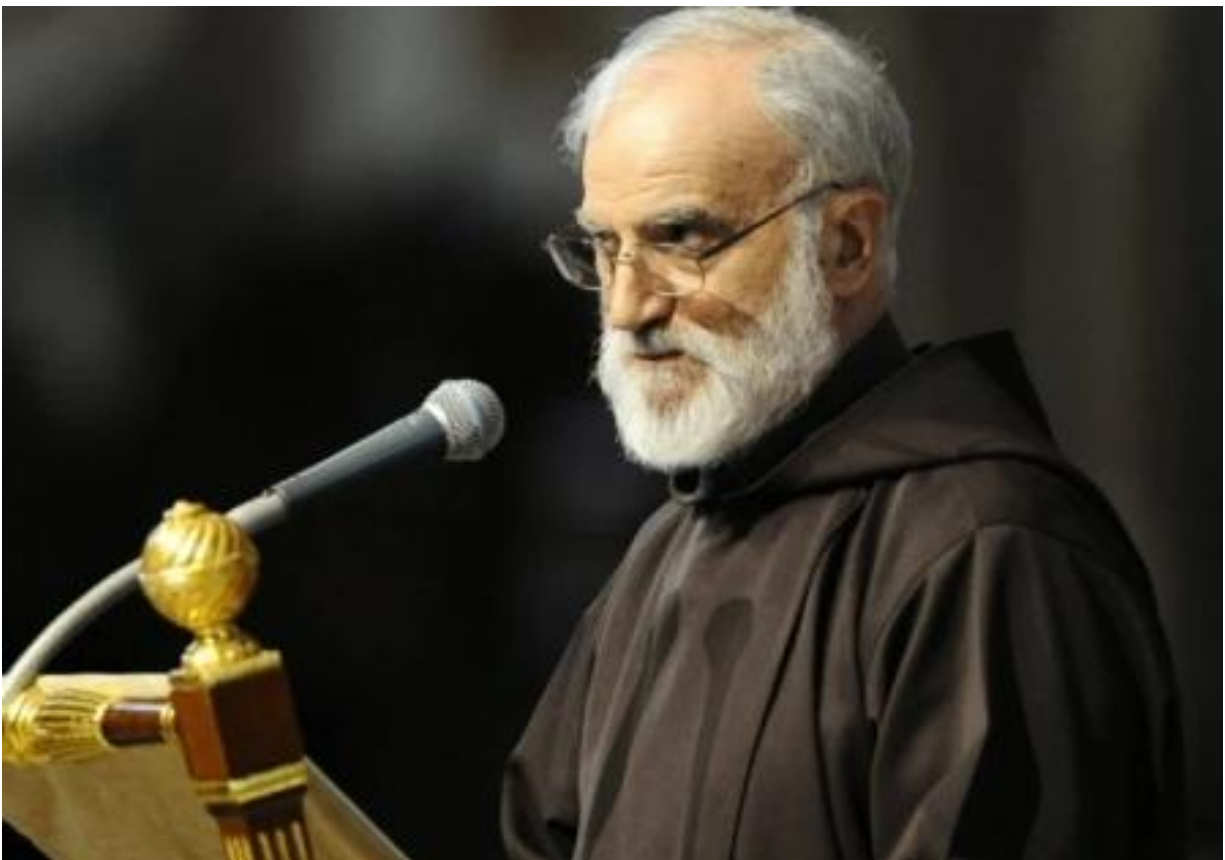


PREGAÇÕES DO ADVENTO

**Pelo pregador da Casa Pontifícia
Fr. Raniero Cantalamessa, OFMCap.**



2017



Fr. Raniero Cantalamessa, OFM Cap.

PRAGAÇÕES ADVENTO 2017

Fonte
pilulasliturgicas.blogspot

PRIMEIRA PREGAÇÃO

"Tudo foi criado por Ele e para Ele" Cristo e a criação

As meditações do Advento deste ano (somente duas por razões de calendário) propõem-se recolocar a pessoa divina-humana de Cristo no centro dos dois grandes componentes que, em conjunto, constituem “o real”, isto é, o cosmos e a história, o espaço e o tempo, a criação e o homem. Na verdade, devemos reconhecer que, apesar do muito que se fala dele, Cristo, na nossa cultura, é um marginalizado. Ele está completamente ausente — e por razões mais do que compreensíveis — nos três diálogos principais em que a fé está envolvida no mundo contemporâneo: com a ciência, com a filosofia e com as outras religiões.

O objetivo final não é teórico, mas prático. Trata-se de colocar Cristo, antes de mais nada, “no centro” da nossa vida pessoal e da nossa visão do mundo, no centro das três virtudes teológicas da fé, da esperança e da caridade. O Natal é a melhor época para tal reflexão, pois nele recordamos o momento em que o Verbo se faz carne, entrando, também fisicamente, na criação e na história, no espaço e no tempo.

1. A terra estava vazia

Nesta primeira meditação, vamos refletir sobre a primeira parte do programa anunciado: sobre a relação entre Cristo e o cosmos. “No princípio, Deus criou os céus e a terra. A terra estava informe e vazia; as trevas cobriam o abismo e o Espírito de Deus pairava sobre as águas” (Gn 1,1-2). Um autor medieval, o abade inglês Alexander Neckam (1157-1217), comenta assim, no seu poema, estes versículos iniciais da Bíblia:

A terra estava vazia porque o Verbo ainda não se tinha feito carne.

A nossa terra estava vazia porque a plenitude da graça e da verdade ainda não habitava nela.

Estava vazia porque ainda não era firme e estável pela união com a divindade.

A nossa morada terrena estava vazia porque a plenitude dos tempos ainda não tinha chegado.

“E as trevas cobriam o abismo”. A luz verdadeira ainda não tinha vindo que ilumina todo o homem que vem a este mundo [1].

Eu penso que a relação entre criação e encarnação não pode ser expressa de modo mais bíblico e sugestivo do que pela leitura do início do Livro do Gênesis à luz do início do Evangelho de João, como faz este autor. A encíclica *Laudato si'* dedica a este tema um parágrafo que, dada a sua brevidade, podemos reproduzir na íntegra:

Segundo a compreensão cristã da realidade, o destino de toda a criação passa pelo mistério de Cristo, que nela está presente desde a origem: «Todas as coisas foram criadas por Ele e para Ele» (Cl 1,16). O prólogo do Evangelho de João (1, 1-18) mostra a atividade criadora de Cristo como Palavra divina (*Logos*). Mas o mesmo prólogo surpreende ao afirmar que esta Palavra «Se fez carne» (Jo 1, 14). Uma Pessoa da Santíssima Trindade inseriu-Se no universo criado, partilhando a própria sorte com ele até à cruz. Desde o início do mundo, mas de modo peculiar a partir da encarnação, o mistério de Cristo atua veladamente no conjunto da realidade natural, sem com isso afetar a sua autonomia. (n. 99)

Trata-se de saber qual é o lugar que ocupa a pessoa de Cristo em todo o universo. Hoje, esta é uma tarefa mais urgente do que nunca. Maurice Blondel escrevia a um amigo:

“Perante os horizontes ampliados da ciência da natureza e da humanidade, não podemos, sem trair o catolicismo, permanecer em explicações medíocres e em modos limitados de ver Cristo como um incidente histórico, que o isolam no cosmos como um episódio tardio, e parecem fazer dele um intruso ou um homem perdido na esmagadora e hostil imensidão do universo” [2].

Os textos bíblicos que fundamentam a nossa fé no papel cósmico de Cristo são os de Paulo e de João citados na encíclica, que convém aqui recordar na íntegra. O primeiro (também em ordem cronológica) é Colossenses 1,15-17:

“Ele é a imagem de Deus invisível, o Primogénito de toda a criação. Nele foram criadas todas as coisas nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis. Tronos, dominações, principados, potestades: tudo foi criado por Ele e para Ele. Ele existe antes de todas as coisas, e todas as coisas subsistem nele.”

O outro texto é de João 1,3.10:

“Tudo foi feito por Ele, e sem Ele nada foi feito [...] Estava no mundo e o mundo foi feito por Ele, mas o mundo não o reconheceu.”

Apesar da impressionante consonância destes textos, é possível identificar entre eles uma diferença de acento que terá grande importância no futuro desenvolvimento da teologia. Para João, o elo que une criação e redenção é o momento em que “o Verbo se fez carne e habitou entre nós”; para Paulo, o elo é o momento da cruz. Para o primeiro é a encarnação; para o segundo, o mistério pascal. O texto de Colossenses continua, de facto, dizendo:

“Porque aprouve a Deus fazer habitar nele toda a plenitude e, por meio dele, reconciliar consigo todas as coisas, pacificando, pelo sangue da sua cruz, tudo o que existe na terra e nos céus.” (Cl 1,19-20)

A reflexão patrística, sob a pressão das heresias, valorizou quase um único elemento destas afirmações: aquilo que dizem sobre a pessoa de Cristo e sobre a salvação do homem por Ele alcançada; pouco ou nada, porém, sobre o que dizem do seu significado cósmico, isto é, do significado de Cristo para o resto da criação.

No que diz respeito aos arianos, estes textos serviam para afirmar a divindade e a pré-existência de Cristo. O Filho de Deus não pode ser uma criatura, argumentava Atanásio, uma vez que é o criador de tudo. O significado cósmico do *Logos* na criação não encontra um correspondente

adequado na redenção. O único texto que se prestava a um desenvolvimento neste sentido — o de Romanos 8,19-22 sobre a criação que geme e sofre as dores de parto — nunca foi, que eu saiba, ponto de partida de uma reflexão profunda por parte dos Padres da Igreja.

À questão do “porquê” da encarnação, desde Santo Atanásio (*De incarnatione*) até Santo Anselmo de Aosta (*Cur Deus homo*), responde-se essencialmente com as palavras do credo: “*Propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis*”: “Por nós, homens, e para a nossa salvação, desceu dos céus”. A perspetiva é antropológica, isto é, a relação de Cristo com a humanidade; não abrange, senão de forma marginal, a relação de Cristo com o cosmos. Esta aparece apenas de passagem na polémica contra os gnósticos e os maniqueus, que opunham criação e redenção como obra de dois deuses diferentes e consideravam a matéria e o cosmos como intrinsecamente estranhos a Deus e incapazes de salvação.

Num certo momento do desenvolvimento da fé, na Idade Média, surge outra resposta à pergunta: “Por que Deus se fez homem?”. Pode a vinda de Cristo — pergunta-se —, Ele que é o “Primogénito de toda a criação” (Cl 1,15), depender totalmente do pecado do homem, ocorrido logo após a criação?

Nesta linha, o Beato Duns Escoto dá o passo decisivo, retirando a Encarnação do seu vínculo essencial com o pecado. O motivo da encarnação, afirma, reside no facto de Deus querer ter, fora de Si, alguém que O ame de maneira suprema e digna de Si [3]. Cristo é querido por Si mesmo, como o único capaz de amar o Pai — e de ser amado por Ele — com um amor infinito, digno de Deus. O Verbo ter-se-ia encarnado mesmo que Adão não tivesse pecado, porque Ele é a própria coroa da criação, a obra suprema de Deus. O pecado do homem determinou o modo da encarnação, conferindo-lhe o carácter de redenção do pecado, mas não o próprio facto da encarnação. Esta tem uma razão transcendente, não ocasional.

2. A visão cósmica de Teilhard de Chardin

A de Escoto é uma primeira tentativa de dar um significado preciso às declarações bíblicas sobre Cristo “por quem e para quem tudo foi criado”;

mas certamente ainda não é possível falar, com ele, de uma incidência efetiva de Cristo sobre toda a criação. No entanto, isso torna-se possível se dermos um salto de séculos e, de Escoto, passarmos para os nossos dias, a Teilhard de Chardin. Teilhard está preocupado, como dizia Blondel, em evitar que, numa cultura dominada pela ideia do evolucionismo, Cristo acabe por ser visto como “um incidente histórico, isolado do cosmos”.

Fazendo frutificar os seus indiscutíveis conhecimentos científicos, Teilhard de Chardin vê um paralelismo entre a evolução do mundo (a cosmogénese) e a progressiva formação do Cristo total (cristogénese). Cristo, não só não é estranho à evolução do cosmos, como, misteriosamente, a guia a partir de dentro e constituirá, no momento da Parusia, o seu cumprimento final e a sua transfiguração, o “Ponto Ómega”, segundo a sua linguagem.

O autor deduz destas premissas toda uma visão nova e positiva da relação entre o cristianismo e a realidade terrena. Pela primeira vez na história do pensamento cristão, um crente compõe um “Hino à Matéria” e um “Hino do Universo” [4]. Uma explosão de otimismo atravessa um vasto setor do cristianismo, a ponto de fazer sentir a sua influência num documento do Concílio Vaticano II, a Constituição sobre “A Igreja e o Mundo”, *Gaudium et Spes*. Há uma revalorização das atividades terrenas, em primeiro lugar, do trabalho humano. As obras que o cristão realiza têm um valor em si mesmas, como melhoria do mundo, não apenas pela intenção piedosa com que são realizadas.

Teilhard de Chardin tem um talento especial quando aplica esta visão ao sacramento da Eucaristia. Através do trabalho e da vida quotidiana do crente, a Eucaristia alarga a sua ação a todo o cosmos. Cada Eucaristia é uma “Missa sobre o mundo” [5].

“Quando, através do sacerdote, Cristo diz: ‘Este é o meu corpo’, as suas palavras vão muito além do pedaço de pão sobre o qual são pronunciadas. Elas dão à luz todo o corpo místico. Para além da hóstia transubstanciada, a ação sacerdotal estende-se a todo o cosmos” [6].

No entanto, não creio que esta espiritualidade cósmica possa ser definida como uma espiritualidade ecológica, no sentido atual do termo.

Ainda prevalece no autor a ideia evolutiva do progresso, da ascensão da criação para formas cada vez mais complexas e diferenciadas, enquanto não está presente — senão de modo indireto — a preocupação com a proteção da criação. No seu tempo, ainda não era clara a consciência do perigo que o desenvolvimento — sobretudo o industrial — pode representar para a criação, ou pelo menos para aquela pequena parte que acolhe a humanidade.

A fé bíblica concorda com Teilhard de Chardin no facto de que Cristo é o Ponto Ómega da história, se por Ponto Ómega se entende aquele que, no fim, submeterá a si todas as coisas para as entregar ao Pai (1Cor 15,28), aquele que inaugurará “os novos céus e a nova terra” e pronunciará o juízo final sobre o mundo e a sua história (Mt 25,31ss). O próprio Cristo ressuscitado define-se a si mesmo no Apocalipse como “o Alfa e o Ómega, o primeiro e o último, o princípio e o fim” (Ap 22,13).

A fé não justifica, porém, a ideia de Teilhard de Chardin segundo a qual o ato final da história será uma “coroação” da evolução que atingiu o seu auge. Segundo a visão dominante em toda a Bíblia, o ato final poderá ser o seu oposto, isto é, uma interrupção brusca da história, uma crise, um juízo, o momento da separação do trigo do joio (Mt 13,24ss). A Segunda Carta de Pedro afirma que os cristãos aguardam “o dia de Deus, esse dia em que os céus se dissolverão em chamas e os elementos se fundirão abrasados!” (2 Pd 3,12). Esta é a visão que impressionou o sentimento da Igreja, como se vê nas palavras iniciais do *Dies irae*: “*Dies irae dies illa solvet saeculum in favilla*”: “Dia de ira será aquele, quando o mundo for reduzido a cinzas”. Um fim, portanto, do mal, mais do que um apogeu do bem, no que diz respeito ao mundo presente [7].

Este lado frágil da visão de Teilhard de Chardin depende de uma lacuna também assinalada por estudiosos admiradores do seu pensamento [8]. Ele não conseguiu integrar de forma orgânica e convincente, na sua visão, o aspeto negativo do pecado e, por conseguinte, nem a visão dramática de Paulo, segundo a qual a reconciliação e a recapitulação de todas as coisas em Cristo têm lugar na sua cruz e na sua morte.

3. O Espírito de Cristo

Existe, então, algo que nos permita evitar o perigo de fazer de Cristo, como dizia Blondel, “um intruso ou uma presença deslocada na esmagadora e hostil imensidão do universo”? Por outras palavras, tem Cristo algo a dizer sobre o problema urgente da ecologia e da salvaguarda da criação, ou isso é completamente marginal para Ele, como um problema que diz respeito, quando muito, à teologia, mas não à cristologia?

A falta de uma resposta clara dos teólogos a esta questão depende, creio eu — como tantas outras lacunas —, da falta de atenção ao Espírito Santo e à sua relação com o Cristo ressuscitado. “O último Adão — escreve Paulo — tornou-se espírito vivificante” (1Cor 15,45); o apóstolo chega mesmo a dizer, com uma fórmula muito concisa: “O Senhor é o Espírito” (2Cor 3,17), para sublinhar que o Senhor ressuscitado atua agora no mundo através do seu “braço operativo”, que é o Espírito Santo.

A referência à criação que sofre como em dores de parto é feita por Paulo no contexto do discurso sobre as diversas operações do Espírito Santo. Ele vê uma continuidade entre o gemido da criação e o do crente: “Ela (a criação) não é a única, mas também nós, que possuímos as primícias do Espírito, gememos interiormente” (Rm 8,23).

O Espírito Santo é a força misteriosa que impele a criação para a sua realização. Falando da evolução da ordem social, o Concílio Vaticano II afirma que “o Espírito de Deus que, com admirável providência, dirige o curso dos tempos e renova a face da terra, está presente nesta evolução” [9]. O que o Concílio afirma da ordem social aplica-se a todos os âmbitos, incluindo o cósmico. Em todo o esforço desinteressado e em todo o progresso na custódia da criação, o Espírito Santo está em ação. Ele, que é “o princípio da criação das coisas” [10], é também o princípio da sua evolução no tempo. Na verdade, isso não é senão a criação que continua.

Qual é a contribuição específica e “pessoal” do Espírito Santo na criação e na evolução do cosmos? Ele não está na origem, mas, por assim dizer, no termo da criação e da redenção, tal como não está na origem, mas no termo do processo trinitário. Na criação — escreve São Basílio — o Pai é a causa principal, aquele de quem todas as coisas procedem; o Filho é a causa eficiente, aquele por meio de quem todas as coisas são feitas; o Espírito Santo é a causa aperfeiçoadora [11].

Das primeiras palavras da Bíblia (“No princípio, Deus criou os céus e a terra. A terra estava informe e vazia; as trevas cobriam o abismo e o Espírito de Deus pairava sobre as águas”), deduz-se que a ação criadora do Espírito está na origem da perfeição da criação; ele, poderíamos dizer, não é tanto aquele que faz o mundo passar do nada ao ser, mas aquele que o faz passar do ser informe ao ser formado e perfeito, ainda que se deva sempre recordar que toda a ação que Deus realiza fora de si é sempre obra comum de toda a Trindade.

Por outras palavras, o Espírito Santo é aquele que, por sua própria natureza, tende a fazer a criação passar do caos ao cosmos, a transformá-la em algo belo, ordenado e limpo: um “mundo”, precisamente, segundo o significado originário desta palavra. Santo Ambrósio observa:

“Quando o Espírito começou a pairar sobre isso, a criação ainda não tinha beleza alguma. Em vez disso, quando a criação recebeu a operação do Espírito, obteve todo esse esplendor de beleza que a fez brilhar como ‘mundo’” [12].

Um autor anónimo do segundo século vê este prodígio repetir-se, com uma correspondência impressionante, na nova criação que ocorre na Páscoa de Cristo. O que “o Espírito de Deus” realizou no momento da criação, agora o realiza “o Espírito de Cristo” na redenção. O autor escreve:

O universo inteiro estava prestes a cair no caos e a dissolver-se em consternação com a paixão, quando Jesus entregou o seu Espírito divino, exclamando: “Pai, nas tuas mãos entrego o meu Espírito” (Lc 23,46). E então, quando todas as coisas eram agitadas por um estremecimento e abaladas pelo medo, imediatamente, na efusão do Espírito divino, como que revivificado, animado e consolidado, o universo recuperou a sua estabilidade [13].

4. Como Cristo atua na criação

Permanece uma questão, que é a mais relevante de todas quando se trata de ecologia: Cristo tem algo a dizer sobre os problemas práticos que o desafio ecológico coloca à humanidade e à Igreja? Em que sentido podemos

dizer que Cristo, atuando através do seu Espírito, é o elemento-chave para um ecologismo cristão saudável e realista?

Penso que sim: Cristo desempenha também um papel decisivo nos problemas concretos da proteção da criação, mas fá-lo indiretamente, atuando no homem e — através do homem — na criação. Age com o seu Evangelho, que o Espírito Santo “recorda” aos crentes e torna vivo e operante na história até ao fim do mundo (Jo 16,13). Acontece como no início da criação: Deus cria o mundo e confia a sua custódia e salvaguarda ao homem. A IV oração eucarística exprime-o assim:

Criastes o homem e a mulher à vossa imagem e confiastes-lhes todo o universo, para que, servindo a vós, seu Criador, dominassem toda a criatura.

A novidade trazida por Cristo neste campo é que Ele revelou o verdadeiro significado da palavra “domínio”, tal como é entendido por Deus, isto é, como serviço. Ele diz no Evangelho:

“Sabeis que os chefes das nações as dominam, e que os grandes exercem autoridade sobre elas. Não deve ser assim entre vós. Quem quiser tornar-se grande entre vós seja vosso servo; e quem quiser ser o primeiro entre vós seja vosso escravo. Tal como o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos.” (Mt 20,25-29).

Todas as motivações que os teólogos procuraram dar à encarnação, ao “por que Deus se fez homem”, cedem diante da evidência desta afirmação: “Eu vim para servir e dar a vida por muitos”. Trata-se de aplicar esta nova ideia de domínio também à relação com a criação: usá-la, sim, mas também servi-la, isto é, respeitá-la, defendê-la e protegê-la de qualquer degradação.

Cristo atua na criação como atua na esfera social, isto é, com o seu mandamento do amor ao próximo. Em relação ao espaço, num sentido sincrónico, por assim dizer, “próximo” são aqueles que, aqui e agora, vivem ao nosso lado; em relação ao tempo, num sentido diacrónico, próximos são aqueles que virão depois de nós, começando pelas crianças e pelos jovens de hoje, a quem estamos a retirar a possibilidade de viver num planeta habitável, sem terem de andar com uma máscara no rosto para respirar ou

de “fundar colónias noutros planetas”. De todos estes próximos, no espaço e no tempo, Jesus disse: “Fizestes a mim... Não fizestes a mim” (Mt 25,40.45).

Como todas as coisas, também o cuidado da criação tem dois níveis: o nível global e o nível local. Um slogan moderno convida a pensar globalmente, mas agir localmente: *Think globally, act locally*. Isto significa que a conversão deve começar pelo indivíduo, isto é, por cada um de nós. Francisco de Assis costumava dizer aos seus frades: “Nunca fui um ladrão de esmolas, pedindo-as ou usando-as para além do necessário. Tomei sempre menos do que precisava, para que os outros pobres não fossem privados da sua parte; de outro modo, seria roubo” [14].

Hoje, esta regra poderia ter uma aplicação muito útil para o futuro da Terra. Também nós devemos propor-nos não ser “ladrões de recursos”, utilizando-os mais do que o necessário e retirando-os assim àqueles que virão depois de nós. Antes de mais, nós que trabalhamos habitualmente com papel poderíamos tentar não contribuir para o enorme e irresponsável desperdício que se faz desta matéria-prima, privando assim a mãe terra de mais uma árvore.

O Natal é um forte apelo a esta sobriedade e parcimónia no uso das coisas. Quem nos dá o exemplo é o próprio Criador que, tornando-se homem, se contentou com um estábulo para nascer. Recordemos aqueles dois versos simples e profundos do cântico *Tu scendi dalle stelle* de Santo Afonso Maria de Ligório: “A Ti, que és o Criador do mundo, faltam agasalhos e fogo, ó meu Senhor...”

Todos nós, crentes e não crentes, somos chamados a comprometer-nos com o ideal da sobriedade e do respeito pela criação; mas nós, cristãos, devemos fazê-lo por uma razão e com uma intenção a mais e diferente. Se o Pai celeste fez tudo “por meio de Cristo e em vista de Cristo”, também nós devemos procurar fazer tudo assim: “por meio de Cristo e em vista de Cristo”, isto é, com a sua graça e para a sua glória. Também aquilo que fazemos neste dia.

NOTAS

- [1] A. Neckam, *De naturis rerum*, I, 2 (ed. Th. Wright 1863, p. 12 s).
- [2] M. Blondel e A. Valensin, *Correspondance*, Aubier, Paris 1965.
- [3] Duns Escoto, *Opus Parisiense*, III, 7, 4 (*Opera omnia*, XXIII, Paris 1894, p. 303).
- [4] *Mon Univers* (1924), em *Inno dell'Universo*, org. N.M. Wildiers, Queriniana, Brescia 1995², p. 54.
- [5] T. de Chardin, *La Messe sur le monde* (1923), em *Hymne de l'univers*, Œuvres, ed. du Seuil, Paris 1961, pp. 17 ss.
- [6] T. de Chardin, *Comment je crois* (1923), ed. du Seuil, Paris 1969, p. 90.
- [7] Segundo S. Agostinho, o fim consistirá na separação dos bons dos maus, na destruição (*conflagratio*) do mundo presente e na sua renovação: cf. *De civitate Dei*, XX, 30,5.
- [8] C. Mooney, *Teilhard de Chardin et le Mystère du Christ*, Paris 1966, pp. 229 ss.
- [9] *Gaudium et Spes*, 26.
- [10] Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, IV, 20, n. 3570 (Marietti, Torino 1961, vol. 3, p. 286).
- [11] S. Basílio, *Sobre o Espírito Santo*, XVI, 38 (PG 32, 136).
- [12] S. Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, II, 32.
- [13] Anónimo quartodecimano do séc. II [Pseudo-Hipólito], *Homilia sobre a Santa Páscoa*, 106 (SCh 27, 1950); trad. italiana em *I più antichi testi pasquali della Chiesa*, org. R. Cantalamessa, Roma, Edizioni Liturgiche 2009, pp. 93-94.

[14] Celano, *Specchio di perfezione* 12 (FF 1695).

SEGUNDA PREGAÇÃO

“Cristo é o mesmo, ontem, hoje e sempre” (Hb 13,8)

A onnipresença de Cristo no tempo

1. Cristo e o tempo

Depois de termos meditado, da última vez, sobre o lugar que a pessoa de Cristo ocupa no cosmos, queremos dedicar esta segunda reflexão ao lugar que Cristo ocupa na história humana; depois da sua presença no espaço, a sua presença no tempo.

Na Missa da Noite de Natal na Basílica de São Pedro, foi restaurado, após o Concílio, o antigo canto da *Kalenda*, retirado do Martirológio Romano. Nele, o nascimento de Jesus Cristo é colocado no final de uma série de datas que o situam ao longo do tempo. Eis algumas frases:

“Transcorridos muitos séculos desde que Deus criou o mundo [...]; treze séculos depois da saída de Israel do Egito sob a guia de Moisés; cerca de mil anos depois da unção de David como rei de Israel; [...]; na centésima nonagésima quarta Olimpíada de Atenas; no ano setecentos e cinquenta e dois da fundação de Roma; [...] no quadragésimo segundo ano do Império de César Otaviano Augusto, reinando a paz sobre toda a terra, na sexta idade do mundo. Jesus Cristo, Deus eterno e Filho do eterno Pai, querendo santificar o mundo com a sua vinda, foi concebido por obra do Espírito Santo e fez-Se homem; transcorridos nove meses, nasceu da Virgem Maria em Belém de Judá.”

Esta forma relativa de calcular o tempo, a partir de um princípio e referindo-se a diversos acontecimentos, estava destinada a mudar radicalmente com a vinda de Cristo, ainda que não tenha acontecido imediatamente nem de uma só vez. Oscar Cullmann, no seu conhecido estudo *Cristo e o Tempo*, explicou com grande clareza em que consistiu esta mudança no modo humano de calcular o tempo.

Já não partimos de um ponto inicial (a criação do mundo, a saída do Egito, a fundação de Roma, etc.), seguindo um progresso que avança para um futuro ilimitado. Partimos agora de um ponto central, o nascimento de Cristo, e calculamos o tempo que o precede de modo decrescente em direção a Ele: cinco séculos, quatro séculos, um século antes de Cristo... e, de modo crescente, o tempo que se segue: um século, dois séculos ou dois milénios depois de Cristo. Dentro de poucos dias, celebraremos o 2017.º aniversário desse acontecimento.

Esta maneira de calcular o tempo, porém, não se impôs de imediato nem de forma uniforme. Com Dionísio, o Exíguo, no ano 525, começou-se a contar os anos a partir do nascimento de Cristo, e não desde a fundação de Roma; mas só a partir do século XVII (parece que com o teólogo Denis Pétau, chamado Petavius) se difundiu o uso de contar também o tempo antes de Cristo segundo os anos que precederam a sua vinda.

Chegou-se assim ao uso geral, expresso pelas fórmulas: *ante Christum natum* (abreviado a.C.) e *post Christum natum* (abreviado p.C.); antes de Cristo, depois de Cristo.

Há já algum tempo que se tem difundido o costume, sobretudo no mundo anglo-saxónico e nas relações internacionais, de evitar esta formulação, não apreciada — por razões compreensíveis — por pessoas pertencentes a outras religiões ou a nenhuma. Em vez de falar de “era cristã” ou “ano do Senhor”, prefere-se falar de “era comum” (*Common era*).

À expressão “antes de Cristo” (a.C.) prefere-se “antes da era comum” (em inglês BCE), e à de “depois de Cristo” (d.C.) a expressão “era comum” (em inglês CE). Muda a forma de dizer, mas não a substância: o cálculo dos anos e do tempo permanece o mesmo.

Oscar Cullmann pôs em evidência qual é a novidade da nova cronologia introduzida pelo cristianismo. O tempo não procede por ciclos que se repetem, como sucedia no pensamento filosófico dos gregos e, entre os modernos, em Nietzsche, mas progride linearmente, a partir de um ponto não especificado (e, na realidade, não datável), que é a criação do mundo, em direção a um ponto igualmente indefinido e imprevisível, que é a Parusia.

Cristo é o centro dessa linha: aquele para quem tudo converge antes d'Ele e de quem tudo depende depois d'Ele. Ao definir-Se como “o Alfa e o Ómega” da história (Ap 21,6), o Ressuscitado assegura que não só reúne o princípio e o fim, mas que Ele mesmo é esse princípio não especificado e esse fim imprevisível, o autor da criação e da consumação.

Na época, a posição de Cullmann encontrou uma forte reação hostil por parte dos representantes da teologia dialética, dominante naquele momento: Barth, Bultmann e os seus discípulos. Essa teologia tendia a des-historicizar o *kerygma*, reduzindo-o a um apelo existencial à decisão.

Consequentemente, manifestava um acentuado desinteresse pelo “Jesus da história” em favor do chamado “Cristo da fé”. O renovado interesse pela “história da salvação” na teologia pós-conciliar e o regresso do interesse pelo Jesus histórico na exegese (a chamada “nova investigação histórica sobre Jesus”) confirmaram a validade da intuição de Cullmann.

Uma conquista da teologia dialética permaneceu, porém, intacta: Deus é totalmente Outro, diferente do mundo, da história e do tempo; entre estas duas realidades existe uma “infinita e irreduzível diferença qualitativa”. Quando, porém, se trata de Cristo, a esta certeza da infinita diferença junta-se sempre a afirmação de uma igualmente “infinita” semelhança.

Este é o núcleo da definição de Calcedónia, expresso com os advérbios “inconfundidamente, indivisivelmente, sem confusão e sem separação”. De Cristo devemos dizer, de modo eminente, que está “no mundo”, mas não é “do mundo”; está na história e no tempo, mas transcende a história e o tempo.

2. Cristo: figura, evento e sacramento

Procuremos agora dar um conteúdo mais preciso à afirmação da onnipresença de Cristo na história e no tempo. Não se trata de uma presença abstrata e uniforme. Ele atua de modo diferenciado nas diversas fases da história da salvação. Cristo “é o mesmo, ontem, hoje e sempre” (Hb 13,8), mas não segundo a mesma modalidade. Está presente no Antigo Testamento como figura, no Novo Testamento como evento e no tempo da Igreja como sacramento.

A figura anuncia, antecipa e prepara o evento, enquanto o sacramento o celebra, o torna presente, o atualiza e, de certo modo, o prolonga. Neste sentido, a liturgia faz-nos dizer no Natal: “*Hodie Christus natus est, hodie Salvator apparuit*”: “Hoje nasceu Cristo, hoje apareceu o Salvador”.

É uma afirmação constante de São Paulo que, no Antigo Testamento, tudo — acontecimentos e personagens — se refere a Cristo; tudo é “tipo”, profecia ou “alegoria” d’Ele. Mas esta convicção remonta ao próprio Jesus dos Evangelhos, que aplica a si mesmo muitas palavras e acontecimentos do Antigo Testamento.

Segundo Lucas, o Ressuscitado, caminhando com dois discípulos para Emaús, “começando por Moisés e por todos os profetas, explicou-lhes em todas as Escrituras o que lhe dizia respeito” (Lc 24,27). A tradição cristã formulou expressões breves para exprimir esta verdade de fé, dizendo, por exemplo, que a Lei estava “grávida” de Cristo; e a liturgia da Igreja vive, na prática, desta convicção, lendo em referência a Cristo todas as páginas do Antigo Testamento.

Dizer, portanto, que Cristo está presente no Novo Testamento como “evento” significa afirmar o caráter único e irrepetível dos acontecimentos históricos relativos à pessoa de Jesus e, em particular, ao seu mistério pascal de morte e ressurreição. O evento é aquilo que acontece *semel*, “uma só vez por todas” (Hb 9,26-28) e, como tal, não é repetível, estando encerrado no espaço e no tempo.

Por fim, dizer que Cristo está presente na Igreja como “sacramento” significa afirmar que a salvação realizada por Ele se torna operante na história através dos sinais que instituiu. A palavra “sacramento” deve aqui ser entendida no sentido mais amplo, que inclui os sete sacramentos, mas também a Palavra de Deus e, em certo sentido, toda a Igreja como “sacramento universal de salvação”.

Graças aos sacramentos, o *semel* torna-se *quotiescunque*, o “uma só vez” torna-se “todas as vezes”, como afirma Paulo a propósito da ceia do Senhor: “Todas as vezes (*quotiescunque*) que comeis deste pão e bebeis deste cálice, anunciais a morte do Senhor, até que Ele venha” (1 Cor 11,26).

Ao falar da presença de Cristo na história da salvação como figura, evento e sacramento, é necessário evitar o erro de Joaquim de Fiore (ou pelo menos a ele atribuído): o de dividir toda a história humana em três épocas: a era do Pai, correspondente ao Antigo Testamento; a era do Filho, correspondente ao Novo Testamento; e a era do Espírito Santo, correspondente ao tempo da Igreja.

Isto seria contrário não só à doutrina da Trindade (que atua sempre conjuntamente nas obras *ad extra*), mas também à doutrina cristológica. O evento de Cristo não é um dos três momentos ou fases da história, mas o seu centro: aquilo para o qual o tempo converge antes d'Ele e a partir do qual o tempo recebe sentido depois d'Ele. É o eixo que une e distingue todas as épocas. Esta é precisamente a verdade expressa pela nova cronologia que divide o tempo em “antes de Cristo” e “depois de Cristo”.

3. O encontro que muda a vida

Agora, como de costume, passemos do macrocosmo ao microcosmo, da história universal à história pessoal, isto é, da teologia à vida. A constatação de que Cristo, também no uso universal de datar os acontecimentos, é reconhecido como o pivô e o eixo do tempo, o baricentro da história, não deve ser, para um cristão, motivo de orgulho ou de triunfalismo, mas ocasião para um sério exame de consciência.

A primeira pergunta é simples: Cristo é também o centro da minha vida, da minha pequena história pessoal? Do meu tempo? Ocupa Ele um lugar central apenas em teoria, ou também na prática? É uma verdade apenas pensada ou também vivida?

Na vida da maioria das pessoas há um acontecimento que divide a existência em duas partes, criando um antes e um depois. Para os casais, normalmente, é o matrimônio, e dividem assim a sua vida: “antes de casar” e “depois de casado”; para os sacerdotes é a ordenação; para os religiosos, a profissão religiosa.

Também São Paulo dividiu a sua vida em duas partes, mas a linha divisória não foi nem o matrimônio nem a ordenação. “Eu era, eu era...”, escreve aos Filipenses — e segue uma lista de todos os seus títulos e

garantias de santidade (circuncidado, judeu, observante da Lei, irrepreensível); mas, de repente, tudo isso, de lucro, se tornou perda, de motivo de orgulho passou a lixo. Porquê? “Por causa — diz — da sublime vantagem de conhecer Cristo Jesus, meu Senhor” (Fl 3,5 ss).

O encontro surpreendente com Cristo criou, na vida do Apóstolo, uma espécie de “antes de Cristo” e “depois de Cristo” pessoal. Para nós, esta divisão é mais difícil de identificar; tudo é mais fluido, diluído ao longo do tempo e marcado pelos chamados “ritos de passagem”: batismo, crisma, matrimónio, ordenação sacerdotal ou profissão religiosa. Como fazer, então, para experimentar também nós algo do que São Paulo, Santo Hilário e tantos outros experimentaram?

Felizmente, um acontecimento assim não depende exclusivamente dos sacramentos; de facto, os sacramentos podem não representar nenhuma verdadeira “passagem” do ponto de vista existencial. O encontro pessoal com Cristo é um evento que pode acontecer em qualquer momento da vida. A este respeito, a exortação apostólica *Evangelii gaudium* afirma:

“Convido todo o cristão, em qualquer lugar e situação em que se encontre, a renovar hoje mesmo o seu encontro pessoal com Jesus Cristo ou, pelo menos, a tomar a decisão de se deixar encontrar por Ele, de O procurar dia a dia sem cessar. Não há motivo para alguém pensar que este convite não lhe diz respeito, porque «da alegria trazida pelo Senhor ninguém é excluído»” (EG, 3).

Numa homilia anónima do tempo pascal, precisamente do ano 387, um bispo faz uma afirmação surpreendentemente moderna, quase existencialista *ante litteram*. Ele diz:

“Para cada homem, o princípio da vida é aquele para o qual Cristo foi sacrificado. Mas Cristo é sacrificado por ele no momento em que reconhece a graça e se torna consciente da vida que lhe foi dada por essa imolação”.

Ao aproximarmo-nos do Natal, podemos aplicar ao nascimento de Cristo aquilo que o autor diz da sua morte: “Para cada homem, o princípio da vida é aquele a partir do qual Cristo nasceu por ele. Mas Cristo nasce

para ele no momento em que reconhece a graça e se torna consciente da vida que lhe vem desse nascimento”.

É um pensamento que atravessa, por assim dizer, toda a história da espiritualidade cristã, desde Orígenes, passando por Santo Agostinho, São Bernardo, Lutero e outros: “De que me serve — dizia — que Cristo tenha nascido uma vez de Maria em Belém, se não nasce também, pela fé, na minha alma?”. Neste sentido, todo o Natal — também o deste ano — pode tornar-se o primeiro verdadeiro Natal da nossa vida.

Um filósofo ateu descreveu, numa página célebre, o momento em que alguém descobre a existência das coisas; descobre que elas existem realmente e não apenas no pensamento.

“Estava — escreve — num jardim público. A raiz do castanheiro afundava-se na terra, logo abaixo do meu banco. Já não me lembrava de que era uma raiz. As palavras tinham desaparecido e, com elas, o significado das coisas, os seus modos de uso, os frágeis sinais de reconhecimento que os homens traçaram à superfície [...]. E então tive esse clarão. Fiquei sem fôlego. Nunca, antes destes últimos dias, eu tinha compreendido o que significa ‘existir’. Eu era como os outros, como aqueles que passeiam junto ao mar com as suas roupas de primavera. Dizia, como eles: ‘O mar é verde, aquele ponto branco é uma gaivota’, mas não sentia que isso existia, que a gaivota era uma ‘gaivota existente’; normalmente, a existência esconde-se. Está ali, à nossa volta, não podemos dizer duas palavras sem falar dela e, no entanto, não a tocamos [...]. E então, de repente, estava ali, clara como o dia: a existência revelou-se”.

Algo semelhante acontece quando alguém que pronunciou infinitas vezes o nome de Jesus, que conhece quase tudo sobre Ele, que celebrou inúmeras Missas, um dia descobre que Jesus não é apenas uma recordação do passado, por mais litúrgica e sacramental que seja; não é um conjunto de doutrinas ou de dogmas, nem um objeto de estudo; não é, em suma, um personagem, mas uma pessoa viva e existente, ainda que invisível aos olhos. Nesse momento, Cristo nasce nele; dá-se um salto qualitativo na sua relação com Cristo.

Foi isto que experimentaram grandes convertidos quando, por um encontro, uma palavra ou uma iluminação do alto, de repente uma grande luz se acendeu neles; também eles “ficaram sem fôlego” e exclamaram: “Então Deus existe! É tudo verdade!”

Aconteceu, por exemplo, com Paul Claudel que, no dia de Natal de 1886, entrou, por curiosidade, na catedral de Notre-Dame de Paris e, ouvindo o canto do *Magnificat*, teve “o sentimento dilacerante da eterna infância de Deus” e exclamou: “Sim, é verdade, é verdade! Deus existe. Está aqui. É alguém, um ser pessoal como eu! Ama-me, chama-me”. Naquele momento — escreveu mais tarde — “senti toda a fé da Igreja entrar em mim”.

Mas avancemos um passo. Cristo, como vimos, não é apenas o centro, ou o baricentro, da história humana, aquele que, com a sua vinda, cria um antes e um depois no fluir do tempo; Ele é também aquele que preenche todos os momentos desse tempo; é “a plenitude”, o *Pleroma* (Cl 1,19), também no sentido ativo daquele que enche de si a história da salvação: primeiro como figura, depois como evento e, finalmente, como sacramento.

O que significa tudo isto, aplicado ao plano pessoal? Significa que Cristo deve também preencher o meu tempo. “Preencher de Jesus o maior número possível de momentos da própria vida” não é um programa impossível. Não se trata de passar todo o tempo a pensar em Jesus, mas de “perceber” a sua presença, abandonando-se à sua vontade, dizendo-Lhe rapidamente “Eu Te amo!”, sempre que tivermos ocasião (melhor, a inspiração!) de nos voltarmos para Ele.

A tecnologia moderna oferece-nos uma imagem que pode ajudar a compreender isto: a ligação à internet. Em viagem, fiz a experiência do que significa esforçar-me durante muito tempo para obter ligação à internet, com ou sem fios, e, quando estava prestes a desistir, de repente aparece no ecrã a página libertadora do Google. Se antes me sentia isolado, incapaz de receber mensagens, procurar informações ou comunicar com os meus, agora abre-se diante de mim o mundo inteiro. A ligação aconteceu.

Mas o que é essa ligação em comparação com aquela que se realiza quando alguém se “liga”, pela fé, a Jesus Ressuscitado e vivo? No primeiro

caso, a pessoa abre-se ao pobre e trágico mundo dos homens; aqui, abre-se ao mundo de Deus, porque Cristo é a porta, o caminho que conduz à Trindade e ao infinito.

A reflexão sobre “Cristo e o tempo” que procurámos fazer pode operar em muitos de nós uma importante cura interior: a cura do arrependimento estéril da “juventude perdida”, a libertação daquela mentalidade que nos leva a ver na velhice apenas derrota e doença, e não também uma graça. Diante de Deus, o melhor tempo da vida não é o mais cheio de possibilidades e de atividade, mas o mais cheio de Cristo, porque esse já participa da eternidade.

No próximo ano, os jovens estarão no centro da atenção da Igreja, com o Sínodo sobre “Os jovens e a fé”, em preparação para as Jornadas Mundiais da Juventude. Ajudem-nos a encher de Cristo a sua juventude e ter-lhes-emos dado o mais belo dos dons.

Concluimos recordando as palavras com que a entrada do eterno no tempo é proclamada na noite de Natal, com a simplicidade própria do sublime: “no quadragésimo segundo ano do Império de César Otaviano Augusto, enquanto reinava a paz sobre a terra, Jesus Cristo, Deus eterno e Filho do eterno Pai, foi concebido, em Belém de Judá, da Virgem Maria, e fez-Se homem”.

Pelo Natal do ano de 1308, morria a grande mística Santa Ângela de Foligno. Do seu leito de morte, dirigindo-se aos filhos espirituais que a rodeavam, exclamou a certa altura: “O Verbo fez-Se carne!”. E, depois de uma pausa, como se regressasse de outro mundo, acrescentou: “Toda a criatura falha; a inteligência dos anjos não é suficiente!”. “Em quê — perguntaram-lhe — toda a criatura falha e em quê a inteligência dos anjos não é suficiente?”. Ela respondeu: “Para compreender!”. E tinha razão.

Que a Virgem Mãe nos obtenha a graça de acolher com alegria e assombro o Verbo que vem habitar entre nós.

Santo Padre, veneráveis Padres, irmãos e irmãs, feliz Natal a todos!