

# CADERNOS

Nº 12 - 2001 - Ano VI



Instituto São Tomás de Aquino

**Jesus Cristo**

**- o rosto humano  
de Deus**

*Francolino Gonçalves \* Mário Botas*

*Mateus Peres \* Maria Julieta Dias*

*Carlos A. Ribeiro \* José A. Mourão*

*José Manuel Fernandes*

# CADERNOS



## JESUS CRISTO

### - O ROSTO HUMANO DE DEUS

<b>JESUS DE NAZARÉ E AS ESCRITURAS</b>	<b>5</b>
<i>Francolino J. Gonçalves</i>	
<b>PERSPECTIVAS ACTUAIS EM CRISTOLOGIA</b>	<b>43</b>
<i>Mário Botas</i>	
<b>JESUS: UMA REFERÊNCIA ÉTICA NECESSÁRIA</b>	<b>69</b>
<i>Mateus Carsoso Peres</i>	
<b>O JESUS CRISTO DO CREDO</b>	<b>83</b>
<i>José Manuel Correia Fernandes</i>	
<b>"O CRISTO SOFRETE NA ARTE CONTEMPORÂNEA"</b>	<b>109</b>
<i>José Augusto Mourão</i>	
<b>JESUS E AS MULHERES</b>	<b>125</b>
<i>Maria Julieta Dias</i>	
<b>NOTA BIBLIOGRÁFICA</b>	<b>137</b>
<i>Teresa Maria Martins de Carvalho</i>	
<b>LIVROS RECEBIDOS</b>	<b>145</b>

CADERNOS 

**Publicação:**  - Instituto São Tomás de Aquino  
Ordem dos Pregadores - Portugal

**Impressão:** Indugráfica, Lda. - Fátima

**Depósito legal:** 101412/96

**ISSN** 0873-4585

**Direcção:** *fr. José A. Mourão, op*

**Pedidos para:**

CADERNOS 

Convento de S. Domingos  
Rua João de Freitas Branco, 12  
1500-359 Lisboa PORTUGAL

Telefone: 21 727 36 36

Fax: 21 727 37 07

Número avulso - 5 €

Assinatura anual - 10 € (2 números e envio p/correio)

## EDITORIAL

No seguimento do ano jubilar, J.Paulo II escreveu o texto 'No início do novo milénio', procurando lançar os cristãos e toda a humanidade num horizonte de esperança, alicerçado na *centralidade* da figura de Jesus Cristo.

Fazendo-se eco desse apelo, o ISTA organizou a sua Semana de Teologia deste ano com diferentes reflexões sobre Aquele que um teólogo apelidou como «O fundador do cristianismo». Aqui se encontram, pois, referências bíblicas e patrísticas, perspectivas éticas e sistemáticas, abordagens artísticas e contextuais. Mas todas elas testemunhando da importância da centralidade de Jesus Cristo, reconhecida, aliás, por muitos que nem sequer professam qualquer crença religiosa - algo bem patente na afirmação do marxista convicto M.Machovec: «Quem poderá afirmar como certeza total, quanto tempo ainda durará a religião? Esta pergunta não tem para mim especial interesse. É que também existem muitos ópios ateus... Pessoalmente não me traria grande desgosto o facto de a religião acabar. Mas se tivesse que viver num mundo no qual Jesus fosse inteiramente esquecido, então preferiria não continuar a viver».

*Fr. José Nunes, op*



# JESUS DE NAZARÉ E AS ESCRITURAS

## O ANTIGO TESTAMENTO E JESUS CRISTO

### INTRODUÇÃO

Como o título indica, o estudo tem por objecto duas questões de certa maneira recíprocas mas não simétricas, pois se situam em planos epistemológicos diferentes. Pressupondo a existência de uma relação entre as duas realidades mencionadas, o estudo encabeçado pelo título «Jesus de Nazaré e as Escrituras» procura responder às seguintes perguntas: 1ª) qual foi a posição de Jesus face às Escrituras Sagradas judaicas do seu tempo? 2ª) que autoridade lhes reconheceu? 3ª) em que sentido as interpretou? São perguntas de teor histórico. Constituem uma das facetas da chamada questão do «Jesus histórico».

A segunda parte do título «o Antigo Testamento e Jesus Cristo» é cristã. As expressões «Antigo Testamento» e «Jesus Cristo» foram forjadas pelo cristianismo para expressar conceitos que lhe são próprios. De igual modo, só este discerne uma relação entre as Escrituras a que chama o «Antigo Testamento» e a pessoa de Jesus em quem reconhece o Cristo. Vendo o cristianismo no Antigo Testamento o anúncio, o esboço ou a figura de Jesus Cristo, o estudo encabeçado pelo título «o Antigo Testamento e Jesus Cristo» procura responder às seguintes perguntas: como e em que sentido o Antigo Testamento é anúncio, esboço ou figura de Jesus Cristo? Trata-se de questões de teor hermenêutico. De facto, as ditas questões constituem o cerne da leitura cristã das Escrituras sagradas que o cristianismo herdou do judaísmo.

Ambas as questões são vastíssimas e têm numerosas ramificações, estando por isso fora de questão estudá-las de maneira completa e aprofundada no quadro desta exposição. Proponho-me assinalar só alguns pontos fundamentais de cada uma delas. Deter-me-ei mais na primeira do que na segunda.

## JESUS DE NAZARÉ E AS ESCRITURAS

Começarei por apresentar os dois termos da relação: primeiro, as Escrituras Sagradas judaicas no séc. I d. C.; depois, a pessoa de Jesus de Nazaré vista pelos seus contemporâneos mas sobretudo pelo próprio. Na impossibilidade de estudar as numerosas passagens evangélicas nas quais Jesus fala das suas relações com as Escrituras, proponho-me ler só Lc 4,16-30, texto que me parece constituir uma excelente amostra.

### I. AS ESCRITURAS SAGRADAS JUDAICAS NO TEMPO DE JESUS

Conhecem-se as Escrituras judaicas do tempo de Jesus graças aos chamados manuscritos do Mar Morto (cerca 250 a. C. - cerca 65 d. C.), às obras de Filão de Alexandria (13-54 d. C.), ao Novo Testamento e às obras de Flávio Josefo (37-96 d. C.). Ressalta desses documentos que existiam, na primeira metade do séc. I d. C., três escritos ou colectâneas de escritos aceites por todos os judeus, independentemente do grupo político-religioso a que pertenciam, da língua que falavam e do lugar onde habitavam. A existência desses três escritos ou colectâneas de escritos está já documentada no prólogo do *Eclesiástico* (vv.1 e 8-9), escrito em grego, em 132 a. C., em Alexandria.

A primeira e a mais importante das colectâneas era a *Lei (Torá)*, designada de várias maneiras: *Lei*, *Lei de Moisés*, *livro de Moisés*, *livros de Moisés*, a *Escritura*, o *Escrito*, o *Escrito de Moisés*. Vinham depois os *livros dos profetas* rodeados por um conjunto de peças poéticas atribuídas globalmente a David. As duas últimas colectâneas são mencionadas ora em conjunto (*livro dos Profetas e de David*), ora independentemente uma da outra (*livro dos profetas*, *livro de David/livro dos Salmos/Cânticos de David*). A título de ilustração, cito extratos de um texto de Qumran e uma passagem do Novo Testamento.

Começo pelo texto de Qumran. « (...) Além disso está escrito no *livro de Moisés*: Não introduzireis nenhuma abominação em vossa

casa, pois a abominação é uma coisa detestável. Sabeis que estamos separados da maioria do povo (...). Sabeis que não pode encontrar-se nas nossas acções nem deslealdade nem engano nem maldade, pois relativamente a essas coisas também vos temos escrito que deveis compreender o *livro de Moisés* e os *livros dos profetas e de David* (...). Também está escrito: Virão sobre vós todas estas coisas no final dos dias, as bênçãos e as maldições (...). Está escrito no *livro de Moisés* e no *livro dos profetas* que virão (...)»<sup>1</sup>. Lc 24,44-45 documenta a mesma realidade de maneira mais precisa. «Depois disse-lhes (isto é, Jesus): “Isto foi o que eu vos disse quando ainda estava convosco: era preciso que se cumprisse tudo o que está escrito sobre mim na *Lei de Moisés*, nos *Profetas* e nos *Salmos*. Então abriu-lhes a mente para que entendessem as *Escrituras*”» (cf também Lc 24,25-27).

No tempo de Jesus, a *Lei de Moisés* talvez ainda não se restringisse para todos os judeus aos cinco primeiros livros da Bíblia actual. É possível que um ou vários grupos judaicos incluíssem na *Lei de Moisés* outros livros. A título de exemplos, mencionarei o livro dos *Jubileus* e o *Rolo do Templo*. Escrito no séc. II a. C., o livro dos *Jubileus* apresenta-se como se tivesse sido comunicado a Moisés por um anjo. Além disso, o seu conteúdo é paralelo aos relatos do *Génese* e da primeira parte do *Êxodo*. Ora, encontraram-se em Qumran restos de quinze exemplares dos *Jubileus*, tantos como do *Génese*, facto esse que aponta para a igualdade de importância dos dois livros aos olhos da comunidade que lá vivia. O livro dos *Jubileus* entrou no cânone de algumas igrejas, sobretudo etíopes. Isso supõe que era sagrado pelo menos para alguns meios judaicos dos primeiros tempos do cristianismo, talvez não só para a comunidade de Qumran. Pode dizer-se outro tanto do *Rolo do Templo*, atribuído também a Moisés e apresentado como «uma segunda Lei». Para a comunidade de Qumran, o *Rolo do Templo* porventura também fazia parte da *Lei de Moisés* ou do *Livro de Moisés*.

A colectânea dos livros proféticos ainda não correspondia à secção que mais tarde a tradição judaica chamará os profetas e a tradição cristã os livros históricos e os livros proféticos. Sabe-se que existiam poder e o povo, nomeadamente os camponeses. Do ponto de vista

então edições diferentes de alguns livros desta colectânea. O caso do livro de Jeremias é um dos mais conhecidos<sup>2</sup>.

Os contornos da «obra de David» são ainda mais difíceis de determinar do que os contornos das outras duas colectâneas. Duas coisas são no entanto certas. O actual livro dos *Salmos* constituía o núcleo da obra atribuída a David. Pelo menos em Qumran e no Novo Testamento, os Salmos são considerados proféticos. Os primeiros indícios da «profetização» dos Salmos encontram-se nos livros das Crónicas<sup>3</sup>.

Numa palavra, no tempo de Jesus, não existia ainda uma lista dos livros sagrados reconhecida por todos os judeus nem, no caso de vários livros, um texto único e normativo. Existiam três colectâneas de livros mas os seus contornos não eram exactamente os mesmos para todos os judeus. Além disso, alguns dos livros que eram reconhecidos por todos existiam em edições mais ou menos diferentes. Esta situação das Escrituras reflete a fragmentação e o pluralismo do mundo judaico no séc. I d. C.<sup>4</sup>

O cânone judaico foi encerrado mais tarde, no fim do séc. I, em parte em reacção contra os cristãos que aceitavam como Escrituras não só muitos dos seus próprios escritos mas também um conjunto heterogéneo de livros judaicos, sem ter em conta a língua em que foram escritos, o facto de serem originais ou traduções e o lugar de origem<sup>5</sup>. O corpo das Escrituras do judaísmo rabínico é habitualmente designado pelo termo *Miqra'* (literalmente, «leitura») ou pelo acrónimo *TaNaK*, formado pelas iniciais das três colectâneas que as constituem: *Torá* (Lei), *Nebi'im* (Profetas) e *Ketubim* (Escritos)<sup>6</sup>.

Forjada pelos cristãos, a expressão Antigo Testamento<sup>7</sup> está documentada pela primeira vez em 2 Cor 3,14, onde parece referir-se particularmente à Lei de Moisés (*Torá*). Mais tarde, a expressão tornou-se corrente entre os cristãos para designar o conjunto das Escrituras que o cristianismo herdou do judaísmo<sup>8</sup>. O Antigo Testamento contrapõe-se ao Novo Testamento, escritos de origem cristã que o cristianismo não só reconhece também como Escrituras sagradas mas considera como sendo o seu foco<sup>9</sup>.

O Antigo Testamento, conceito e realidade cristãos, não coincide inteiramente com as Escrituras Sagradas do judaísmo rabínico. É

mais vasto do que estas. O Antigo Testamento comporta todos os livros das Escrituras judaicas. Além deles, contém outros, chamados livros deuterocanónicos na tradição católica e apócrifos na tradição protestante.

## II. JESUS DE NAZARÉ, UM PROFETA DE QUEM SE ESPERA A LIBERTAÇÃO

Os Evangelhos são praticamente as únicas fontes sobre Jesus de Nazaré. Ora, é sabido que os Evangelhos não são livros de história no sentido moderno da palavra mas anúncios do Cristo ressuscitado. Os autores dos Evangelhos, que são em grande parte os porta-vozes das comunidades cristãs a que pertenciam e a que se dirigem, interpretam a pessoa, a vida, a acção e a mensagem de Jesus à luz da sua experiência pascal. A dita experiência modelou os relatos que os evangelistas dão da vida de Jesus. Por isso, é difícil – às vezes impossível – destrinçar nos Evangelhos os acontecimentos históricos e o que é fruto da interpretação pós-pascal. Desde há mais de dois séculos, a exegese histórico-crítica esquadrinha os Evangelhos com a mira de operar essa destrinça. É a chamada busca do Jesus histórico, contraposto ao Jesus Cristo da fé<sup>10</sup>. Um dos seus frutos mais conhecidos são as vidas de Jesus. As sucessivas gerações de estudiosos escreveram cada qual a sua ou as suas. As imagens que elas dão de Jesus são muito diferentes umas das outras. De facto, é um lugar-comum dizer que as vidas de Jesus, como os estudos sobre o Jesus histórico em geral, informam porventura mais sobre a personalidade dos seus autores do que sobre a personalidade histórica de Jesus.

Uma coisa é certa. Jesus de Nazaré foi um judeu da Galileia onde passou quase toda a sua vida e desenvolveu a maior parte da sua actividade pública. Ora, os estudos recentes mostraram as particularidades da Galileia de então nos domínios social, cultural e religioso. No entanto, a interpretação dessas particularidades é objecto de discussão entre os especialistas. Do ponto de vista social, a Galileia parece ter conhecido nesse tempo um processo de urbanização, que afundou o fosso entre as classes detentoras do

religioso, o judaísmo da Galileia tinha traços que o distinguiam do judaísmo de Jerusalém ou da Judeia em geral<sup>11</sup>. O enraizamento galicaico de Jesus talvez não tenha influenciado só a formulação da sua mensagem.

Os Evangelhos atribuem a Jesus uma actividade bastante variada que parece supor o desempenho de vários papéis ou funções sócio-religiosos. Jesus proclama a vinda iminente do Reino de Deus<sup>12</sup> como um profeta, ensina como um doutor ou um sábio, cura doentes e exorcisa possessos como um homem que está investido do poder de Deus. Parece difícil colar uma etiqueta a Jesus. Os historiadores privilegiam, segundo as suas próprias tendências, ora um ora outro dos papéis que os Evangelhos lhe atribuem, às vezes com a exclusão dos restantes. Ora, tal exclusão não se impõe, podendo um homem de Deus desempenhar ao mesmo tempo mais do que uma função.

Tudo indica que os contemporâneos de Jesus viram nele um profeta. Há duas séries de textos evangélicos particularmente significativas a esse respeito. A primeira, que se lê em Mc 6,15 e em Lc 9,8, conta a reacção de Herodes perante a fama de Jesus. A segunda, presente nos três Evangelhos sinópticos, relata a chamada confissão de Pedro (Mc 8,28 par Lc 9,19 e Mt 16,14). As duas séries de textos informam sobre o que a opinião pública pensava de Jesus. Para uns, Jesus era João Baptista ressuscitado; para outros, Elias; para outros enfim, um dos profetas de outrora que ressuscitou<sup>13</sup>. Jesus é ainda chamado profeta pela multidão ou por um ouvinte individual em vários outros textos próprios a um ou a outro evangelho (Mt 21,11.46; Lc 7,16.39; 24,19; Jo 4,19; 9,17).

Que entendiam por profeta os contemporâneos de Jesus? Como sempre acontecera ao longo da história contada pelas Escrituras<sup>14</sup>, existia então no judaísmo mais do que um modelo profético. A principal fonte sobre a matéria, assim como sobre a Palestina do tempo de Jesus em geral, são as obras do historiador judaico Flávio Josefo (37-96 d. C.)<sup>15</sup>. O Novo Testamento confirma algumas das suas informações.

Josefo menciona e põe em cena figuras proféticas bastante diferentes. Apresenta-se a si próprio como profeta, um novo Jeremias,

que exorta em nome de Deus à submissão ao poder estrangeiro e denuncia as ilusões dos que incitam à revolta contra Roma em nome do mesmo Deus. Sente-se incompreendido como Jeremias e perdido numa corte estrangeira como Daniel<sup>16</sup>. Josefo assinala a existência de profetas entre os essênios<sup>17</sup>, dos quais põe em cena três: Judas<sup>18</sup>, Menaém<sup>19</sup> e Simão<sup>20</sup>. Caracterizam-se pelo anúncio do futuro estando a sua capacidade de previsão relacionada de alguma forma com o conhecimento das Escrituras. Josefo menciona também a existência de profetas entre os fariseus dos quais nomeia Polion e Samaías. Como os profetas essênios, caracterizavam-se pelo anúncio do futuro<sup>21</sup>.

Josefo relata circunstanciadamente a história de Jesus filho de Ananias<sup>22</sup>. Quatro anos antes da guerra (62 d.C.) Jesus filho de Ananias, um camponês, subiu a Jerusalém para a festa das Cabanas. Uma vez em Jerusalém, pôs-se a gritar no templo, dizendo:

«Uma voz do nascente,  
uma voz do poente,  
uma voz dos quatro ventos,  
uma voz contra Jerusalém e o santuário,  
uma voz contra o noivo e a noiva,  
uma voz contra todo o povo» (VI, 301).

Dia e noite, percorria as ruas da cidade gritando essas palavras. Exasperados pelo mau agoiro, alguns notáveis mandaram-no prender e espancar. Sem dirigir palavra aos algozes, o homem não parava de gritar a mesma coisa. Pensando os magistrados que era movido provavelmente por um impulso sobrenatural, levaram-no ao procurador, Luceio Albino (62-64 d. C.). Flagelado e com a carne esfarrapada até aos ossos, o homem não pediu nada nem verteu uma lágrima. Num tom lancinante ao máximo, respondia a cada chicotada: «Ai de Jerusalém!». Às perguntas do procurador, limitava-se a repetir o seu cântico fúnebre sobre a cidade. Declarando-o louco, o procurador fê-lo soltar. Durante todo o tempo que se seguiu até à guerra, o homem, sem dirigir uma palavra a ninguém e indiferente perante todos e tudo, continuou a repetir, como uma oração sabida de cor a sua lamentação «Ai de Jerusalém!». Era durante as festas que ele mais gritava. Tendo feito isso durante sete

anos e cinco meses, não se lhe extinguiu a voz nem se cansou. Por fim, aquando do cerco, vendo realizado o seu presságio pôde repousar. Com efeito, indo e vindo aos gritos sobre a muralha disse: «Ainda ai da cidade, do povo e do templo!». No momento em que ia a acrescentar para terminar «e também ai de mim!», uma pedra arremessada por uma catapulta acertou-lhe e matou-o. Entregou assim a alma com a boca ainda cheia dos seus oráculos.

Josefo parece ter tomado Jeremias como modelo da figura de Jesus filho de Ananias acentuando-lhe o aspecto dramático<sup>23</sup>.

Embora sejam bastante diferentes umas das outras, as personagens que mencionei até agora têm em comum o facto de se limitarem a anunciar acontecimentos em cuja realização não vão intervir, nem pretendem fazê-lo. Por isso os especialistas as classificam na mesma categoria e apelidam-nas como profetas oraculares. Outro traço comum é a sua relativa solidão. Apesar de relacionar alguns com um ou outro dos grupos político-religiosos judaicos de então, Josefo não apresenta nenhum deles como um mestre ou chefe rodeado de discípulos ou de seguidores. Em geral, estes profetas pretendem reproduzir modelos bíblicos. Nalguns casos, o anúncio do futuro que os caracteriza parece assentar no conhecimento das Escrituras. Josefo reconhece-os a todos como autênticos profetas.

Entre Jesus Filho de Ananias e Jesus de Nazaré, há semelhanças que não escaparam aos historiadores. Ambos são de origem rural, pronunciam uma palavra contra o templo, são presos pela aristocracia sacerdotal e entregues à autoridade romana<sup>24</sup>.

Josefo documenta a existência doutro tipo de profetas, contando de maneira mais ou menos pormenorizada a actuação de vários de entre eles.

Cerca de 36, sob o procurador Pôncio Pilatos, um profeta samaritano exortou os seus concidadãos a subir com ele ao monte Garizim prometendo mostrar-lhes o lugar onde Moisés escondeu os vasos do templo. Os que responderam ao seu apelo concentraram-se, armados, no sopé do monte, mas, antes de subirem, foram desbaratados pelas tropas romanas<sup>25</sup>.

Uma década mais tarde, sob o procurador Cúspio Fado (44-48), «um charlatão chamado Teudas convenceu muita gente a pegar no

que tinha e a seguiu para junto do Jordão. Dizia-se profeta e pretendia que, por sua ordem, o rio se fenderia em dois e permitir-lhes-ia passar facilmente (...). Fado mandou a cavalaria (...) e matou muitos deles num ataque de surpresa<sup>26</sup>.

Sob o procurador António Félix (52-60), várias pessoas anónimas «convidaram a multidão a segui-las para o deserto» prometendo mostrar-lhes «prodígios e sinais evidentes»<sup>27</sup> ou «sinais de liberdade»<sup>28</sup>. Os textos informam que muitos responderam ao apelo. Ainda sob Félix apareceu outro profeta, um Egípcio. Cito a versão do episódio dada nas Antiquidades Judaicas: «Por esse tempo, chegou a Jerusalém um homem vindo do Egipto, que dizia ser profeta e aconselhava o povo a subir ao monte chamado das Oliveiras, que fica em frente da cidade (...). Declarava que queria mostrar-lhes lá de cima como os muros de Jerusalém se derrubariam por sua ordem e prometia fazê-los assim entrar na cidade. Quando Félix foi informado disso, ordenou aos seus soldados que pegassem nas armas e, saindo de Jerusalém com um grande número de cavaleiros e de infantas, atacou os companheiros do Egípcio, massacrou quatrocentos e capturou vivos duzentos. O próprio Egípcio fugiu e desapareceu»<sup>29</sup>.

Sob o procurador Pórcio Festo (60-62), um homem persuadiu pessoas que o seguissem para o deserto, prometendo-lhes que lá obteriam a salvação e o fim dos seus males<sup>30</sup>. F. Josefo conta ainda que no fim do cerco de Jerusalém, quando a cidade já estava a arder, seis mil pessoas refugiaram-se no pórtico do pátio exterior do templo porque um profeta lhes tinha dito que lá veriam os sinais da libertação<sup>31</sup>.

Os historiadores designam estes profetas de diferentes maneiras: profetas messiânicos, profetas de sinais e profetas de acção. Contrariamente aos profetas oraculares, os profetas de sinais não se limitam a revelar a vontade de Deus. Propõem-se reproduzir uma das grandes libertações de outrora contadas pelas Escrituras: o êxodo, a entrada no país de Canaã e a sua conquista. De aí que tomem como modelo a Moisés e a Josué, os protagonistas dessas grandes libertações<sup>32</sup>. Além disso, os profetas de sinais têm seguidores que formam grupos identificáveis. O retrato que Josefo pinta desses

grupos não é uniforme. Em geral, apresenta-os como estando armados na sua obra a *Guerra Judaica*; desarmados, nas *Antiguidades Judaicas*, escritas mais tarde<sup>33</sup>. Insurrecto arrependido, Josefo não reconhece estas personagens como autênticos profetas por causa do seu carácter subversivo em relação ao poder romano. Trata-os de charlatães, de impostores ou de bandidos.

Aos olhos dos seus contemporâneos, nomeadamente das autoridades romanas, Jesus era sem dúvida um dos profetas de sinais. Como eles, tinha seguidores e acabou por entrar em colisão com o poder romano, que o condenou e executou como agitador político.

### III. JESUS, O PROFETA QUE INAUGURA O REINO DE DEUS ANUNCIADO PELAS ESCRITURAS

Qual foi a compreensão que o próprio Jesus teve da sua missão e da sua pessoa? Que relação de Jesus com as Escrituras pressupõe essa compreensão? Qual foi o papel desempenhado pelas Escrituras na formação da dita compreensão? Não podendo analisar todos os textos evangélicos susceptíveis de darem respostas a estas perguntas, vou centrar o estudo em Lc 4,16-30. Segundo esse texto, Jesus declarou no acto inaugural da sua pregação que a sua obra realiza a missão do ungido de Deus que Is 61,1-3 põe em cena. De aí que Lc 4,16-30 me pareça ser particularmente pertinente para a questão da relação de Jesus com as Escrituras. No âmbito do estudo de Lc 4,16-30, referir-me-ei a Mt 5,3-6 par Lc 6,20-21 e Mt 11,2-6 par Lc 7,18-23, passagens que têm afinidades estreitas com esse texto. Abordarei também os Escritos do Mar Morto para saber como se posicionavam os seus autores em relação a Is 61,1-3 e, de uma maneira geral, em relação às Escrituras.

1. TEXTO DE LC 4,16-30

«(16) Ele (Jesus) foi a Nazara<sup>34</sup>, onde foi criado, e, segundo o seu costume, entrou em dia de sábado na sinagoga e levantou-se para ler. (17) Foi-lhe entregue o livro do profeta Isaías. Abrindo-o, encontrou a passagem onde está escrito:

“(18) O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu para dar a Boa Nova aos pobres (literalmente, «evangelizar os pobres»).

Enviou-me para proclamar a libertação aos cativos  
e aos cegos o recobro da vista,  
para pôr em liberdade os oprimidos,

(19) para proclamar um ano de graça do Senhor»<sup>35</sup>.

(20) Enrolou o livro, entregou-o ao oficiante<sup>36</sup> e sentou-se. Todos na sinagoga tinham os olhos fitos nele. (21) Então começou a dizer-lhes: “Hoje mesmo se realizou a Escritura que acabastes de ouvir”. (22) Todos testemunhavam a seu respeito e ficavam admirados com as palavras cheias de graça que saíam da sua boca. E diziam: “Não é o filho de José?” (23) Ele, porém, disse: “Certamente ides citar-me o provérbio: ‘Médico cura-te a ti mesmo’. Tudo o que ouvimos dizer que fizeste em Cafarnaum, fá-lo também aqui na tua terra”. (24) Mas em seguida acrescentou: “Em verdade vos digo que nenhum profeta é bem recebido na sua terra. (25) De facto, eu vos digo que havia em Israel muitas viúvas nos dias de Elias, quando o céu permaneceu fechado durante três anos e seis meses e uma fome devastou toda a região; (26) Elias, no entanto, não foi enviado a nenhuma delas, excepto a uma viúva em Sarepta, na região da Sidónia. (27) Havia igualmente muitos leprosos em Israel no tempo do profeta Eliseu; todavia nenhum deles foi curado, a não ser o sírio Naamã.”

(28) Perante estas palavras, todos na sinagoga se enfureceram. (29) E, levantando-se, expulsaram-no para fora da cidade e conduziram-no até ao cimo da colina sobre a qual a cidade estava construída, com intenção de o precipitar de lá. (30) Ele, porém, passando pelo meio deles, prosseguia o seu caminho ...».

## 2. LEITURA CURSIVA DO RELATO

O v 16a é a introdução. Fornece várias informações de forma muito concisa.

Os vv. 16b-21 relatam o desenrolar de parte do ofício sinagocal do sábado de manhã. Esse ofício comportava os quatro elementos seguintes:

- 1) Orações («Escuta, Israel», orações, bênçãos);
- 2) Leitura da Lei (*Seder*)
- 3) Leitura dos profetas (*haftara*).
- 4) Homilia.

É surpreendente que o texto comece com a leitura profética sem sequer mencionar a leitura da Lei, que era o elemento mais importante do ofício. De facto, a leitura profética era concebida como uma explicitação ou uma ilustração da Lei. Os vv. 16b-17 contam os preparativos para a leitura profética, que Jesus tomou a iniciativa de fazer. Qualquer homem adulto (judeu) podia fazê-la, assim como a homilia, contanto que fosse instruído e gozasse de boa reputação. Os vv. 18-19 citam a passagem do livro de Isaías que Jesus leu. De facto, Lc 4,18-19 associa Is 61,1-2 e Is 58,6, segundo uma prática que era então corrente. Cita Is 61,1 e a primeira frase do v. 2<sup>37</sup>. Omite, sem razão aparente, a frase «para curar os corações desanimados» de Is 61,1, substituindo-a com a frase «para pôr em liberdade os oprimidos», tirada de Is 58,6<sup>38</sup>.

O v. 20 menciona com precisão os gestos de Jesus e assinala a reacção de curiosidade e de expectativa de parte da assembleia. No v. 21, Jesus toma a palavra para comentar a leitura.

O v. 22 assinala uma primeira reacção da assembleia. Ficam todos admirados com as palavras de Jesus. Elas ultrapassam tudo o que podiam esperar da boca de um conterrâneo que julgavam conhecer muito bem. Nos vv. 23-27 Jesus responde à surpresa e à admiração dos seus ouvintes. Adiantando-se-lhes, começa por formular ele próprio o desafio que eles deviam ter na ponta da língua: faz na tua terra o que ouvimos dizer que tens feito em Cafarnaum (v. 23). Jesus responde ao desafio, primeiro, declarando que nenhum profeta é bem recebido na sua terra (v. 24); depois,

ilustrando a sua declaração com os exemplos de Elias e Eliseu (vv. 25-27). Os vv. 28-29 dão uma segunda reacção da assembleia totalmente diferente da primeira. Todos os ouvintes se enfurecem contra Jesus, expulsam-no da cidade e tentam assassiná-lo. O v. 30 conclui o relato com a reacção de Jesus. Imperturbável e sem uma beliscadura, Jesus segue o seu caminho.

3. Lc 4,16-30 E OS SEUS PARALELOS Mc 6,1-6 E  
Mt 13,53-58

O núcleo do episódio é comum aos quatro Evangelhos. Relatam-no também Mc 6,1-6a e Mt 13,53-58. Refere-se-lhe Jo 4,43-46a. Segundo a opinião comum, o relato de Marcos é o mais antigo. Dele dependem Mateus e Lucas. Enquanto Mateus o retomou quase tal e qual, Lucas desenvolveu-o muito. Enquanto Mc 6,2a e Mt 13,54 referem só, em termos genéricos, Jesus começando a ensinar na sinagoga num dia de sábado, Lc 4,16-21 conta o desenrolar da liturgia sinagoga a partir do momento da leitura profética e situa a intervenção de Jesus nesse quadro. Lucas é o único a referir que o episódio se passa em Nazara.

Marcos e Mateus assinalam a reacção dos ouvintes, perplexos ou mesmo escandalizados perante a sabedoria de Jesus e o seu poder miraculoso. Em Lucas, a primeira reacção dos ouvintes é de admiração e de surpresa. Segue-se nos três Evangelhos sinópticos, embora sob formas diferentes, o dito sobre o profeta que não é bem recebido na sua terra. Num desenvolvimento que lhe é próprio, Lucas prolonga a discussão ilustrando o dito com os exemplos de Elias e Eliseu (vv. 25-27). Finalmente, fá-la desembocar numa tentativa de assassinio, à qual Jesus escapa ileso (vv. 28-30).

Lucas escreveu uma versão aumentada do relato, com cerca do dobro da extensão das versões de Marcos e de Mateus. A maior parte dos elementos próprios a Lucas são citações proféticas ou referências a episódios proféticos. A achega lucaniana mais importante é a descrição do ofício sinagoga centrado na leitura de Is 61,1-2 e Is 58,6 e, sobretudo, no comentário que Jesus faz desses textos (vv.

16b-17). O outro elemento próprio a Lucas mais importante são as referências às figuras proféticas de Elias e Eliseu (vv.25-27).

Além de desenvolver o relato, Lucas mudou-o de lugar pondo-o no começo do Evangelho. Como consequência dessas duas alterações, o episódio da sinagoga de Nazaré tomou uma importância muito maior no Evangelho de Lucas do que a que tinha no Evangelho de Marcos e que lhe atribuiu Mateus. Embora diga que Jesus tinha pregado (Lc 4,15) e feito milagres (Lc 4,23) antes do episódio da sua intervenção na sinagoga de Nazara, Lucas fez da dita intervenção o acto inaugural da actividade pública de Jesus no qual pronunciou o seu discurso programático<sup>39</sup>.

Note-se de passagem que a intervenção de Jesus na sinagoga de Nazaré tem semelhanças óbvias com a pregação de Paulo na sinagoga de Antioquia da Pisídia (Act 13,13-52). Os dois episódios têm uma estrutura praticamente idêntica e correspondem-se. O primeiro antecipa o segundo e o segundo confirma o primeiro. A recusa da mensagem de Jesus por parte dos seus conterrâneos antecipa a sua recusa por parte de «Israel». A recusa da Boa Nova por parte de «Israel» levou a que ela fosse dirigida aos pagãos. Lc 4,16-30 e Act 13,13-52 expressam a visão que Lucas tem não só da pessoa e da missão de Jesus, mas também da missão da Igreja. Segundo Lucas, essa missão desenrolou-se em dois tempos, primeiro junto dos judeus e depois junto dos pagãos. A esses dois tempos correspondem as duas partes da sua obra, o Evangelho e os Actos.

#### 4. REALIZANDO A OBRA ANUNCIADA EM IS 61,1-2 E IS 58,6, JESUS INAUGURA O REINO DE DEUS

Na medida em que é o acto inaugural da sua actividade, a pregação de Jesus na sinagoga de Nazaré corresponde, no Evangelho de Lucas, aos anúncios da iminência do advento do Reino de Deus em Marcos e Mateus, desempenhando um papel semelhante ao desses textos. Em Mc 1,14-15 lê-se: «Depois que João foi preso, veio Jesus para a Galileia proclamando o Evangelho de Deus: "Completo-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Converti-vos e crede no Evangelho"». Mt 4,17 formula o mesmo anúncio e o

mesmo apelo: «A partir desse momento (isto é, da prisão de João Baptista) começou Jesus a pregar e a dizer: “Convertei-vos, porque está próximo o Reino dos Céus”».

A afirmação de Jesus segundo a qual Is 61,1-2 e Is 58,6 se cumpriram (Lc 4,21) equivale a dizer que o Reino de Deus já chegou. Jesus dá assim uma interpretação actualizante de Is 61,1-2 e Is 58,6. Jesus não foi o inventor dessa forma de interpretação das Escrituras. Antes de Jesus, praticou-a a comunidade de Qumran. É o chamado *pecher*. Trata-se de um método de interpretação dos Profetas e dos Salmos que tendia a aplicar-se ao conjunto das Escrituras. Caracteriza-se pela actualização das Escrituras. O intérprete relacionava tal ou tal passagem com acontecimentos ou personagens do seu tempo, que ele acreditava ser o último. O método supõe que os Profetas e os Salmos são anúncios relativos ao futuro cujos verdadeiros sentido e alcance permanecem escondidos, até aos olhos dos próprios autores, enquanto não se realizarem. Mesmo depois da sua realização em tal ou tal personagem ou acontecimento, não é dado a toda a gente reconhecê-los mas só a intérpretes privilegiados.

Embora Jesus não o diga explicitamente, pode supor-se com toda a certeza que vê na sua obra a realização de Is 61,1-2 e Is 58,6. É ela que torna presente o Reino de Deus.

Mediante a citação de Is 61,1-2 e Is 58,6, Lc 4,18-19 explica que o Reino de Deus consiste em anunciar a Boa Nova aos pobres, proclamar aos cativos a libertação e aos cegos o recobro da vista, pôr em liberdade os oprimidos, notificar aos devedores o perdão das dívidas e aos escravos a alforria. Segundo este texto, o elemento mais característico do Reino de Deus é o anúncio da Boa Nova aos pobres. O termo pobre tem, de facto, um sentido englobante. Abarca todos aqueles que estão privados de uma forma ou outra de um ou de vários dos bens que uma ordem social justa deveria garantir-lhes.

Lc 4,16-21 não é a única passagem evangélica que apresenta Is 61,1-3 como o anúncio da realidade do Reino de Deus inaugurado pela obra de Jesus. Fazem-no duas outras passagens presentes em Lucas e em Mateus, em contextos particularmente importantes. A primeira encontra-se nas bem-aventuranças. J. Dupont mostrou que Is 61,1-2 assim como vários outros textos do livro de Isaías (35,5-6;

40,9; 49,9-13; 52,7 e 60,6) e dos Salmos (146,6-7), constitui o pano de fundo das bem-aventuranças relativas aos pobres, aos famintos e aos aflitos (Lc 6,20-21 et Mt 5,3.5-6). Mostrou ainda que Jesus se referia aos pobres, aos famintos e aos aflitos no sentido próprio dessas palavras. Jesus declarou-os felizes porque a instauração do Reino de Deus ia pôr fim à suas condições infelizes<sup>40</sup>. Por que razão o Reino de Deus acabaria com a pobreza, a fome e a aflição? Para responder a esta questão, é necessário recordar os traços fundamentais da ideologia real que o povo do Antigo Testamento tinha em comum com os restantes povos do antigo Próximo-Oriente.

Para os povos do Próximo-Oriente antigo, pelo menos para os povos semitas, a realeza tinha por fundamento a criação. Foi graças à sua acção criadora que os deuses criadores se tornaram cada um o chefe do seu panteão, isto é, o rei do mundo celeste e do mundo terrestre, do mundo divino e do mundo humano. Por conseguinte, a realeza era o atributo dos deuses criadores dos quais os reis humanos eram simples vigários ou representantes. Ora, tal como se expressa no mito do combate primordial, a criação é a vitória do deus criador contra o Caos. Segundo esse mito, o acto de criação não consiste no fabrico dos céus e da terra mas na sua separação e no ordenamento dos seus elementos respectivos. A ordem do mundo terrestre tem duas faces, uma cósmica e a outra social. A sua face social é a justiça. Por conseguinte, no domínio social, a realeza caracteriza-se pela justiça, pelo direito e pela rectidão, que são a expressão da criação e a condição da sua permanência<sup>41</sup>. Para a tradição bíblica, pelo menos na sua forma final, o deus criador e rei é Iavé. Os autores bíblicos sabiam muito bem que os reis de Israel e de Judá não corresponderam ao ideal régio, tendo sido a instituição monárquica extinta em «Israel».

É esse pano de fundo que permite compreender a pregação de Jesus. Ele declara que Deus decidiu retomar as coisas em mãos e instaurar o seu Reino. Sob pena de falhar na sua função de rei e de criador – ideia absurda para um judeu do séc. I d. C. – Deus não podia deixar de pôr fim às injustiças/desordens que representam a pobreza, a fome e a aflição sob todas as formas. Por isso, os pobres, os famintos e os aflitos são felizes.

Lucas e Mateus voltam a citar Is 61,1 no contexto da resposta que Jesus dá a João Baptista. Segundo Mt 11,2-6 e Lc 7,18-23, João, encarcerado em Maqueronte, ouviu falar do que fazia Jesus. Desejando pôr o assunto em claro, mandou os seus discípulos<sup>42</sup> perguntar a Jesus: «És tu aquele que há-de vir ou devemos esperar outro?» Jesus respondeu-lhes: «Ide contar a João o que ouvís e vedes: os cegos recobram a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e a Boa Nova é anunciada aos pobres» (Mt 11, 2-5; cf Lc 7,19-22). A resposta de Jesus é uma enfiada de citações de textos do livro de Isaías (26,19; 29,18-19; 35,5-6), entre os quais Is 61,1. Aos olhos dos autores de Mt 11,5 e Lc 7,21, esses textos evocam os efeitos ou os traços característicos do Reino de Deus. Por conseguinte, o facto que Jesus realiza o que eles anunciam é a prova da chegada do Reino de Deus.

#### 5. INTERPRETAÇÃO DE IS 61,1-3 NOS ESCRITOS DO MAR MORTO

Jesus não foi o primeiro que actualizou Is 61,1-3. Já o tinha feito a comunidade de Qumran, na qual esse texto deve ter desempenhado um papel comparável ao que lhe atribuem os Evangelhos<sup>43</sup>. Com efeito, vários dos seus escritos citam-no ou a ele se referem, aplicando-o a diversas personagens. 11Q13 atribui a Melquisedec, cujo regresso esperava no fim dos tempos, a obra de libertação evocada por Is 61,1-2<sup>44</sup>. O chamado Apocalipse messiânico aplica provavelmente esse texto ao Messias<sup>45</sup>. O «Mestre de Justiça», que era a personagem mais importante da comunidade e tido por uma espécie de novo Moisés<sup>46</sup>, talvez se tenha apropriado dele, aplicando-o a si próprio e à sua acção<sup>47</sup>. Nesse caso, Jesus também não teria sido o primeiro que se identificou a si próprio com a personagem de Is 61,1-2.

#### 6. JESUS PROFETA

Lc 4,24-27 pressupõe que Jesus se considera profeta. O dito do v. 24 lê-se, sob formas um pouco diferentes nos quatro Evangelhos: nos relatos paralelos do episódio da sinagoga de Nazaré (Mc 6,4; Mt

13,57) e em Jo 4,44. Lucas ilustra-o com os exemplos de Elias e Eliseu (Lc 4,25-27)<sup>48</sup>. Igualmente de maneira indirecta, Jesus volta a declarar-se profeta em Lc 13,33<sup>49</sup>.

A atribuição do carácter profético a Jesus supõe que o autor de Lc 4,24-27 reconheceu um profeta na pessoa que fala em Is 61,1-3. Sobre esse ponto, a sua interpretação difere da que dava Qumran que via em Is 61,1-3: Melquisedec, uma personagem ao mesmo tempo real e sacerdotal; o Messias e talvez o «Mestre de Justiça», uma personagem sacerdotal<sup>50</sup>. Reconhecendo em Is 61,1-3 uma figura profética, o autor de Lc 4,16-30 coincide com a interpretação do Targum<sup>51</sup>. No entanto, afasta-se dela no que respeita à identidade do profeta em questão e ao alcance da sua missão. Enquanto que para a tradição judaica a pessoa que fala em Is 61,1-3 é Isaías, para Lc 4,16-30 é Jesus, o profeta que inaugura o Reino de Deus.

A identificação da personagem de Is 61,1-3 e Lc 4,18 com um profeta não parece coadunar-se com a ideia da unção que os textos sublinham. Com efeito, para a tradição bíblica, a unção não era normalmente um rito profético mas sim um rito real (1 S 10,1; 16,13; 2 S 2,4; 5,3; 1 R 1,39; 2 R 9,6; 11,12). Existe um único episódio de unção profética no Antigo Testamento: lavé ordena a Elias que unja Eliseu como profeta em seu lugar (1 R 19,16). Devem notar-se também Sl 105,15 e par 1 Cr 16,22, que chamam os patriarcas ungidos e profetas, os dois termos estando em paralelismo sinonímico. No entanto, a ideia da unção profética parece ter sido corrente entre os essénios. Estes expressaram a ideia em termos semelhantes aos que se lêem em Is 61,1 e Lc 4,18. Os profetas são chamados «ungidos pelo seu (de lavé) espírito santo»<sup>52</sup> e «ungidos de santidade» no Documento de Damasco<sup>53</sup>, «os teus (de lavé) ungidos» na Regra da Guerra<sup>54</sup>.

Elias e Eliseu são, como vimos, os únicos profetas a quem a Bíblia atribui explicitamente o rito da unção. Terá sido por causa da unção que Lc 4,16-30 associou Is 61,1 e as lendas relativas a Elias e a Eliseu? Note-se ainda que o tema do espírito, que Lc 4,18 toma de Is 61,1, ocupa também um lugar importante nas lendas relativas a Elias e a Eliseu. Prestes a ser arrebatado aos céus, Elias pergunta a Eliseu o que pode fazer por ele. Eliseu pede dupla parte na herança

do espírito de Elias (2 R 2,9-10). De facto, Eliseu acaba por receber o espírito de Elias (2 R 2,14-15), isto é, o espírito do homem de Deus que lhe permite também a ele dividir o rio em dois e atravessá-lo, como fez Moisés ao Mar dos Juncos. O tema do espírito terá contribuído para que o autor de Lc 4,16-30 associasse a personagem de Is 61,1-2 e as figuras de Elias e Eliseu?<sup>55</sup>

#### IV. CONCLUSÕES

1. Rezava a tradição que Jesus pregou na sinagoga da sua terra. No entanto, o relato sobre a pregação de Jesus na sinagoga de Nazara em Lc 4,16-30 é da lavra do Evangelista.

2. Tanto o lugar do relato no Evangelho como o seu teor indicam que Lucas apresenta a pregação na sinagoga de Nazaré como sendo o acto inaugural da actividade pública de Jesus, a exposição do seu programa. Lucas até se serviu desse episódio para legitimar de antemão o anúncio do Evangelho aos pagãos. Para isso, relacionou a pregação de Jesus na sinagoga de Nazaré com a pregação de Paulo na sinagoga de Antioquia da Pisídia (Act 13,13-52) estabelecendo uma simetria entre ambas.

3. A visão que Lucas tem do programa de Jesus, assim como da sua pessoa, foi modelada em grande parte pela experiência pascal. Como os restantes autores do Novo Testamento, Lucas vê Jesus de Nazaré à luz da glória do Cristo ressuscitado. A essa luz, a pessoa e a missão de Jesus adquiriram um sentido e um alcance inteiramente novos e insuspeitados. Lucas projectou naturalmente esse sentido e esse alcance na figura histórica de Jesus de Nazaré. Por seu lado, a visão que Lucas tem da missão da Igreja supõe o sucesso que o anúncio do Evangelho teve bastante cedo entre os «povos», muito maior do que entre os judeus.

4. Embora tenha em conta a imensa mais-valia de sentido que a ressurreição deu à pessoa e à vida de Jesus, assim como o papel que essa nova visão desempenhou na formulação de Lc 4,16-30, a

maioria dos exegetas pensa que esse relato corresponde fundamentalmente à compreensão que Jesus tinha de si próprio, da sua missão e, em particular, da sua relação com as Escrituras.

5. Segundo a opinião mais corrente, Jesus foi um profeta não só aos olhos dos contemporâneos mas também aos seus próprios olhos como supõe Lc 4,24-27. De entre as categorias sócio-religiosas da Palestina de então, a de profeta parece ser, de facto, a que melhor corresponde globalmente ao seu perfil e à sua actuação<sup>56</sup>.

6. Jesus concebeu a sua actividade, palavras e acções, como sendo a instauração do Reino de Deus. Ora, ressalta de Lc 4,16-30 que, para Jesus, o Reino de Deus já é uma realidade no momento em que ele fala. Além disso, esse texto explica que o Reino de Deus consiste no anúncio da Boa Nova aos pobres, na liberdade dos cativos, no recobro da vista por parte dos cegos, na liberdade dos oprimidos, no perdão das dívidas, na alforria dos escravos. Jesus expressou a mesma ideia relativamente à presença e à natureza do Reino de Deus nas três primeiras bem-aventuranças comuns a Lucas (6,20-21) e a Mateus (5,3.5-6) assim como na resposta à pergunta que João lhe fez sobre o alcance da sua missão (Lc 7,21; Mt 11,5). Não há razão de duvidar que esses textos refletem bastante fielmente o pensamento de Jesus.

7. A concepção do Reino de Deus expressa nesses textos tem como matriz Is 61,1-3, assim como uma série de outros textos afins, sobretudo do livro de Isaías<sup>57</sup>. Tudo indica que esses textos, sobretudo Is 61,1-3, modelaram a consciência que Jesus tinha de si próprio assim como a concepção que ele tinha da sua missão e do Reino de Deus ou do programa do Reinado de Deus. O próprio grupo semântico *evangelizar/evangelho*, com que se exprime a missão e a mensagem de Jesus, provém de Is 61,1<sup>58</sup>.

8. Segundo Lc 4,16-30; 6,20-21; 7,21; Mt 5,3.5-6 e 11,5, Jesus vê na sua missão a realização de Is 6,1-3 e dos textos afins. Isso pressupõe que ele considera esses textos como anúncios ou promessas

da sua obra e da sua pessoa. Dito por outras palavras, para Jesus, Is 61,1-3 e textos afins falavam de antemão do Reino de Deus. O objecto desse anúncio tornou-se finalmente uma realidade na obra de Jesus. O que se diz dos textos referidos pode generalizar-se aos restantes escritos proféticos, aos Salmos, tidos por proféticos por Jesus e pelos cristãos e até ao conjunto das Escrituras.

9. Jesus deu assim uma interpretação actualizante de Is 61,1-3 e textos afins. Jesus não foi o único nem o primeiro a praticar esse tipo de interpretação das Escrituras. Sob uma forma ou outra e com maior ou menor relevo, praticaram-na alguns grupos judaicos. Assim, os profetas oraculares fundavam os seus anúncios nas Escrituras ou tomavam por modelo as personagens proféticas das Escrituras. Os profetas de sinais propunham-se reproduzir os grandes feitos salvíficos relatados nas Escrituras. A interpretação actualizante das Escrituras teve uma importância particularmente grande na comunidade de Qumran. Foi uma das molas da sua criação teológica. Os autores qumranianos do *pecher* liam nas Escrituras a revelação do destino da sua comunidade. Dito de outra maneira, enraizavam a dita comunidade e a sua história nas Escrituras. A interpretação qumraniana das Escrituras é, sob todos os pontos de vista, a que mais se assemelha à interpretação praticada por Jesus e pelos cristãos. A principal diferença entre Jesus e Qumran na matéria é que Jesus tinha como única chave de leitura das Escrituras o Reino de Deus de cuja instauração ele era o arauto. Para ele, as Escrituras eram o anúncio do Reino de Deus que a sua missão tornava uma realidade. Entre a obra de Jesus e as Escrituras existe assim uma relação de cumprimento/realização e promessa/anúncio.

## O ANTIGO TESTAMENTO E JESUS CRISTO

A interpretação cristológica do Antigo Testamento expressou-se de maneira particularmente clara nas chamadas «citações de cumprimento/realização», feitas em relação com os traços da personalidade teológica de Jesus e com os episódios da sua vida<sup>59</sup>. As ditas citações caracterizam-se pelo facto de serem introduzidas

por uma frase que comporta o verbo grego *plérôô* (realizar [o predito], cumprir [uma promessa], atingir a plenitude ou o acabamento). *Mateus* é o livro do Novo Testamento que mais as usa<sup>60</sup>. Na impossibilidade de passar revista a todas as citações de cumprimento deste Evangelho, limitar-me-ei a Mt 1,18-2,23 onde são sobremaneira frequentes. Generalizando as conclusões desse estudo, apresentarei depois, resumidamente, a leitura cristológica que o Novo Testamento faz do Antigo.

## I. «CITAÇÕES DE CUMPRIMENTO» DAS ESCRITURAS EM MT 1,18-2,23

Mt 1,18-2,23 faz parte do chamado Evangelho da Infância, que consta de uma genealogia e de cinco cenas narrativas, pontuadas cada uma delas por uma «citação de cumprimento». A genealogia, que encabeça o Evangelho, resume da maneira mais condensada possível a história bíblica de Abraão a Jesus mostrando que Jesus, o termo dessa história, é de estirpe davídica. Os cinco relatos que seguem mostram como a história bíblica é anúncio, prefiguração e esboço da pessoa e da vida de Jesus nas quais a dita história se perfaz<sup>61</sup>.

### 1. A GÊNESE<sup>62</sup> DE JESUS (MT 1,18-25)

Mt 1,18-25 é um relato centrado à volta da segunda parte do v. 20: «... pois o que nela (isto é, em Maria) foi engendrado é (obra) do Espírito Santo». No v. 18 o narrador tinha já informado o leitor de que, antes de coabitar com José<sup>63</sup>, Maria se achara grávida do Espírito Santo. Na lógica do relato, José ainda não sabia isso. Só fica agora a sabê-lo. Fica também a saber da boca do anjo que Maria dará à luz um filho a quem ele porá o nome de Jesus. A seguir, o Evangelista comenta esses factos com uma citação de Is 7,14: «Tudo isso aconteceu para que se cumprisse o que fora dito pelo Senhor mediante o profeta, que diz: “Eis que a Virgem conceberá e dará à luz um filho e chamá-lo-ão Imanuel, que quer dizer ‘Deus conosco’”» (vv.22-23).

Na primeira parte da citação («Eis que a Virgem conceberá e dará à luz um filho»), Mateus segue a LXX, a única forma do texto de Is 7,14 que usa o termo *parthénos* («virgem»). Em hebraico lê-se *'almâh*, substantivo que designa uma jovem em idade núbil ou já casada. Na maior parte dos seus empregos bíblicos, *'almâh* designa de facto uma jovem virgem mas o termo não implica necessariamente essa qualidade. Traduzindo o termo por *parthénos*, a LXX especificou-lhe o sentido transformando a jovem numa virgem, conceito esse que se expressaria em hebraico por *betûlâh*. Marcadas pela preocupação de uniformizar o texto grego com o hebraico, e porventura também pelo desejo de se demarcarem da interpretação messiânica dada pelos cristãos, as versões judaicas de Áquila, Símaco e Teodocião afastaram-se da LXX vertendo *'almâh* por *neanis*, o termo mais usado nos textos gregos da Bíblia para traduzir *'almâh* <sup>64</sup>.

Na segunda parte do versículo, o plural «chamá-lo-ão» representa uma tradição textual minoritária, documentada por Mt 1,23, de onde passou para vários textos posteriores, sobretudo gregos. Sem entrar nos pormenores da questão relativamente complexa, pode dizer-se que existem duas variantes hebraicas do texto. No principal dos manuscritos do livro de Isaías encontrados em Qumran lê-se *wqr'*. Segundo a vocalização que se adopte, este verbo traduzir-se-á por «ele chamá-lo-á» ou, mais provavelmente, por «será chamado». No texto hebraico corrente, lê-se *wqr't*. Segundo a vocalização que se adopte, traduzir-se-á por «chamá-lo-ás» ou por «ela o chamará», tendo por sujeito respectivamente o rei Acáz, a quem se dirige Isaías ou a jovem mãe de quem fala Isaías. Os tradutores gregos da LXX optaram pela primeira possibilidade; os Massoretas, pela segunda<sup>65</sup>.

Na boca de Isaías, Is 7,14 anunciava que uma jovem ia engendrar um filho. Com o nome simbólico de Imanuel (Deus conosco), o rapaz seria um sinal de lavé para Acáz e para o povo de Judá. Tanto a identidade da mãe como a do filho permanecem um enigma. A tradição judaica e a maioria dos exegetas críticos pensam que se trata respectivamente da esposa do rei Acáz e do seu filho Ezequias. Há quem proponha identificá-los respectivamente com a esposa e um filho do próprio Isaías. Imanuel seria irmão de Chear Iachub

(Um Resto voltará)<sup>66</sup> e de Maher Chalal Hach Baz (Rápida Presa Iminente Saque)<sup>67</sup>, dois filhos de Isaías que também tinham nomes simbólicos<sup>68</sup>.

Seja qual for a identidade da mãe e do filho, não há dúvida de que Isaías falava de uma jovem do seu tempo que estava prestes a conceber e a dar à luz um filho. Nada indica que Isaías se referia de alguma maneira a um acontecimento de um futuro distante. Pelo contrário, Mateus pensa que Isaías falava de antemão de Jesus e das circunstâncias do seu nascimento. Para o Evangelista, o anúncio de Is 7,14 cumpriu-se com o nascimento de Jesus, ocorrido cerca de sete séculos e meio mais tarde. A referência aos acontecimentos do tempo de Isaías contida no texto está fora do horizonte de Mateus.

Dissemos que Mt 1,18-25 se destina a mostrar que Jesus foi engendrado pelo Espírito Santo. A convicção de que Jesus foi engendrado pelo Espírito Santo será uma conclusão que Mateus tirou de Is 7,14? Nada sugere que tal seja o caso. Pelo contrário, tudo indica que a dita convicção é o ponto de partida do raciocínio de Mateus e não teve origem em Is 7,14. Mateus e a sua igreja crêem que Jesus teve origem no Espírito Santo. O Evangelista expressa essa crença por meio de um relato que conta as circunstâncias da concepção de Jesus. Para que fique bem claro que Jesus foi engendrado pelo Espírito Santo, Mateus exclui a intervenção de José, noivo de Maria, nesse acto e afirma a concepção virginal de Jesus. Algo de tão importante não podia ser afirmado de ânimo leve sem dar provas ou sem o fundar na tradição. Mateus vê essa prova em Is 7,14, texto onde lê o anúncio das circunstâncias do nascimento de Jesus tais como ele as conta.

Mt 1,18-25 ilustra bem o vaivém entre Jesus Cristo e o Antigo Testamento que caracteriza a hermenêutica cristã do Antigo Testamento. O ponto de partida do relato é a convicção de que Jesus foi engendrado pelo Espírito Santo. Mateus legitima e funda essa convicção fazendo apelo a Is 7,14. Esse apelo era tanto mais natural quanto uma parte da tradição, representada pela LXX, já tinha introduzido em Is 7,14 a ideia da mãe virgem. Inversamente, a convicção de que Jesus foi engendrado pelo Espírito Santo

determinou o sentido de Is 7,14 aos olhos de Mateus. É claro que só quem partilha a fé de Mateus e da sua comunidade a respeito de Jesus pode partilhar também a sua leitura de Is 7,14.

## 2. A ADORAÇÃO DOS MAGOS DO ORIENTE (Mt 2,1-12)

Como a genealogia de Jesus (Mt 1,1-17), a adoração dos Magos destina-se a afirmar que Jesus é o Rei-Messias, descendente de David<sup>69</sup>. O relato mostra também como o Rei-Messias dos judeus foi reconhecido e adorado pelos pagãos.

Os Magos buscam o rei dos judeus e Herodes consulta as autoridades religiosas judaicas para saber o lugar onde deve nascer o Messias. A resposta das autoridades religiosas judaicas é inequívoca. O Messias real deve nascer em Belém da Judeia<sup>70</sup>, por ser a pátria de David. As autoridades religiosas judaicas fundam a sua resposta citando as Escrituras. Embora não contenham formalmente uma citação de cumprimento pois falta o verbo *pléroô*, Mt 2,5-6 supõe a existência de uma relação de anúncio e cumprimento entre o Antigo Testamento e Jesus Cristo.

Mateus atribui às autoridades judaicas a citação de mais do que uma passagem das Escrituras. Numa espécie de associação de ideias, um texto sugere ou atrai outro que lhe é de algum modo aparentado. Mt 2,6 cita primeiro Mq 5,1 e depois 2 S 5,2 combinado com Mq 5,3. Mateus transforma a primeira proposição de Mq 5,1 de positiva em negativa. Com efeito, no texto hebraico lê-se: «E/Mas tu, Belém-Éfrata, és pequena entre os clãs de Judá ...». A LXX reforça ainda a ideia de pequenez ao escrever «a mais pequena». Pelo contrário, em Mt 2,6 lê-se: «E tu, Belém, terra de Judá, não és de modo nenhum a menor entre as principais cidades de Judá ...». Sendo o lugar do nascimento do Messias, Belém não é de modo algum a menos importante entre as principais cidades de Judá.

Os textos citados em Mt 2,6 têm em comum o facto de se referirem a David, o fundador da monarquia e da única dinastia de Judá. 2 S 5,2 é explicitamente dirigido a David. A menção de Belém em Mq 5,1 aponta inequivocamente para David, natural dessa cidade (1 S 17,12). É por causa da referência a David que Mt

2,6 aplica esses textos a Jesus. Fá-lo para mostrar que Jesus é o Messias descendente de David.

Mt 2,6 não foi o único que interpretou Mq 5,1 num sentido messiânico. Fizeram-no também os sectores judaicos representados pelo targum de Miqueias. Própria a Mateus é a aplicação do texto a Jesus.

### 3. A FUGA DE JESUS PARA O EGÍPTO (MT 2,13-15)

O relato da fuga de Jesus para o Egípto destina-se a servir de quadro à citação de cumprimento que o conclui: «Assim se cumpriu o que o Senhor anunciou pelo profeta: «Do Egípto chamei o meu filho»». Mt 2,15 cita Os 11,1. Oseias referia-se ao êxodo de Israel, o Filho de Iavé<sup>71</sup>, do Egípto. Aos olhos de Mateus, Oseias falava, de facto, de Jesus. Ora, dizer que Jesus reviveu o Êxodo, acontecimento fundador da história de Israel, equivale a dizer que Jesus é Israel; que nele se concentra e resume Israel.

Mateus escolheu o texto hebraico de Os 11,1 pois era o que convinha ao seu propósito. Tal não acontecia com o texto da LXX nem com a interpretação da passagem dada pelo Targum. Embora o seu sentido seja diferente, a LXX e o Targum têm em comum o facto de escreverem «filhos» no plural (os Israelitas) e não «filho», no singular (Israel). Na LXX lê-se: «Do Egípto chamei os seus filhos (isto é, os filhos de Israel)»; no Targum: «Desde o Egípto<sup>72</sup> chamei-os filhos».

### 4. MASSACRE DAS CRIANÇAS DE BELÉM (MT 2,16-18)

O relato termina com a citação de Jr 31,15, texto que evoca a lamentação de Raquel sobre os seus filhos. Segundo a tradição bíblica, Raquel é a mãe de José e Benjamim; a avó de Efraim e de Manassés, filhos de José. Todas essas personagens são antepassados epónimos de Israel. Jr 31,15 refere-se porventura a mais do que um acontecimento histórico. O primeiro é a conquista assíria em 722 a. C. que se soldou pela ruína do reino de Israel e pela morte ou pela deportação de muitos dos seus habitantes. Jr 31,15 talvez também

se refira à conquista babilónica do reino de Judá em 587 a. C. Com efeito, Ramá, o cenário da lamentação de Raquel, foi o lugar onde os Babilónios reuniram a população Judá destinada à deportação (Jr 40,1). Seja como for, para Mateus, Jr 31,15 anunciava o massacre das crianças de Belém ao qual Jesus escapou.

A Bíblia menciona várias localidades chamadas Ramá (Altura). Jr 31,15 e 40,1 referem-se à Ramá de Benjamim (Jos 18,25). O seu nome é conservado pela localidade palestiniiana de Ar-Ram, actualmente um subúrbio de Jerusalém, a norte da cidade. Foi em Ramá de Benjamim que a tradição começou por situar o túmulo de Raquel, tendo-o localizado posteriormente nas imediações de Belém, a noroeste desta localidade<sup>73</sup>. A «migração» do túmulo de Raquel foi a consequência da confusão entre Éfrata (Efraim, a actual Taybé?), localidade próxima de Ramá, e Belém, que é às vezes chamada Éfrata (Mq 5,1; Rt 4,11) e é tida por pátria do clã efrateu (Rt 1,2), ao qual pertencia David (1 S 17,12). A localização do túmulo de Raquel nas imediações de Belém permitiu a Mateus utilizar Jr 31,15 para comentar o massacre das crianças de Belém, apresentando-o como o motivo da lamentação de Raquel.

## 5. JESUS E NAZARÉ (MT 2, 19-23)

O Novo Testamento é unânime em dizer que Jesus viveu em Nazaré. De aí que Mateus, João e os Actos qualifiquem Jesus de Nazoreu (*nazoraios*); Marcos, de Nazareno (*nazarénos*); Lucas, de Nazoreu e de Nazareno. Não há qualquer razão para duvidar de que Jesus passou a maior parte da vida em Nazaré. Pelo contrário, a questão da naturalidade é discutida. Jesus terá nascido em Nazaré como parecem supor Marcos e João? Ou terá nascido em Belém como afirmam Mateus e Lucas? Sendo então Nazaré uma aldeola sem qualquer importância ou prestígio – muito pelo contrário (Jo 1,45-46) – não se vislumbra nenhuma razão que tivesse levado a situar lá o nascimento de Jesus. Não se pode dizer o mesmo de Belém, a pátria de David. De facto, muitos exegetas pensam que a localização do nascimento de Jesus em Belém é uma ficção cujo

objectivo é informar não sobre a naturalidade de Jesus mas sobre a sua qualidade de Messias real.

Segundo Mateus, José era natural de Belém mas a perseguição de Herodes obrigou-o a refugiar-se em Nazaré, onde se instalou com a esposa (Maria) e o filho (Jesus). Seja como for, Mt 2,19-23 destina-se a explicar o facto surpreendente de Jesus ter vivido em Nazaré e de ter sido apelidado nazoreu ou nazareno. Mt 2,23 afirma que esse facto fora anunciado nas Escrituras. O Evangelista remete para os profetas em geral. Segundo a terminologia judaica, pode tratar-se dos livros históricos ou dos livros proféticos. De facto, a frase «Ele será chamado Nazoreu» não se lê no Antigo Testamento, onde aliás também não consta o nome de Nazaré. Por isso, não se sabe a que texto Mt 2,23 se refere. Tão-pouco se conhecem o sentido exacto do título Nazoreu e a razão da sua escolha. Das várias hipóteses que foram propostas para elucidar essas questões, assinalo as três mais correntes.

Segundo uma das interpretações, *Nazoraios* translitera o hebraico *nazîr* (consagrado a Deus). Mt 2,23 referir-se-ia a Jz 13,5.7. Dito texto fala de Sansão, que era *nazîr*. Esse termo é transcrito em vários manuscritos gregos por *naziraios* (nazireu). Mateus pode ter feito um jogo de palavras mudando *naziraios* em *nazoraios* sugerindo porventura um duplo sentido da palavra: Jesus é ao mesmo tempo o habitante de Nazaré e o consagrado a Deus por excelência.

Segundo outra hipótese, *Nazoraios* derivaria de *nésér* a referir-se-ia a Is 11,1. Este texto anuncia que um ramo sairá do tronco de Jessé, um rebento brotará das suas raízes. Ora, rebento traduz o hebraico *néser*. É possível que *nazoreu* tenha sugerido *néser*. Nesse caso, Mateus aproveitaria o nome *nazoreu* para insistir na origem davídica de Jesus, como em Mt 2,5.

Segundo uma terceira hipótese, *Nazoraios* transliteraria *nasûr* (preservado, guardado), referindo-se Mateus a Is 42,6 e 49,8. Esses textos fazem parte respectivamente do primeiro e do segundo Canto do Servo de lavé. «Eu, lavé, chamei-te para o serviço da justiça, tomei-te pela mão e guardei-te...» (Is 42,6). A tradução *guardei-te*, o termo decisivo para a questão, não é aceite unanimemente. Assim, a Bíblia de Jerusalém traduz o verbo hebraico correspondente por

*modelei-te*. De facto, pode tratar-se de uma forma do verbo *nasar* (guardar) ou do verbo *yasar* (modelar, moldar, formar, fazer ao torno). O sentido de guardar parece convir melhor ao contexto. É provavelmente ao radical *nasar* que pertence também o nome de Nazaré que significaria «Torre de guarda». Nazoreu evocaria assim a ideia da protecção divina concedida a Jesus.

Na verdade, estas três explicações não passam de conjecturas, não se sabendo quais as ressonâncias do título de Nazoreu nem a que texto ou a que textos bíblicos Mateus se refere, se é que se refere a algum texto ou a alguns textos em particular. O importante para Mateus é a afirmação segundo a qual a naturalidade de Jesus faz parte do plano de Deus revelado de antemão pelos profetas.

## 6. CONCLUSÕES

As «citações de cumprimento» de Mt 1,18-2,23 pressupõem que o Antigo Testamento fala imediatamente de Jesus Cristo, da sua pessoa e dos acontecimentos da sua vida. É só por ler nele uma referência directa a Jesus Cristo que Mateus se interessa pelo Antigo Testamento. A única coisa que o Evangelista busca no Antigo Testamento é a sua mensagem cristológica. Dito por outras palavras, a exegese praticada por Mateus é confessional. Mais precisamente, ela é cristã, só a podendo aceitar quem partilhe a fé cristã do Evangelista. Tendo outras chaves de leitura, as interpretações religiosas judaica e muçulmana das mesmas Escrituras são forçosamente diferentes.

A exegese cristológica do Antigo Testamento como as restantes exegeses confessionais difere das múltiplas exegeses científicas modernas as quais são, pelo menos teoricamente, independentes de qualquer confissão religiosa. Assinalo só uma diferença fundamental entre a exegese cristológica e a exegese histórico-crítica. Estranha à exegese cristológica, a questão do sentido que os textos tinham no seu contexto histórico está no centro da exegese histórico-crítica. Com efeito, esta propõe-se justamente captar o sentido e o alcance que os textos tinham no contexto em que foram escritos ou

pronunciados assim como nos sucessivos contextos em que foram relidos posteriormente.

Todos os textos citados em Mt 1,18-2,23 provêm dos livros proféticos, segundo a nomenclatura judaica; dos livros proféticos e dos livros históricos, segundo a nomenclatura cristã. Vendo no Antigo Testamento o anúncio imediato de Jesus Cristo, Mateus volta-se sobretudo para os textos proféticos considerados como os mais claramente messiânicos.

O autor de Mt 1,18-2,23 dá mostras de uma grande liberdade nas suas citações do Antigo Testamento. Fusiona textos sem a preocupação de os distinguir segundo as suas origens; importa-se com o anúncio profético, mas não com a identidade do profeta. Quando existem várias compreensões do texto, Mateus adopta a que mais se coaduna com o seu propósito. Acontece-lhe retocar o texto no sentido do anúncio que nele quer ler. Não é impossível que, no caso de Mt 2,23, invoque um texto inexistente. Mateus goza de uma liberdade criadora. De facto, a sua interpretação cristológica do Antigo Testamento deu origem a um texto novo, o Evangelho segundo são Mateus.

## II. LEITURA CRISTOLÓGICA DO ANTIGO TESTAMENTO<sup>74</sup>

As conclusões do estudo das citações do Antigo Testamento em Mt 1,18-2,23 podem generalizar-se a todo o Evangelho segundo são Mateus e *mutatis mutandis* aos restantes Evangelhos e ao conjunto do Novo Testamento.

Os cristãos continuaram a interpretar as Escrituras à maneira de Jesus. No entanto, adaptaram a sua interpretação à nova realidade criada pela ressurreição de Jesus, na qual os cristãos viram a confirmação divina do seu carácter messiânico. Enquanto Jesus leu nas Escrituras antes de mais o anúncio do Reino de Deus de cuja instauração era o arauto, os cristãos lêem nelas o anúncio do próprio Jesus confirmado na sua função de Messias/Cristo. Por conseguinte, a leitura cristã das Escrituras é cristológica. Tem Jesus Cristo como única chave hermenêutica. Segundo a leitura cristã, as Escrituras, apesar das aparências contrárias, falam de antemão de Jesus Cristo

de uma ponta à outra. As personagens (por ex., Moisés e David), os acontecimentos (por ex., a travessia do Mar dos Juncos), as instituições (por ex., o templo e o sacerdócio), os ritos (por ex., o cordeiro pascal) e os valores (por ex., a lei) referidos nas Escrituras são, de facto, simples figuras, tipos ou esboços de Jesus Cristo. Têm um sentido mais profundo que diz respeito a Jesus Cristo. Por isso, só a pessoa e a vida de Jesus Cristo podem revelar esse sentido.

A leitura cristã das Escrituras herdadas do judaísmo comporta, na realidade um duplo movimento ou uma espécie de vaivém de Jesus Cristo às Escrituras e vice-versa. Por um lado, os intérpretes cristãos procuraram nas Escrituras o sentido da pessoa e da vida de Jesus Cristo. Começaram pelas circunstâncias da morte e ressurreição de Jesus, que constituem o núcleo do Evangelho. Uma das confissões de fé mais antigas, transmitida por Paulo aos cristãos de Corinto, diz o seguinte: «Transmiti-vos, em primeiro lugar, aquilo que eu próprio recebi: Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras. Foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras» (1 Cor 15,3-4). A morte, a sepultura e a ressurreição de Jesus deram-se em conformidade com as Escrituras. Mais ainda. São as Escrituras que revelam o sentido desses acontecimentos, o seu carácter salvífico. Os intérpretes cristãos procuraram depois nas Escrituras o sentido de um número cada vez maior de episódios da vida de Jesus e de palavras que ele pronunciou ou lhe são atribuídas.

Inversamente, os intérpretes cristãos leram as Escrituras à luz de Jesus Cristo. A seus, olhos só a pessoa e a vida de Jesus revelam o verdadeiro sentido das Escrituras para além do sentido literal e óbvio.

O fruto mais notável deste vaivém hermenêutico entre Jesus Cristo e as Escrituras é o Novo Testamento em particular os Evangelhos. De aí que o Novo Testamento seja incompreensível sem o Antigo.

É por falar de Jesus Cristo que os cristãos guardam como própria uma vasta colectânea de escritos judaicos e fazem dela a primeira parte das suas Escrituras, o Antigo Testamento. Tanto o Antigo como o Novo Testamento dão testemunho de Jesus Cristo mas cada um fá-lo à sua maneira.

A leitura cristológica das Escrituras judaicas não foi um simples exercício teológico, feito de maneira irênica e desinteressada. Muito pelo contrário. Ela teve lugar num contexto de concorrência entre diferentes grupos judaicos que se disputavam pela herança das Escrituras e, em definitivo, pelo título de «Israel», isto é, pela legitimidade do Povo de Deus. Cada um dos grupos procurava apropriar-se exclusivamente das Escrituras interpretando-as à sua maneira. No contexto religioso de então, avesso à novidade, qualquer inovação devia apresentar-se como algo que existiu desde sempre ou, pelo menos, desde a mais alta antiguidade. Ora, mostrar que Jesus realiza as Escrituras é fundar a legitimidade dos cristãos e dizer que eles são Israel com exclusão dos restantes grupos que tinham as mesmas reivindicações.

Com efeito, a interpretação cristológica exclui qualquer outra leitura religiosa do Antigo Testamento, considerando-a errónea. Segundo o testemunho dos Evangelhos, os cristãos polemizaram sobretudo com os fariseus, o grupo que realmente contava após a destruição do Templo, em 70 d. C., e aquele que deu origem ao judaísmo rabínico moderno. O farisaísmo e o judaísmo actual reconhecem a primazia absoluta da Lei, de que fazem a chave de leitura das suas Escrituras. Para estes, os Profetas e os Escritos são explicitações da Lei, isto é, sobretudo minas de onde se extraem normas de conduta (*halaká*). O cristianismo e o judaísmo são, por conseguinte, duas interpretações da tradição bíblica fundamentalmente diferentes. Usando os cristãos e os judeus chaves diferentes, é vão esperar que possam encontrar-se nas suas leituras das Escrituras que têm em comum. Alguns séculos mais tarde, o Islão deu ainda outra interpretação muito diferente das tradições judaica e cristã, das quais se considera o acabamento.

*Francolino J. Gonçalves*

NOTAS

- <sup>1</sup> 4Q397 (=4QMMT<sup>d</sup>). Tradução ligeiramente diferente em F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumran. Edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto* (tradução do espanhol: Valmor da Silva), Petrópolis, Vozes, 1995, p. 127.
- <sup>2</sup> Na biblioteca da comunidade de Qumran, havia, pelo menos, duas edições diferentes do livro em hebraico. Simplificando ao máximo, pode dizer-se que uma corresponde ao texto hebraico corrente; a outra ao texto grego (LXX). As duas edições diferem no comprimento e, a partir do cap. 25, também na ordem da matéria. O texto grego é cerca de 13% mais curto do que o hebraico. A esse respeito, pode ler-se P.-M. BOGAERT, «Le livre de Jérémie en perspective: les deux rédactions antiques selon les travaux en cours», *Revue Biblique* 101 (1994) 363-406.
- <sup>3</sup> F. J. GONÇALVES, «Os videntes e os visionários no Antigo Testamento», in *Actas do Congresso Internacional de Fátima. Fenomenologia e Teologia das Aparições (9-12 de Outubro de 1997)*, Fátima, Santuário, 1998, pp. 557-574.
- <sup>4</sup> A. PAUL, *Et l'homme créa la Bible. D'Hérodote à Flavius Josèphe*, Paris, Bayard, 2000, pp. 304-359; IDEM, «Les «Écritures» dans la société juive au temps de Jésus», *Recherches de Science Religieuse* 89 (2001) 13-42; É. NODET, «Les bibles de Josèphe», *Le Monde de la Bible* 135 (juin 2001) 18-23.
- <sup>5</sup> J. R. BUSTO SAIZ, «La Biblia hebrea y el Antiguo Testamento cristiano», *Estudios Bíblicos* 47 (1989) 435-447; J. TREBOLLE BARRERA, *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã. Introdução à história da Bíblia* (tradução de Pe. Ramiro Mincato), Petrópolis, Vozes, 1996, pp. 198 e 272.
- <sup>6</sup> Na linguagem académica, usa-se geralmente a expressão *Bíblia hebraica*. Do ponto de vista linguístico, essa designação não é totalmente exacta pois as Escrituras judaicas incluem também alguns textos em aramaico.
- <sup>7</sup> Tradução do latim *Vetus Testamentum*, que por sua vez é a tradução do grego *palaia diathèkè*.
- <sup>8</sup> Sentido documentado a partir do séc. II, por exemplo, em Militão de Sardes (195).
- <sup>9</sup> Novo Testamento é a tradução do latim *Novum Testamentum* que, por sua vez é a versão do grego *kainè diathèkè*. A expressão lê-se já em Jr 31,31 (38,31 no texto grego). Está documentada três vezes nos escritos bíblicos de origem cristã (1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6 e Lc 22,20; cf também Rom 11,27). Repare-se no entanto que, nos textos mencionados, a expressão Novo Testamento não se refere à parte das Escrituras de origem cristã. Designa uma nova aliança ou a nova aliança. Nos escritos de origem cristã, trata-se da aliança instaurada por Cristo contraposta à antiga aliança mediada por Moisés. De facto, *diathèkè* foi o termo usado pelos tradutores gregos das Escrituras judaicas para verter o hebraico *berit* (aliança). A palavra *diathèkè* tendo entretanto tomado o sentido de *testamento* na *koinè*, a Vulgata traduziu-o assim como ao seu correspondente hebraico *berit* não por *foedus* (aliança), mas por *testamentum*. No Novo Testamento, as palavras *diathèkè-testamentum* têm predominantemente o sentido de aliança mas posteriormente, passaram a designar os escritos relativos a uma e outra aliança.
- <sup>10</sup> R. AGUIRRE, «Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann», *Estudios Bíblicos* 54 (1996) 433-463; D. MARGUERAT, E. NORELLI, J.-M. POFFET (eds), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Le Monde

- de la Bible 38), Genève, Labor et Fides, 1998; D. MARGUERAT, «La «Troisième Quête» du Jésus de l'histoire», *Recherches de Science Religieuse* 87 (1999) 397-421; J. P. MEIER, «The Present State of the «Third Quest» for the Historical Jesus: Loss and Gain», *Biblica* 80 (1999) 459-487.
- 11 R. A. HORSLEY, *Galilee. History, Politics, People*, Valley Forge, PA, Trinity Press International, 1995; AA. VV., «Jésus le Galiléen», *Le Monde de la Bible* 134 (avril-mai 2001) 3-53.
- 12 A expressão grega *basileia tou Theou* pode ser traduzida por Reino ou Reinado de Deus segundo os contextos. Por comodidade, usarei a expressão habitual Reino de Deus.
- 13 Mt 16,14 nomeia Jeremias.
- 14 F. J. GONÇALVES, «Les 'Prophètes Écrivains' étaient-ils des *nebi'im*», in P.M. Michèle DAVIAU, J. W. WEVERS and M. WEIGL (eds.), *The World of the Aramaeans I. Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 324), Sheffield, Academic Press, 2001, pp. 144-185.
- 15 AA. VV., *Flavius Josèphe. Un témoin de la Palestine au temps des Apôtres* (Supplément au Cahier Évangile 36), Paris, Les Éditions du Cerf, 1981; L. H. FELDMAN, «Prophets and Prophecy in Josephus», *Journal of Theological Studies* 41 (1990) 386-422; Rebecca GRAY, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine. The Evidence from Josephus*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993; AA. VV., *Flavius Josèphe, historien du temps de Jésus, Le Monde de la Bible* 135 (juin 2001).
- 16 F. JOSEFO, *Guerra Judaica*, III, 340-391.392-408; IV, 622-629.
- 17 F. JOSEFO, *Guerra Judaica*, II, 159.
- 18 F. JOSEFO, *Guerra Judaica*, I, 78-80; *Antiguidades Judaicas*, XIII, 311-313.
- 19 F. JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, XV, 373-379.
- 20 F. JOSEFO, *Guerra Judaica*, II, 112-113; *Antiguidades Judaicas*, XVII, 345-348.
- 21 F. JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, XIV, 172-176 e XV, 3-4.370.
- 22 F. JOSEFO, *Guerra Judaica*, VI, 300-309.
- 23 R. GRAY, *Prophetic Figures* (supra n. 15) pp. 29-30, 134 e 158-163.
- 24 C. GRAPPE, «Jésus: Messie prétendu ou Messie prétendant ? Entre les catégories de messianité revendiquée et de messianité prétendue, la figure du Jésus historique envisagée à partir d'une comparaison avec celles d'autres personnages de son temps», in D. MARGUERAT, E. NORELLI, J.-M. POFFET (eds), *Jésus de Nazareth* (supra n. 10), p. 280 (269-291).
- 25 F. JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, XVIII, 85-87.
- 26 F. JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, XX, 97-99; cf também Act 5,36.
- 27 F. JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, XX, 167-168.
- 28 F. JOSEFO, *Guerra Judaica*, II, 259.
- 29 F. JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, XX, 169-172; F. JOSEFO, *Guerra Judaica*, II, 261-263 dá outra versão do episódio; cf também Act 21,37-38.
- 30 F. JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, XX, 188.
- 31 F. JOSEFO, *Guerra Judaica*, VI, 283-288.
- 32 R. A. HORSLEY e J. S. HANSON, *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*, Minneapolis, Winston Press, 1985 = *Banditi, profeti e messia. Movimenti popolari al tempo di Gesù* (Studi Biblici 110), Brescia, Paideia Editrice, 1995; R. A. HORSLEY, «Les groupes juifs palestiniens et leurs messies à la fin de l'époque du second Temple», *Concilium* 245 (1993) 29-46.

- <sup>33</sup> Sobre as possíveis razões dessa divergência, veja-se R. GRAY, *Prophetic Figures* (supra, n. 15), p. 117 e, em sentido diferente, a resenha de D. R. Schwartz da obra de R. Gray, *The Jewish Quarterly Review* 87 (1996) 221-222 (219-222); cf também D. R. SCHWARTZ, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992, pp. 29-43.
- <sup>34</sup> Forma do nome de Nazaré usada também em Mt 4,13.
- <sup>35</sup> Ano do Jubileu (Lv 25,8-54).
- <sup>36</sup> O *hazan* em hebraico, traduzido por *hypèrètès* em grego.
- <sup>37</sup> A segunda frase do v. 2 («e um dia de vingança do nosso Deus») não se coadunava com o propósito de Lucas. A dimensão justiceira de certas imagens do Reino de Deus é assim excluída.
- <sup>38</sup> Lc 4,18-19 cita os textos de Isaías segundo a LXX.
- <sup>39</sup> S. GUILARRO OPORTO, «La presentación de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30)», *Reseña Bíblica* 10 (1996) 13-22.
- <sup>40</sup> J. DUPONT, *Les Béatitudes. II. La Bonne Nouvelle* (Études Bibliques), Paris, J. Gabalda, 1969, pp. 123-142; *Idem*, *A mensagem das bem-aventuranças* (CADERNOS BÍBLICOS 33), Lisboa, Difusora Bíblica, 1991.
- <sup>41</sup> F. J. GONÇALVES, «Bíblia e Natureza. A versão sacerdotal da criação (Génesis 1,1-2,4a) no seu contexto bíblico e próximo-oriental», *Cadernos ISTA* IV/8 (1999) 24-40 (7-40).
- <sup>42</sup> Texto de Mateus. Em Lucas lê-se «dois dos seus discípulos».
- <sup>43</sup> J. J. COLLINS, «A Herald of Good Tidings. Isaiah 61:1-3 and Its Actualization in the Dead Sea Scrolls», in C. A. EVANS e Sh. TALMON (eds), *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders* (Biblical Interpretation Series, 28), Leida, Nova Iorque, Colónia, E. J. Brill, 1997, pp. 225-240.
- <sup>44</sup> F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumran* (supra, n. 1), pp. 180-181.
- <sup>45</sup> 4Q521 II,1-14; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumran* (supra, n. 1), p. 440. Além de Is 61,1-2, o texto tem como pano de fundo várias outras passagens bíblicas: Sl 146,7-8; Is 29,18; 35,5; Jl 3,1, etc. O próprio Deus é o autor de algumas das obras de Is 61,1-2, mas pode supor-se que ele se servirá do seu Messias, mencionado no começo do escrito.
- <sup>46</sup> F. GARCÍA MARTÍNEZ e J. TREBOLLE BARRERA, *Os Homens de Qumran. Literatura, estrutura e concepções religiosas* (tradução do espanhol de L. F. Gonçalves Pereira), Petrópolis, Vozes, 1996, pp. 70-72.
- <sup>47</sup> 1QH XXIII,10-15; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumran* (supra, n. 1), p. 405.
- <sup>48</sup> O seu acréscimo destina-se antes de mais a justificar a missão crstã junto dos pagãos.
- <sup>49</sup> Os Evangelistas nunca põem na boca de Jesus uma afirmação ou uma reivindicação directas do seu carácter profético. A qualidade profética de Jesus seria algo de óbvio, incontestado e incontestável?
- <sup>50</sup> Segundo P. Grelot, a cuja opinião aderiram outros exegetas, a pessoa que fala em Is 61,1-3 é um sumo sacerdote acabado de consagrar pela unção; «Sur Isaie LXI : La première consécration d'un Grand-Prêtre», *Revue Biblique* 97 (1990) 414-431.
- <sup>51</sup> A forma actual do Targum não deve ser anterior ao século V d. C. No entanto, preserva tradições exegéticas judaicas mais antigas. Cito a tradução espanhola do Targum de Is 61,1: «Ha dicho el profeta: El espíritu profético procedente de Yahweh Dios está sobre mí, porque Yahweh me ha designado para dar albricias a

- los afligidos; me ha enviado para confortar a los de corazón quebrantado, para proclamar la liberación de los cautivos y a los presos (diciendo): «salid a la luz»; J. RIBERA FLORIT, *El Targum de Isaías. Versión crítica, introducción y notas*, Estella, Verbo Divino, 1988, p. 231. A maioria dos exegetas modernos identifica a pessoa que fala em Is 61,1 com o autor do texto, seguindo assim nas pegadas da interpretação judaica tradicional. Mas, contrariamente à exegese judaica, os exegetas modernos pensam que esse autor não é Isaías filho de Amós, personagem do séc. VIII a. C., mas uma pessoa anónima, que não deve ser anterior a finais do séc. VI a. C. S. AUSÍN propôs ver em Is 61,1 uma pessoa colectiva. Seguindo ele, tratar-se-ia da comunidade escatológica representada por Jerusalém ou Sião, idealizadas; S. AUSÍN, «El Espíritu Santo en la comunidad escatológica (Is 61,1-11)», *Estudios Bíblicos* 57 (1999) 97-124.
- <sup>52</sup> CD II,12; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumran* (supra, n. 1), p. 76. Note-se a associação da unção com o espírito de lavé como em Is 61,1.
- <sup>53</sup> CD VI,1; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumran* (supra, n. 1), p. 79.
- <sup>54</sup> 1QM XI,7; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumran* (supra, n. 1) p. 149.
- <sup>55</sup> Muitos exegetas pensam que Lc 4,16-30 apresenta Jesus sob a figura do Messias real ou, pelo menos, reconhecem uma dimensão messiânica à sua figura profética. Apoiando-se sobretudo no tema da unção, O'TOOLE vê em Lc 4,18 o Messias real, mas reconhece em Lc 4,24-27 uma figura profética. Lc 4,16-30 apresentaria Jesus sobretudo como o Messias real, mas também como um profeta. R. O'TOOLE, «Does Luke Also Portray Jesus As the Christ in Luke 4,16-30?», *Biblica* 76 (1995) 498-522.
- <sup>56</sup> J. J. COLLINS, «Jesus and the Messiahs of Israel», in H. CANKI, H. LICHTENBERGER e P. SCHÄFER (eds), *Geschichte - Tradition - Reflexion. Festschrift für Martin Hengel. III. Frühes Christentum*, Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, pp. 287-302.
- <sup>57</sup> J. A. SANDERS, «From Isaiah 61 to Luke 4», in C.A. EVANS e J.A. SANDERS (eds), *Luke and Scripture. The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, pp. 46-69.
- <sup>58</sup> J. DUPONT, *Les Béatitudes. II* (supra n. 40), pp. 123-142 e 368; J. SCHMITT, «L'oracle d'Is LXI,1ss. et sa relecture par Jésus», *Revue de Science Religieuse* 54 (1980) 97-103; P. J. TOMSON, «The Core of Jesus' Evangel: euaggelistsathai ptôkhois (Isa 61)», in C.M. TUCKETT (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 131), Lovaina, University Press, 1997, pp. 647-658; C. GRAPPE, «Jésus : Messie prétendu ou Messie prétendant ?» (supra n. 24), pp. 280-288.
- <sup>59</sup> M. PÉREZ FERNÁNDEZ, «Lectura del Antiguo Testamento desde el Nuevo Testamento. Estudio sobre las citas bíblicas atribuidas a Jesús en el evangelio de Marcos», *Estudios Bíblicos* 47 (1989) 449-474.
- <sup>60</sup> D. SENIOR, «The Lure of the Formula Quotations: Re-assessing Matthew's Use of the Old Testament with the Passion Narrative as Test Case», in C.M. TUCKETT (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (supra, n. 55), pp. 89-115; J. MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile de Matthieu. Quand Dieu se rend présent à toute humanité* (Analecta Biblica 140), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1999.
- <sup>61</sup> Ch. PERROT, *Narrativas da Infância de Jesus* (Cadernos Bíblicos 9), Lisboa, Difusora Bíblica, 1990; A. MELLO, *Évangile selon Saint Matthieu. Commentaire midrashique et narratif* (Lectio Divina 179), Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, pp. 57-80.

- <sup>62</sup> No sentido de origem, geração, nascimento.
- <sup>63</sup> O direito matrimonial judaico distinguia o noivado e o casamento, isto é, o começo da coabitação. O noivado ligava de maneira firme os noivos, que eram de facto esposo e esposa. Só um divórcio formal podia anular o seu compromisso e separá-los.
- <sup>64</sup> O substantivo 'almâh é traduzido por *parthénos* em Gn 24, 43 e em Is 7,14. Nos outros textos é vertido por *neanis* (Ex 2,8; Sal 68,26; Cant 1,3; 6,7), o termo que traduz normalmente *na'arâh*, o vocábulo hebraico mais corrente para designar uma moça.
- <sup>65</sup> P. AUVRAY, *Isaïe 1-39* (Sources Bibliques), Paris, Gabalda, 1972, pp. 100 e 326-329.
- <sup>66</sup> Is 7,3.
- <sup>67</sup> Is 8,1-4.
- <sup>68</sup> R. E. CLEMENTS, «The Immanuel Prophecy of Isaiah 7:10-17 and Its Messianic Interpretation», in E. BLUM, Chr. MACHOLZ e E. W. STEGEMANN (eds), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990, pp. 225-240.
- <sup>69</sup> Vários textos de Qumran e o *Testamento dos Doze Patriarcas* documentam a esperança de dois Messias, um de estirpe real e outro de estirpe sacerdotal. F. GONÇALVES, «O cristianismo no séc. I: Tradição e inovação», *Cadernos ISTA 1/2* (1996), p. 12 (5-32).
- <sup>70</sup> A precisão «da Judeia» distingue esta Belém da sua homónima do território de Zabulão (Jos 19,15).
- <sup>71</sup> Cf também Ex 4,22.
- <sup>72</sup> Sentido temporal.
- <sup>73</sup> Esta localização impôs-se. Está documentada no *Onomasticon de Eusébio* (séc. IV). Fizeram obras no local os Cruzados, os Muçulmanos (séc. XVIII), Moisés Montefiore (segunda metade do séc. XIX) e os Judeus israelenses (nos últimos anos).
- <sup>74</sup> P. BEAUCHAMP, «Lecture christique de l'Ancien Testament», *Biblica* 81 (2000) 105-115.



# PERSPECTIVAS ACTUAIS EM CRISTOLOGIA

## DA HISTÓRIA COMO HERMENÊUTICA À PRÁTICA TEOLÓGICA DISCURSIVA

“A la lecture des évangiles, on peut d’ailleurs se demander si les croyants -et les théologiens – sont tenus de répondre à la manière de Pierre à la question que Jésus pose à ses disciples (Mt 16, 13-20 et par.): ‘Qui dites-vous que je suis?’ La (bonne?) réponse de Pierre n’est pas la fin de l’évangile ni l’aboutissement de la foi; et la réplique de Jésus à cette réponse ouvre pour le croyant l’écart et la tension entre le ‘sens’ d’ un titre et le déploiement d’ un parcours ou la mort a sa place, parcours que ce titre manque à pouvoir ‘définir’, titre que ce parcours manque à pouvoir ‘saturer’. Le sujet de la foi se trouve posé entre le discours des titres et le réel des événements qui *surviennent*.”

L. Panier, *La naissance du fils de Dieu. Paris, Cerf, 1992, p. 367.*

A cristologia é uma disciplina que nos últimos quarenta anos beneficiou de uma ampla reflexão histórico-teológica e conseguiu mesmo um certo consenso sobre as linhas fundamentais da sua exposição sistemática. Por outro lado a constatação deste consenso não pode ter um efeito tranquilizante porque entretanto se abriram novas pistas de reflexão. Estas levam a um processo de investigação que actualiza a disciplina a partir das provocações aparecidas nos últimos trinta anos.

Parece oportuno, por isso, delinear o panorama das novas tendências cristológicas desde a época pós-conciliar, que teve

precisamente na cristologia um dos lugares maiores da renovação teológica. Este texto não retoma desde o princípio a questão cristológica, mas propõe-se partir das investigações actuais.

Nesta perspectiva, este ensaio articula-se em três capítulos: o primeiro introduz cinco grandes questões que parecem interessar o actual panorama cristológico; o segundo recolhe algumas questões sintéticas que emergem do debate em curso na disciplina; o terceiro; apresenta uma outra prática cristológica e as suas propostas face a estas mesmas questões.

## I. QUESTÕES DA CRISTOLOGIA ACTUAL

Proponho um panorama organizado à volta de cinco áreas que têm entre si -em minha opinião -uma ligação subterrânea.

### 1. CRISTOLOGIA BÍBLICA E CRISTOLOGIA SISTEMÁTICA

Esta primeira área problemática tem a ver com a relação, sempre decisiva, entre a figura cristológica bíblica e a sua elaboração sistemática. Ora esta relação, como é notório, é muito controversa, antes de mais porque a legítima pluralidade dos métodos aplicados à Bíblia produz resultados sempre muito diferentes, que a seguir pedem uma síntese numa figura teológica da missão e da pessoa de Cristo. Naturalmente, o problema não consiste na discussão sobre os diferentes projectos de cristologia bíblica e sobre os seus princípios de estruturação metódica (cristologia numa perspectiva de história das religiões, cristologia kerigmática, cristologia dos títulos, cristologia dos temas e/ou modelos, cristologia de Jesus, cristologia narrativa, cristologia discursiva), mas sobre o significado), mas sobre o significado que o princípio estruturante dos diversos projectos reveste para a figura teológica de Cristo que a teologia sistemática deve tentar entender.

A Escritura e a seguir a tradição são revisitadas como testemunhos históricos e teológicos com vista ao reencontro do quadro originário

da cristologia para a reflexão sistemática. Isto não exclui que a leitura das fontes deva em qualquer caso manter a sua consistência específica e fundadora em relação ao posterior tratamento sistemático.

Neste sentido a cristologia do Novo Testamento não oferece simplesmente um depósito de dados privados de lógica interna, lógica que lhe seria a seguir conferida pelo ulterior momento especulativo. A elaboração sistemática não está para o momento bíblico como a forma para a matéria. A sua relação pode-se perceber como uma dupla transcrição entre diferentes contextos de inteligibilidade: isto é, uma relação que vai da transcrição da figura cristológica, já intrinsecamente inteligível e assegurada das suas razões ao nível do testemunho da Escritura (da parte dos seus autores que exprimem uma consciência crente inteligível da revelação) à retranscrição da mesma figura num outro contexto hermenêutico, que compreende toda a posterior tradição eclesial. Realiza-se deste modo a correlação crítica entre dois horizontes de experiência interpretativa, uma correlação que deve respeitar a forma cristológica revelada em relação com as suas sucessivas compreensões.

O momento bíblico da cristologia é assumido no seu valor próprio: a identidade de Jesus é reconhecida e confessada apenas quando se responde a uma revelação acolhida no discipulado e que tem como referência a vida de Jesus de Nazaré. Assim a identidade da pessoa de Jesus é dada apenas no prisma da resposta crente dos discípulos/Igreja. Ora é precisamente esta estrutura de fundo que coloca hoje os problemas mais complexos para a reconstrução do quadro da cristologia bíblica e da sua retranscrição sistemática.

À volta desta problemática nota-se hoje um aumento de atenção, que nunca desapareceu de facto. Como testemunho basta ver a aparição nos anos 90 de algumas propostas sintéticas que colocam não apenas a questão do projecto de uma cristologia bíblica, mas que acentuam o momento pré-pascal em relação ao momento pascal da cristologia. Esta acentuação questiona profundamente o equilíbrio do “momento soteriológico” (a figura e a obra do Mediador) da

teologia sistemática, centrado na Páscoa de Jesus, e supera o cepticismo acerca da cristologia implícita e/ou indirecta pré-pascal.

Certo que muito água passou sob as pontes desde que nos anos 70 K. Rahner se perguntava: será possível “desenvolver as afirmações cristológicas sobre Jesus a partir unicamente da fé na ressurreição, justificada de maneira teológico-fundamental, e renunciar ao testemunho histórico do exegeta acerca de uma consciência messiânica do Jesus pré-pascal na forma de uma afirmação positiva?”. De facto Rahner, no seu contributo sobre “o significado da história de Jesus para a dogmática católica”, partindo da importância da historicidade para a reflexão cristológica, chegava a uma conclusão em aberto, diante das dificuldades em obter dos exegetas resultados certos sobre a consciência messiânica do Jesus pré-pascal. Então basta ao teólogo católico -acrescentava Rahner - “uma resposta positiva da parte do exegeta à segunda questão (sobre a ressurreição de Jesus)”, de tal modo que “provisoriamente não é a priori impossível deduzir unicamente da experiência de fé da ressurreição aquele conhecimento teológico, que já o Novo Testamento e as profissões de fé sucessivas da Igreja enunciam na sua cristologia.”.

As propostas recentes têm um certo interesse, seja pelo lado sempre em desenvolvimento da investigação histórica e da reconstrução do contexto e da vida de Jesus, seja pelo lado da (s) cristologia (s) do Novo Testamento. No primeiro caso é de assinalar a obra de E. P. Sanders, que vindo após uma longa série estudos sobre o Jesus histórico talvez prometa mais do que aquilo que pode efectivamente dar. De facto, coloca-se na linha dos estudos recentes que receberam o nome de “terceira investigação” sobre o Jesus histórico, a que recoloca Jesus fortemente Jesus no quadro do judaísmo, mas que corre o perigo de considerar como pertencente a Jesus apenas aquilo que é homologável com este contexto. Uma perspectiva mais equilibrada, fruto de uma longa série de estudos e comentários ao evangelho, é a de J. Gnilka, que representa uma óptima síntese entre os problemas da investigação histórica e a cristologia de Jesus.

No segundo caso, o da teologia bíblica, há que ter em conta um estudo recente de J.-N. Aletti. Este desenvolve uma tentativa muito estimulante de reconstruir a unidade do Novo Testamento a partir do princípio estruturante da confissão cristológica sobre Jesus de Nazaré, primeiro considerando como função de “cristologização” as cartas de Paulo, a seguir considerando como desenvolvimentos “narrativos” as ordens de micro-unidades e de macro-contextos dos evangelhos. Um ensaio diferente, mas igualmente interessante, é de R. Schnackenburg. que, ao delinear as cristologias dos quatro evangelhos, mostra como a figura cristológica se dá num evangelho singular como num sistema de vasos comunicantes. A sua leitura crente parte do evangelho de Marcos e é enriquecida pelas sucessivas contribuições provenientes de outras fontes histórico-teológicas, as quais se interessaram a diversos aspectos da vida de Jesus. A possibilidade de reconstruir os traços do Jesus pré-pascal só se pode realizar lendo a contra-luz as diferentes perspectivas do “evangelho quadriforme”, as que interessaram e enunciam apenas algumas “imagens” ou alguns “aspectos” da figura histórica de Jesus. Enfim, é de assinalar o pequeno volume de divulgação de R. E. Brown, que reconstrói em conjunto os traços fundamentais do Jesus histórico e caracteriza as singulares cristologias neo-testamentárias religando-as a vários aspectos da vida de Jesus.

Os esforços produzidos por esta investigação renovada parece-me que colocam três questões à teologia sistemática.

A primeira tem a ver com o significado e a utilização teológica da “reconstrução” histórica dos traços fundamentais de Jesus de Nazaré. Superado agora o cepticismo em relação à reconstrução histórica de alguns aspectos do Jesus pré-pascal (do seu ministério, da sua pregação e do seu destino), há que refletir sobre o sentido e o uso dos resultados desta investigação. A investigação histórica consegue chegar a alguns traços fundamentais de Jesus de Nazaré, os quais são acessíveis através do interesse histórico que motivam de maneiras diferentes as tradições kerigmáticas do Novo Testamento. O reenvio à memória de Jesus é sempre operado a partir de um interesse

kerigmático, o que resulta de necessidades selectivas e parciais, de modo que a investigação histórica deve estar consciente que a possibilidade de unificar os diversos fragmentos religando-os num puzzle plausível é uma operação artificial. Ela consegue no máximo uma “imagem reconstruída”, mais ou menos certa nos seus traços fundamentais mas hipotética nos seus desenvolvimentos sintéticos. Por isso a imagem obtida pela reconstrução histórica não pode ser utilizada como normativa nos confrontos entre as diversas cristologias neo-testamentárias. Utilizar os traços históricos, reconstruídos a partir do interesse kerigmático destas cristologias, como critério para a originalidade dos diversos credos neo-testamentários é um procedimento incorrecto porque pressupõe que a imagem do Jesus “histórico” coincide com o Jesus terreno. Já E. Schillebeeckx - um autor que talvez mais do que outros se empenhou em reflectir com destreza o significado da reconstrução histórica para os diferentes credos teológicos - tinha concluído que a reconstrução histórica, necessária mas insuficiente, dá-nos no máximo uma imagem que contém uma ‘proposta direccional’: “o trabalho do crente é de revelar, na sua investigação histórica, a vida de Jesus como proposta direccional, tomada presente historicamente de tal modo que leve à refutação ou ao escândalo, ou ainda «a decisão de se ligar pela fé a este Jesus». Neste sentido, a imagem de Jesus fruto da investigação histórica e a imagem deduzida da fé dos discípulos conferem uma linha de princípio à identificação da oferta de realidade presente no Jesus histórico. O saber histórico, que permite reconstruir uma série de indícios e uma imagem que os liga entre si, põe à nossa disposição um indicador que centra a nossa atenção na compreensão d’Aquele que é critério normativo da proclamação eclesial e, inversamente, a própria confissão de fé mostra-se como tal quando se deixa determinar pelo Jesus real: enquanto confissão é relativa à realidade que reconhece. Por isso, reconstrução histórica do “itinerarium mentis” dos discípulos e confissão cristã primitiva concorrem em simultâneo para mostrar a continuidade, na progressão e para além do corte que representa a morte, entre o Jesus pré e pós-pascal. De resto, mesmo a obra citada de Schnackenburg, numa perspectiva que parte da aceitação dos actuais textos evangélicos, chega a uma

conclusão semelhante. Ora se o perfil teológico-fundamental é dedicado a construir o aspecto da credibilidade e da continuidade/diferença dos dois momentos, o perfil sistemático deve representar a circularidade entre o momento do “*itinerarium mentis*” dos discípulos (a que podemos chamar a origem da cristologia) e o momento da(s) confissão (confissões) de fé da comunidade primitiva (o fundamento da cristologia). Mesmo o desenvolvimento das cristologias neo-testamentárias constitui o retomar posterior desta circularidade tendo em conta o interesse próprio de cada autor. A questão histórica não tem aqui apenas um relevo fundamental mas também sistemático. Daqui provém a questão da figura a ser delineada em cristologia no interior da teologia sistemática.

A segunda questão tem a ver com a *cristologização difusa* como princípio estruturante da unidade do Novo Testamento. É de ter em conta a obra citada de Aletti que é portadora de uma preocupação mais ampla, a de reencontrar a unidade do Novo Testamento. Mas o facto de que indica no princípio “Jesus-Cristológico” (o neologismo reenvia ao mesmo tempo para as componentes kerigmáticas e para Aquele que lhes é a referência) o factor estruturante do Novo Testamento e aquilo que permite valorizar a “unidade polifónica” mostra como a teologia bíblica em geral e a cristologia bíblica em particular já não podem trabalhar apenas com os títulos ou com os esquemas ou modelos. Estes demonstram o processo genético da cristologia assumindo a diacronia como ponto de referência e o resultado sublinha antes de mais a especificidade da cristologia de cada autor, em relação ou em oposição com outros. Desta maneira é muito difícil criar uma figura sintética, porque muito diferenciada, da cristologia bíblica. Aletti, pelo contrário, propõe uma maior atenção à sincronia, para individualizar a “intenção global” ou a “estratégia” dos textos, tanto a nível narrativo como retórico. A análise narratológica das micro-unidades e dos macro-contextos permite individualizar o “processo de estruturação, as suas constantes, por outras palavras a homologia semântica criada assim entre os livros”. Do ponto de vista da teologia sistemática não nos interessa seguir Aletti na reconstrução do “processo de cristologização”, que começa

com as unidades de pequena dimensão e se estende a seguir a livros inteiros (nas cartas paulinas, nos sinópticos, nos textos joaninos). O que é importante é sublinhar o resultado: a estruturação cristológica dos diversos níveis textuais e simbólicos atravessa diacronicamente e sincronicamente os textos do Novo Testamento. Naturalmente que este princípio não pode ser entendido de modo selectivo ou como uma alternativa em relação aos outros pólos da Escritura (teológico, pneumatológico, eclesiológico, etc.), mas como “o factor decisivo de estruturação que une entre si os diferentes níveis”. A conclusão em ordem ao nosso problema é bastante clara: mesmo do ponto de vista retrospectivo (da cristologia pascal e da pré-pascal) a confissão de fé cristológica tem um significado epistemologicamente significativo, derivado da morte e da ressurreição de Jesus, mas sempre em relação com a memória de Jesus e com a sua vida histórica. A referência à história de Jesus já não se pode utilizar contra o kérigma mas a(s) confissão(ões) de fé são interiormente organizadas pela referência a vários aspectos da vida pré-pascal de Jesus. A questão para uma cristologia sistemática é a seguinte: no trabalho teológico sobre os momentos da vida salvífica de Jesus (os mistérios da vida de Cristo, encarnação, morte, ressurreição, ascensão, parusia), o perfil propriamente teológico deve demonstrar sempre a sua relação intrínseca com a história de Jesus. Esta relação não tem apenas um valor fundamental, ligada ao tema da credibilidade, mas também sistemática, pela sua capacidade de diferenciar os diversos momentos da figura cristológica.

A terceira questão discute o ênfase do momento pré-pascal na apresentação da figura cristológica. Esta acentuação é hoje motivada por diversos pontos de partida reconduzíveis - parece-me - a dois grandes contextos: um fenomenológico-hermenêutico e outro ético-prático. O primeiro pretende mostrar que, na reconstrução histórica da figura cristológica, a cristologia não pode privilegiar apenas as teologias neo-testamentárias, mas deve indicar sempre o seu fundamento na cristologia de Jesus. A investigação cristológica deve emergir continuamente da fenomenologia crente da obra de Jesus (o seu anúncio do Reino, os *acta et passa* de Jesus, as suas parábolas

e discursos, o seu comportamento, a compreensão da sua morte). Deste modo os títulos cristológicos, os esquemas ou modelos, e mesmo as teologias neo-testamentárias, estão radicadas numa trama narrativa que as subtrai às interpretações ideológicas ou à sobrevalorização de uma cristologia neo-testamentária em prejuízo das outras. Esta instância legítima pode ter a seguir várias utilizações: na linha das cristologias narrativas que tendem a encontrar-se com a cristologia “alta”; ou na linha de uma acentuação do momento pré-pascal da cristologia que decidiria dos conteúdos “essenciais” da cristologia, confinando o momento pascal a não ser mais do que uma confirmação formal do saber cristológico já contido na pregação de Jesus e na identificação dos discípulos. Assim as confissões pascais não são mais do que explicitações teológicas do saber cristológico que, no essencial, já está contido na pretensão de Jesus; então, mesmo as sucessivas cristologias neo-testamentárias são apenas “interpretações” a partir de outros contextos histórico-teológicos. Aqui o ponto decisivo está na compreensão do acontecimento da ressurreição e na sua função epistemológica em cristologia. Basta citar - como dois exemplos - R. Pesch em exegese e J. Verweyen em teologia fundamental, para notar como a posição céptica (ou ao menos de expectativa, como era o caso de Rahner) a propósito da cristologia pré-pascal reapareça em força. É que as consequências destes modelos para a cristologia são extremamente claras, dado que neste caso a reconstrução histórica não tem apenas uma função normativa da confissão de fé, mas é em si - tendencialmente - exaustiva da sua figura essencial. O segundo contexto - ético-prático - aparece a reforçar o primeiro, apresentando-se como uma preocupação mais geral, quer dizer dentro de uma premissa teológico-fundamental. C. Théobald afirma, por exemplo, que há que operar uma “deslocação ética da cristologia” superando o projecto antropológico-teológico de ascendência rahneriana que articula a expectativa fundamental do homem e a resposta que recebe em Jesus Cristo como salvador absoluto. Porém já não é possível hoje instituir uma relação entre uma perspectiva totalizante da existência e a consumação aparecida em Jesus. Por isso, o retorno ao Jesus da história comporta - mesmo se isto não se viu logo desde o início - a

superação do esquema antropológico-teológico em proveito de uma aproximação ética à figura de Jesus e do interesse pelo seu itinerário evangélico. Reclamando-se de Ricoeur, Théobald refere-se à dupla dimensão temporal de todas as narrativas, a “episódica” que segue o andamento linear dos acontecimentos, e a “configurante” que transforma a sucessão numa totalidade significativa a partir de um “ponto final”. A dimensão configurante exprime-se no Kérigma e nos títulos cristológicos, enquanto que a episódica resume o percurso evangélico. Ora a forte presença da dimensão configurante na arquitectura do texto evangélico não só não anula mas abre o espaço para a dimensão episódica. Esta abre o espaço a uma ‘trama relacional’ entre os protagonistas evangélicos -Jesus, os discípulos e os outros -, o que toma possível uma dinâmica ou mesmo uma dramática no acesso à confissão de fé. Por outras palavras pode-se dizer que o “itinerarium” dos discípulos não é apenas um “itinerarium mentis, mas “o acesso a Cristo é vivido como uma verdadeira transformação de identidade”. Aparece aqui o ênfase sobre o percurso evangélico pré-pascal, que nos termos citados acima parece legítimo, mas que logo a seguir faz corpo com uma perspectiva teórica mais ampla que reenvia à confissão de fé no valor absoluto do acontecimento cristológico. É significativa a conclusão: “reencontramos aqui a deslocação ética do ponto de partida da cristologia, ligado à redescoberta das narrativas evangélicas e àquilo que elas de facto veiculam como sensibilidade às ‘realidades penúltimas”. E logo a seguir clarifica-se abertamente o sentido geral do discurso: “a aproximação ética (o polo ético da mensagem de Jesus), não exclui em nada a questão de Deus (o polo teocêntrico da mensagem), mas não a pode colocar como ponto de partida. Aquela supõe uma pluralidade de figuras de vida boa, próxima da diversidade histórica das situações humanas, e é impossível de deduzir de um desejo único de consumação. A antecipação da ética em relação ao teológico é ao menos ambivalente, e torna-se problemática quando o segundo intervém sucessivamente, porque - como Théobald afirma logo a seguir - a “referência escatológica à totalidade da existência (o polo escatológico da mensagem) “aparece “posta entre parentesis” ou “actualizada”. A dimensão configurante do kériqma e

da fé pascal é reenviada sucessivamente e representa o aspecto posterior do processo ético. A desvalorização da cristologia pascal é acompanhada, numa tentativa mais teórica, pela desvalorização da ressurreição (e do seu valor epistemológico para a cristologia), como vimos acima no caso da exegese.

É importante analisar estas conclusões para a teologia sistemática: uma apresentação da figura cristológica, atenta às dinâmicas da narrativa bíblica e em particular evangélica, deve delinear os critérios de uma leitura teológica do acontecimento salvífico de Jesus, de maneira que seja mantido ao mesmo tempo a atenção à dinâmica progressiva da vida de Jesus e à intenção sintética (configurante) no kériigma pascal universal. Proponho três critérios que devem funcionar simultaneamente em todos os momentos da figura cristológica (mistérios da vida de Cristo, morte e ressurreição): 1) a atenção à singularidade histórica da vida de Jesus (na dupla dimensão progressiva e sintética); 2) a estrutura simbólica do acontecimento Jesus e dos seus momentos, 3) a relevância universal da sua vida. Poderia ser interessante trabalhar o funcionamento destes critérios em alguns lugares tradicionalmente delicados da cristologia. Em forma de exemplo, e com o objectivo de prosseguir o quadro traçado até aqui, os dois temas seguintes representam um teste para o discurso ensaiado até agora.

## 2. A SOTERIOLOGIA NUMA PERSPECTIVA DRAMÁTICA

Um dos pontos consensuais da cristologia actual tem a ver com o lugar de emergência da questão cristológica. Moioli colocou na soteriologia o lugar próprio da questão formalmente cristológica. Na sua cristologia, a fenomenologia da obra do Salvador constitui o desenvolvimento mais significativo, onde se tenta uma compreensão teológica do acontecimento salvífico. A exposição segue três grandes momentos: a figura, a obra, a pessoa de Jesus Cristo, num esforço em produzir uma compreensão sistemática do acontecimento pascal.

O significado salvífico da Páscoa de Cristo, na unidade da morte e da ressurreição, recebeu particular atenção no nosso século. Não podia ser de outro modo na medida em que a recuperação do concreto da vida histórica de Jesus levava à reflexão sobre a importância do acontecimento pascal para a própria compreensão do mistério de Jesus. O significado salvífico da Páscoa foi no entanto identificado sobretudo com a morte na cruz. A razão desta visão deve-se em particular à inclinação da soteriologia ocidental, concentrada de maneira unilateral sobre a morte de Cristo como acontecimento salvífico, a seguir à reflexão de Santo Anselmo. Por isso, a análise de categorias (que servem para pensar a salvação) como satisfação, redenção (resgate), sacrifício e mérito, esgotavam na prática a reflexão sobre a qualidade salvífica da Páscoa. Talvez se pensasse que a ressurreição-ascensão (ou, mais globalmente, a exaltação de Cristo) não pudesse revestir um valor salvífico, dado que estes momentos não eram representáveis como acções de Jesus, mas muito mais como resposta vitoriosa do Pai à entrega do Filho consumada na morte. De resto, é notório que se falava da ressurreição de Jesus no interior das provas da messianidade divina de Cristo e a ressurreição constituía certamente a prova decisiva de Jesus como “enviado divino”. Isto ligava-se à inclinação geral da cristologia dos manuais, que tendencialmente reconduzia a leitura teológica da vida de Jesus à muito geral estrutura divino-humana, já conhecida de certo modo pela reflexão sobre a encarnação, e via na sequência da vida de Jesus a confirmação desta estrutura, quando não a deduzia directamente daquela.

A reflexão sobre o valor salvífico da Páscoa no século XX moveu-se, então, em duas direcções: a primeira desenvolveu uma crítica à tradição soteriológica derivada de Anselmo, numa tentativa de repensar a sistematicidade e a rigidez com que a teologia desde Anselmo até hoje apresentou o significado sacrificial da morte de Jesus na cruz; a segunda tentou inserir o significado redentor da morte de Jesus no quadro mais vasto do mistério pascal, recuperando o valor salvífico da ressurreição. Na primeira linha apareceu um discurso para repensar antes de mais a teologia da redenção. A

reflexão teológica sobre o tema é muito difusa e o mais das vezes dispersa. Como prova, basta ver o amplo documento da Comissão Teológica Internacional, dedicado a este tema, que tenta retomar a questão desde o princípio, mesmo se o resultado é muito composto. Talvez seja mais interessante analisar uma linha significativa da actual soteriologia, à qual este documento faz uma alusão, mas que a seguir não se encontra no enunciado da “secção sistemática”. Esta linha - definida como soteriologia dramática - tenta responder às questões levantadas contra a soteriologia ocidental, sem se deixar prender nas objecções que enfrenta, mas pondo em relevo as suas intenções originárias.

Ora as dificuldades modernas concentraram-se à volta do conceito de “satisfação” e/ou de “substituição vicária”: a noção de satisfação substitutiva reenvia a uma ideia de compensação que, atribuída ao Deus do Novo Testamento, é imoral, sobretudo se exigida nos confrontos do Filho inocente. Como também não vale a pena - segundo alguns - tentar substituí-la pela de “representação solidária”, porque o adjectivo (solidário) que quer instituir uma relação entre a acção de Cristo e a liberdade dos homens a salvar, não resolve ainda a suposta ambivalência contida no substantivo (representação): aquele que “morre em nosso lugar”. Esta ideia pede uma explicação do acontecimento da redenção em categorias jurídicas que pertencem à Idade Média e que já não podem ser retomadas no contexto moderno. Por isso alguns teólogos fizeram a proposta de eliminação da categoria de substituição-representação (vicária), e entre eles encontramos todas as tendências.

No entanto, nos últimos anos nota-se um número crescente de teólogos que retêm o conceito de representação (*stellvertretung*) como capaz de exprimir uma espécie de princípio-chave (*schlüsselbegriff*) do cristianismo, segundo o qual “uma pessoa toma o lugar de uma outra, de um modo que não a substitui, mas que pelo contrário a habilita a tomar o seu lugar”. Isto daria a possibilidade de uma transformação do princípio do Iluminismo, também citado por Kant: “quanto mais representação menos liberdade, e vice-

versa”, o que faz da afirmação da liberdade uma espécie de teoria das mónadas porque a liberdade de um sujeito começa onde termina a influência de um outro. Em relação à teologia da redenção a função desta categoria é dizer o significado salvífico da morte de Jesus e, mais em geral, da sua vida salvífica dentro do quadro da aliança e da predestinação. A cristologia coloca-se entre duas coordenadas: a relação com o Deus que salva e a referência aos homens a salvar. Há que manter então a consistência das liberdades que estão em jogo: a de Deus, a de Cristo, a dos homens. Esta espécie de triângulo soteriológico é o âmbito no qual se dispõe uma compreensão da categoria de “satisfação” e/ou de “representação” que evite as reduções das liberdades que constituem os polos, mantendo-as na sua assimetria e irredutibilidade. Como se vê a questão não pode ser reduzida à possibilidade de um uso mais ou menos plausível de algumas categorias (as bíblicas, como “sacrifício”, “expição”, “redenção”, “reconciliação”, “libertação”, “divinização”; ou as teológicas, como “satisfação”, “representação”, “substituição vicária”, “mérito”). De resto as categorias enunciam-se sempre num contexto semântico determinado (pense-se, por exemplo, na categoria de “redenção” dentro das relações socio-jurídicas do direito clânico hebraico; na categoria de “sacrifício” no âmbito cultural) e são sempre interpretadas dentro desse contexto; mesmo se este muda de significação aquelas inserem-se numa estrutura diferente da relação. As categorias (bíblicas e teológicas) revestem-se de um índice cultural elevado e reenviam sempre para uma dimensão estrutural

Por isso há que proceder com mais atenção a uma determinação da categoria de “representação”. Podemos seguir a definição de Menke, que lhe chama “representação própria” e que a aprofunda em diálogo com as perspectivas trinitária de N. Hoffmann e histórico-antropológica de D. Sölle: “um representante “próprio” torna possível o “outro como outro, e por isso não o substitui, mas dá-lhe a possibilidade de ser”. Deste modo a representação não constitui uma simples mudança de “lugar”, mas fundamenta-se na proporção das relações sobre uma figura de intersubjectividade. Por isso o conceito, uma vez interpretado assim, pode ser suporte de um duplo

registo, antropológico e teológico (trinitário). Talvez seja necessário corrigir a unilateralidade contida na oposição que Menke faz entre “representação própria” (intrínseca, teológica) e “representação imprópria” (extrínseca, jurídica): “representação própria significa sempre uma proporcionalidade directa entre a unidade e a diferença entre duas realidades pessoais; representação imprópria significa, pelo contrário, uma mediação extrínseca, fictícia, puramente jurídica”. Se é verdade que o lugar de emergência do conceito é teológico, e em particular soteriológico, não é menos verdade que estes conceitos têm o seu ponto de partida analógico na experiência das relações intersubjectivas (pense-se na própria categoria de “redenção” no mundo bíblico), relações por vezes já reguladas por uma específica determinação jurídica. A transposição analógica do conceito socio-jurídico à sua utilização teológica deve ser argumentada e não se pode propor uma distinção entre proporcionalidade directa e indirecta sem que seja instituída uma clara relação entre as duas modalidades. Em conclusão, a ideia de representação ou outra categoria qualquer empregue para enunciar o valor soteriológico da vida de Jesus, em particular da sua Páscoa, deve manter o sentido da consistência e da diversidade dos actores em cena: a liberdade de Deus, a de Cristo, a do homem. Para não os reduzir uns aos outros e não confundir os planos há que implicar e instituir positivamente as grandezas em jogo: em particular a relação entre cristologia e antropologia (isto é, entre a liberdade de Jesus e a de todos os homens) e entre cristologia e teologia (isto é, entre a liberdade de Jesus e a figura neo-testamentária do Deus de Jesus). A este propósito proponho algumas observações introdutivas que fornecem em substância uma plataforma para uma leitura crítica do debate recente.

A relação entre cristologia e antropologia. Há que pensar a relação objectiva que se instaura entre a liberdade dos homens e a de Jesus Cristo e, do ponto de vista soteriológico, entre a redenção de Cristo e a liberdade dos homens a salvar. Nesta primeira polaridade - isto é, na morte de Jesus (na sua Páscoa) “por nós homens”, “pelo pecador” e “pelos nossos pecados” - inscreve-se exactamente a

questão da substituição vicária e/ou da solidariedade. Para além das categorias, trata-se de pensar a relação objectiva que existe entre o representante e o representado, superando o dilema presente na história da soteriologia entre inclusão físico-mística (centrada na unidade de natureza entre Cristo e os homens) e inclusão moral (que pensa o acontecimento redentor nos homens como uma imitação do exemplo-ensino de Cristo). Daí a necessidade de ler a representação de Jesus Cristo em relação com os homens, como momento do primado absoluto da predestinação de Cristo e dos homens nele. Como diria Moiola, deve-se notar a “impraticabilidade de uma interpretação da substituição vicarial que não se articule com a dimensão mais fundamental, não apenas ética mas objectiva, da sua solidariedade com os homens pecadores. Não apenas ele morre ‘pelos outros’, mas o seu ‘morrer pelos outros’ supõe que na verdade ele está ‘com eles’. A sua solidariedade não se desliga da perspectiva do seu primado no desejo de Deus e da sua singularidade absoluta: é isto que o torna ao mesmo tempo único por excelência e universal da história”.

Há que ler também a relação entre Cristo redentor e a liberdade pecaminosa a redimir como um momento já contido na relação originária entre a predestinação de Cristo e a predestinação dos homens nele, ou por outras palavras, entre a liberdade dos homens e a sua objectiva consumação na figura normativa da liberdade de Cristo. De facto, são dois aspectos de uma única relação, que se relacionam entre si como aquilo que é compreensivo e fundante (a predestinação de Cristo e a liberdade criada) e aquilo que é historicamente determinado pelo pecado do homem, mas que não pode pôr em dificuldade o desejo originário de Deus, mesmo se o homem é assumido e salvo na forma da redenção do pecado (a relação de Cristo redentor e do pecado dos homens).

Ora esta relação única (na sua dupla formalidade) pode ser investigada em duas direcções: na direcção que vai de Cristo à liberdade criada e na direcção que vai da liberdade à consumação em Cristo (como lugar da singular e absoluta aparição da verdade

de Deus). As duas direcções, no entanto, não são simétricas. A primeira direcção contém e realiza (na forma de uma consumação descendente) a outra; enquanto a segunda direcção não pode prefigurar o modo da sua actuação senão pelo modo de uma antecipação que deixa acontecer a revelação de Deus, os modos e os tempos da sua realização. Este deixar ser dá a possibilidade de assumir à liberdade a forma da fé que se fundamentou e realizou na figura consumada da liberdade de Cristo apenas a posteriori, enquanto que a priori essa mesma liberdade é incapaz de deduzir a qualidade da sua consumação. Só se deduz a sua possibilidade quando a liberdade de Jesus, como lugar da verdade de Deus, se apresenta como figura persuasiva e ‘veritativa’ da liberdade, e esta figura se oferece contemporaneamente como capaz de recuperar mesmo aquelas liberdades que querem organizar os tempos e os modos da salvação, capturando o divino nas formas históricas do humano (é a pretensão da auto-salvação).

A categoria da “representação” deve ser por isso lida na dialéctica entre a liberdade de Cristo e a nossa, na dupla direcção acima indicada, sem que o tornar-se presente de Cristo no nosso lugar, isto é no lugar e na dinâmica da nossa liberdade, comporte uma expropriação do humano (em nosso lugar), mas que sublinhe a forma crente do descentramento que é aquela pela qual a liberdade se realiza ligando-se ao dom de Deus em Cristo. E por outro lado, a liberdade de Cristo representa-nos, isto é, o lugar da nossa liberdade consuma-se: por isso a humanidade de Cristo aparece como o caminho crente, plenamente outra da liberdade humana; é uma liberdade “em nosso lugar”, no sentido em que habilita a nossa liberdade (a fé) e chama-a quando se afasta do seu lugar (a conversão). A estrutura da representação é assim determinada pela possibilidade de um aprofundamento antropológico da liberdade criada e da sua relação constitutiva com a liberdade de Cristo.

Este aprofundamento antropológico, ao derivar da figura da liberdade de Cristo, é necessário para que a categoria em análise se subtraia à hermenêutica errada e a um processo de metaforização

que não tenha em conta o seu contexto originário (ao fim e ao cabo cristológico e teológico). O aprofundamento antropológico exige por isso que se precise a relação entre a liberdade e o pecado, isto é entre a liberdade e a negação de encontrar a verdade na fé no dom de Deus, uma negação que pode levar à destruição da própria liberdade. A relação entre liberdade, pecado e morte tem de ser investigada e relacionada com o modo como Cristo na sua morte e pela sua morte superou o pecado, e precisamente o pecado radical, que leva à destruição da liberdade; e superou o pecado através do sofrimento, com o qual o pecado mantém relações complexas, o que certamente não se pode apresentar num engenhoso mecanismo de retribuições individuais, mas tem de ser pensado mediante uma concepção intersubjectiva da liberdade. A relação pecado-sofrimento-morte (como momentos da liberdade) tem que se interpretar à luz da relação entre cristologia e antropologia porque é a forma de morrer de Cristo como morte na cruz que determina a figura da liberdade redimida. De facto, só o Filho pode conduzir, através do Espírito, a sua humanidade à consumação, mesmo na forma em que parece negado o seu absoluto dom, o de ser o Reino em pessoa. A plena entrega de Jesus ao Pai, mesmo no momento e do acontecimento da falsificação da sua verdade como Filho enviado, e por isso da negação da forma filial da sua liberdade, realiza-se mediante um deixar ser este dom nas mãos do Pai. Passando através da negação dos homens, a liberdade de Cristo assume então a sua negação (isto é, a negação da identidade de Jesus como Filho na carne), e sujeita-se a todas as formas que representam a negação de Deus: a traição, o abandono, o compromisso, a violência, a mentira, a cobardia, a indiferença.

A relação entre cristologia e teologia. Há que notar que a categoria da “representação” recebeu precisamente neste âmbito as críticas mais ásperas. Isto por causa da suspeita que a “representação” supõe e veicula uma imagem de Deus definida previamente ao lugar cristológico, uma espécie de conhecimento prévio de um Deus imutável que obriga o Filho ao terrível mecanismo vitimário da

substituição, que lhe faz pagar o que seria nosso dever compensar e que no entanto não está no nosso poder pagar.

O modo corrente de ler a relação entre a liberdade de Cristo e a verdade de Deus, fora do lugar cristológico, impede que o teocentrismo do Novo Testamento apareça como o teocentrismo de Jesus - como se manifesta na sua Páscoa -: o que é, no fim, um teocentrismo trinitário. A possibilidade de saber qualquer coisa de Deus, da sua justiça e misericórdia, deve compreender-se como uma douda ignorância, que sabe ao não saber a determinação última e essencial que emerge na questão da compatibilidade cristológica da figura e do rosto de Deus. Isto deve ser compreendido no mistério de Cristo, no seu ser pelo e com o Pai e no Espírito. Na relação de Jesus com o Pai (na dupla direcção de Jesus ao Pai e do Pai a Jesus) a categoria de representação deve ser lida de modo a que se manifeste plenamente (como foi revelado) o rosto cristão de Deus e a liberdade de Jesus: na diferença entre a liberdade obediente de Jesus e a solicitude do Pai (pelo Espírito que os une) coloca-se, em conclusão, a possibilidade de ler a categoria da representação à luz da relação entre Jesus e o Pai. A sua liberdade, mesmo na forma filial de abandono ao Pai - uma decisão sem condições, mesmo sem a condição de fazer valer a manifestação última de Deus na história - revela o segredo do pobre e indefeso amor de Deus e a natureza das relações intratrinitárias. O Pai, enquanto chama os homens ao ser no seu Filho, habilita-os pelo Espírito a uma livre adesão, e simultaneamente assume, perdoa, transforma mesmo a sua negação na morte de Cristo.

Ora, este desenvolvimento que esbocei a propósito da categoria de “representação” tem um significado importante para o tratamento de alguns temas importantes da vida salvífica de Cristo, ou seja, pode fornecer os critérios para uma cristologia “narrativa” da obra salvífica de Cristo, dos seus mistérios e do acontecimento Pascal.

### 3. O CRISTOCENTRISMO E A TEOLOGIA DAS RELIGIÕES

O interesse persistente pelo tema das religiões no confronto com o cristianismo é uma questão que implica a cristologia na sua relação com o tema do cristocentrismo, considerado não há assim muito tempo como o “tema” e o “horizonte” da cristologia. O tema é hoje particularmente discutido, antes de mais pela pressão prática que exerce o confronto cada vez mais importante com as religiões como lugares de salvação. O ponto de partida plural do quadro das religiões coloca imediatamente a questão do significado da singularidade do cristianismo.

Para se oferecer uma perspectiva que introduza de algum modo o tema, é possível seguir a maneira como E. Schillebeeckx perspectiva uma solução. Naturalmente este percurso é uma escolha a que se podem contrapor outros igualmente pertinentes. O discurso de E. Schillebeeckx exclui explicitamente aquilo a que hoje se chama uma teologia das religiões: prefere situar a singularidade e a identidade do cristianismo passando através de um caminho estreito entre uma absolutização do cristianismo e um indiferentismo relativista.

Schillebeeckx percorre rapidamente o debate sobre as relações entre o cristianismo e as religiões. Depois de ter proposto o conceito de religião num perfil sociológico como “sistema de orientação última” (H. Ltibbe) prefere proceder de modo sócio-descritivo, sem reconstruir os “tipos ideais”. Schillebeeckx começa por fazer a revisão do debate, coloca claramente a questão da pretensão à verdade singular contida no anúncio cristão: isto não tem a ver apenas com uma convicção subjectiva dos cristãos, mas é uma afirmação acerca da realidade compreendida pela própria fé, uma asserção que acompanhou os crentes sempre que se tratou da salvação dos não cristãos. O problema só é tematizado de maneira reflexiva a partir da época moderna: o que não quer dizer que antes não fosse resolvido, mas a sua articulação reflexiva pressupõe uma clara consciência universalista. Só nos últimos tempos aparece como assunto explícito na reflexão teológica, na tentativa de superar o

absolutismo do cristianismo seja na sua versão exclusivista, seja na inclusivista/normativa, sem perder o projecto universalista do cristianismo.

Schillebeeckx delinea em breves traços o debate. A reflexão que move os primeiros passos é a de Rahner, a qual não apenas reconhece a possibilidade de salvação aos membros das religiões não-cristãs mas define as próprias religiões como vias de salvação para Deus. Na sua investigação trata um conjunto de autores com posições muito diferentes: Daniélou e de Lubac que substancialmente estão na mesma linha; Waldenfels, que sustenta não apenas que os não-cristãos encontram a salvação “não obstante” as suas religiões, mas em qualquer caso “nelas”, mesmo se se deve evitar dizer “através” delas. Pelo seu lado, Seckler sublinha que não se deve pôr em abstracto o problema da salvação, mas concretamente trata-se de ver como é que cada um encontra na sua própria religião o cumprimento do seu ser homem, mediante os valores particulares nela presentes. Nesta direcção mais descritiva parece colocar-se também o concílio Vaticano II. O passo seguinte é dado por Schlette que a partir do relevo numérico, afirma que as vias de salvação normais e sólidas são, muito mais, as outras religiões, enquanto que o cristianismo aparece como um caminho extraordinário de redenção. Por último, Schillebeeckx cita P. Knitter que vai muito para além de Schlette. Representante de uma linha que procura superar todas as formas do pretensão universalismo do cristianismo, procura fundar tudo isto numa cristologia teocêntrica, sem por isso cair no extremo oposto de um relativismo que afirma que todas as religiões são iguais. No termo deste caminho, Schillebeeckx relembra a questão essencial, a questão da verdade, mesmo se só se lhe pode dar uma resposta definitiva numa perspectiva escatológica. Segundo Schillebeeckx a questão da verdade permanece, mesmo se não deve ser usada de maneira discriminante ou como forma de superioridade nos confrontos com as outras religiões. Schillebeeckx sublinha expressamente que uma certa tentativa de exaustão da questão da verdade na época moderna vai de par com o processo de subjectivização da fé, com a tentativa de fechar a verdade da fé

no âmbito da vida privada acabando-lhe com toda e qualquer influência na vida social. Por isso é retomada e recolocada correctamente a questão da singularidade universal do cristianismo, passando para além de toda e qualquer ideologia de absolutização da fé ou, o que lhe corresponde, do indiferentismo relativista.

A perspectiva própria de Schillebeeckx coloca brevemente as questões em jogo. Antes de mais, formula a questão: a positiva consideração da realidade das religiões no seu confronto com o cristianismo não se deve colocar nos termos de “verdadeira” ou de “melhor” religião. O termo “religião” não pode fazer função de conceito geral, cuja forma principal se reencontraria na própria religião. Parece a Schillebeeckx que, correctamente, a questão se deve colocar assim: como é que o cristianismo pode preservar a sua própria identidade e singularidade e ao mesmo tempo reconhecer a diversidade das outras religiões como um valor positivo num sentido não discriminante? Deste modo, como paradigma não temos um conceito de religião universal que deveria a seguir ser identificado na sua melhor ou pior realização nas religiões positivas, mas é próprio da particularidade e da singularidade de uma religião o mostrar-se nas suas relações com as outras. Ora Schillebeeckx reencontra como próprio do cristianismo o fundamento desta perspectiva. Não querendo desenvolver directamente uma teologia das religiões, parece suficiente a Schillebeeckx demonstrar que o que é próprio no anúncio e na prática de Jesus se torna presente no meio da singularidade e da universalidade. Aquilo que é próprio ao cristianismo é que na singularidade e na determinação histórica de Jesus de Nazaré se encontra a vida e o próprio ser de Deus como salvador de todos. A clarificação desta singularidade move-se porém expressamente na linha de uma interpretação que reduz toda a absolutização da particularidade de Jesus, e lê assim esta singularidade como reenvio à experiência do Deus criador e salvador de todos os homens.

*Mário Botas*

**NOTAS**

- <sup>1</sup> K. Rahner, "Bemerkungen zur deutung der geschichte Jesu fiir die katolische dogmatik", in *Die zeit Jesu*, Fs H. Schlier, Freiburg i. B., Hereder, 1970, pp.273-283.
- <sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 295-296: são duas em particular as questões que Rahner retinha como trabalho para uma clarificação futura: "a) Jesus, antes da sua morte, fez algumas afirmações acerca da sua consciência messiânica, afirmações de algum modo certas a partir da investigação histórica ou por ela contestáveis de modo positivo? b) Jesus ressuscitou de um modo que este acontecimento não se encontra apenas na consciência de fé dos discípulos, mas esta consciência refere-se aquela ressurreição como ao fundamento que lhe é anterior, mesmo se só em si (consciência) é compreensível?"
- <sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 299-300: Rahner a seguir acrescenta: "Naturalmente que a ressurreição não é concebida como um qualquer retomo à vida de homem ou também como um retomo à existência temporal biológica, mas antes de mais como um acontecimento único no decurso do nosso tempo, como o selo de Deus sobre a 'causa de Jesus' (se é lícito usar mais uma vez este termo tão pouco cristalino). Por outras palavras: talvez seja aceitável (do ponto de vista teológico- fundamental) que o Ressuscitado (que possuía naturalmente uma missão religiosa em relação à radical proximidade do Reino de Deus para nós vinculante) possa ser suficientemente reconhecido apenas através da ressurreição como aquele que as afirmações cristológicas ortodoxas do cristianismo confessam."
- <sup>4</sup> E. P. Sanders, *Jesus and the judaism*. London, SCM Press, 1985, Id., *The historical figure of Jesus*. London, SCM Press, 1993; Id., "La rupture de Jésus avec le judaisme", in: D. Marguerat, E. Norelli, J.- . Poffet (eds), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*. Geneve, Labor et Fides, 1998, pp.209-222.
- <sup>5</sup> J. Gnllka, *Jesus von Nazaret. Botschaft un geschichte*. Freiburg i. B., Herder, 1993.
- <sup>6</sup> J.-N. Aletti, *Jésus-Christ fait-ill 'unité du Nouveau Testament?* Paris, Desclée, 1994.
- <sup>7</sup> R. Schnackenburg, *Die person Jesu Christi im spiel der vier evangelien*. Freiburg i. B., Herder, 1993.
- <sup>8</sup> R. E. Brown, *Introduction to New Testament christology*. New York, Paulist Press, 1994.
- <sup>9</sup> E. Schillebeeckx, *Jesus. La historia de un viviente*. Madrd, Cristiandad, 1983, p. 41: "A experiência das primeiras comunidades cristãs, ligada indissolivelmente ao contacto directo com Jesus e, mais tarde, através da memória Jesu, ao contacto com o Senhor, é a matriz do Novo Testamento como texto escrito."
- <sup>10</sup> *Ibidem*, p. 68.
- <sup>11</sup> J.-N. Aletti, *Jésus-Christ fait-ill 'unité du Nouveau Testament?* Paris, Desclée, 1994, p. 15
- <sup>12</sup> *Ibid.*, p. 13: «Os métodos histórico-críticos põem em relevo as dimensões históricas e teológicas dos textos, e o seu interesse está então principalmente nas informações sobre os acontecimentos descritos e sobre as representações, isto é sobre a teologia do ou dos redactores.»
- <sup>13</sup> *Ibid.*, p. 15-16.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, p. 19.

- <sup>15</sup> F. O. Brambilla, *Il crocifisso risorto: Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*. Brescia, Queriniana, 1998, pp. 25-142, um confronto notável com Schillebeeckx, Pesch, Lohfink, Rahner, Verweyen, Lüdemann.
- <sup>16</sup> C. Théobald, "Points de départ de la christologie", in: I. Doré, C. Théobald (dirs), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offertes à Joseph Moingt*. Paris, Cerf-Assas, 1993, pp. 897-913. Na mesma linha temos a volumosa cristologia de I. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*. Paris, Cerf, 1993, pp. 725 ss.
- <sup>17</sup> C. Théobald, «Points de départ de la christologie», in: I. Doré, C. Théobald (dirs), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offertes à Joseph Moingt*. Paris, Cerf-Assas, 1993, p. 898.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 902.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, p.902: "A identidade humana supõe sempre um longo processo de identificação recíproca que não se pode desinteressar, no caso da fé cristã, de todos os assuntos e sobretudo dos últimos. Nos seus diferentes episódios, os evangelhos fixamassim as figuras específicas de uma identidade humana boa e conseguida, respondendo, em vista de algumas situações fundamentais da vida, ao desejo ético dos sujeitos, confrontando-os sem mais a uma regra moral de universalização." *Ibid.*, p. 903.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, p. 903.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 903.
- <sup>22</sup> G. Moio, *Cristologia. Proposta sistematica*. Milano, Glossa, 1995, pp. 105-252.
- <sup>23</sup> F. G. Brambilla, *Il crocifisso risorto: Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*. Brescia, Queriniana, 1998, pp.170-249.
- <sup>24</sup> CTI, "Alcune questione sulla teologia del la redenzione", in *Civiltà Cattolica* 146 (1995), pp. 551-599.
- <sup>25</sup> *Ibid.*, pp 75-83: a referência do documento na IV parte é assim caracterizada: "o esboço composto que se segue baseia-se em materiais retirados de uma multiplicidade de autores recentes" (III, 37). Na realidade dentro do quadro teológico apresentado anteriormente o texto escolhe uma linha teológica, que se mostra de uma maneira descritiva: é definida como a perspectiva do *primado representativo* (III, 38), uma linha que tenta manter em tensão a dimensão "ascendente e descendente da soteriologia clássica", "tendendo a uma soteriologia da redenção narrativa ou dramática" (III, 37).
- <sup>26</sup> E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*. Paris, Vrin, 1983, pp. 143-150: encarregou-se de exprimir esta dificuldade radical do pensamento moderno em confronto com a categoria de satisfação: "Esta culpa originária não pode, contanto que sigamos o nosso direito racional, ser cancelada por um outro, de facto esta não é uma obrigação transmissível, que possa ser transferida para uma outra pessoa, quase como um débito pecuniário (onde é indiferente para o credor se paga o próprio devedor ou outra pessoa por ele), mas a mais pessoal de todas as obrigações, isto é uma culpa contraída com o pecado, de que só o culpado pode suportar o peso, não o inocente, mesmo se este fosse tão magnânimo que quisesse carregar a culpa daquele."
- <sup>27</sup> P. Tillich, *Systematische theologie, II*. Stuttgart, Evangelische Verlag, 1958, p. 198; K. Rahner, "Versöhnung und Stellvertretung", in: *Schriften zur theologie, XV. Eisedeln, Benziger*, 1983, 251-264; L. Boff, *Jesus Cristo Libertador. Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis, Vozes, 1972, 129-131; H. King, *Christ sein*. Munich, Piper, 1974, pp. 474-501.

- <sup>28</sup> K. H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen lebens und theologische grundkategorie*. Einsiedeln, Johannes, 1991, pp. 526-555: oferece um bom panorama do conceito de "representação". É assumido como categoria central da fé cristã, num sentido muito próximo da categoria de "mediação".
- <sup>29</sup> B. Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, t. I. Paris, Desclée, 1988, pp. 125-375, onde se pode ver uma ampla descrição do mapa das categorias.
- <sup>30</sup> K. H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen lebens und theologische grundkategorie*. Einsiedeln, Johannes, 1991, p. 21: "Quando a representação "própria" em confronto com a "imprópria" delinea uma directa proporção de unidade e de diferença entre duas realidades e pressupõe (1) "personalidade", (2) "temporalidade", (3) "espacialidade", podem-se distinguir três formas ou modelos fundamentais de representação "própria": (1) o modelo "pessoa corporativa" medeia através da representação uma directa proporcionalidade de unidade e de diferença entre as duas realidades de "indivíduo" e de "comunidade". (2) O modelo "tradição" medeia através da representação uma directa proporcionalidade de unidade e de diferença entre as duas realidades de "futuro" e "passado". (3) O modelo "representatio" medeia através da representação uma directa proporcionalidade entre as duas realidades de "imagem" e "protótipo".
- <sup>31</sup> *Ibid.*, p.161.
- <sup>32</sup> G. Moiola, *Cristologia.. Proposta sistemática*. Milano, Glossa, 1995, pp. 175.
- <sup>33</sup> E. Schillebeeckx, L 'histoire des hommes, récit de Dieu. Paris, Cerf, 1992, p. 381.
- <sup>34</sup> I.-C. Petit, I.-C. Eretton, *Jésus: Christ universel? Interprétations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus*. Québec, Fides, 1990, pp. 55- 78; I. Dupuis, «Le débat christologique dans le contexte do pluralisme religieux», in: *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991), pp. 853-863; Id., *Jesucristo al encuentro de la religiones*. Madrid, Paulinas, pp. 139-179; R. Swager, *Christus allein? Der streit und die pluralistische religionstheologie*. Freiburg i. E., Herder, 1996, pp. 208-248.
- <sup>35</sup> E. Scillebeeckx, L 'histoire des hommes, récit de Dieu. Paris, Cerf, 1992, p. 89-163: indica a data de 1934 como data emblemática desenvolvida antes de mais em França e na Alemanha (L. Capéran, O. Karrer).
- <sup>36</sup> P. Knitter, No other name? A critical survey of christian attitudes toward the world religions. New York, Orbis Book, 1985. Do mesmo autor e para prolongar o debate, Id., *One earth many religions. Multifaith dialogue and global responsibility*. New York, Orbis Book, 1995.
- <sup>37</sup> E. Scillebeeckx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*. Paris, Cerf, 1992, p. 184-185.



## JESUS: UMA REFERÊNCIA ÉTICA NECESSÁRIA

Tema algum, parece-me, poderia ser mais actual e urgente. Tem-se, com efeito, a sensação, difícil de quantificar, sem dúvida, mas persistente, de que vivemos numa Igreja, fechada sobre si, que se ocupa (e preocupa) predominantemente de si mesma e acaba por falar muito menos de Jesus Cristo que dela própria. Há, pois, sérias suspeitas de um défice cristocêntrico na Igreja que somos o que, como desvio à sua «graça e vocação própria...à sua mais profunda identidade<sup>1</sup>», torna muito mais difícil encontrar soluções para os nossos problemas. Mas passemos ao nosso tema específico.

Que Jesus seja uma referência ética parece ser uma evidência. Isto é, que, tanto dentro como fora da Igreja (e das Igrejas), no espaço crente como no espaço secularizado e humanista, o ensino e o exemplo, a figura e a própria vida de Jesus, são interpretadas como tendo significado, e grande significado, ético. Por outras palavras, mesmo aqueles que reconhecem em Jesus aquele que, de origem sobrenatural, abre aos homens e ao mundo o acesso a esse mundo supra sensível, meta-histórico, divino, admitem nele uma contribuição decisiva, em termos de proposta ética, para esta nossa vida presente, terrena; quanto mais não seja, por traçar as vias responsáveis de acesso à vida futura – unindo assim vida presente e vida futura, dando portanto ao tempo presente uma relevância de eternidade, delineando uma ética, em perspectiva de salvação. Para nós os crentes, isto é realmente importante porque corresponde a tentar ver como e em quê Jesus, o Jesus concreto e histórico, é relevante para as nossas vidas, na medida em que somos nós a construí-las em referência a Cristo e à esperança cristã. Os outros, menos sensíveis aos valores supra-terrenos, ou mesmo recusando-os, sentem muitas vezes, como uma inspiração e como uma referência, o atractivo da figura de Jesus, da sua não-violência e da sua fraternidade, da sua coerência face aos poderosos e aos simples.

Este consenso, esta evidência necessitam, no entanto, de ser repensados porque a unanimidade aparente esconde (ou coexiste com) muitas divergências de interpretação. Estamos todos de acordo, na aparência: Jesus é uma referência ética necessária. Mas todos em desacordo, na realidade, sobre o sentido a dar a essa referência: que contributo concreto terá dado Jesus para a causa da autenticidade humana?

Penso que há desentendimento e polémica sobretudo a dois níveis. Num primeiro tempo enfrentam-se as posições daqueles que poderíamos apelidar de fundamentalistas ou de inclinados à atitude fundamentalista com as dos que se situam em perspectiva de utopia. Para os primeiros, Ele, Verbo de Deus feito carne, imagem perfeita do Pai e homem perfeito, exprime para a humanidade, como Modelo e como Mestre, a verdade, o caminho [Jo 14:6], o dever-ser dos seres humanos. E só Ele o pode fazer, dado o estado de perdição e perturbação a que o pecado submete a espécie humana. Há nesta posição um certo monofisismo, uma abordagem predominantemente «descendente», uma certa desvalorização do criado e da razão que, com razão, se atribui, na história do pensamento teológico ocidental, aos aspectos menos positivos da herança agostiniana. Em contraste, estão aqueles que, a partir de pressupostos bem diferentes, vêem em Jesus o camarada de anarquistas e socialistas utópicos, o sonhador ineficaz, a testemunha e vítima do anseio pela justiça, como os profetas de todas as tradições religiosas e humanistas e o seu contributo inserindo-se, como o de outras grandes figuras, na universal e perene busca moral da humanidade, inspirando, apontando ideais, mais do que normas, na linha da fraternidade universal<sup>2</sup>.

Haverá alguma possibilidade de aproximação e de entendimento entre posições tão divergentes? O contraste entre elas, aliás, enquadra-se num confronto de grandes proporções e importância e bem presente nas orientações do Concílio Vaticano II, o da relação Igreja-Mundo. A opção em favor do diálogo, por parte da Igreja, comporta desde logo a correcta valorização da criação, do humanismo e da

experiência terrena, no serviço da Revelação e do crescimento da fé, como comporta uma adequada equação do esforço colectivo, da história e da construção da terra, face ao horizonte «dos novos céus e da nova terra». Essa atitude, em última análise, abre-nos à consideração de Jesus e da sua contribuição ética na perspectiva de uma humanidade que, nas suas grandes figuras, busca a autenticidade do humano e constrói laboriosamente a paz e a justiça.

As grandes coordenadas aqui evocadas não são para esquecer, pois constituem o contexto da nossa questão, o enquadramento que lhe confere toda a sua importância, mas hoje, em Igreja impõe-se, penso, abordar esta questão no quadro bem mais preciso de toda a polémica em torno da moral e da teologia moral, do seu estatuto, da sua relação com o magistério. Metodologicamente, é imperativo ver primeiro claro na referência ética a Jesus, em sentido preciso e teológico, para poder ver claro, tanto quanto possível, nessa polémica interna à Igreja, em torno das exigências do objectivismo face ao perigo do relativismo, para depois, enfrentar a primeira questão levantada. As duas estão, aliás, relacionadas: num caso como noutro confrontam-se duas perspectivas, uma que vê a ética como algo de já feito, acabado e estático e que se deve conhecer para aplicar, enquanto a outra vê a ética como um discurso em aberto, passível de busca e de criatividade. Com esta questão se prende a dos métodos: como conhecer? Por revelação? Isso, além de levantar complicados problemas de interpretação dos textos bíblicos, seria reduzir a influência da verdade moral objectiva e necessária às dimensões da fé da Igreja, o que manifestamente lhe retira universalidade. Pela razão natural, de que, em princípio, toda a criatura racional se encontra dotada? Mas esse processo banaliza e diminui a autoridade específica da Igreja nestas questões. Provavelmente por um recurso às duas fontes, revelação e lei natural, numa simbiose e convergência ainda largamente por explicar. Como, além disso, proceder? A dedução a partir dos grandes princípios universais parece ser, no primeiro caso, a regra de procedimento, deixando para a segunda abordagem o processo que, partindo dos

comportamentos e da experiência reflectida descobre, por indução, os valores.

Mas não é só isso. A questão das dificuldades experimentadas reciprocamente no diálogo entre teólogos-moralistas e órgãos do magistério ordinário da Igreja, nomeadamente a Congregação para a Doutrina da Fé – de que as oposições levantadas a Marciano Vidal e recentemente vindas a público são mais um penoso exemplo-, radica, segundo creio, em divergência de linguagens. Ou, pelo menos, tem também essa dimensão. Falam-se «línguas» diferentes, entende-se a ética em registos diferentes, visam-se objectivos e resultados diferentes, de um e outro lado da confrontação.

Para explicar, e até tentar justificar, essa diferença, julgo esclarecedora a bem conhecida e tantas vezes citada intuição de Max Weber [1864-1920] que distinguiu e caracterizou dois tipos de sistema moral, a ética da convicção [Gesinnungsethik] e a ética da responsabilidade [Verantwortungsethik]<sup>3</sup>. A primeira consiste em pôr-se incondicionalmente ao serviço de um fim, independentemente dos meios a utilizar para o realizar e da avaliação das possibilidades de êxito ou de insucesso, assim como das consequências, previsíveis ou não. É a atitude do crente, do religioso, do revolucionário, de todo aquele que, por fidelidade às suas convicções, obedece unicamente à força atractiva do valor a promover, sem transigir, sem aceitar concessões. É o caso do pacifista que, à margem de qualquer análise política, se consagra a fazer reinar a paz, arriscando, se necessário, a própria vida. Há aspectos admiráveis nesta atitude, como o poder da sinceridade e o sentido da dedicação, mas muito frequentemente ela exprime o fanatismo e a intolerância. Os fracassos que os seus partidários experimentam são por eles atribuídos à estupidez dos outros, incapazes de compreender a grande causa, mas dão-se porque eles próprios são em geral destituídos de sentido crítico. A ética da responsabilidade, pelo contrário, prende a atenção do agente moral nos meios disponíveis, avalia não só as consequências como as possibilidades de êxito ou de insucesso, a fim de agir da forma mais eficaz e mais racional possível numa dada

situação. Se for necessário fazer compromissos, serão avaliados tendo em conta as falhas humanas possíveis e as tensões ou conflitos que podem provocar. Terá em consideração as consequências do empreendimento e, se for caso disso, se devem comprometer o fim a atingir, renunciar-se-á à acção, por mais nobre que seja o seu objectivo. Trata-se da atitude de quem se esforça por ser lúcido e avalia o alcance das opções a fazer. Impõe-se, porém, reconhecer que ambas as maneiras de fazer moral devem coexistir. Já a ética, como reflexão sobre o facto moral, pode mais facilmente fazer abstracção de uma ou de outra. Qualquer exclusão unilateral é perigosamente redutora. No concreto do agir, não é possível fazer a economia dos princípios, das convicções, da fé, como do realismo, do sentido prático que mede as consequências dos actos humanos, opta pelo mal menor, adopta, sem excessivas intransigências, a via reformista, constrói, pouco a pouco, a melhoria das pessoas e das sociedades. Uma verdadeira ética terá que ser de «convicção» e de «responsabilidade». Sem a primeira é mero oportunismo, sem sentido porque sem princípios, e portanto sem conexão com um ideal, sem projecto para o ser humano. Mas sem a segunda acaba por também não ter sentido, visto que paira acima da vida, do real. Não encarna no concreto, no existencial. Esta exigência de integrar as duas modalidades raramente se alcança e o que acontece as mais das vezes é pôr o acento tónico de tal modo numa delas que a outra parece inteiramente ausente.

O magistério, na sua oposição sistemática ao relativismo moral, tem-se vindo a situar predominantemente na área da convicção e dá, frequentemente, a impressão de não chegar a entender o propósito por parte dos teólogos de pesar as consequências dos princípios - e não só dos princípios mas também da intransigente unilateralidade invocada para a sua aplicação, como se o acto humano pudesse ser alguma vez a mera aplicação de um e só de um princípio. Chega-se a interpretar desfavoravelmente a teologia moral feita com preocupações de serviço ao povo de Deus, concreto, marcado pelo pecado e pela fragilidade, e chamado, no entanto, à santidade. A intenção pastoral, entendida em sentido genérico, apesar

de presente na teologia moral dos Penitenciais à Casuística, passando pelos Manuais de Confessores, é denunciada pelo Magistério, chegando a ser nomeada e criticada na Encíclica *Veritatis Splendor*, embora essa sua apresentação possa ser considerada pouco exacta, ou mesmo caricaturada<sup>4</sup>. Por outro lado, nem sempre os teólogos-moralistas sublinham suficientemente a autoridade dos princípios morais e a sua fecundidade para as decisões concretas, podendo dar aos fiéis alguma impressão de oportunismo e, conseqüentemente, algum escândalo. Mas, honestamente, há que reconhecer que a dificuldade vem mais frequentemente do lado do magistério e dos teólogos que, na sua defesa dos princípios morais considerados ameaçados, não conseguem ver, por um lado o específico da acto humano com o seu espaço de indeterminação e de liberdade, com os seus conflitos de interesses e a exigência de «responder» pelas conseqüências, e, por outro, a necessidade imperiosa de dialogar, sem trair o Evangelho, com a «cultura de autonomia e responsabilidade»<sup>5</sup>, que é a do nosso tempo. No primeiro caso, quando se adopta a linha da uma defesa dos princípios, exclusiva de outras considerações, a Igreja acaba por não ter nada que dizer face aos problemas concretos que se levantam na prática. Assim, seguramente o abuso do álcool ou da droga é altamente reprovável, mas a pura reprovação é obviamente incapaz de eliminar o alcoolismo e a dependência da droga; perante isso, que fazer? Apenas repetir a condenação? Como dialogar com a realidade, como ajudar as pessoas, como tentar introduzir na sua caminhada a esperança da salvação, a correcta apreciação das suas tentativas e fracassos, à luz da Boa Nova? No segundo caso, acaba-se por também não se saber o que dizer, em plano ético, por não se ter proposta, em nome do Evangelho e, portanto, por retirar a este a sua dimensão de ponto de partida radical e revolucionário para todo o humano. De um lado, predomina um discurso que serve sobretudo para rotular os comportamentos, que, confinando-se no que é, acaba por se refugiar nas grandes certezas de ordem metafísica ou em máximas atribuídas abusivamente à autoridade divina, numa postura de tendência fundamentalista. Do outro lado, correr-se-ia o risco de, no limite, apagar a distinção absolutamente essencial entre bem e mal, entre

humano e desumano, entre realizar-se e destruir-se; mais frequentemente, sem chegar tão longe, gera-se confusão quanto aos valores, a sua pertinência, a sua autoridade.

O recurso a Jesus Cristo, como referência, parece ser o único processo de superar esta crise, pelo menos entre cristãos confessos. A nível da polémica interna da Igreja parece indiscutível que só a confrontação com a sua figura e a sua mensagem podem fornecer critérios vinculativos para os cristãos; quanto ao debate mais geral da busca em torno de um verdadeiro humanismo, Jesus é, se não uma norma, pelo menos uma referência. Uma referência necessária, portanto.

Concentremos, pois, a nossa atenção sobre o exemplo, fundador e normativo, de Jesus. Como ponto de partida, considere-se que, assim como para os profetas de Israel o compromisso da Aliança deverá traduzir-se na prática da Lei, também para Jesus, a proclamação do Reino, da sua urgência e transcendência, deverá normalmente traduzir-se também ela em mudança de vida, em exigências de conduta moral. Isto de maneira nenhuma nos autoriza a fazer da mensagem de Jesus nem da dos profetas anteriores uma leitura redutora, reduzindo a Revelação a uma moral. Há, nessas mensagens, dimensões de memória e de esperança, relações com a história como salvação e com a natureza como presença e revelação de Deus, o Deus dos antepassados e da criação, com o Seu agir e com Suas promessas, que não sendo de conteúdo ético, são da máxima importância porque servem de contexto, de fundamento, de razão de ser a qualquer visão judeo-cristã da moral. Os cristãos não podem fazer coincidir a fé com uma moral; não é que, em termos práticos, tal não tenha acontecido, pois temos de reconhecer quanto o moralismo, que é precisamente essa leitura redutora, marcou e marca ainda hoje a pastoral das Igrejas cristãs. Mas não são só os cristãos a fazê-lo. Há também a proposta de retomar o conteúdo ético do cristianismo, por parte de alguns não-cristãos nossos contemporâneos, para quem, inclusivamente, o cristianismo deveria ser desembaraçado dos aspectos que consideram «míticos», como a

ressurreição de Jesus e a salvação do mundo, para se poder apreender, em toda a sua pureza, a ética universalista de que é portador<sup>6</sup>. Não esqueçamos, no entanto, aqueles outros, que, como Nietzsche, recusam frontalmente o cristianismo, sobretudo por causa da sua moral considerada negativa e culpabilizante. No fundo, embora em extremos opostos quanto à valoração da moral da mensagem cristã, coincidem na sua leitura exclusivamente em termos éticos.

Mas uma tal leitura, como aliás aquela que está implícita no moralismo de muita prática eclesial, é de recusar porque não é correcta, porque não dá conta de todos os dados e acaba por sacrificar o essencial da mensagem; concentrando-nos apenas nos textos do Novo Testamento, vemos claramente que algumas das suas dimensões essenciais, como a gratuidade do dom e o perdão, impedem essa coincidência entre a Boa Nova do Reino e uma moral. Que se pense na mulher adúltera<sup>7</sup> ou no episódio dito do Bom Ladrão<sup>8</sup> e vê-se que não é possível eliminar pura e simplesmente a dimensão, tão central no Novo Testamento, da Graça, em toda a sua densidade teológica. Que se pense, por exemplo, na parábola do trigo e do joio<sup>9</sup>, que nos ensina não tanto que o ajuste de contas com os «maus» se fará só no fim dos tempos, mas sobretudo que não é connosco, o que deveria «libertar-nos da paixão ética da justiça que, por excesso de virtude, leva tantas vezes, neste mundo ambíguo que é o nosso, ao terror e à hipocrisia»<sup>10</sup>; que se pense na denúncia que Jesus faz do zelo dos escribas e fariseus pelo bem<sup>11</sup> e que conduz, pelo rigor moral e seus efeitos sociais, ao efeito contrário do que se pretende, pois em vez de banir a violência acaba por instituí-la: é manifesto que Deus em seu Enviado se separa deste zelo, pois não castiga nem retribui<sup>12</sup>, perdoa<sup>13</sup>. Para uma visão mais total deveria referir-se, com algum pormenor, toda a polémica de S. Paulo contra os judaizantes, visados pelas Epístolas aos Gálatas e aos Romanos, como fazer alusão à algumas das lutas contra a mesma tendência na história da Igreja, nomeadamente o combate de Agostinho contra Pelágio e os seus seguidores em favor da Graça. Fico-me por uma mera evocação desses debates. Parece-me claro,

no entanto, que em todos eles, se teve a percepção de que a exagerada atenção às coordenadas morais, ao esforço humano, ao culto da Lei se traduzia por um certo menosprezo da iniciativa de Deus, do Deus que se incarna e que dá a vida pela vida do mundo, a ponto de, em termos práticos, tal tendência ter o seu quê de ateísmo, além de que põe em segundo plano a novidade evangélica, esvaziando a mensagem do que tem de mais original e específico.

De facto, é precisamente aqui, na relação da mensagem moral com o que a ultrapassa, mas lhe dá contexto e sentido, que encontramos a contribuição original de Jesus. O seu ensino consistiu em pôr acima de tudo Deus e o Seu projecto para o mundo, e em particular para os seres humanos, como um absoluto face ao qual tudo o mais é relativizado. Mais concretamente, em consequência dessa afirmação do absoluto do plano de Deus, vai pôr tudo em questão, exigir que tudo seja relativizado e, por conseguinte, convenientemente reformulado; a moral, como é óbvio, não escapa a esta operação.

Em primeiro lugar, Jesus não se identifica com a ética vigente, aceite tanto pelos que se consideravam justos como pelos que se consideravam pecadores. Além dos já mencionados episódios da mulher adúltera e do Bom Ladrão, lembremos que foi acusado de frequentar pecadores e mulheres de má reputação e de ser ele próprio um pecador por ter curado um cego de nascença a um sábado<sup>14</sup>. Parece claro que encontrou nos «puros» do seu tempo os seus adversários mais irredutíveis, tendo-os desautorizado a todos, ao proclamar que aos moralmente condenados seria mais fácil a entrada no Reino de Deus<sup>15</sup>. No que diz respeito à moral objectiva, socialmente aceite, foi extremamente incómodo, porque no seu ensino, a todos, justos e pecadores, desaloja das suas seguranças e não cessa de pedir a conversão. «Não vim trazer a paz, mas a espada»<sup>16</sup>, essa espada que divide os homens, pelas suas diferentes atitudes face ao Enviado, que uns reconhecem e outros negam. O verdadeiro objectivo prosseguido por Jesus, na sua acção, é proporcionar o reconhecimento do Absoluto de Deus, na atitude

radical da fé, que compromete toda a vida para com Deus, presente em Si e na Sua acção, com vista à salvação. Compromete toda a vida e, portanto, necessariamente terá repercussões revolucionárias sobre os comportamentos, sobre a moral.

É esse objectivo que nos fornece a chave de leitura daquilo que se tem considerado a recolha do ensino moral de Jesus, a sua proposta aos discípulos de uma «justiça maior que a dos escribas e fariseus<sup>17</sup>». O Sermão da Montanha tem, com efeito, espantado muitos pelo seu «exagero», pelo seu irrealismo utópico<sup>18</sup>, e levantado, ao longo da história da Igreja, enormes dificuldades de interpretação. Isso se deve em grande parte à tendência de tudo, em moral, reconduzir à categoria de norma e de não reconhecer valor nem utilidade ao que o não for. Mas o texto resiste a esse tratamento. Não podem, de facto, entender-se como normas de valor absoluto, como as prescrições do novo Moisés, estabelecendo o código de leis da Nova Aliança, passagens –totalmente ausentes, aliás, dos escritos joânicos e não retomadas pelo conjunto das epístolas- onde se diz ser preferível arrancar um olho, ou a mão ou o pé a ser arrastado para a queda por um desses órgãos, onde se proíbe a repudição, o juramento e toda a linguagem para além do «sim» e do «não», onde se ordena que não se resista ao agressor, mas que se estenda a outra face, que se dê tudo aos que pedem e mais do que pedem, que se odeie pai e mãe por Ele, que se viva despreocupado como os lírios do campo e as aves do céu, que se despreze o dinheiro, etc. Poderá talvez dizer-se que, em termos práticos, acabou por prevalecer a leitura eclesial que, perante a impossibilidade de tomar tais afirmações como normas e de as tentar aplicar na vida, não lhes encontra significado teórico ou prático. A única excepção, como é sabido, é a que se refere à proibição do repúdio, entendida como norma em sentido estrito, mas que, curiosamente, é precisamente aquela de que se encontram excepções nos escritos do Novo Testamento<sup>19</sup>.

De facto, as exigências de Jesus, expressas no Sermão da Montanha de forma muito viva, à base de imagens, quase

parabólicas, transpõem a exigência radical do compromisso face ao Absoluto de Deus para o campo ético, mas terão que ser repensadas e traduzidas para outros contextos culturais. Essa delicada operação em nada lhes deverá sacrificar a radicalidade da opção, antes consistirá no encontrar de uma expressão existencial que as encarne e lhes dê vida. No fundo, a perspectiva aqui afirmada, a da submissão de toda a vida humana, e portanto da moral, ao que a transcende, ao Reino, apresenta-se como absolutamente indiscutível, mas ao mesmo tempo como necessitando de ser completada, desdobrada em normas e modelos de acção. Jesus, no seu ensino moral, reivindicou dos seus discípulos essa referência ao que transcende a moral, mas, sem em nada diminuir a exigência, acrescentou-lhe a obrigação de encontrar os processos de trazer ao concreto de cada vida a expressão pessoal da opção estruturante e radical. Assim também, a referência à transcendência, a esse ponto de apoio exterior à moral, dando sentido a tudo, vai permitir a hierarquização das verdades morais<sup>20</sup>. E na mesma linha, do ponto de vista das opções e dos comportamentos, ponto de vista propriamente ético, resulta claro que observar a Lei, cumprir os mandamentos não é suficiente: acima disso há o seguimento, a exemplaridade de Jesus, que se traduz na caridade<sup>21</sup>.

Não é suficiente, mas nem por isso deixa de ter interesse, mais, de ser em verdade necessário. Pode dizer-se que o ensino moral de Jesus, no que tem de mais autêntico, postula, na sua radicalidade, uma ética da convicção, mas exige igualmente, numa lógica que tem a ver com a própria encarnação, uma ética de responsabilidade. Baseia-se todo ele na submissão ao princípio absoluto e defendido intransigentemente de uma identificação com Jesus, em termos de seguimento e imitação; e vai traduzir-se imperativamente numa responsabilização, num advento do sujeito moral, que se exprime na prioridade da intenção<sup>22</sup>, na caridade, único necessário<sup>23</sup>, interpretada não como preceito mas como mandato, e no apelo ao discernimento<sup>24</sup>, numa palavra, na responsabilização expressa e sugerida pela parábola dos talentos<sup>25</sup>.

O ensino moral de Jesus, por ser simultaneamente fundamentado na obediência da fé (convicção) face à transcendência do Reino e criatividade responsável na invenção pessoal de um caminho de seguimento e imitação do Senhor vem apoiar a percepção de que convicção e responsabilidade reciprocamente se completam e exigem. Não há a menor contradição, nem pode haver, entre a atitude de submissão radical na fé e o assumir o protagonismo de, em liberdade cristã, conduzir a própria vida, visto que o projecto divino a que se adere é o da salvação, libertação e realização dos seres humanos e ficaria truncado, e até desfigurado, se não incluísse a sua colaboração, o seu empenhamento consciente, se apenas o tivessem que acolher passivamente e não o construísem. A fecundidade da proposta ética de Jesus situa-se, pois, no ter centrado a vida moral na verdade da sua referência ao divino, de lhe ter estabelecido um sentido, em metodologia teleológica, ou seja uma meta, e um estatuto de liberdade, uma via aberta e, ao mesmo tempo, balizada pelo Seu exemplo, expresso no primado do amor, ou seja um caminho, um meio. Do mesmo modo se vê que qualquer unilateralismo, ao sacrificar uma das duas vertentes, afasta da autenticidade cristã.

O reconhecimento efectivo desta autenticidade contribuirá para superar algumas das dificuldades intra-eclesiais antes mencionadas. Assim, se a defesa intransigente dos princípios morais em si mesmos se passar a fazer sobretudo no seu fundamento, a transcendência do Reino que Jesus anunciou e em que os cristãos põem a esperança, se, além disso, se admitir que o facto da conversão, a aceitação desse mesmo Reino impõe, por si mesmo, o compromisso de conduzir responsabilmente a própria conduta e introduz os seguidores de Jesus num espaço de verdadeira, mesmo se condicionada, liberdade<sup>26</sup>, se esta nova abordagem se impuser, muito da incompreensão do debate actual se desvanecerá e se concentrará nas verdadeiras e prementes questões que se nos põem.

Ousamos pensar que o reconhecimento destas verdades na vida interna da Igreja – já que a verdade liberta - contribuiria para que o seu testemunho superasse muitas das incompreensões em que

vivemos. Em particular, ao impor uma outra visão da Igreja, situando-a no terreno em que a liberdade é apreciada e defendida, ajudaria a recuperar algumas das coordenadas de diálogo com a cultura contemporânea propostas pela Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, esse diálogo que, dez anos depois, o Papa Paulo VI, com enorme coragem e lucidez, lamentava não existir<sup>27</sup>. Prolongando o mesmo reconhecimento do apelo da transcendência e do espaço de liberdade com os de fora, a Igreja, vivendo o compromisso de escutar e aprender com o Mundo, de respeitar as suas autonomias<sup>28</sup>, não poderá deixar de encontrar a oportunidade de lhes anunciar Jesus, o Salvador.

Falar-se de Jesus como uma necessária referência ética significa que toda a busca da verdade neste campo, tanto no diálogo interno da Igreja como por parte dos cristãos face aos que o não são, não pode deixar de se referir à verdade do seu ensino e testemunho e dela partir: Ele é a Verdade, o Caminho e, portanto, a Vida.

Mateus Cardoso Peres

#### NOTAS

<sup>1</sup> Cf. *Evangelii Nuntiandi*, 4.

<sup>2</sup> A título de exemplo, recordemos a bela página de Eça de Queirós em *A Cidade e as Serras*, Obras de Eça de Queiroz, Porto, Lello e Irmão, vol. I, p. 429: «...eis pois esperança da terra novamente posta num Messias!...Um decerto desceu outrora dos grandes Céus; e para mostrar bem que mandado trazia, penetrou mansamente no mundo pela porta dum curral. Mas a sua passagem entre os homens foi tão curta! Um meigo sermão numa montanha, ao fim duma tarde meiga; uma repreensão moderada aos fariseus que então redigiam o *Boulevard*; algumas vergastadas nos Efrains vendilhões; e logo, através da porta da morte, a fuga radiosa para o Paraíso! Esse adorável filho de Deus teve demasiada pressa em recolher a casa do Pai! E os homens a quem incumbira a continuação da sua obra, envolvidos logo pelas influências dos Efrains, dos Trèves, da gente do *Boulevard*, bem depressa esqueceram a lição da Montanha e do lago de Tiberíade – e eis que por seu turno se revestem de púrpura, e são bispos, e são papas, se aliam à opressão e reinam com ela, e edificam as durações do seu reino sobre a

miséria dos sem-pão e dos sem-lar! Assim tem de ser recomeçada a obra da Redenção. Jesus, ou Guatama, ou Cristina, ou outro desses filhos que Deus por vezes escolhe no seio duma Virgem, nos quietos vergéis da Ásia, deverá novamente descer à Terra da Servidão. Virá ele, o desejado? Porventura já algum grave rei do Oriente despertou, e olhou a estrela, e tomou a mirra em suas mãos reais, e montou pensativamente sobre o seu dromedário? Já por esses arredores da dura cidade, de noite, enquanto Caifás e Madalena ceiam lagosta no Paillard, andou um anjo, atento, num voo lento, escolhendo um curral? Já de longe, sem moço que os tanja, na gostosa pressa dum divino encontro, vem trotando a vaca, vem trotando o burrinho?»

- <sup>3</sup> Esta caracterização das duas éticas deve-se fundamentalmente a Julien Freund em Weber (Max), in *Encyclopedia Universalis*, vol.16 , p. 973.
- <sup>4</sup> Cf. VS 56.
- <sup>5</sup> GS 55.
- <sup>6</sup> Cf. Christian Duquoc op, *Specificité chrétienne de l'approche éthique*, in *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, 217 (juin-juillet 2001), p.71-85, sobretudo pp. 72-75.
- <sup>7</sup> Jo 8:1-8.
- <sup>8</sup> Lc 23: 39-43.
- <sup>9</sup> Mt 13: 24-31.
- <sup>10</sup> Chr. Duquoc, loc. cit., p. 84.
- <sup>11</sup> Mt 23: 1-37.
- <sup>12</sup> Mt 20: 1-16.
- <sup>13</sup> Lc 23:34.
- <sup>14</sup> Jo 8:11.
- <sup>15</sup> Mt 21:32.
- <sup>16</sup> Mt 10:34.
- <sup>17</sup> Mt 5: 20.
- <sup>18</sup> Não esqueçamos que ele constitui para M. Weber, o exemplo clássico da ética da convicção.
- <sup>19</sup> Cfr. Mt 5:32; 19:9; 1 Co 7:15.
- <sup>20</sup> Mt 23:23.
- <sup>21</sup> Lc 18:18-22 (particularmente v. 22) e paralelos.
- <sup>22</sup> Mt 5:20; Mc 7:18-23.
- <sup>23</sup> 1 Co 13:1-3.
- <sup>24</sup> Rm 12:2; Fil 1:10; Ef. 5:8-10; 1Tel 5:21.
- <sup>25</sup> Mt 25:14-30.
- <sup>26</sup> Gal 5:1,13.
- <sup>27</sup> Ao escrever na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975): «A ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida o drama do nosso tempo» (n. 20).
- <sup>28</sup> GS 36.

## O JESUS CRISTO DO CREDO

A Cristologia ao longo dos séculos permitiu diversos métodos de abordagem. Cada autor tem a liberdade de começar ou por uma dimensão histórica ou então pelo próprio mistério de Cristo. Cada geração e cada escola teológica tenderão a sublinhar ou a procedência divina de Cristo ou a sua conaturalidade com os homens. Pode-se começar por falar de Cristo partindo dos acontecimentos sucedidos nos dias de João Baptista até à Ascensão e chegar à análise do que Cristo significa hoje na Igreja e na humanidade. Porém é também possível fazer o percurso inverso: a partir do encontro pessoal que a fé torna hoje possível, regressar à história de Cristo na procura da sua origem e fundamento.

A Cristologia, e no nosso caso a que se desenvolve na era patristica, segue os acessos que o Novo Testamento oferece: um ascendente e outro descendente. O evangelho de Marcos inicia-se com a aparição pública de Jesus e narra o seu percurso de pregador do Reino, taumaturgo e Filho de Deus, até concluir na ressurreição. Com aspectos distintos quanto à cronologia, quanto à relação com o Antigo Testamento e quanto aos títulos cristológicos, os outros sinópticos seguem o mesmo esquema de apresentação. Acompanham Jesus na sua subida para Jerusalém, na sua relação com Deus, na sua manifestação como Messias, primeiro pelos milagres e depois pela ressurreição. A acção de Deus sobre Cristo possui três momentos constitutivos: a concepção, o baptismo e a ressurreição. Estes três momentos podem ser descritos pelo Novo Testamento à luz do Salmo 2,7: «Tu és meu filho, eu hoje te gerei» (cf. Act 13,33; Heb 1,5; 5,5; Lc 3,22; Rom 1,4). A estes momentos acrescentam-se a história do seu crescimento, da sua missão pública, da sua consciência e afirmação por Deus.

Se não tivéssemos mais textos poderíamos pensar que Cristo foi um homem agraciado e adoptado por Deus, um ser divinizado por

uma acção de Deus que transmutou o seu ser de homem judeu. Mas o Novo Testamento oferece-nos outros textos que nos permitem um acesso diferente a Jesus. Um acesso que nos apresenta Cristo desde sempre junto do seio de Deus, como Logos que se fez carne, habitando no meio de nós (Jo 1,1-14); como Filho enviado pelo Pai para salvar da morte os que estavam sujeitos ao pecado (Rom 8,3-4); como aquele que existindo na condição de Deus, assumiu a condição de escravo (Fl 2,6-11); como aquele que depois dos profetas, que falaram de Deus, o revela definitivamente por ser Filho, o resplendor da sua glória e a expressão do seu ser (Heb 1,1-4). Estes textos não são cronologicamente posteriores aos evangelhos. A carta aos Filipenses e aos Romanos têm uma cristologia descendente e encarnativa, antecedendo em alguns anos os relatos evangélicos. Estamos perante o paradoxo do Filho eterno feito tempo, daquele que existindo na condição divina partilhou o destino dos escravos crucificados, daquele que sendo imagem de Deus se fez semelhante aos homens. Se apenas tivéssemos estes textos, fascinados pela glória do Filho de Deus no mundo, poderíamos sofrer a tentação de nos inclinarmos para um monofisismo ou docetismo: Cristo seria um ser eterno que, sem deixar a sua natureza divina, apareceu no tempo e brilhou sobre uma natureza humana que apenas teria a consistência de um vestido[1], templo ou instrumento utilizados para uma acção ou aparição, sem consistência própria e que seriam lançados fora uma vez realizada a sua missão. Mas o Eterno é o mesmo que o Crucificado e o Filho de Deus é o mesmo que o verdadeiro homem Jesus da nossa história.

A unidade do Novo Testamento leva-nos a estabelecer a ligação destas perspectivas cristológicas. Não podemos tomar partido por uma sem dar importância à outra. As duas perspectivas nos aproximam do verdadeiro retrato de Jesus Cristo. Sucintamente digamos que por detrás de cada uma destas perspectivas encontramos escolas teológicas que influenciaram de forma concreta e irreversível a formação do Credo ou Credos no decurso da história. A cristologia descendente que tem na Encarnação o ponto de partida é defendida pela escola alexandrina (St. Atanásio, S. Cirilo). Na continuidade

desta perspectiva temos S. Tomás de Aquino, Karl Barth e Hans Urs von Balthasar como expoentes de uma cristologia descendente. Por sua vez a escola antioquena (Teodoro de Mopsuéstia, Teodoreto de Ciro, S. João Crisóstomo) defenderá a chamada cristologia ascendente, aquela que coloca a pedra de toque na humanidade de Jesus. Em tempos mais próximos encontramos adeptos desta cristologia em Pannenberg e em Ranher.

Diante de uma cristologia ascendente de tipo positivista e outra descendente de tipo dogmática, devemos recordar que o centro do Novo Testamento está na ressurreição como constituição de Jesus em Messias, Senhor e Filho, seguida da transformação dos discípulos em testemunhas. O núcleo das cristologias primitivas está na morte e ressurreição de Jesus. A identidade do morto e do ressuscitado, do desprezado pelos homens e do acreditado por Deus, é o conteúdo das primeiras confissões cristológicas. O Mistério Pascal que reassume a anterior história de Jesus e antecipa a posterior experiência do Espírito na Igreja, é o ponto permanente de partida e de verificação de toda a cristologia.

Nesta esquematização surgem problemas de relacionamento entre a unidade de fé em Cristo e a pluralidade de cristologias. Problema visível dentro do próprio Novo Testamento e que se prolongará na história da Igreja. Estamos perante uma situação dialéctica, visto que possuímos um único evangelho em quatro moldes e o Canon do Novo Testamento é composto pelos seus 27 escritos. Todos eles falam do único Cristo e Cristo apresenta-se como fundamento da unidade do Novo Testamento. Unidade e pluralidade são dois pólos em tensão. Há diversas formas de aceder e modelos ou paradigmas para pensar Cristo, porém há um só Cristo.

Esta tensão saudável entre unidade e pluralidade deve marcar o nosso olhar crítico e abrir a nossa compreensão para as afirmações ponderadas. Embora nem sempre conseguido, o equilíbrio das posições e a conjugação das forças marcou a postura da Igreja e é neste âmbito que devemos captar as linhas teológicas que estão por

detrás dos vários Credos. Tenhamos em atenção que as confissões de fé arrancam da experiência de Jesus ressuscitado, acreditado como Messias, constituído Senhor e Filho (Atc 2,36; 8,37; Rom 1,1-4; 10,9). Neste facto encontramos provavelmente a explicação para a ausência nas primitivas confissões de fé de referências a outros elementos da vida de Jesus.

As fontes que nos transmitem a notícia da ressurreição são de natureza diversa. Temos confissões de fé (simples: Fl 2,11; Rom 10,9-11; aumentadas: 1 Ts 1,9-10; Rom 1,1-4; completas: 1Co 15,1-11); kerigmas de Pedro e Paulo; textos narrativos de cristofanias; hinos. É de capital importância que não confundamos as confissões de fé neotestamentárias com o que hoje entendemos por credos[2].

Nas numerosas confissões de fé possivelmente a formulação mais simples é a que declara a Jesus como Kyrios, ou seja, Jesus é o Senhor ou Senhor Jesus. A constituição como Kyrios acontece com a ressurreição, resultado do dinamismo do Espírito que vence todas as forças, inclusive a morte. Este título orienta a confissão de fé para a divindade de Jesus porque ilustra a sua autoridade. Ele é Senhor do mundo e neste sentido possui a mesma autoridade e partilha da mesma vida de Deus. Junto a esta formulação aparecem também com grande força as denominações Cristo e Filho de Deus. Dentro dos numerosos títulos cristológicos estes três acabam por exercer uma influência decisiva na formação da profissão de fé, contudo, um deles possuirá uma maior predilecção.

O título Cristo, perceptível no contexto do judeo-cristianismo, dificilmente é aceite no mundo helénico. A temática messiânica caracteriza de forma particular a história do povo judeu. O Messias ou Ungido é uma referência exclusiva, por assim dizer, de Israel. Este título surge unicamente em contextos onde se menciona a morte de Jesus. Sendo um título de realeza é estritamente interpretado em referência com a sua morte. Nesta estreita ligação com o destino biográfico de Jesus o título Cristo aparece cada vez mais como uma

simples nome, designando Jesus no seu destino e não como título que explicita e condensa uma interpretação teológica.

O título *Kyrios* ou Senhor é mais rico de significado e oferece maiores possibilidades. Este título encontra um desenvolvimento em duplo sentido. Por um lado, ele diz que Jesus é dominador do Universo, é o Senhor da criação, como referimos atrás. Neste sentido, o nosso título encabeça uma cristologia cósmica. Ao mesmo tempo, este Jesus constituído Senhor pela ressurreição é Senhor de todos os que se congregam à sua volta, ou seja, o Senhor da Igreja. Aqui encontramos uma cristologia eclesial. Cristo feito presente no culto e apontado como realização total na escatologia final. No entanto, este título apresenta algumas limitações na hora de explicitarmos a relação do Jesus Senhor com a divindade do Deus único. Será o título Filho de Deus quem colmatará esta limitação. Este título revela-nos o centro de todo o mistério de Jesus. Podemos apontar dois factores que explicam o papel privilegiado deste título na formação da confissão de fé:

a) O título Filho de Deus possibilita a ligação da fé em Jesus ressuscitado com a confissão de fé de Israel;

b) A expressão Filho de Deus não se presta apenas a uma profissão nominal, ao confessar-se quem é Jesus. Essa expressão é também capaz de concentrar em si toda a confissão verbal, isto é, revela-nos a significação do ser Filho.

Primeiramente a confissão verbal é a confissão da ressurreição: Jesus foi ressuscitado, Jesus ressuscitou. Logo a seguir é necessário recuar no tempo, porque a confissão na ressurreição implica também uma confissão em Jesus crucificado. Esta confissão tem força no presente, isto é, quando confesso que Jesus ressuscitou não me refiro apenas ao acontecimento no passado, mas sobretudo confesso que este acontecimento tornou-se numa realidade actual. O Jesus ressuscitado está ressuscitado no meio de nós, na sua Igreja. Não é um fantasma. O Jesus terreno, aquele que tinha e era carne humana

e a tem e é ainda agora, foi quem ressuscitou. Como rapidamente nos apercebemos o nosso acto confessional na ressurreição implica a percepção dos antecedentes históricos da vida de Jesus, mas também a proclamação da preexistência de Jesus junto do Pai, enquanto seu Filho. Confessamos que Jesus é aquele que, como Filho, já vivia no seio do Pai e neste sentido a sua encarnação, o seu nascimento no tempo enquanto Filho, é já em si mesmo um acontecimento salvífico. A nossa confissão estende-se da ressurreição à cruz e aos acontecimentos terrenos da vida de Jesus, mas também ao seu próprio nascimento, como encarnação daquele que, na eternidade, já é o Filho de Deus.

Há autores que consideram que a passagem das confissões de fé para o credo trinitário representa um desvio da autêntica estrutura da confissão de fé cristã. Temos o caso de Oscar Cullmann. Esta posição foi contestada e Henri de Lubac<sup>[3]</sup> provou convincentemente o sentido profundo do símbolo trinitário derivado a partir da célebre passagem de Mt 28,19. Para de Lubac, este constitui o termo amadurecido de todo o desenvolvimento neotestamentário da confissão de fé. Não cabe aqui tecer considerações sobre a possível inclusão desta parte final no evangelho, mas importa dizer que no símbolo trinitário de Mt 28,19 não foi apenas conduzido à síntese mais profunda o desenvolvimento da fé neotestamentária, mas está aí ainda assegurada e expressa a íntima unidade entre o Novo Testamento e o Antigo Testamento. A confissão de fé trinitária significa que a confissão de fé cristã permanece idêntica à confissão de fé de Israel. É, no fundo, a mesma confissão no único Deus.

Torna-se difícil no âmbito de uma comunicação apresentar todos os elementos bíblicos e teológicos que antecedem e fundamentam a posterior formação do Credo. Estes pequenos apontamentos são a ponta de um imenso iceberg. Parece exagerada esta afirmação, mas a compreensão da evolução do símbolo da fé é no mínimo complexa. A sua análise exige-nos o domínio de vários pressupostos tanto bíblicos e teológicos, como filológicos, sem descurar o carácter filosófico. Contamos com a hermenêutica realizada ao longo de

gerações e que mais é o credo do que o esforço de compreensão e condensação no tempo do grande mistério trinitário? Não existe palavra de origem sem transmissão e não há transmissão autêntica sem interpretação normativa. Tenhamos em conta que em todo acto recordatório e descritivo há interpretação. Podemos apontar formas de transmissão da herança cristã. Uma delas é a transmissão interpretativa. Tanto as realidades reveladas, como as palavras bíblicas que as expressam encontraram nos testemunhos apostólicos, e em fases sucessivas, interpretações. Esta função é desempenhada pela Igreja seja no exercício permanente da pregação, da catequese com os crentes, como da missão junto dos não crentes. Em situações de especial dificuldade, quando um problema comprometia toda a Igreja e no exercício da autoridade não se encontravam soluções, assim como também não por meio do dinamismo da reflexão teológica, foram os concílios ecuménicos que avançaram com uma determinação da fé (v.g.: definir o sentido de uma palavra) que devia servir como critério para esclarecer a verdade do evangelho e manter a unidade da Igreja. Os concílios com as suas definições dogmáticas não são mais do que um segundo momento, isto é, não são um acto de substituição, mas de interpretação dessa realidade divina que nos precede, ultrapassa e salva. Diz Bernard Sesboué: «A Igreja (nos concílios) não quis dizer nada de novo, apenas emitir um juízo de fé sobre a realidade e o sentido do mistério de Cristo. Deste ponto de vista trata-se de uma “dicção nova” do mesmo mistério»[4]. Os concílios cristológicos foram importantes na inteligência da fé, mas devemos saber atribuir o verdadeiro peso e medida a estes actos conciliares. As grandes controvérsias teológicas dos primeiros séculos tendem a captar a nossa atenção, contudo há outros aspectos que contribuíram e contribuem de forma ímpar no nosso conhecimento de Cristo. O que nutre a fé da Igreja é o kerigma, o anúncio quotidiano da Igreja, a sua liturgia e a sua vida sacramental. Todos os dogmas proclamados solenemente em concílios, enquanto cristologia reflectida, servem para esclarecer e aprofundar o kerigma, mas não o substituem. Kerigma, reflexão e dogma formam na cristologia uma unidade, diria quase, indissolúvel.

A história da cristologia tem três grandes fases fundamentais, embora em cada uma delas se possam enunciar diferenças consideráveis. Uma dessas fases tem como principal preocupação a constituição metafísica e pessoal de Cristo. A reflexão efectuada nesta fase concentra-se principalmente na pergunta sobre o ser de Cristo e sobre o fundamento da nossa salvação. Esta fase corresponde à era patrística e tem a sua máxima expressão nos concílios decisivos para a cristologia: Niceia (325), Éfeso (431), Calcedónia (451). A época patrística empenhar-se-á na compreensão da unidade entre a natureza de Deus (Trindade) e a pessoa de Cristo (Encarnação). Estes aspectos são o objecto central da reflexão teológica durante os primeiros séculos. Encontrarão a sua resposta definitiva no concílio de Niceia que define a verdadeira divindade de Cristo e no concílio de Constantinopla (381) que define a igualdade do Espírito Santo com o Pai e o Filho.

Rapidamente digamos as questões que sintetizam esta época: Qual é a relação de Jesus, confessado Verbo e Filho, com Deus, tendo em consideração a compreensão que o monoteísmo tinha de Deus? Qual é a relação do Verbo eterno com a carne, que a tomou no tempo de uma mulher? Reparemos que Trindade e Encarnação são as questões fundamentais do Cristianismo quer dentro da fé vivida na Igreja, quer no diálogo com judeus e gentios. No diálogo com os judeus os Padres da Igreja invocavam o Antigo Testamento evidenciando as referências aí encontradas às três pessoas divinas. A preocupação de afirmar a unidade dos dois testamentos sendo o antigo precursor e anunciador do novo e este a plena realização do antigo. Padres como St. Ireneu e já antes S. Justino fizeram-no de forma exemplar.

As primeiras respostas obtidas para as questões que formulamos foram insuficientes. Procuraremos expô-las brevemente, sabendo de antemão que corremos o risco de não sermos claros.

A Igreja herdou do judaísmo uma fé monoteísta. A referência às três pessoas no Credo nunca significou um triteísmo, mas apenas

compreensão monoteísta de Deus que realiza a sua divindade não na solidão e silêncio, mas em comunicação e auto-doação como Pai, Filho e Espírito. Tanto o problema trinitário, como o da divindade de Cristo estarão intimamente ligados. Qual é o sentido e o conteúdo da divindade de Cristo: é uma divindade metafórica ou não? Na hora de estabelecer a relação entre o Pai e Jesus aparecerão quatro soluções: adopcianismo, modalismo, subordinacionismo e a resposta católica.

a) O adopcianismo tem como nomes de referência Teodoto de Roma e Paulo de Samosata no Oriente. Para estes Jesus não é Deus por natureza, mas apenas um homem sobre o qual desceu o Espírito Santo ou o Verbo e ao qual Deus aceitou-adoptou por Filho. De Jesus sublinham a personalidade e exemplaridade moral que lhe valeram de Deus o poder de fazer milagres. Como resultado dos sofrimentos suportados, Deus premiou Jesus com a sua elevação ao estatuto divino.

b) O modalismo (monarquismo - sabelianismo) situa-se no lugar oposto (Práxeas, Noeto, Sabélio). Diante da dualidade que o adopcianismo permite, defende a unidade divina como princípio supremo (monarquia - monarkhía). Apenas há um princípio divino e os nomes de Pai, Filho e Espírito designam os aspectos (modos) sob os quais a realidade divina, radicalmente unitária, se apresenta ou os papéis que assumiu na história. Neste sentido Deus, único princípio, encarnou no seio de Maria, padeceu e morreu por nós. Pai e Filho são um só. Daqui ser-se possível atribuir não apenas a encarnação mas também a paixão ao Pai. Poderia, pois, dizer-se que na cruz sofreu e morreu o Pai. Devido a esta consequência a heresia modalista foi também chamada patripassionista.

c) O subordinacionismo está próximo tanto do adopcianismo como do modalismo, embora o seu ponto de partida seja diferente. Esta teoria nasce da ligação com as afirmações gregas da existência de um demiurgo que se apresenta como realidade intermédia entre o Deus absoluto e o mundo material. O demiurgo tem uma função

mediadora entre o cosmo e a história[5]. Entre o adopcionismo e o modalismo, os defensores desta corrente compreende o Verbo como a primeira criação de Deus, o agente do Pai numa criação que pode ser pensada como eterna e neste sentido o Verbo seria eterno, mas deferente de Deus na sua natureza, mesmo que se afirme que infinitamente superior a todas as criaturas. É considerado como um Deus de segunda ordem, um segundo Deus, intermédio entre a realidade criadora e a realidade criada. A forma mais radical de subordinacionismo será o arianismo do século IV, contra o qual se pronunciará o concílio de Niceia.

d) A resposta católica foi o concílio de Niceia que situa o Verbo do lado de Deus, compreendendo a sua origem como geração eterna e não como criação temporal e a sua natureza igual à do Pai, diferenciada apenas no sentido que esta dele procede. Assim como um filho procede em semelhança, vive em relação e existe sempre desde o seu Pai. A consubstancialidade do Filho, definida em Niceia e a do Espírito, defendida em Constantinopla (381) de forma equivalente, são o ponto final da compreensão trinitária de Deus, preparada pelos grandes teólogos Capadócijs (S. Basílio, S. Gregório de Nazianzo, S. Gregório de Nisa) que elaboraram a teoria da unidade de essência ou natureza e a trindade de pessoas.

Encontramos em autores patrísticos do século II e III aspectos que nos permitem uma melhor compreensão das formulações cristológicas consignadas no símbolo niceno. Não podemos destacar aqui, por uma razão de economia de tempo, nem a literatura judeo-cristã (tanto ortodoxa, como heterodoxa), nem a literatura intertestamentária, porém estas contribuíram seriamente para os enunciados cristológicos.

St. Inácio de Antioquia nas suas cartas, embora apoiando-se fundamentalmente do Novo Testamento, utiliza conceitos e categorias gregas. Nele encontramos expressões sobre a verdadeira divindade e a perfeição da humanidade de Cristo que, mesmo sem a profundidade e sentido que os concílios posteriores desenvolverão,

marcam pautas para a reflexão. A sua influência é decisiva na afirmação da realidade humana de Cristo «que é o Senhor portador da carne»[6], que se fez homem perfeito. A realidade da encarnação é a condição sine qua non da verdade da salvação. Negar aquela é diluir esta. Diga-se que alguns autores sugerem a possibilidade de encontrarmos e reconstruirmos, nos escritos inicianos, uma espécie de símbolos de fé. Esta hipótese é posta em dúvida por John Kelly[7], na sua obra que ainda hoje é autoridade neste campo, na medida em que adverte para a possível tentação de confundirmos afirmações e modelos trinitários com credos. Refere que os textos que mais se aproximam com um credo são cristológicos, tanto na forma como no conteúdo. Estes são prova de que existiram profissões de fé de uma única cláusula ou artigo[8]. Antigos investigadores trabalharam este e outros textos considerando que eram extractos do credo baptismal usado por St. Inácio. Com segurança podemos afirmar que é o primitivo kerigma cristológico que marca os textos inicianos. São textos que combatem a tentação do docetismo e do gnosticismo que, como sabemos, relativizam e negam a carne de Cristo. St. Inácio entende a palavra sarx (sárx) no sentido bíblico e não grego; mais na linha de S. João do que na de S. Paulo, isto é, como real condição humana, na sua fragilidade e contingência. A humanidade concreta de Cristo com a história da sua paixão na carne é o fundamento do nosso novo viver. O adjetivo «verdadeiramente» (alêthôs) referido ao ser e ao viver humanos de Cristo são a chave da sua cristologia antidoceta.

Na influência do nosso autor podemos ainda destacar dois textos clássicos que, embora com linguagem filosófica, contrapõem adjectivos antitéticos para descrever Cristo. Os termos utilizados por Inácio serão posteriormente fundamentais na polémica ariana. «Gerado e não gerado»[9] (gennêtós-agénnetos) encontrarão uma formulação definitiva na declaração de Calcedónia sobre o único Senhor em duas naturezas.

Para finalizar este contacto com St. Inácio digamos também que na sua obra desenha-se já uma perspectiva que projecta sobre Deus

a paixão de Jesus Cristo antecipando as fórmulas que ficarão conhecidas como teopassista/teopasquita (theós+paskheîn). Esta percepção da presença de Deus em Cristo, padecendo nele e sofrendo por cada homem, transmite uma tal intensidade religiosa que transformará o nosso autor num dos que mais influência exerceu na história da espiritualidade[10].

Em S. Justino, filósofo e mártir, temos o expoente mais qualificado dos Padres apologistas que oferece uma nova perspectiva cristológica. No seu Diálogo com Trifão discute sobre a validade e a realização das profecias em Cristo. É interessante reparar que S. Justino considera que a filosofia encontra a sua consumação na revelação cristã. Na verdade, nunca abandonou a sua formação filosófica e viveu a sua conversão ao cristianismo como a forma mais radical de aceder à verdade que sempre procurou. A ponte que estabelece entre cristianismo e filosofia fá-la a partir do conceito de Logos. Cristo é o Logos transcendente cuja comunicação começa na criação e culmina na encarnação. Não nos é possível analisar com profundidade a procedência deste termo, pois remete-nos para fontes diversas: literatura sapiencial judia assimilada pelo prólogo de São João, identificando Logos-Sabedoria-Cristo e especulações helenísticas tanto de origem platónica como estóica. Esta categoria estabelecia a conexão entre a divindade inacessível e o mundo, conferindo também uma estrutura inteligível à realidade a partir da divindade até chegar ao homem e ao cosmos. O Logos manifestado e encarnado em Cristo converte-se no princípio de inteligibilidade de toda a existência e mesmo até de toda a história passada. Recordemos o tema das «sementes do Verbo». O Logos semeado pelo mundo aparece pessoalmente encarnado em Cristo. As verdades fragmentadas e espalhadas só alcançam a sua plenitude e reconhecimento se se encontram em Cristo. «Nós recebemos o ensinamento de que Cristo é o primogénito de Deus e indicamos antes que ele é o Verbo, do qual todo o género humano participou. Portanto, aqueles que viveram conforme o Verbo são cristão, quando foram considerados ateus, como sucedeu entre os gregos com Sócrates, Heraclito e outros semelhantes»[11]. «Portanto, tudo o

que de bom foi dito por eles, a nós cristãos pertence, porque nós adoramos e amamos, depois de Deus, o Verbo que procede do mesmo Deus ingénito e inefável. Ele por amor a nós tornou-se homem para partilhar dos nossos sofrimentos e curá-los. Todos os escritores só puderam obscuramente ver a realidade graças à semente do Verbo neles ingénita»[12].

Neste texto percebemos que Justino coloca a geração do Verbo como uma processão de amor no interior de Deus. Será esta geração entendida por Justino no mesmo sentido que a teologia posterior a entenderá? É difícil ser categórico e há mesmo quem pense que esta geração deva ser percebida como uma criação em função do cosmos e neste sentido estamos perante um certo subordinacionismo[13].

Diante desta exposição podemos perguntar-nos, mas afinal qual é o contributo de S. Justino na compreensão do Credo? Se nos Padres apostólicos apenas podemos apontar ecos de fórmulas de credos, em S. Justino, pelo contrário, temos muito provavelmente verdadeiras citações de credos semioficiais. É certo que não é fácil delimitar com clareza as relações que estes extractos têm com o designado credo da Igreja romana desse tempo[14]. Aponte-se que as profissões de fé que aparecem em S. Justino obedecem a um esquema tríptico. Apresentam o que chamamos de três artigos. Avancemos com um texto da I Apologia: «Que não somos ateus, quem estiver em são juízo não o dirá, pois adoramos o Criador deste universo [...] Em seguida, demonstramos que, com razão, honramos também Jesus Cristo, que foi nosso Mestre nessas coisas e para isso nasceu, o mesmo que foi crucificado sob Pôncio Pilatos, procurador na Judeia no tempo de Tibério César. Aprendemos que ele é o Filho do próprio Deus verdadeiro, e o colocamos em segundo lugar, assim como o Espírito profético, que pomos no terceiro»[15]. Como este texto poderíamos apontar muitos outros de S. Justino que por detrás de uma profissão estritamente trinitária desenvolve-se um kerigma cristológico simples, muito frequente como sabemos, tanto na pregação dos apóstolos, como nos escritos paulinos[16]. É digno de realçarmos a fidelidade com que estas profissões reproduzem

o kerigma primitivo sem conotações importantes com fins polémicos ou apologistas, nem influências por parte da teologia com contributos filosóficos.

Neste momento estamos já capacitados para concluirmos que a fé primitiva, tanto neotestamentária, como patrística caracteriza-se por ser polifacetada. Rica em variantes e particularidades, esta fé é para nós um estímulo na medida em que aponta numerosas pistas de reflexão, assim como nos convence que a figura de Jesus é tanto cristalina quanto misteriosa. As nossas palavras nunca poderão dizer em plenitude a Palavra; a nossa humanidade marcada pela experiência do tempo e do espaço sentirá sérias dificuldades em perceber com justeza a presença do divino no humano, do eterno no temporal, do inefável no dizível, do Verbo feito homem para todos nós. É a nossa fé em Jesus que congrega a nossa reflexão, mesmo diante de possíveis oposições.

A pluralidade de cristologias representa a riqueza transbordante do ser infinito de Deus tornado humanidade. As correntes cristológicas que precedem os concílios tentaram salvaguardar algum aspecto que consideravam basilar na inteligibilidade do mistério de Jesus Cristo. Já apontámos algumas respostas cristológicas que foram consideradas pela Tradição viva da Igreja como insuficientes e mesmo possível causa de desvio da verdadeira fé. A pergunta será permanente no nosso coração e entendimento: Qual é a verdadeira fé da Igreja? O que permite e autoriza que digamos esta é a nossa fé, esta é a fé da Igreja da qual nos gloriamos de professar? A resposta estará em cada um e compete-nos prosseguir na identificação dos percursos possíveis, na clarificação da fé.

Como atrás ficou dito podemos identificar um judeo-cristianismo ortodoxo, mas também é verdade que a heterodoxia pode também qualificar certas correntes judeo-cristãs. No século II surgiu um sistema cristológico que considerava a figura de Cristo como igual ou inferior ao Antigo Testamento, ou seja, Cristo não ultrapassa, não transcende os ensinamentos veterotestamentários. Para esta corrente nunca

existiu um nascimento virginal de Jesus. Na verdade, não passava do filho de Maria e de José, isto é, um simples homem. Os grupos adeptos deste pensamento foram denominados de ebionitas. No hebraico 'Ebiôn significa pobre. A palavra pode representar os fiéis da comunidade de Jerusalém, designada com este termo no Novo Testamento. Hipólito e Tertuliano consideravam Ebião o fundador desta corrente. Orígenes, por sua vez, oferece um sentido alegórico à palavra e diz que são chamados ebionitas porque são pobres de inteligência.

Para muitos judeus zelosos da Lei, embora aceitando a mensagem profética de Jesus, era impensável aceitar junto da sua experiência de Deus uno e único, um Cristo divino. Há um abismo intransponível entre o Criador e a criatura e, nesse sentido, Jesus só poderia ser apenas homem. Sabemos que os ebionitas admitem que o mundo foi criado por Deus, mas quanto a Cristo as suas opiniões aproximam-se das de Cerinto e Carpócrates, segundo o testemunho de St. Ireneu[17]. Não é necessário dizer muito para perceber que esta compreensão de Cristo se converterá, fora dos âmbitos judeo-cristãos, num adopcianismo.

Mas a história não acaba aqui. Num sentido oposto aos ebionitas poderíamos colocar os marcionitas, ou seja, os seguidores de Marcião. Se nos ebionitas Cristo aparece perfeitamente integrado com o Antigo Testamento, em Marcião descobrimos a radical separação e contraposição de Cristo relativamente ao Deus da antiga Aliança. Marcião não deseja fundar uma nova Igreja, mas apenas reformá-la, ou melhor, reformar a mensagem de Jesus que fora desvirtuada pela Igreja. Estabelece uma ruptura entre o Deus que se revela no Antigo Testamento e o que se revela em Jesus Cristo. O Deus Criador do Génesis nada tem a ver com o Deus redentor dos Evangelhos. Existe sim uma antítese: um é justo e o outro misericordioso; um é juiz e o outro Redentor. Para firmar a sua posição recusa todo o Antigo Testamento e selecciona os escritos do Novo Testamento que corroborem o seu ponto de vista. As amputações e as alterações que executará nos escritos

neotestamentários desencadearão, por parte da Igreja, a fixação do Canon, isto é, a enumeração dos escritos que esta considera expressão autêntica e normativa da revelação de Cristo.

Marcião ao separar Cristo do Deus do Antigo Testamento e ao desligar a obra da redenção da obra da criação rompe com a unidade da história salvífica e provoca um vazio. Não é difícil perceber a importância da confissão de um Deus criador cujo Filho encarnou para a redenção do gênero humano.

Já aqui falamos do docetismo e junto a esta corrente está, nada mais, nada menos, que o gnosticismo[18]. O docetismo-gnosticismo é a resposta ou reação possível do helenismo perante o evangelho. A cultura helênica possui uma ideia da transcendência absoluta de Deus, isto é, do divino e dos deuses. A relação de Deus com o mundo apenas pode ser pensada em categorias de aparição e desaparecimento. O helenismo é capaz de pensar uma epifania do divino, mas nunca uma encarnação de Deus. No paganismo a manifestação de Deus faz-se pela figura (luz e forma); no judaísmo pela palavra (profetismo e missão); no cristianismo pela pessoa (encarnação do Filho e doação do Espírito).

No Novo Testamento surgem posições contrárias à matéria, pois esta é encarada como má e negativa. Esta percepção do mundo criado gera em si uma recusa pela união do Filho de Deus e o homem Jesus. Rapidamente se chegará à distinção de dois Cristos: um transcendente e pertença ao mundo superior (o Verbo) e outro visível e passível (o homem Jesus). Diante disto a realidade da encarnação, paixão e crucificação perdem a verdade. Os gnósticos Valentim, Marcião, Basíides, entre outros, partilham um dualismo metafísico. A gnose de Valentim segue radicalmente o docetismo. Jesus é uma aparência, a sua humanidade é espiritual e a sua carne pneumática, sofrendo uma morte aparente. A encarnação de Deus só pode ser entendida em sentido figurado porque Deus é eternamente imutável. Tanto St. Ireneu com a sua preocupação pela unidade dos dois testamentos e a necessidade da encarnação

como garante da nossa salvação, assim como Tertuliano, num contexto ainda mais amplo, com a sua teologia das duas naturezas, responderão às objecções do gnosticismo do século II. Este sistema de pensamento que confronta o cristianismo apresenta uma salvação que pressupõe a ruptura com a história, a ruptura com a comunidade eclesial e até mesmo uma oposição à fixação positiva do conteúdo da fé. Também aqui não nos será custoso perceber a confissão de fé que diz que Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem.

Sabemos que a encarnação inaugura uma solidariedade de natureza entre o Verbo de Deus e o homem, para resgatar com a sua carne santa a nossa, libertando-a do pecado e fazendo-a participar da incorruptibilidade, assim como da divindade. Com a encarnação é-nos oferecida a hipótese da filiação divina.

St. Ireneu permite-nos compreender a razão da Encarnação. A sua reflexão oferece-nos uma admirável meditação teológica onde se consagra um dos princípios posteriormente retomados pelos Padres da Igreja. «Aproximou e reuniu, como dissemos, o homem a Deus. Se um homem não tivesse vencido o inimigo do homem a vitória não seria justa; por outro lado, se a salvação não tivesse vindo de Deus, não a teríamos de maneira segura; e se o homem não estivesse unido a Deus não poderia participar da incorruptibilidade. Era necessário, portanto, que o Mediador entre Deus e os homens, pelo parentesco entre as duas partes, restabelecesse a amizade e a concórdia procurando que Deus acolhesse o homem e o homem se entregasse a Deus. De facto, como poderíamos participar da filiação adoptiva de Deus se não tivéssemos recebido a comunhão com ele por meio do Filho, se o seu Verbo não tivesse entrado em comunhão conosco encarnando-se? E, justamente por isso, passou por todas as idades da vida, conferindo a todos os homens a comunhão com Deus»[19].

Era necessário (oportuerat – Édei) que o único capaz de destruir o pecado e a morte assumisse a condição humana. A força recai neste era necessário. Era forçoso que a carne humana fosse assumida

para alcançar a Redenção, ou seja, a incorruptibilidade[20]. O texto citado de *Adversus haereses* III 18, 7 encontra um paralelo no livro V do *Adversus haereses*[21]. Nas duas passagens figura o texto paulino de 1 Tm 2,5, ou seja, “Mediador entre Deus e os homens”. Tanto num lado como no outro, St. Ireneu procura comentar esta expressão paulina dando a entender que o papel do Mediador caracteriza-se pelo restabelecimento da amizade entre Deus e o Homem quebrada pelo pecado. Este apanágio supõe duas coisas: por um lado, torna Deus favorável para o Homem e, por outro, dá ao Homem a possibilidade da conversão e submissão a Deus.

Para St. Ireneu assim como para a tradição africana, a mediação de Cristo está vinculada às suas duas naturezas ou substâncias. Pelo *Spiritus* ou natureza divina, Cristo sobe ao Pai e eleva o homem às alturas de Deus; pela *Caro* ou natureza humana, desce até ao género humano e torna-o participante dos tesouros de Deus. Convém notar que para o nosso autor, Cristo é Imagem e Mediador entre Deus e os Homens em virtude da sua Encarnação, ou seja, enquanto reúne em si a natureza divina e a humana[22].

Nesta nossa abordagem, a figura de Orígenes é bem importante. Orígenes é um alexandrino, o que significa que vê Cristo num movimento descendente. O seu contributo como exegeta, assim como teólogo é decisivo. Antecipou muitas perspectivas cristológicas contribuindo para o enriquecimento do vocabulário teológico. Palavras como *Physis*, *hypóstasis*, *ousía*, *homooúsios*, *theánthrôpos* ganham com este alexandrino um novo vigor. Mas temos que chegar ao século IV porque em certo sentido é o século mais decisivo para a história da fé. Neste século fixar-se-á o conceito cristão de Deus definindo a identidade de Cristo. O cristianismo distancia-se do judaísmo ao propor um monoteísmo onde a unidade integra a pluralidade, assim como também se afasta do politeísmo ao radicar a pluralidade pessoal na unidade de essência e de vida. Mas se é verdade que o século IV é o mais decisivo desde o ângulo da fé, também será um dos mais convulsos na vida e na história da Igreja. O édito de tolerância do imperador Galério (311) e a proclamação

da liberdade religiosa acordada por Constantino em Milão permitem o nascimento de uma nova situação histórica para a Igreja. A religião será, mais do que nunca, uma questão política, visto que da concórdia da Igreja dependerá a estabilidade do Império. Não esqueçamos que grande parte das nomeações episcopais será resultado da acção do Imperador, assim como será este o responsável pela convocação dos concílios. As inclinações dos imperadores ou imperatrizes orientarão a vida da Igreja numa ou noutra direcção. A polémica desencadeada por Ario, a confissão proposta pelo concílio de Niceia, as lutas doutrinárias subsequentes ao concílio, com a releitura e a recusa da fórmula conciliar, constituem a primeira luta por questões eclesásticas na qual estiveram implicados pela primeira vez quase todo o Império e quase toda a Igreja.

As perseguições desencadeadas à Igreja provocaram muitos problemas de fidelidade: que fazer com os que renegaram a fé e desejam, agora num clima de paz, voltar ao seio da Igreja? Surgiram duas vias. Uma defendia a aceitação dos que tinham renegado a fé, desde que realizassem um itinerário de penitência. A outra, chamada rigorista, não aceitava a reincorporação dos desertores à comunidade eclesial. O donatismo no Norte de África segue esta última via. Feridas no seio da Igreja que só o tempo foi capaz de sanar.

A tolerância primeiro e a liberdade a seguir deram à Igreja um clima de libertação, mas se por um lado a liberdade externa era efectiva, a liberdade interior corria risco de ser abafada. Para o imperador nesse momento era impensável uma sociedade pluralista. Com a aceitação do cristianismo era inevitável a proibição do paganismo. Por outro lado, o imperador sentia responsabilidade tanto nos assuntos civis, como religiosos, dogmáticos e disciplinares, políticos e eclesásticos. Deveria existir uma plena correspondência entre a perfeita autoridade de Deus único no céu e a autoridade única do imperador na terra.

Rapidamente surge a primeira teologia política. Deriva-se do monoteísmo teológico uma monarquia imperial. Justamente a

confissão da divindade de Cristo com a consequente afirmação trinitária dos concílios ecumênicos minava de raiz esta pretensão imperial. A fé em Cristo é de outra natureza: nem o monoteísmo legítima uma concepção política monárquica, nem a compreensão trinitária de Deus, ao afirmar a igualdade das pessoas divinas, fundamenta um triunvirato ou um regime democrático. A fé é de outra ordem.

Entremos no nosso último momento expositivo, conscientes que muito fica por dizer e explicar. Devemos abordar a razão imediata que levou à convocação de Niceia. A primeira parte do século IV está dominada por dois nomes: Ario e Niceia.

Ario nasceu em Alexandria em 260, recebendo a sua formação de Luciano de Antioquia que ensinava Sagrada Escritura. Morreu mártir em 312. Antioquia sempre se caracterizou pela sua orientação escriturística de carácter positivo e deu grandes exegetas no século V como S. João Crisóstomo e Teodoro de Mopsuéstia. Ario caracterizou-se teologicamente por um certo subordinacionismo na tentativa de explicar as relações do Logos com o Pai. Tenhamos em linha de conta que o nosso personagem actua em Alexandria e o ambiente intelectual desta cidade estava influenciado pela exegese de Filão de Alexandria, a teologia de Orígenes, o pensamento estóico, o neoplatonismo e, sobretudo, de Plotino. Ario propõe a sua teologia trinitária segundo o esquema das três hipóstases: o Ser, o Intelecto e a Alma. Três hipóstases equivale a falar de três realidades subsistentes, que se distinguem entre si, que participam da mesma natureza, mas estão subordinadas uma a outra. As ideias de emanação não estão distantes deste campo de reflexão. Mas o termo hipóstase não tem o mesmo significado na teologia como na filosofia. Podemos apontar três tradições para este termo. O Novo Testamento, na carta aos Hebreus 1,3; 3,14; 11,1 onde se refere à realidade verdadeira; no estoicismo que a entende como individualização última da essência primordial e o neoplatonismo que a percebe como individualização mediante um processo gradual de emanação. Apenas o I Concílio de Constantinopla (381) e sobretudo Éfeso, Calcedónia (451) e II

de Constantinopla (553) darão um sentido teológico preciso para a palavra hipóstase como carácter individual das três realidades divinas: Pai, Filho e Espírito (por obra dos Padres Capadóciós) e logo para designar a «pessoa» de Cristo (por obra principalmente de Apolinar de Laodiceia e Cirilo de Alexandria).

As teses cristológicas de Ario estão bem próximas ao sistema de Plotino onde encontramos a subordinação das duas últimas hipóstases à primeira (Uno-Superser). Para Ario, segundo o Novo Testamento, Cristo é a sabedoria anuncia no Antigo Testamento e neste sentido Cristo é uma criatura de Deus, a primeira de todas, que serviu de intermediário entre Deus e a restante criação. Deus foi sempre Deus, mas não foi sempre Pai, apenas a partir do momento em que gera o Filho. O Filho não existiu antes de ser engendrado. Não existiu sempre. O Filho não procede do Pai como essencial e permanente origem, mas a partir do nada. O Filho não pertence à essência do Pai, mas apenas é criado e produzido num acto de vontade. Cristo só é Deus na participação e não na essência. Não é divino na origem, apenas foi divinizado. O Verbo não conhece na totalidade o Pai como o Pai conhece o Verbo. O Verbo ou o Filho, tal como o conhecemos na vida de Jesus, tem paixões, sofrimentos e alegrias e por esta razão não pode ser proclamado como Deus que é, por definição, eterno e imutável. O Verbo assume o corpo de Jesus e realiza neste as funções da alma humana.

As teorias do arianismo provocaram a divisão da Igreja e esta representava por sua vez a divisão da sociedade. O imperador Constantino sentiu a urgência de restabelecer a harmonia e convoca o Concílio de Niceia, no qual participaram entre 250 e 300 bispos. O bispo de Roma, Silvestre, faz-se representar por delegado. As influências de peso neste concílio são provenientes de Antioquia, Alexandria e Roma. O concílio propõe uma confissão ou símbolo de fé e 20 cânones. Aqui apenas nos interessa o símbolo de fé. A sua estrutura é trinitária: a referência ao Pai, ao Filho e ao Espírito é estrutura de todas as afirmações subsequentes. Isto significa que os padres conciliares nada mais fazem do que uma autêntica

interpretação da Escritura à luz da regra de fé. O conflito de Niceia é antes de tudo, um conflito de interpretação da Escritura, da hermenêutica dos textos bíblicos referidos a Cristo. A formulação conciliar é uma reduplicação ou explicitação dos textos bíblicos e da parádosis (Tradição) apostólica, como tradução da linguagem do mundo semita para o mundo helénico, sem a vontade ou desejo de inovar, mas apenas de interpretar e explicar o seu sentido diante de perguntas e situações novas.

As afirmações sobre o Pai recolhem fórmulas tradicionais. Sobre o Espírito Santo não se acrescenta nada à fórmula baptismal. O artigo sobre o Filho é aumentado com a intenção de responder às afirmações de Ario. O ponto de partida é a designação bíblica de Cristo: «Filho de Deus». Ela foi o fundamento e sempre o ponto de partida da cristologia. A Escritura chama Jesus de Filho e apenas João de Verbo. Como podemos compreender esta filiação? É natural que utilizemos a analogia da filiação humana. Na verdade, entre a geração divina e a geração humana não há nem igualdade absoluta, nem absoluta diferença. Isto quer dizer que temos que transcender a noção humana de geração, porque na geração divina não existe separação entre o Pai e o Filho. Não é uma geração em sentido físico, nem em sentido mental. Contudo, não podemos renunciar ao termo geração, pois caso o fizéssemos restar-nos-ia a categoria de criação.

Num segundo momento temos que compreender esta filiação como acção de Deus na ressurreição na medida em que é manifestação e exteriorização do seu acto eterno gerador. O ponto de partida para compreender esta filiação e geração não é nem uma doutrina filosófica, nem a experiência social de filiações jurídicas ou morais, mas única e simplesmente a forma concreta com que Jesus viveu a sua identidade de Filho e a forma como Deus correspondeu à sua existência filial. Deus ressuscitando Jesus identifica-o como Filho e revela-se como Pai. No acto da ressurreição, Deus revelou a filiação eterna de Jesus estendendo-a até à sua humanidade que, consumada, é assumida à vida divina eterna e indestrutível. Porque

Jesus era o Filho e pertencia ao ser de Deus, era superior à morte. Deus na ressurreição, ao mesmo tempo que revelou o Filho, revelou a relação eterna que existe entre eles. O Filho é conatural ao ser do Pai, e neste sentido não tem começo. O Pai é princípio constitutivo do Filho (arkhê), não começo temporal (início).

A partir do que já foi dito tentemos compreender cada uma das afirmações do Concílio:

1. O Filho é gerado pelo Pai, da sua essência como acto eterno e constitutivo, não por uma vontade ocasional: Gerado (gennêthénta), não criado (ou poiêthénta).

2. Por proceder da mesma essência do Pai é Deus como ele, luz como ele, Deus verdadeiro como ele.

3. Não é uma criatura pensada por Deus como intermediário entre ele e o mundo. A geração caracteriza o Filho e o diferencia do resto das criaturas.

4. Esta união, geração, ao Pai pode-se expressar com o termo homooúsios, consubstancial, da mesma essência-substância-natureza do Pai. Com esta palavra, consubstancial com o Pai (homooúsios tô patrí), o concílio quer traduzir o termo bíblico «Unigénito do Pai».

5. Esse Filho unigénito, da mesma essência que o Pai, aproximou-se de nós, desceu ao nosso mundo fazendo-se carne (sarkôthénta (...)), fazendo-se homem (enanthrôpêsanta), sofrendo, ressuscitando, subindo aos céus e sendo o nosso futuro.

6. A razão desta «descida», «encarnação», «humanização» do Filho não foi a indigência divina, nem uma necessidade física ou metafísica do cosmos, mas exclusivamente uma finalidade soteriológica: «por nós, homens, e para nossa salvação» (dià <sup>2</sup>màV touV ÂnrôpouV kai dià t#n <sup>2</sup>méteran swthrían). A salvação humana fundamenta-se na pessoa divina e encarnada do Filho. A

consustancialidade com o Pai e a participação na nossa humanidade fundam a potência redentora do Filho. A plenitude da humanidade de Jesus é a condição da plenitude da nossa salvação.

Niceia não quis ser outra coisa que uma releitura autêntica, inteligível e salvífica do Evangelho. A confissão cristológica de Niceia é a primeira definição dogmática da Igreja e segue sendo o texto eclesial de maior autoridade já que expressa a concepção cristã de Deus e, ao definir a relação de Cristo com Deus, definiu também a sua natureza como Filho.

*José Manuel Correia Fernandes*

#### BIBLIOGRAFIA

- Cantalamesa, Raniero, Cristo "Immagine di Dio". Le tradizioni patristiche su Colossesi 1,15 in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 16 (1980) pp. 181-212; 345-380.
- Cardedal, Olegario González de, *Cristología*, Madrid: BAC 2001.
- Denzinger, Enrique, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona: Herder 1963.
- Grillmeier, Alois, *Cristo en la Tradición Cristiana*, Salamanca: Sígueme 1997.
- Kelly, John Norman Davidson, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca: Secretariado Trinitario 1980.
- de Lubac, Henri, *A Fé Cristã. Pequena introdução ao Símbolo dos Apóstolos*, in *Communio* 10 (1993) pp. 334-342.
- Sabugal, Santos, *Credo. La Fe de la Iglesia. El símbolo de la Fe: Historia e Interpretación*, Zamora: Monte Casino 1986.
- Schneider, Theodor, *Lo que nosotros creemos. Exposición del símbolo de los apóstoles*, Salamanca: Sígueme 1991.
- Sesboüé, Bernard, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris: 1993.
- Trisoglio, Francesco, *Cristo en los Padres de la Iglesia*, Barcelona: Herder 1986.

## NOTAS

- [1] Cf. A. Saez, *El vestido como símbolo*, in *Stromata* 28 (1982) pp. 373-389.
- [2] Cf. John Norman Davidson Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca: Secretariado Trinitario 1980 [Trad. do inglês: *Early Christian Creeds*, London: 31972 (reimpressão 1976)], p. 38.
- [3] Cf. Henri de Lubac, *A Fé Cristã. Pequena introdução ao Símbolo dos Apóstolos*, in *Communio* 10 (1993) pp. 334-336.
- [4] Bernard Sesboué, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris: 1993, pp. 77-78.
- [5] Cf. Ptolémée, *Lettre à Flora. Texte, traduction et introduction de G. Quispel*, (*Sources Chrétiennes*, n° 24), Paris: Cerf 1949; 7, 4, p. 64.
- [6] Ver Carta aos Esmirniotas 5,2, in *Padres Apostólicos*, São Paulo: Paulus 1995, p. 117.
- [7] Cf. J. Kelly, *Primitivos credos...*, pp. 90-92.
- [8] «Não escutes a ninguém que te fale prescindindo de Jesus Cristo, da descendência de David; nascido de Maria, que verdadeiramente nasceu, comeu e bebeu, que verdadeiramente foi perseguido sob Pôncio Pilatos, que verdadeiramente foi crucificado e morreu à vista dos seres celestes, terrestres e infraterrestres, que também verdadeiramente foi ressuscitado de entre os mortos, sendo o seu Pai quem o ressuscitou», Carta aos Italianos 9,1-2, in *Padres Apostólicos*, São Paulo: Paulus 1995, p. 100.
- [9] Carta aos Efésios 7,2, in *Padres Apostólicos*, São Paulo: Paulus 1995, p. 84.
- [10] «Perdoai-me irmãos. Não me impeçais de viver, não queirais que eu morra. Não me abandoneis ao mundo, não seduzais com a matéria quem quer pertencer a Deus. Deixai-me receber a luz pura; quando tiver chegado lá, serei homem. Deixai que seja imitador da paixão do meu Deus», Carta aos Romanos 6,2-3, in *Padres Apostólicos*, São Paulo: Paulus 1995, p. 106. Cf. Carta a Policarpo 3,2; Carta aos Romanos 7,2.
- [11] I Apologia 46,2-3, in *Justino de Roma*, São Paulo: Paulus 1995, pp. 61-62.
- [12] II Apologia 13,4-5, in *Justino de Roma*, São Paulo: Paulus 1995, p. 104.
- [13] «Quanto ao seu Filho, o único que propriamente se diz Filho, o Verbo que está com ele antes das criaturas e é gerado quando no princípio criou e ordenou por seu meio todas as coisas, chama-se Cristo por sua unção e porque Deus ordenou por seu meio todas as coisas», II Apologia 5,3, in *Justino de Roma*, São Paulo: Paulus 1995, pp. 95-96.
- [14] Roma muito provavelmente possuiria mais do que um único credo oficial nos primeiros decénios do cristianismo. Por esta razão é difícil reconstruir com certeza absoluta um primitivo credo romano. Cf. J. Kelly, *Primitivos credos...*, p. 94.
- [15] I Apologia 13,1.3, in *Justino de Roma*, São Paulo: Paulus 1995, pp. 28-29.
- [16] Cf. *Ibidem* 21,1; 31,7; 42,4; 46,5; Diálogo 63,1; 85,2; 126,1; 132,1.
- [17] Cf. *Adversus haereses* I 26,2.
- [18] Ver José Manuel Correia Fernandes, *A Antropologia Pneumática como Refutação da Gnose em St. Ireneu de Lyon*, Lisboa: Texto Mimeografado 2001.
- [19] *Adversus haereses* III 18, 7, in I, II, III, IV, V [Contra os hereges], São Paulo: Paulus 1995, p. 334.
- [20] Cremos de todo necessário citar novamente o nosso autor. St. Ireneu, um pouco mais adiante, retoma o tema fundamental da Encarnação do Verbo, pois

sem esta o ser humano ficaria privado da possibilidade da incorruptibilidade e da imortalidade. «Além disso, os que dizem ser homem pura e simplesmente, gerado por José, permanecem na antiga escravidão da desobediência e morrem nela, porque ainda não unidos ao Verbo de Deus Pai, não recebem a liberdade por meio do Filho, como ele próprio diz: Se o Filho vos emancipar, sereis verdadeiramente livres [Jo 8,36]. Ignorando o Emanuel, nascido da Virgem, são privados do seu dom, que é a vida eterna, e não recebendo o Verbo da incorruptibilidade, permanecem na carne mortal, devedores da morte, sem o antídoto da vida. É para estes que o Verbo fala, quando explica o dom que faz da sua graça: Eu disse: todos vós sois deuses e filhos do Altíssimo; mas, como homens, morrereis [SI 82,6-7]. Estas palavras são dirigidas àqueles que recusam o dom da adoção filial, desprezam este nascimento sem mancha que foi a Encarnação do Verbo de Deus, privam o homem da sua elevação a Deus e manifestam ingratidão para com o Verbo de Deus, que se encarnou por eles. Este é o motivo pelo qual o Verbo de Deus se fez homem e o Filho de Deus Filho do homem: para que o homem, unindo-se ao Verbo de Deus e recebendo assim a adoção se tornasse filho de Deus. Nunca poderíamos obter a incorrupção e a imortalidade a não ser unindo-nos à incorrupção e à imortalidade. E como poderíamos realizar esta união sem que antes a incorrupção e a imortalidade se tornassem aquilo que somos, a fim de que o corruptível fosse absorvido pela incorrupção e o mortal pela imortalidade, e deste modo pudéssemos receber a adoção de filhos?», *Adversus haereses* III 19, 1, p. 336.

[21] Cf. V 17, 1.

[22] Cf. Raniero Cantalamessa, Cristo "Immagine di Dio". Le tradizioni patristiche su Colossesi 1,15 in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 16 (1980) p. 200.

## “O CRISTO SOFRENTÉ NA ARTE CONTEMPORÂNEA”

*“A razão porque pinto assim é porque quero tornar-me uma máquina”.*

*Andy Warhol*

*“Là où la téléprésence a succédé à la présence (physique, graphique...), le silence s’étend, s’aprofondit sans cesse.”*

*Paul Virilio*

*“Je veux dire que l’art moderne a une tendance essentiellement démoniaque”.*

*Pierre Bourdieu*

1. Não há ponto no interior da sociedade a partir do qual a sociedade pode ser observada na sua totalidade. Dispomos, quando muito, na falta de panorâmica, de pontos de vista, de focalizações. Expor, em arte, é excluir, como o é num outro qualquer domínio ou instituição. Não falarei de Cristo na música contemporânea, no “antichrist superstar” de Marilyn Manson, no “rap” nomeadamente, tão cheio de alusões à religião e a Cristo. Mas conviria citar na música contemporânea Arvo Pärt, Olivier Messiaen, Szymanowski, sabendo que “Toda a música tem por Ideia a forma do Nome divino. Oração desmitificada” como diria Adorno. Sabendo que a música traduz “essa iminência duma revelação que não se produz”, como diria Borgès<sup>1</sup>. Não falarei de Cristo no cinema nem na publicidade. Não farei sobretudo moral acerca da arte contemporânea. A arte recusa a exemplaridade moral, só reconhece as suas próprias leis. A crítica entrou na clínica. Na idade do hipertexto, o medo das múltiplas janelas do pósmodernismo sobre a realidade parece já uma superstição antiga. “Para os especialistas e legisladores o amanhecer de uma economia diferente dos corpos e

dos prazeres está ainda por chegar, porém para os “performers”, cineastas e romancistas a hora é já do meio dia”<sup>2</sup>.

2. A filosofia crítica e as ciências tornaram o mundo vazio dos deuses que pareceram habitá-lo durante milênios. No mesmo lance tornaram também invisível o Deus do monoteísmo bíblico. Deus advém num horizonte cultural que não está nunca simplesmente disponível para O reconhecer, mas que é variavelmente indisponível ou acolhedor. Jesus impressionou e continua a impressionar os pensadores e os artistas, deixando na história um traço quase divinamente luminoso. Para quem nele acredita este traço revela-se como ícone, como imagem visível do Deus invisível. A lei do Antigo Testamento interdita a imagem como idolatria e blasfêmia. A Encarnação é a humanização de Deus. “A nossa única arte é a fé, e Cristo é o nosso canto”, diz Paulino de Nola<sup>3</sup>. Poderemos representar a Cristo de uma forma não blasfema? A querela iconoclasta que Niceia (787) pretende regular atravessa todas as idades como um questionamento de fundo. A arte moderna levou a uma separação entre o mundo da arte e o da fé. Pior ainda: “Je veux dire que l’art moderne a une tendance essentiellement démoniaque” (Bourdieu).

3. Não é apenas hoje que as artes anunciam a morte de Deus de uma forma extrema. Desde a *Crucifixão* de Giotto (1304-1306) em que a morte de Deus duplamente se mostra: através da crucifixão e através da túnica vazia, despojo de Deus, até a essa outra *Crucifixão* que pertence ao retábulo executado por Matthias Grünewald para o hospício dos Antonitas de Issenheim e cujos restos se conservam a uma vintena de quilómetros, em Colmar, na capela do antigo convento dominicano de Unterlinden transformado em museu. A *Crucifixão* ilustra de uma maneira absoluta o sofrimento de Deus e da sua morte, fora de qualquer conformidade com as tradições realistas ou idealistas da pintura. Huysmans chama-lhe o “coma do Cristo de Colmar”. A elaboração do conceito que clama a morte de Deus encontra-se literalmente expressa numa ficção de Jean Paul intitulada *Un songe (Discours du Christ mort, 1796)* e traduzida por Madame Stäel em *De l’Allemagne*. Nesta fantasia, que constitui um importante

prelúdio à emergência do conceito nietzscheano, é o Cristo que confirma a inexistência de Deus e a nossa condição de órfãos. Mas Deus morre e ressuscita. É o que diz o dogma a que se conforma a pintura que o exalta e que a *Ressurreição* do próprio Grünewald mostra no políptico de Colmar. É nesta dualidade da morte e da ressurreição que se reproduz a figura de Dionísio. Não é por acaso que estas duas personagens sejam evocadas na elegia de Hölderlin *o Pão e o vinho* que é uma etapa maior na formulação do conceito de que nos aproximamos através da constatação do eclipse dos deuses, da sua retirada, da vontade do poeta de permanecer à escuta do deus próximo para que, pelo menos na bebedeira se seja capaz de discernir os seus traços.

4. Durante os últimos 300 anos a percepção geral do mundo mudou. Deixou de estar fundada na noção de *universitas rerum* ou *aggregatio corporum* para ser simplesmente um horizonte indeterminado de possibilidades. Não há, na cultura ocidental, concepção especificamente cristã nem da sociedade, nem da política, nem da justiça. Na cultura presente, agnóstica, uma espécie de sentido religioso sem religião e sem Deus, não é no rito que se descobrirá de maneira pessoal Deus e Jesus Cristo. Há aberturas, linhas de força que percorrem este mundo agnóstico e que indicam uma espécie de transcendência sem nome. Há a experiência estética, porque o sentimento de beleza toca aquilo que já não é do mundo, nem do domínio do útil, nem da ordem do sistema racionalmente organizado. Há o pasmo diante do enigma da racionalidade do mundo. Há a dimensão ética no amor e, inversamente, do amor na ética. Cuidar de alguém por humanidade é igualmente, na afeição, reconhecer um mistério que refere ao além do mundo.

5. A arte é um dos canais mais efectivos do testemunho cristão no mundo, visível a todos e com o poder de tocar o coração de cada um. Para Felipe Fernandez-Armesto o contínuo impacto de Cristo sobre o mundo manifesta-se em dois lugares: primeiro, a arte; e em segundo lugar a própria Igreja<sup>4</sup>. Cristo vê-se sobretudo na arte. Nenhuma outra religião tem uma tradição artística tão profundamente

entranhada pelo divino sofrimento. A “Pietà” de Miguel Angelo ou “a Descida da Cruz” de Rogier van der Weyden ou Pedro Roldán, são inexcusáveis amostras da humanidade do Deus que morre.

6. A arte contemporânea vive o seu momento de desumanização, de fim, de desartificação, excluído o canônico conceito de beleza ou de normatização. A originalidade deixa de ser a norma-base da criação para ser a própria subjectividade do autor. A obra de Lichtenstein faz-se à volta da destruição do valor em arte. Dan Graham não pretende outra coisa: destruir o valor. O quadro cede lugar à instalação, à performance. Fazer estalar a imagem, eis o que pretende em arte Bob Rauschenberg ou Ballard na literatura. No momento em que Andy Warhol desconstruía simultaneamente a arte, a representação, o star-system, o ultra-consumo e a *American way of life* (1960) outros artistas tomavam por presa a sociedade de espectáculo. Giuseppe Pinot-Gallizio propunha as suas “pinturas industriais” em 1958 e Tinguely produzia esculturas dos anos 70. Daniel Buren transformava a ideia de pintura e Carl Andre os princípios da escultura, Dan Graham fazia entrar a cidade e o urbanismo na arte, On Kawara fazia da sua vida uma obra. O mesmo período não excluía o romantismo místico (James Byars) ou revolucionário (Joseph Beuys).

7. Joseph Beuys é um marco na cultura artística alemã. A sua vivência no conturbado período nazi e a sua experiência entre a vida e a morte numa tribo de tártaros valeu-lhe outra filosofia de vida em que a arte assume um papel fulcral. “A arte é um meio de comunicação ou uma mudança revolucionária genuinamente humana no sentido de completar a transformação de um mundo doente num mundo sadio”. Inseparável é agora a vida da arte. O artista é aquele que vive em comunhão com o outro. Artista e espectador têm aqui papéis paralelos. A arte é uma forma de vida. Daí que todo o homem seja um artista. O feltro, o sebo, os utensílios básicos de sobrevivência, os instrumentos, os animais selvagens marcam todo o seu trabalho artístico numa clara desconstrução dos valores capitalistas e individualistas, num revivenciar ritual do corpo, dos sentidos, da comunidade tribal.

8. A arte faz, sem que disso nos demos conta, a nossa cultura, a soma do olhar do artista e do apetite intelectual daquele que olha a obra. Nestes últimos anos muitos artistas investiram no cinema ou no vídeo. Barbara Kruger utiliza, desde há mais de dez anos, a força das imagens do cinema expressionista ou publicitário para reforçar os seus axiomas feministas. James Coleman, através do cinema ou dos diapositivos, fala do Outro. As reações às manifestações da arte contemporânea são, no geral, de suspeição e, quando vindas dos meios católicos, ridículas. Para gente desta homossexualidade, drogas, pedofilia e basfémia são termos sinónimos, o equivalente moral do Anticristo. Para gente desta nem Vladimir Nabokov (*Lolita*) nem Saramago (*O Evangelho segundo Jesus Cristo*), nem Gore Vidal (*Em Directo do Calvário*) valem um centavo do erário público. E se nem estes valem um centavo, que valerão os artistas da *performance*: Ron Athey, Andrés Serrano, Robert Mapplethorpe, Bob Flanagan ou Cindy Sherman que fez uma fotografia das sobras de uma ceia?

9. Os fariseus não desapareceram com a queda do Templo. Os "ressentidos" continuam a querer controlar tudo quanto lhes parece pujança, disjunção, dissensão. 27 de junho de 1995, Washington, D.C.: O Christian Action Network (Liga de acção cristã) organiza uma exposição de "arte degenerada" no Rayburn Building, patrocinado por um republicano Robert Dornan, para dar o golpe final na National Endowment for the Arts (Agência Nacional para as Artes). Entregam em mão certificados de óbito com targetas negras e pedem aos convidados que assinem e entreguem aos seus deputados antes do fecho do 103 Congresso. O certificado de óbito diz: "Nome do defunto: NEA. Sexo: Qualquer coisa antinatural. Nome do pai: Lyndon Johnson. Nome da mãe: Jane Alexander. Ocupação do defunto: Atacar a religião, a tradição e a moralidade. Financiamento de causas de esquerda. Promoção da homossexualidade. Mentir aos media e ao Congresso sobre as suas actividades. Causa do falecimento: Utilização de fundos dos contribuintes para retratar Cristo como homossexual, dependente de drogas e pedófilo."<sup>5</sup>

**10.** Na literatura, Cristo é o “último deus” (Schelling), o “intenso” (M. G. Llansol, uma impostura (W. Burroughs), Deus é uma palavra vazia para Rui Nunes e os seus *Rostos*, uma verdadeira estética da desfiguração. F. Arrabal (*El cementerio de automoviles*, 1957), Jorge Luis Borges (“Cristo en la cruz”, *Los conjurados*, 1985), Virgílio Piñera (*Jesus*, 1948), Miguel de Unamuno, *Don Manuel bueno, mártir*, 1931) merecem uma referência alta na cultura espanhola. Mas poderíamos também citar Pessoa, Pascoaes, Jorge de Sena, Natália Correia, Sophia de Mello, Ruy Belo, Rui Cinatti. Deixemos por ora o Cristo que a Literatura encena.

**11.** Voltemos à pintura, com os modernos: Georges Rouault (Cristo-palhaço), Max Beckman, e os contemporâneos: Francis Bacon, Joseph Beuys, Andy Warhol, Chris Burden, Hermann Nitsch, Otto Muehl, Andreas Serrano, Marina Abramovic, Eugen Schonebeck, Christian Boltanski.

**12.** Começemos por Francis Bacon e os “Três Estudos para Figuras na base de uma Crucificação” (1944). É clara aqui a influência de Picasso dos anos 20. “(...) Penso que toda uma área aí sugerida por Picasso e que de certa maneira forma tem ficado por explorar, diz respeito à forma orgânica relacionada com a imagem humana mas constitui uma sua completa distorção.” Uma crucificação de Cimabue (1272-4) que invertida teria sido para Bacon uma imagem fortíssima. Disse então: “Penso nela como uma imagem - como uma serpente rastejando pela cruz abaixo. Tentei fazer alguma coisa com o sentimento que por vezes me tem despertado a concepção dessa imagem a mover-se, a ondular pela cruz abaixo”. Crucificação que cristaliza em desenvolvimentos posteriores da sua obra. Esta imagem de Cimabue não deixou de o marcar a ponto de a renovar em muitas outras pinturas posteriores da sua obra. Bacon não pinta as tradicionais figuras cristãs na base da cruz mas Euménides. Conjuga a crucificação com o talho ou o matadouro por causa da beleza da carne. Para assinalar a mortalidade, transforma a figura do crucificado numa carcaça de carne.

**13.** Passemos a Chris Burden (Body Art, USA). "Transfixed" (um dos seus rituais de auto-mutilação resultando em 1976 algumas relíquias). Os dois pregos e a descrição seguinte são os restos de uma crucificação mecânica: "Transfixed, Venice California, April 23, 1974. "Dentro de uma pequena garagem numa via rápida puz-me de pé no pára-choques detrás de um volkswagen. Deitei-me de costas sobre a parte detrás do carro, esticando os braços para o tejadilho. Cravaram-me as mãos ao tejadilho do carro com pregos que me atravessavam a palma das mãos. Abriu-se a porta da garagem e o carro foi empurrado até meio da via rápida. Gritando por mim, o motor trabalhou na máxima velocidade durante dois minutos. Ao fim de dois minutos o motor foi desligado e o carro novamente empurrado para dentro da garagem. Fechou-se a porta". "Doorway to Heaven" (15-11-1973): Chris Burden, fotografado de olhos fechados, faz tocar dois cabos eléctricos, um em cada mão, resultando uma luz intensa – a iluminar o seu rosto barbudo e parte da sua cabeleira – e linhas centrífugas de luz irradiantes desse centro luminoso.

**14.** Marina Abramovic na performance "Rhythm O" (1974), apesar de não propor uma figuração de Cristo, constrói para si, com a colaboração da assistência, uma espécie de drama da Paixão e do sofrimento pessoal ao qual se submete com beata devoção. Dispõe sobre a mesa uma série de instrumentos com os quais a assistência é solicitada a intervir livremente sobre a artista. A passividade da artista – quase suicida – gera na assistência um crescendo de actos de agressão dirigidos contra o seu corpo para depois ser desdobrada pela divisão da assistência em dois grupos antagónicos. Uns colocando aos outros as questões da legitimidade dos actos realizados ou a realizar; a da consciência moral dos actos; a dos limites do sofrimento infligido etc. "Rhythm O" dura seis horas. Na terceira hora as roupas tinham-lhe sido retiradas com lâminas de barbear; cortes na pele. Uma pistola apontada à sua cabeça acabou por causar uma luta aguerrida entre os torturadores.

**15.** Herman Nitsch é outra figura do Accionismo Vienense, artista filósofo, dionisíaco, propôs uma arte integral, total. Partindo

da pintura de acção, em 1962 faz a primeira performance *Aktion* com a colaboração de Otto Muehl. Nessa performance Nietzsche usa uma longa camisa e está atada a uma cruz. Otto Muehl derrama-lhe sangue. Estas acções eram descritas como “formas estéticas de oração”. Ele cria um teatro real, autêntico que associa mitos e estética, metáforas religiosas e vida quotidiana, aspectos clássicos e bárbaros. A colagem de Otto Muehl



(1954): “AktionsFotos” (Accionismo vienense) mostra várias imagens do crucificado com imagens-detelhes de acções de auto-mutilação. “Orgias Mistério Teatro” (1954) é uma ópera na linha artística das tragédias gregas e dos Mistérios da Paixão medievais, misturando-se com as procissões católicas a tradição alemã das romarias, as formas dos antigos rituais mediterrâneos da redenção e da fertilidade – re-interpretadas e encenadas demoniacamente e com cerimónias colectivas de sacrifícios. A catarse é explorada através do medo, do terror e da compaixão. A arte tem aqui o papel de modificar a vida e está para além do bem e do mal. Duração das performances: várias horas. O som à altura máxima – êxtase criado pelo ruído – seguindo-se as ordens do mestre de cerimónias. Um cordeiro já morto é trazido para o palco pelos assistentes, crucificado de cabeça para baixo. É aberto. São-lhe retirados o sangue e as entranhas. Estas são despejadas sobre uma mulher nua ou sobre um homem.

16. As actividades de Nietzsche assentam na crença de que os instintos forma reprimidos e silenciados pelos media. O ritual de

matança de animais foi retirado da experiência moderna. Actos ritualizados são concebidos para libertarem a energia reprimida e para propiciar a purificação e a redenção mediante o sofrimento. Ora accionistas interessam-se pela psicologia, pelos escritos de Freud e W. Reich. Outro problema: a dessimbolização. A iconografia cristã renascentista — a “Última Ceia” de Leonardo da Vinci na versão de Andy Warhol com cruzeiros amarelos fluorescentes, repetidas sobre fundo negro, é bem um exemplo típico dessa dessacralização da arte e do seu contexto de recepção. Fica consagrada com este artista que revolucionou o conceito de arte a banalização dos símbolos religiosos e a sua reciclagem: a gente famosa ocupa doravante o lugar dos aureolados santos.

**17.** A «teoria da escultura social» de Joseph Beuys: integra o conceito cristão da transsubstanciação. Beuys não se restringe à tradicional identificação do artista com Cristo. Em nenhuma obra ele não se equipara a Cristo mas antes empreende como pessoa acções simbólicas cuja gestualidade revela uma univocidade cristã-religiosa. Numa das suas acções iniciais, 1964, (1), Beuys responde a uma agressão que degenera em ataque real contra a sua pessoa, levantando o crucifixo em jeito de esconjuro. A acção “Celtic...” (1971), (2), em Basileia, durante a semana Santa, pratica o rito da lavagem dos pés a alguns dos participantes. Ele não usa os mesmos símbolos e gestos de Cristo. Reconhecendo o seu poder e sujeitando-os a uma transformação conceptual, Beuys, através das suas acções chama pessoalmente a responsabilidade de transmissão do que ele designa de “Impulso de Cristo”. Tendo crescido em ambiente católico, abandona a tradição eclesiástica católica ortodoxa orientando-se em direcção de movimentos místicos para entender o cristianismo ahistoricamente. O impulso de Cristo, impulso energético, uma faísca, está em cada pessoa. A encarnação de Jesus legitimaria a aceitação positiva da matéria. Cristo é qualificado como o “inventor da máquina de vapor”, o “terceiro princípio da termodinâmica” ou da “electricidade” (3). Para a libertação do materialismo unidimensional do mundo contemporâneo haveria que descobrir e activar a faísca que existe em cada indivíduo como “reconhecimento pessoal da a

essência cristã”. A pessoa teria de fazer o esforço pessoal de buscar Cristo através da matéria e desencadear neste mundo uma ressurreição do espírito (identificada como uma reapropriação de forças inconscientes). A auto-redenção supunha a superação evolutiva dos sistemas do pensamento materialistas, positivistas e ateus para alcançar uma visão do mundo integral, uma humanidade total. Partindo de Rudolf Steiner, Beuys qualifica Cristo de “elemento calorífico espiritual” falando neste contexto de “calor social” para chamar a atenção sobre os fenómenos de distanciamento interpessoal que há que solucionar em todo o mundo. O núcleo da sua interpretação da mensagem cristã gira em torno de uma capacidade de amar específica (“calor evolutivo”) que, em sua opinião, representa o estado superior da “Plástica do calor”. A arte, elemento criador da vida que liquida as fronteiras entre distintos domínios, desafiaria os sistemas sociais petrificados dos sistemas de poder impostos. A acção serviria para actualizar o impulso de Cristo; para transmitir esse impulso vivencial mediante objectos, materiais, signos e expressões quotidianas, numa combinação heterodoxa e numa representação provocatória. De modo análogo à natureza de Cristo, o indivíduo, comprometido com a sua paixão individual, teria que chocar com as leis da matéria para conseguir trespassá-la em direcção a forças de transcendência superior. Tematização constante do sofrimento e da morte enquanto possibilidade de regeneração, de ressurreição, de um futuro que se abre ao presente enfermo. O coiote. O carvalho (na obra final e póstuma). Ambos: representantes históricos, espirituais do crucificado. O seu conceito de arte ampliado é um modo de proceder (não uma teoria) no qual subsiste a convicção da necessidade de arreigarmo-nos a um despertar intelectual universal que em ponto extremo poderia desencadear uma mudança social. A temática cristã (fases do artista): a) cristo como imagem. O crucificado enquanto elemento do vocabulário formal do românico e do gótico. A interpretação de que durante a crucificação teria acontecido uma transfiguração leva Beuys a fundir a gestualidade física e o signo da cruz latina. B) Cristo transforma-se na própria cruz (4). Até meados dos anos cinquenta, o artista executa uma série de experiências com vista a actualizar em forma adequada o carácter expressivo dessa

força ilimitada que é o «impulso de cristo». Ele busca uma "transcendência conceptual" que outorgasse ao signo, para além do domínio técnico-artesanal, um vigor expressivo e actual. A cruz latina converte-se em diagrama de forças. De facto, em muitas esculturas de pequeno formato, Beuys, evocando costumes pagãos, recordando fetiches de ritos mágicos, coloca sobre os crucifixos cronómetros, rótulas e ossos, faz crescer elementos vegetais do tronco. A cruz adopta também um final em forma de T. Nas Acções, "Eurasia", "Manresa" e "Vazio - Massa", Beuys utiliza cruces divididas. É frequente falar de união de contrários aludindo a um campo amplo de princípios bipolares tais como: matéria e espírito, cristalino e amorfo, forças terrenas e ultraterrenas, razão e intuição; num plano superior: Ocidente e Oriente. Porque Cristo é mais do que uma figura histórica, Beuys adopta a cruz quadrada-grega. A "cruz castanha" com a qual carimba objectos inimagináveis, vestígios de acções e intervenções da mais variada ordem expressa cromaticamente um equilíbrio entre o castanho da terra e o vermelho do sangue seco. A cruz castanha representaria o processo de encarnação. Para Beuys, a cruz castanha enquanto signo da sobreposição de aspectos contraditórios assinalaria estados de existência simultaneamente possíveis, o lugar que assinala o sentido em direcção a um estado de transição. Hoje em dia a imagem de cristo não podendo ser captada pelo olho só pode ser apreendida pela intimidade. Beuys define o "impulso de Cristo" como uma força potencial que existe no mundo desde a crucificação. A sua tarefa: libertar essa energia. Enquanto signo, a cruz grega converte-se em carimbo que Beuys para marcar comunicados políticos, edições, objectos, desenhos, objectos quotidianos que ao serem carimbados são integrados na sua obra e ao mesmo tempo os acredita como portadores de um conteúdo espiritual que constitui o fundamento e o motor do seu compromisso estético. C) substituições: cristo como veado (no reino animal), cristo equiparado parcialmente ao signo solar, à rosa (alquimia).

**18.** "Manresa" (5) é a segunda acção de Beuys (1966) preparada por uma espécie de partitura e por uma grande quantidade

de desenhos preparatórios. Esta acção inclui a colaboração de dois artistas holandeses enquanto participantes livres: Henning Christiansen e Bjork Norgaard (músicos). A acção de Beuys inclui várias componentes: uma grande meia cruz construída em madeira e coberta de feltro que denotaria a divisão psíquica do homem contemporâneo, enquanto um ser racional e não espiritual; uma peça intitulada “Plate Crucifix” realizada nos inícios dos anos cinquenta; cantos triangulares de feltro e de gordura; uma caixa de madeira contendo dispositivos eléctricos, miscelâneas como plantas “rosemary”, um pássaro a brincar que ele solta no final da acção. Esta acção marcaria o momento em que decide continuar a sua actividade artística em plena arena política. Funda a sua primeira organização política German Student Party seguindo-se Free International University e por fim o Partido dos Verdes numa cruzada para a transformação social, política e económica.

**19.** Andreas Serrano: “Piss Christ” (Cibacrome de 1987 que foi alvo de grande polémica nos USA a propósito da utilização de dinheiros públicos para subvencionar uma arte abjecta e imoral): nessa foto de 152 vezes 102 cm, um crucifixo está imerso num líquido alaranjado/avermelhado. Esse líquido é urina. O crucifixo com o cristo é visto sob uma poeira estelar formada por um rasto de bolhas de ar. O luminoso alaranjado do crucifixo contrasta com o tom alaranjado avermelhado da urina.

**20.** Eugen Schonebeck (1938) – é um artista que abandonou a pintura há trinta anos e cuja obra se reduz a trinta óleos e algumas centenas de desenhos. Em 1992 o seu trabalho é premiado e alvo de uma retrospectiva organizada pela Kerstner-Gesellschaft de Hannover. Escreveu com George Baselitz os *Manifestos Pandemónicos I e II*, de 1961 e 1962 onde o homem artista é retratado como sofredor e provocador. São seus pais espirituais Artaud, Nietzsche e Lautréamont. A evolução da sua pintura vai da abstracção à representação da figura humana. O tema principal: o corpo como reflexo de uma alma torturada. O homem possuído por desejos e sofrimentos que o deformam está manifesto nas suas

crucificações. Tornar visíveis estados e experiências interiores, tal como acontece em "O Crucificado" de 1964, uma última versão das três crucificações existentes. Um exemplo de uma "pintura pandemónica".

**21.** Christian Boltanski (1945), metade judeu, metade católico.

Teve uma infância infeliz, em virtude das sequelas da guerra e do anti-semitismo. Um dos temas predilectos: infância e crianças. "Crianças de Dijon" (1985-1986). A reprodução dessa instalação reporta-se à sua colocação na Capela Salpêtrière: retratos fotográficos de crianças, alguns já usados em outras obras, organizados junto a lâmpadas de tal modo que se assemelham a



ícones. As fotos a preto e branco são duplamente emolduradas: molduras de metal e passe-partout de papéis brilhantes de Natal. O efeito assemelha-se ao de uma catedral; às velas em lembrança e celebração dos indivíduos fotografados. Interesse pela pequena, quase insignificante e frágil memória são aplicados procedimentos afins aos usados pelos dispositivos museológicos. Roupas em segunda mão e fotografias recicladas são frequentemente usadas nas suas instalações. As roupas e as fotos relaciona-as com o corpo morto. A sua reciclagem implica uma espécie de ressurreição desses restos. A sua obra é sobre o facto da morte e as suas obras são uma espécie

de memoriais. Mais do que lamentação melancólica da morte há um prazer no espectáculo da morte. O artista compara-se ao pregador ambulante do filme *The Night of the Hunter*, Charles Laughton desempenhado por Robert Mitchum. Quer tocar emocionalmente as pessoas. Muitas obras implicam a colaboração e o diálogo com pequenas comunidades. Ao pedido de justificação para a exploração que faz da morte – sobretudo em obras que reciclam fotos de jornais sobre o crime – transformando-a em prazer ou em teatro, ele respondeu: “Bom, eu diria que há poucos temas na arte, e que estão à procura de deus, colocando perguntas acerca da morte, do amor e do sexo. Eu estou a trabalhar à volta da ideia de *vanitas*, que é um tema maior na arte. Você é alguém, mas se eu o matar transforma-se num corpo horrível envolvido num lençol ensanguentado, um objecto. Acho essa ideia muito estranha e imprecisa e é uma questão em que penso frequentemente. Também penso que a nossa relação com a morte e com o facto de se morrer actualmente não é nada boa. Há cinquenta anos (...) o facto de se morrer inseria-se no facto de viver. Agora ganhamos vergonha de morrer, queremos esquecer que vamos morrer. Também se tornou um problema o facto de se matar. Por exemplo, eu como carne mas não me passaria pela cabeça matar um animal. Mas penso que se comemos carne temos de aceitar que estar vivo significa que matamos coisas que nos rodeiam. Mas esquecemos esses aspectos básicos da nossa humanidade”. O voyeurismo do espectador por imagens mórbidas e violentas torná-lo-ia – por vergonha de ser voyeur – um criminoso.

**22.** Se o combate da cultura contemporânea se trava em duas frentes: o niilismo e a técnica (Ballard é a figura de culto da tecnocultura hoje, como Nietzsche foi a figura de culto do niilismo ontem)<sup>6</sup>. Se “não há caminho por Cristo ou dionísio” (M.G. Llansol), que lugar ocupa a figura de Cristo (a galáxia Jesus) nesta liça? Que fulgor guarda ainda Jesus Cristo após a declaração da “morte de Deus”?

**23.** Cada época imprime naquilo que faz a sua marca, a sua sensibilidade. Para Dominique-Marie Chenu o historiador da Teologia deixaria a sua obra incompleta, se não dedicasse a devida atenção as realizações artísticas, quer literárias quer plásticas, que a seu modo constituem “não só ilustrações estéticas, mas verdadeiros ‘lugares’ teológicos” De que releva a atracção por Jesus: da curiosidade? Da simpatia real? Que podem os “Cristos” de Maria Lucília Moita contra as “desfigurações” de Cristo que por aí se trocam e se vendem? Que pode a beleza crucificada contra a “desartificação do mundo”? “Fora da Igreja toda a espécie de profanação tem pervertido a forma de apresentar Cristo. Tem-lhe sido atribuído o papel de deus-guerreiro, de responsável pela atribuição de dividendos do Evangelho da Prosperidade, de um juízo temporal mesquinho daquilo que se pressupõe ser um comportamento anti-social. Na tradição respeitável que remonta a Judas Iscariotes, ele tem sido um rei temporal, um centro de convergência para a violência política. Ele tem sido arrastado à força para a política e raptado para o comércio. Tem sido vilipendiado como fonte de legitimação de curandeiros charlatães e profetas oportunistas. O seu nome tem sido grito de batalha, as suas relíquias talismãs, o seu corpo eucarístico tem sido subtraído para praticas de magia. Ele tem sido transformado em ícone feminista mediante a implantação de seios, e em símbolo de emancipação racial mediante a aplicação dos pigmentos adequados. Ele tem-se tornado uma guerrilha da teologia da libertação e, em Inglaterra, a sua imagem até foi confundida com Che Guevara num cartaz de campanha política. Mais recentemente, ele foi considerado digno de comemoração na Praça de Trafalgar, a pretexto de ter sido um “chefe político de um povo oprimido”. Nada disto corresponde a uma resenha do impacto de Cristo no mundo, porque o verdadeiro Cristo em nada disto está presente”<sup>7</sup>.

**24.** S. Tomás de Aquino inclui o Belo numa metafísica do Ser que exclui a noção de arte (entendida no universo aristotélico como *recta ratio factibilium*). O universo das formas continua subordinado

uma ordem de valores heterogêneos: os do conhecimento ou da salvação. O desígnio da escolástica era unificá-los. “Propriamente falando”, escreve Umberto Eco, “os filósofos escolásticos nunca se ocuparam *ex professo* da arte e do seu valor estético; o próprio S. Tomás, ao falar de *ars* dá regras gerais a seguir, disserta sobre o valor do trabalho artístico (i.e., do trabalho artesanal e profissional) mas não aborda nunca de frente o problema especificamente artístico”<sup>8</sup>.

**25.** É interessante saber que na estética deleuziana, imanentista, mas permanentemente alegorizada, encenada, cada quadro se torna uma espécie de crucifixão ou de “Figure aux outrages” que é uma alegoria do conjunto da pintura. O descrédito intelectual que atinge hoje o Cristianismo, pelo menos na sua versão católica, é imenso. As várias performances citadas a cima são a melhor prova de que o arquivo cultural cristão está a saque, mas é também o sinal de que a liturgia deixou o corpo tornando-se logorreica. Que fazer para que a formulação da fé cristã se conjugue com a cultura, a inteligência e o “regime estético da arte” (Jacques Rancière), sem perder a loucura da cruz de onde parte?

José Augusto Mourão  
Carlos Augusto Ribeiro

#### NOTAS

- <sup>1</sup> Cf. Théodore Adorno, *Quasi una fantasia*, Gallimard, Paris, 1982, p. 4, 5 e José Luís Borgès, *La Muraille et les Lyres*, Gallimard, 1919, p. 18, 19.
- <sup>2</sup> Linda S. Kauffman, *Malas y Perversos. Fantasías en la cultura y el arte contemporáneos*, Frónesis, Cátedra Universitat de València, 2000, p. 344.
- <sup>3</sup> “At nobis ars una fides et musica Christus” (*Carmen* 20, 31: CCL 203, 144).
- <sup>4</sup> “What difference has Christ made?”, *Priest & People*, December 1999, p. 456.
- <sup>5</sup> Cf. Linda S. Kauffman, *op. cit.*, p. 35.
- <sup>6</sup> Burroughs e Ballard são ambos iconoclastas, misturando o cómico e o trágico (*The Atrocity Exhibition* é bem o retrato do século XX).
- <sup>7</sup> Felipe Fernandez-Armesto, “What difference has Christ made?”, *Priest & People*, December 1999, p. 454.
- <sup>8</sup> Umberto Eco, *Il problema estetico di San Tommaso*, Ed. di Filosofia, Turin, 1956,, p. 119, nota 5.

## JESUS E AS MULHERES

Quando me pediram para falar de *Jesus e as Mulheres*, nesta Semana dedicada a *Jesus Cristo, o rosto humano de Deus*, não previ a grande dificuldade que iria encontrar. O entusiasmo que o assunto me provoca é tal que aceitei sem hesitações. É evidente que uma atitude destas, no mínimo, é ingénua, para não dizer irresponsável.

Porém, uma vez aceite, tinha de pôr mãos ao trabalho e as dificuldades teriam de ser transformadas em desafios.

Agradeço, pois, o convite que me lançou neste desafio.

### DIFICULDADES NA ABORDAGEM DO TEMA

Depois de ter lido as questões que pessoas especializadas levantaram sobre o assunto e às quais tentaram dar resposta, percebi que o risco de dizer o já dito era enorme e isto para não cair em banalidades. Não me importo de ser acusada de apologética, desde que a minha apologia saiba “defender”, justificando de forma consistente.

Esta dificuldade inicial multiplicou-se. Fui mesmo tentada a abandonar o compromisso e, para não cair na tentação, reli todos os livros que apresento na bibliografia, excepto os livros de France Quééré, *Les femmes de l’Evangile*, e o de Augusto Jorge Cury, *Análise da inteligência de Cristo. O Mestre dos Mestres*, que li, agora, pela primeira vez, com imenso prazer. No entanto, as dificuldades não diminuíram, antes pelo contrário.

Abandonei, então, toda a bibliografia, embora permanecesse no meu subconsciente, e concentrei-me, de novo, em cada texto evangélico para tentar fazer uma leitura pessoal, influenciada, sem dúvida, especialmente, pela obra de France Quééré.

Não sei descrever o fascínio que senti. Parecia que os lia pela primeira vez. O fascínio era mesmo meu ou era a projecção do fascínio que via nas mulheres em relação a Jesus e também o deste

em relação a elas? Não me detive com indagações. O mais certo seria o fascínio delas ser o meu. Sou mulher e identifico-me com elas, olhando para Jesus de Nazaré e quando me sinto olhada por Ele. Dei comigo a repetir o que dizia o príncipezinho à raposa - «Só se vê bem com o coração. O essencial é invisível para os olhos» - e a exclamação do centurião, junto à cruz: «Verdadeiramente, este homem era Filho de Deus» (Mc 15, 39). Era isso mesmo. Tinha encontrado a chave de leitura: Jesus via sempre e tudo com o coração; as mulheres – a maior parte delas – olharam para aquele homem também com o coração e, por isso mais depressa, mais radicalmente, viram na sua humanidade o rosto de Deus. Hoje, a psicologia, a sociologia, a antropologia são unânimes em dizer que as mulheres sempre aprenderam com muita facilidade a linguagem do coração, a linguagem do amor<sup>1</sup>.

Mais duas dificuldades se levantaram. Por um lado, seria capaz de “abrir” os textos? Ter a chave, muitas vezes, não basta. É necessário saber usá-la... Por outro, o que me apetecia era estudar cada uma delas, mas uma manhã não dava para tanto. Fiz várias opções que davam sempre a sensação de deixar de fora, precisamente, as mais emblemáticas. O tempo avançava e tive de me decidir a experimentar a chave em três, apenas três, portas que me dessem acesso ao encontro de duas humanidades: a de Deus espelhada/oculta no rosto de Jesus de Nazaré e a de uma mulher, ignorada porque mulheres e crianças não entravam no cômputo dos humanos (cf. Mt 14, 21; 15, 38). Neste contexto, e não só, apenas os homens eram considerados verdadeiramente humanos e, quando judeus, mais plenamente. As mulheres eram coisas, algumas valiosas, mas não passavam de objectos.

A grande novidade de Jesus foi “revelar” a humanidade das mulheres e tratá-las como iguais em natureza<sup>2</sup>. Olhando-as com o coração, viu o “essencial” delas, às vezes com um enorme e inesperado espanto.

Este olhar de Jesus não é fruto da pena, da comiseração pelas pessoas mais débeis, mas da *com-paixão* e, fundamentalmente, da sua “escala de valores” assim como da “forma” de olhar.

Quando se olha os outros com o coração, percebe-se, imediatamente, que não é o que parece, mas é o que não parece.

Isto mesmo acontece nas chamadas *bem-aventuranças*. Servindo-me do texto de Lucas (6, 20-26), verificamos:

- Olhando os **pobres** com os olhos deste mundo, com os olhos da religião, com os olhos da sociedade, *parecem* desprezíveis... Vendo-os com o coração, com amor, são herdeiros do Reino de Deus.
- Olhando os que agora têm **fome** com os olhos deste mundo, com os olhos do poder, do saber e do prestígio, *parecem* sem futuro... Vendo-os com o coração, dá-se conta que *serão* saciados e, portanto, terão vida em abundância (Jo 10,10).
- Olhando os que agora **choram** com os olhos deste mundo, com os olhos da segurança, *parecem* dignos de dó... Vendo-os com o coração, *podem ser* os detentores da alegria plena (Jo 15,11).
- Olhando os que **sofrem perseguição**, injustiças por estarem ao serviço dos pobres, dos famintos, dos que choram com os olhos deste mundo, com os olhos do domínio, *parecem* os mais fracos, os últimos... Vendo-os com os olhos do coração, percebe-se que *não são menos* que profetas e serão os primeiros.
- Olhando os **ricos** com os olhos deste mundo, com os olhos da religião, com os olhos da sociedade, *parecem* importantes... Vendo-os com o coração, *têm* apenas a importância dos tesouros perecíveis, corruptíveis até por uma simples traça.
- Olhando os que agora estão **saciados** com os olhos deste mundo, com os olhos do poder, do saber e do prestígio, *parecem* os donos da vida... Vendo-os com o coração, o que é *visível* é a sua debilidade, a sua fraqueza.
- Olhando os que agora **riem** com os olhos deste mundo, com os olhos da segurança, *parecem* felizes, consistentes... Vendo-os com o coração, *não passam*, muitas vezes, de solitários, de enlutados.
- Olhando os que agora são **adulados**, louvados por todos com os olhos deste mundo, com os olhos do domínio, *parecem*

benfeitores, os primeiros... Vendo-os com o coração, no mínimo, são falsos profetas, impostores e serão os últimos<sup>3</sup>.

**«Na verdade, só se vê bem com o coração!»**

O olhar do amor não deixa de ver as mazelas, mesmo as mais escondidas, mas também enxerga ao longe o bom, o bonito, que vai na alma do outro, por mais recalcados que se encontrem. Perante o olhar do amor, as aparências desaparecem para se ver, apenas, o que a pessoa é, realmente. Então, pode ser amada, curada, saciada, consolada com toda a dignidade.

É tempo de passarmos à leitura dos textos para tentar verificar se é isto que acontece nos três encontros que tirei à sorte porque não tive coragem de optar (precisaria de uma semana para percorrer um a um a fim de me confrontar com cada uma dessas mulheres...): **a mulher que sofria de fluxo de sangue** (Mt 9, 18-22 e par), **a mulher cananéia** (Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30) e **Marta, confessando a sua fé** (Jo 11, 1-41).

Antes, porém, é necessário ter bem presente que os chamados *evangelhos* não são biografias nem relatos históricos, tal como hoje os concebemos, mas testemunho das comunidades que amaram Jesus de Nazaré e se sentiram amadas pelo Deus humanado que “viram” nesse homem espezinhado até à morte maldita (Dt 21, 23), pelos poderes deste mundo, mas que foi exaltado soberanamente e a quem foi conferido o Nome que está acima de todo o nome e diante do qual todo o joelho se dobra, nos céus, na terra e debaixo da terra (Ef 2, 9-11). Pois não há debaixo do céu outro nome dado aos homens pelo qual possamos ser salvos (Act 4, 12)

## MULHER QUE SOFRE DO FLUXO DE SANGUE

(Mt 9, 18-22; Mc 5, 21-34; Lc 8, 40-48)

Esta mulher anónima só conhecia Jesus por ouvir falar dele. Nada lhe pede. Ela sabe que lhe basta tocar e não quer que ninguém o saiba. Nem o próprio Jesus, devido ao seu estado de impureza.

Mal se realiza a cura, Jesus vira-se, olha-a e dirige-se à mulher, tratando-a por filha – “minha filha” – caso único em relação a Jesus.

O termo grego que Jesus utiliza, *?a?se?*, é traduzido por coragem ou ânimo, mas, neste contexto pode significar: *tranquiliza-te, não tenhas medo da tua suposta impureza. A salvação é alcançada pela fé, não pela pureza biológica. E tu já a alcançaste!*

Em Marcos e Lucas, a cura é imediata. *Dá-se antes de Jesus ordenar, acontece antes da palavra e da vontade... Quem me tocou?... Senti que uma força saiu de mim...*

Podemos dizer que a fé desta mulher é uma fé clandestina que brota do mais íntimo do ser de mulher e não chega a sair de lá, mas é ouvida.

## A MULHER CANANÉIA

(Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30)

Trata-se de uma mulher pagã que implora em termos de fé judaica: *Senhor, filho de David, tem compaixão de mim. A Igreja adoptou esta fórmula na sua liturgia: Tem piedade de mim, Senhor!*

Implora teimosamente sem nada “pedir”: nem diz o que quer nem como o quer. Apenas dá a razão da sua súplica: *a minha filha está cruelmente atormentada por um demónio.*

Jesus ignora-a, simplesmente. Não se dá ao trabalho de responder. Os discípulos é que intercedem por ela porque já estão cansados de a ouvir. Querem ver-se livres dos seus gritos, querem ver-se livres deste animal teimoso.

Jesus diz aos discípulos que não se interessa pelos pagãos, pois veio só para a casa de Israel.

A mulher não desarma e lança-se, como um cachorro, aos pés de Jesus, implorando: *Senhor, ajuda-me!* Esta posição expressa o seu respeito pelo Filho de Deus, mas também a deixa na condição canina. Duas leituras são possíveis. Numa, em termos religiosos, ela vê, sob a aparência do desprezo, que Jesus é o Messias; vê o Cristo no homem que a despreza. Noutra, em termos “profanos”, ouve-se o grito desesperado de um animal ferido de morte.

Jesus não satisfaz o seu pedido, mas dá-lhe a razão da sua atitude: *Não é lícito tirar aos filhos para dar aos cachorros.* Isto é,

não te esqueças que és um cão e, portanto, não podes colocar-te ao lado dos filhos.

Aos olhos deste mundo, esta resposta faria fugir qualquer um. No mínimo, provocaria uma grande decepção, visto que tinha acreditado na misericórdia deste homem e o que lhe aparece é um sectário insensível. Mas ela olha-o com o coração e, no homem que parece desumano, ela vê a Sua divindade. Nas palavras humilhantes ela sente a glória do Senhor e, por isso, lhe responde: *Sim, Senhor, isso é verdade.*

A mulher não contesta a sua condição de cachorro, pelo contrário, serve-se dela para lembrar que os cachorros só servem para dar prazer às crianças, mas que estão na dependência dos donos. Dito de outra maneira, a humanidade dos donos deve proteger a animalidade dos cachorros<sup>4</sup>. E acrescenta: mas também é verdade que os cachorros não precisam do pão dos donos. Chega-lhes as migalhas que naturalmente caem da mesa. Nem é preciso ter o cuidado de lhas dar. Basta que as deixem cair. Só peço os desperdícios que não se recusam aos cachorros.

A fé desta mulher abriu os olhos do coração a Jesus. Com uma inteligência surpreendente – não é meramente racional – agarrou na resposta arremessada contra ela e transformou-a num argumento irrefutável.

Quem não resistiu foi Jesus. O espanto, a surpresa, são enormes e agradáveis. Olha para ela com o coração que lhe diz: *Mulher, grande é a tua fé!*

Não dá ordens e põe de lado a fórmula usada habitualmente – *Vai em paz que a tua fé te salvou* – mas percebe-se que é invadido por um fascínio que o leva a usar a linguagem da oração feita a Deus: *Seja feito como queres! Seja feita a Tua vontade!* (cf Mt 6, 10).

Esta mulher mostrou a Jesus que o nacionalismo que exclui não tem sentido. O normal, o natural é que comam todos juntos, mesmo que os cachorros estejam debaixo da mesa... ele veio para todos e não só para uns tantos.

Esta mulher implora, persiste mesmo sendo humilhada. No sofrimento, na dificuldade em obter auxílio, na sombra, ela vê a luz, vê o que as aparências escondem.

Tem uma fé persistente, resistente mesmo, mas também perspicaz, indomável e subtil.

## CONFISSÃO DE FÉ DE MARTA

(Jo 11, 1-44)

Em Lucas, a “transgressora” dos costumes é Maria e Marta escandaliza-se (Lc 10, 38ss). Aqui, quem transgride é Marta. Ela ultrapassa, se assim se pode dizer, a irmã, não obedecendo aos costumes do luto<sup>5</sup>. Sai de casa para ir ao encontro de Jesus, mal tem conhecimento de que estava a chegar a Betânia.

Este gesto pode ser visto – como o da irmã, mais tarde, durante o jantar de festa em sua casa (Jo 12, 1-11) – como um gesto profético. Ela abandona o lugar da morte e vai ao encontro da vida. Neste momento, Maria verga-se, refugia-se na conversa de condolências, embrulha-se no luto, enquanto Marta reanima a esperança dos vivos.

Estiveram juntas, apenas, no acto de avisar Jesus de que o seu amigo Lázaro estava doente. O texto diz, exactamente: *As duas irmãs mandaram dizer a Jesus...* A partir daí, o comportamento não é o mesmo: cada uma toma atitudes diferentes.

De facto, Jesus viera, mas demasiado tarde. Já não havia nada a fazer. Sabiam que “ressuscitar” não era problema para o Amigo. Fizera-o várias vezes, mas imediatamente a seguir à morte. Neste momento – quatro dias depois – já não havia hipótese. Segundo a crença dos judeus, a alma do defunto pairava à volta do corpo até ao quarto dia. Depois desaparecia para sempre. A morte de Lázaro era, pois, irremediável.

Ao abandonar o lugar do luto (a casa ou o sepulcro), Marta viola, ao mesmo tempo, duas normas: a da hospitalidade (para com os judeus que estavam junto delas) e o rito fúnebre.

Neste episódio, é Marta que tem o dom da antecipação. Apesar da demora de Jesus parecer uma traição à sua amizade, falta de

interesse por elas, ao saber da proximidade do amigo, não consegue ficar mais tempo junto dos que permanecem na morte. Levanta-se e sai ao seu encontro antes que ele pise os lugares do luto.

As primeiras palavras, como não podia deixar de ser, são de censura, de acusação, ainda que velada: *Se estivesses aqui, meu irmão não teria morrido*. Não lhe pergunta a razão da demora, bem sabe que foi porque não quis. E continua: *mas mesmo agora, eu sei que tudo o que pedires a Deus, Ele te concederá...* Não é um pedido, é uma oração inacabada, uma oração impossível de ser formulada. Manifesta, no entanto, que acredita que Jesus está em Deus e Deus em Jesus (cf Jo 10, 38: *ficai sabendo que o Pai está em mim e eu no Pai*).

*Teu irmão ressuscitará* – diz-lhe Jesus.

*Olha a novidade* – responde-lhe Marta. Sei isso perfeitamente, desde a minha juventude. Aliás, estou farta de ouvir repetir essa frase a todos os que vêm fazer-nos companhia. Eu sei que ele ressuscitará no último dia.

Ao dizer *eu sei*, ela mostra que conhece, sem hesitações, a tradição judaica sobre a ressurreição dos mortos, mas não era esse tipo de consolação que esperava dele, pois para ela, neste contexto, não passava de uma banalidade. Da boca dos outros, aceitava; dele esperava mais, muito mais.

Jesus acrescenta: *Eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em mim, ainda que morra viverá. E quem vive e crê em mim, jamais morrerá. **Acreditas nisto?***

Os olhos do coração de Marta abrem-se e descobre que o *último dia* está na sua frente: Jesus. A vida e Ele são a mesma verdade. O milagre aconteceu! Depende da fé de cada um abrir-se a ele. Basta passar da aceitação doutrinal impessoal à convicção profunda, emocionante, à adesão incondicional do crente.

Marta já não pensa em Lázaro. Vê o Deus humanado à sua frente e não hesita: *Sim, Senhor, eu creio que tu és o **Cristo**, o **Filho de Deus**, aquele que devia vir ao mundo*. O *eu sei* da tradição já ficou para trás. Agora, é *Eu creio* e esta fé move todo o ser para a novidade que vê: Tu és o **eleito** (o Cristo), o **Filho**, o

**Deus incarnado.** Este é o âmago, o núcleo central da fé, da minha fé. Não preciso de mais.

De facto, parece não precisar porque ao confessar a sua fé, vai imediatamente anunciá-lo. Tem de ser dito a toda a gente. A partir de agora, para Marta, Maria é todo o povo.

Diz-lhe baixinho: *o Senhor está aqui e chama-te.* Ele não a chamou. Marta é que sente a urgência de tirar Maria do ambiente da morte e sabe que somente uma convocação pessoal a pode demover, a pode levar à vida. Quer que a sua irmã veja o que ela vira: a ressurreição e a vida, a eternidade do último dia e o hoje da salvação. Maria levanta-se e vai. Marta, movida pela fé, fez o que tinha a fazer: convocar. O resto pertencia ao eleito, ao Filho de Deus, ao Deus humanado.

Marta é a única a confessar a fé em Jesus numa tríplice dimensão. Nos sinópticos é Pedro, embora nunca use a dimensão tríplice pós-pascal (Mt 16, 13-20 e par). Por antecipação, ela confessa a fé da Igreja, ela proclama o Kerigma Pascal. A sua fé move mesmo montanhas (cf Lc 17, 6): a montanha do tempo, a montanha da tradição, a montanha da morte.

## CONCLUSÃO

Estas mulheres viram para além das aparências. Naquele homem – Jesus de Nazaré – viram o “rosto humano de Deus”. Viram a divindade quando só aparecia a humanidade.

Em jeito de conclusão, com elas, através do seu testemunho e olhando esse homem, faço minhas as palavras de M. Machovec: «... se tivesse que viver num mundo no qual Jesus fosse inteiramente esquecido, então preferiria não continuar a viver».

*Maria Julieta Dias*

## BIBLIOGRAFIA

- AYNARD, Laure, *La Bible au Féminin. De l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé*, Cerf, Paris, 1990
- BEHR-SIGEL, Elisabeth, *Le ministère de la femme dans l'Église*, Cerf, Paris, 1987
- BINGEMER, Maria C., *O Segredo Feminino do Mistério*, Vozes, Petrópolis, 1991
- BLAQUIÈRE, Georgette, *La mission de la femme dans l'Église*, in *NRT* 109 (1987), 345-361.
- BROWN, R.E., *A Comunidade do Discípulo Amado*, EP, São Paulo, 1984; *As Igrejas dos Apóstolos*, EP, São Paulo, 1986.
- CARR, Anne, *A Mulher na Igreja*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1994
- CURY, Augusto Jorge, *Análise da inteligência de Cristo. O Mestre dos Mestres*, Paulinas, Lisboa, 2000
- FIORENZA, Elisabeth S., *As origens Cristãs a partir da Mulher. Uma Nova Hermenêutica*, EP, São Paulo, 1992 (orig. *In Memory of Her*); *Justificada por todos os seus filhos. Luta, memória e ideal*, in *Concilium* 277 (1990/1), 18-37; *Mujer y Ministerio en el Cristianismo Primitivo*, in *Selec.* 132 (1994), 327-337.
- GEBARA, Ivone, *Teología a ritmo de Mujer*, San Pablo, Madrid, 1995.
- JONSON, Elizabeth A., *Aquela que É. O misterio de Deus no trábalo teológico feminino*, Vozes, Petrópolis, 1995.
- KELEN, Jacqueline, *As Mulheres da Bíblia*, Âncora Editora, Lisboa, 2001.
- LOADES, Ann (Ed.), *Teología Feminista*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1997
- LUMEN-CHENU, Marie Thérèse van e Rosino GIBELLINI, *Mulher e Teologia*, Loyola, São Paulo, 1992
- MOLTMANN, Elizabeth et Jürgen, *Dieu homme et femme*, Cerf, Paris, 1984
- QUÉRÉ, France, *Les femmes de l'Évangile*, Seuil, Paris, 1982
- RUSSELL, Letty M., *Interpretección feminista de la Bíblia*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1995
- SEABRA, Zelita e Malvina MUSZKAT, *Identidade Feminina*, Vozes, Petrópolis, 1995
- SULLEROT, Evelyne (dir.), *Le Fait Feminin. Qu'est-ce qu'une femme?*, Fayard, Paris, 1978
- VV.AA., *O Rosto Feminino da Teologia*, Ed. Santuário, Aparecida-SP, 1990
- AA.VV., *La mujer en la Iglesia*, Pastoral Misionera 178/179, Madrid (1991).
- Rev. *Bíblica* (série científica) II (1994) 3.
- Rev. *Lumière & Vie*, nº 188 (Set. 1988)
- Rev. *Reflexão Cristã*, nº especial (1995).

## NOTAS

- <sup>1</sup> Aponto, apenas, três obras que li, recentemente, e que defendem essa tese: Elisabeth BADINTER, *XY A Identidade Masculina*, ASA, Porto, 1993; Helen FISHER, *O Primeiro Sexo. Como as Mulheres estão a mudar o Mundo*, Presença, Lisboa, 2001 e Augusto Jorge Cury, *Análise da inteligência de Cristo. O Mestre dos Mestres*, Paulinas, Lisboa, 2000.
- <sup>2</sup> Convém lembrar o que dizia Aristóteles sobre a natureza das mulheres: «A potência activa do sémen viril tende a produzir algo semelhante a si mesmo no género masculino. Se nasce mulher deve-se à debilidade da potência activa, ou melhor, à má disposição da matéria, ou ainda, por alguma alteração produzida por um agente extrínseco, por exemplo, os ventos meridionais que são húmidos». Tomás de Aquino serve-se, precisamente, desta afirmação para corroborar a ideia de que a mulher é um «homem falhado» (*Suma de Teologia*, I, q. 92 e 93).
- <sup>3</sup> Cf. Mt 25, 31ss (*juízo Final*); Lc 1, 46ss (*magnificat*).
- <sup>4</sup> O termo *cachorro*, *cãozinho*, para alguns comentadores revela uma certa “ternura” de Jesus por não usar a palavra *cão*. A meu ver, talvez não tenha nada a ver com ternura, mas antes com um maior desprezo, pois o cão, nas sociedades antigas, e ainda hoje, era um animal nobre e muito útil: era pastor, orientador, caçador e companheiro fiel, enquanto os cachorros eram, dentro da espécie, os insignificantes, frívolos, que apenas serviam para entreter crianças. Portanto, Jesus, ao chamar à mulher cachorro, cãozinho, estava – diríamos hoje – a tratá-la “abaixo de cão”.
- <sup>5</sup> Durante um certo tempo não podiam sair de casa senão para ir ao sepulcro.



## NOTA BIBLIOGRÁFICA

### O PAPA, OS TEÓLOGOS E O POVO DE DEUS

◆ *Prévotat, Jacques* – Les catholiques et l’Action Française – Histoire d’une condamnation (1899-1939). Ed. Fayard – Paris, 2001

◆ *Fouilloux, Étienne* – Une Église en quête de liberté – La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962). Ed. Desclée de Brouwer – Paris, 1998

◆ *Congar, Yves* – Journal d’un théologien (1946-56), présenté et annoté par Étienne Fouilloux, Cerf – Paris, 2001

Como os acontecimentos têm muitas facetas dentro das razões, das causas e das circunstâncias que os enquadram, nem sempre estas se esgotam com clareza através das narrativas históricas, sejam elas fundamentadas com exemplar rigor documental. Vale a pena, por isso, meditar à volta das “questões disputadas” nestes três notáveis livros – e que são praticamente contemporâneas – porque os acontecimentos que os autores descrevem, desenhando-os na trama do tempo, foram muito graves na vida da Igreja e magoaram muitos cristãos. Talvez hoje pareçam antiquados ou ultrapassados e se pense que seria inútil repisá-los. Basta que tenham causado sofrimento para que não seja inútil, para o tempo presente, a sua reavaliação, entre o desgosto e a admiração.

Embora estes pedaços de história contemporânea se situem em França e os seus principais protagonistas (Loisy, Maurras, Maritain, Congar) sejam franceses, os acontecimentos relatados têm alcance universal visto que neles se confrontam o poder do papa e o poder da Cúria papal com o povo de Deus, a liberdade e a ciência com a

fé, o cristão-cidadão com a intervenção política, o Reino de Deus e os reinos dos homens. Assim, tudo misturado.

Quem se abeira da questão da “Action Française”, que tantas paixões e ódios provocou, já o faz com a serenidade que dá o passar do tempo e consegue penetrar neste *imbroglio* tão complicado que os historiadores, ao abrigo da condenação papal, costumam remeter, rapidamente, para o nível do *fait-divers*, com indignado gesto, quase escandalizado. Esta obra de Prévotat é uma reabilitação da memória histórica.

Hoje, é com incontido espanto que verificamos o tremendo abalo que a “Action Française” provocou nos católicos franceses – e não só! – ao ponto de a maioria dos Bispos, de muitos padres, religiosos e leigos terem fervorosamente aderido ao movimento e, mesmo depois da condenação papal, terem resistido durante tanto tempo e tão dolorosamente a abandoná-lo.

A proposta que Maurras pôs a circular, no campo das ideias e da acção política, já antes da I Guerra Mundial (1899) preconizava o regime monárquico e a religião católica para salvar a França da dissolução republicana e socialista. Num ambiente político anti-religioso em que o governo não conseguira unir os franceses, envenenadas as relações entre os católicos, liberais, conservadores e “católicos sociais”, era uma proposta diferente e aliciante.

Para entender a aceitação imediata e entusiasta que desencadeou, tem de se ter em conta, em primeiro lugar, que, com a Lei da Separação da Igreja e do Estado, em 1905, os Bispos franceses e os seus párocos deixavam de ser pagos pelo Governo, como tinha vindo a acontecer por graça das sucessivas Concordatas com a Santa Sé, desde a primeira com Bonaparte, em 1802, e encontraram-se assim em grandes dificuldades. Nesta conjuntura, a sustentação do clero passava a incumbir exclusivamente aos fiéis. Como o povo era pobre e os burgueses sobretudo voltairianos, educados no ensino napoleónico ateu e anti-clerical, este encargo assentava, evidentemente, na generosidade das famílias tradicionais e aristocratas

que se tinham mantido fiéis à Igreja. Aliás, muitos destes católicos permaneciam afastados das disputas políticas porque simplesmente eram monárquicos e tinham achado Napoleão III um *parvenu* (o partido legitimista rejeitava até os Orléans!). A “Action Française” aparecia com uma presença forte, jovem, convicta, disposta à luta na cena política, patrioticamente a favor do Rei e da Igreja e com o estudo e aplicação do *Syllabus* como um dos seus propósitos.

Pio X, consumido entre as preocupações que lhe dava o modernismo e as “modernices” democratas dos militantes cristãos do “Sillon” de Marc Sangnier (que acabara por ter de condenar apesar de inspirados em atitudes de Leão XIII), olhava com simpatia para este revigoramento dos seus filhos ultramontanos. A “Action Française” era, na sua motivação mais profunda, o que muitos dos seus aderentes desconheciam ou faziam por desconhecer, um movimento estatista, positivista e pagão e que se servia descaradamente dos católicos para alcançar o poder, vendo a Igreja Católica como um meio muito eficaz na identificação da nação francesa e na sua coesão exclusivista. Alertado para esta faceta desagradável e perigosa da “Action Française” na instrumentalização dos católicos e na deformação da fé, o Santo Ofício não tardou a condená-lo. Pio X, porém, não quis hostilizar os católicos franceses que lhe eram mais fiéis e meteu o Decreto da condenação na gaveta, não o deixando publicar.

A I Grande Guerra veio unir os franceses, monárquicos, republicanos, católicos, socialistas, no mesmo fervor patriótico da União Sagrada mas, depois do Armistício, as disputas políticas reacenderam-se com a mesma ferocidade, ocupando de tal maneira o espaço social que deixaram quase invisível o pensamento de Maurice Blondel, cuja obra agora se reavalia mas que falhou a sua contemporaneidade.

A influência da “Action Française” no campo católico acentuou-se prodigiosamente com a adesão de muitos intelectuais neo-tomistas, com Jacques Maritain à frente, seguido por muitos outros e por alguns religiosos influentes, jesuítas, dominicanos, beneditinos, que

vinham seguindo o apelo de Leão XIII para implantar a doutrina de S. Tomás no ensino e no pensamento social e político. A “Action Française”, novo e vigoroso movimento, vinha dar-lhes a oportunidade de cátedras e visibilidade social.

Pio XI não tinha os receios de Pio X e, em 1926, condenou a “Action Française”, ficando os católicos proibidos não só de pertencerem ao movimento mas até de lerem as suas publicações. Jacques Maritain, com os seus amigos neo-tomistas, encabeçou a obediência ao Papa mas a confusão e a desorientação entre os católicos aderentes foram enormes, originando recusas, evasivas, casos de consciência, mesmo entre o clero, apanhado a escolher entre o Papa e estes activos fiéis que lhes garantiam a sobrevivência económica e a das numerosas obras sociais de que eram o principal motor. Alguns membros desse clero talvez fossem realmente convictos monárquicos ou movidos, quem sabe, por velhos resquícios de galicanismo...

Os “católicos sociais” voltaram à superfície e o jovem Bidault permitiu-se opor, ao *Politique d’abord!* de Maurras, o *Catholiques d’abord!* que iria ser, dali em diante, como o grito para a reunião dos católicos desavindos, dispersos e magoados. Os monárquicos, como partido, nunca mais se iriam refazer deste desaire e os católicos voltavam à sua já antiga posição de combate por um lugar de respiração contra governos laicos e republicanos, não se deixando confinar “à sacristia” como era (e vem sendo...) o secreto desígnio de muitos governantes, marcados pela sua genealogia jacobina. Sempre com a liberdade na boca era coerente e justo que dessem ouvidos à reivindicação dos católicos pelo direito de serem livres no desempenho do seu papel social, mesmo que fosse à custa de neutralidade política, aceitando qualquer regime desde que não fossem inquietados. Esta posição dos católicos, comum em muitos países onde são minoritários ou onde não têm o favor dos governos, como em países com Igrejas nacionais não católicas, e que foi a defesa e sobrevivência dos primeiros cristãos que morriam mártires mas não faziam política, tem o seu reverso, evidentemente. Seguir o

conselho paulino de conciliação com os poderes instituídos (1 Tim. 2,2), pode conduzir os católicos a escolhas aparentemente inócuas e “sossegadas” mas finalmente desastrosas como foi, por exemplo, a adesão da maioria dos católicos franceses ao regime de Vichy, no que foram acompanhados por grande parte dos Bispos. Ou mesmo a atitude receosa de outros fiéis e Bispos europeus, apanhados na rede do fascismo e do nazismo. Situação semelhante viveram muitos católicos portugueses, com os seus Bispos, ao aceitarem o Estado Novo. Também se poderia falar, no mesmo registo, dos católicos do Leste europeu, contempORIZANDO com os regimes comunistas, em troca de sossego. O empenho político dos “compagnons de route” dos comunistas, no pós-guerra ou, já depois do Concílio, as investidas dos teólogos da libertação mostram que a questão não é fácil. A liberdade de consciência não resolve o assunto, por causa da irrecusável comunidade que sempre cria o sinal cristão, rompendo-se a caridade quando a consciência de uns arrasta outros para “consciências” que não aprovam. Nem a actuação admirável da Madre Teresa de Calcutá a livrou de acusações de passividade política...

Esta neutralidade passiva não estava, de modo nenhum, nos planos de Pio XI que, fosse qual fosse a sua ideia de “nova cristandade” ao reestruturar a Acção Católica, lançou as suas hostes de leigos militantes para o apostolado especializado dos meios sociais, com “mandato” episcopal, o que os clericalizava e os conduzia a certa desafecção da política, tida como ocupação duvidosa. No entanto, é de lembrar a acção decisiva dos Partidos da Democracia Cristã, ressuscitados ou recém-criados a seguir à II Guerra Mundial, que, com o apoio declarado de Pio XII, ajudaram na reconstrução da Europa, impediram a vitória comunista na Itália e lançaram as bases da futura União Europeia. Embora estes Partidos confessionais, ambíguos por natureza, não sejam a solução (haverá solução?) para o católico-cidadão, podem surgir situações pontuais que provoquem os católicos a intervir, explicitamente, no campo político (Polónia, Angola, Timor...).

A vida do cristão é oblativa a exemplo de Jesus Cristo que deu a sua vida por todos. Não é uma expressão de poder. E daí talvez Pio XI tivesse alguma razão quando apostava no ensopamento do tecido social em valores cristãos que fariam o seu caminho misterioso até à evidência e à adopção geral, mesmo laicizados, mas, dizemos nós, a troca de um despojamento e invisibilidade nas estâncias do poder que não estavam, obviamente, na ideia do Papa. Morrer pelo mundo dando vida ao mundo...

O folhoso livro de Fouilloux oferece abundante documentação sobre a época de que se ocupa e foi distinguido pela Associação dos Livreiros Religiosos com o Prémio de Ensaio para 1999 mas de "ensaio" terá pouco... O próprio autor se escusa de se meter na teologia. Assim, ficamos com copiosa descrição das guerrilhas entre o Papa, a Cúria e variados exegetas. A liberdade na investigação e interpretação dos textos bíblicos, feitas segundo critérios rigorosos dos vários ramos da ciência moderna, levou muito tempo a instalar-se na Igreja Católica e custou muito sofrimento a muita gente. Lembremo-nos, por exemplo, dos dramas vividos pelo precursor Padre Lagrange... O problema parece hoje ultrapassado e já não levanta tanta polémica até porque a humildade que é própria dos verdadeiros cientistas não produz risadas cépticas e orgulhosas à maneira de Loisy... E embora não seja a opinião de Karl Barth ou de Balthasar, o trabalho minucioso dos biblistas é fundamental na iluminação das teses teológicas arejando-as, muitas vezes, de tradições obsoletas ou incorrectas que podem prejudicar-lhes a inteligência.

Mas a figura do católico livre, dentro da sua Igreja, não é consensual. Longa história de repressão e censura, de imposição de leis e costumes sem razões suficientes (nos anos cinquenta ainda se suplicava que, ao menos, se deixasse de impor a autoria mosaica do Pentateuco!) fabricou a imagem do católico ignorante, obedecendo cegamente ao Papa, com pouco convívio com a Sagrada Escritura, centrado nas tradições de piedade, sem pensamento criativo ou crítico, imagem que, apesar das reviravoltas do Concílio, ainda perdura, quem sabe, nos olhos dos nossos vizinhos não católicos e sobretudo não cristãos. Essa imagem anda pendurada ainda de

edifícios e pompas que a moldaram e que não correspondem fisicamente à diversidade das novas vivências da fé.

Foi uma batalha dura, esta, pela liberdade de consciência, pela revalorização da unidade e da obediência, pelo amor da verdade. Dela nos dá conta o Padre Congar nas páginas do seu diário de quase vinte anos, testemunho eloquente e lancinante dessa luta constante, imerecida, pondo duramente à prova a fidelidade e os nervos dos mais pacíficos (e Congar não era dos mais pacíficos!). Em ambiente inquieto e irrespirável, causado pela dispersão da Escola do Saulchoir ou dos jesuítas de Fourvière, vemos que homens excepcionais trabalharam em situações precárias, de exílio em exílio, sem sossego, paz ou atenção benévola que favorecessem a maturação das suas ideias e descobertas teológicas, e sabendo eles como eram importantes para o futuro do catolicismo.

E enquanto o “condenável” e condenado Chenu desembarçava o génio de S. Tomás das prisões abstractas dos seus comentadores mais prestigiados e dos neo-tomistas, reavendo, pela história, o homem vivo do seu tempo, deste tempo, já Congar, entre desconfianças e proibições, pulia as pedras para o edifício eclesial que iria ser resolvido no Concílio, revendo os conceitos de tradição, de reforma, de ecumenismo, de leigo.

É pena que neste diário, salpicado de estilhaços da “fúria francesa” do grande teólogo, não nos seja dado acompanhar a génese do seu pensamento, a elaboração das suas teorias, o brotar das suas intuições no encontro com os precursores do séc. XIX (Newman, Möhler, Rosmini). Isso vem tudo consignado nos seus livros, artigos, conferências. Aqui não. Aqui, o que nos é dado é o relato minucioso *ad nauseam* das delações e prepotências sofridas, brigas com a Cúria, incompreensões dos seus superiores e as ingénuas esperanças, incansáveis, de quem já não confia nos homens mas só em Deus. Está tudo. Que Congar tenha conseguido, entre a irritação e o desespero, guardar a alegria da sua vocação religiosa, isso é admirável.

*Teresa Maria Martins de Carvalho*

## LIVROS RECEBIDOS

### PAULUS EDITORA

BERMEJO, José carlos; MARTÍNEZ, Ana –*Relação de ajuda acção social e marginalidade: Material de trabalho*, Apelação: 2001, pp. 120. Col. Saúde e Vida nº 2.

BIELA, Sláwomir –*Só Deus basta*, Apelação: 2001, pp.120. Col. Nova Evangelização nº3.

CABALLERO, Basílio –*A Palavra de cada Domingo: Ano A*, Apelação: 2001, pp.346. Col. Homilias.

GIUSSANI, Luigi –*Toda a terra deseja o Teu rosto*, Apelação: 2002, pp. 230. Col. Nova Evangelização nº 4.

LENTINI, Gerlando –*Razões para viver: As verdades que dão sentido à nossa existência*, Apelação: 2001, pp. 208.

LLORENTE, Luis Resines –*Penitência: A salvação do pecador*, Apelação: 2002, pp.160. Col. Sacramentos nº 4.

MENDIGUREN, Basilio Pérez de –*Orar na doença: Temas de formação*, Apelação: 2002, pp. 96. Col. Saúde e Vida nº 4.

NEVES, João César das –*“O Reino de Deus está próximo”: A peregrinação de uma era perplexa*, Apelação: 2001, pp. 224.

TRINIDAD, Maria de la –*Em nome do Pai do Filho e do Espírito Santo*, Apelação: Paulus & Ajuda à Igreja que Sofre, 2001, pp.128.