

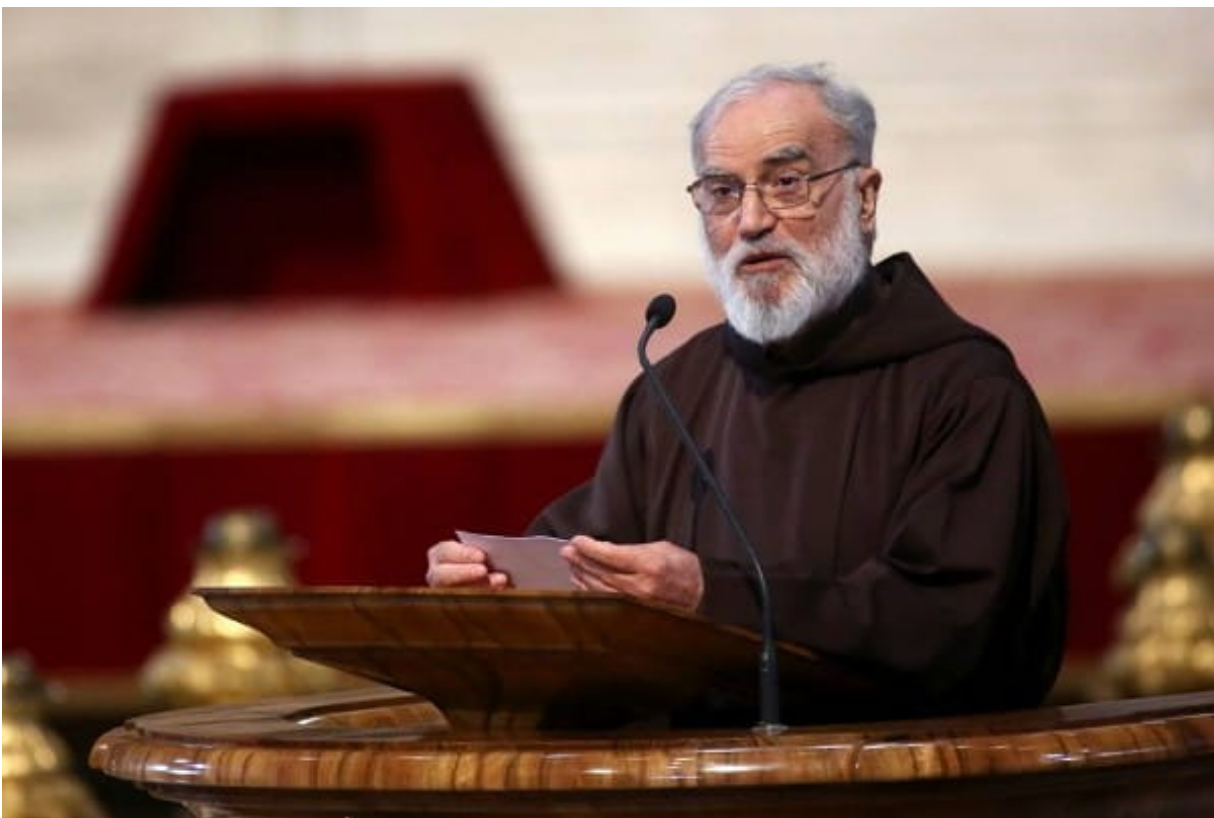
PREGAÇÕES DE QUARESMA

Pelo pregador da Casa Pontifícia, cardeal

Raniero Cantalamessa, OFMCap



2015



RANIERO CANTALAMESSA

PREGAÇÕES QUARESMA 2015

Fonte
[pilulasliturgicas](#)

PRIMEIRA PREGAÇÃO

“A ALEGRIA DO EVANGELHO PREENCHE O CORAÇÃO E A VIDA”

Reflexões sobre a “*Evangelii gaudium*”, do papa Francisco

Gostaria de aproveitar a ausência do Santo Padre, nesta primeira meditação da Quaresma, para propor uma reflexão sobre a sua exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), que eu não me atreveria a fazer em presença dele. Não será, é claro, um comentário sistemático, e sim uma reflexão em conjunto, procurando assimilar alguns dos seus pontos cruciais.

1. O encontro pessoal com Jesus de Nazaré

Escrita em conclusão do Sínodo dos Bispos sobre a nova evangelização, a exortação apresenta três polos de interesse interligados: o sujeito, o objeto e o método da evangelização, ou seja, quem deve evangelizar, o que se deve evangelizar e como se deve evangelizar. Sobre o sujeito evangelizador, o Papa diz que se trata de todos os batizados:

“Em virtude do batismo recebido, todos os membros do povo de Deus se tornaram discípulos missionários (cf. Mt 28,19). Todo o batizado, seja qual for a sua função na Igreja e o nível de instrução da sua fé, é um sujeito ativo da evangelização e seria inadequado pensar num esquema de evangelização realizado por agentes qualificados, no qual o resto do povo fiel fosse apenas recetor das suas ações. A nova evangelização deve implicar um novo protagonismo de cada um dos batizados” (nº 120).

Esta afirmação não é nova. Já tinha sido feita pelo beato Paulo VI na *Evangelii nuntiandi* e por São João Paulo II na *Christifideles laici*. Bento XVI também insistiu no papel especial de evangelização reservado à família. Antes ainda, o chamamento universal à evangelização tinha sido proclamado pelo decreto *Apostolicam actuositatem*, do Concílio Vaticano II. Certa vez ouvi um leigo norte-americano começar assim um discurso de evangelização: “Dois mil e quinhentos bispos, reunidos no Vaticano,

escreveram-me pedindo para vir anunciar-vos o Evangelho”. Todos, naturalmente, ficaram curiosos por saber quem era aquele homem. E ele então, com bom humor, explicou que os dois mil e quinhentos bispos eram os que tinham participado no Concílio Vaticano II e redigido o documento sobre o apostolado dos leigos. Ele tinha absolutamente razão: aquele documento não era genérico, mas dirigido a todos os batizados, e ele considerava-o justamente como dirigido a si pessoalmente.

Não é, portanto, neste ponto que se deve procurar a novidade da *Evangelii gaudium* do Papa Francisco. Ele apenas reitera o que os seus predecessores tinham inculcado repetidamente. A novidade deve ser procurada noutro lugar, no apelo que ele dirige aos leitores no início da carta e que, penso eu, constitui o coração de todo o documento:

“Convido todos os cristãos, em qualquer lugar e situação, 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 todos os dias com firmeza. Não há motivo para que alguém pense que este convite não é para si” (EG, nº 3).

Isto quer dizer que o objetivo último da evangelização não é a transmissão de uma doutrina, mas o encontro com uma pessoa, Jesus Cristo. A possibilidade de tal encontro cara a cara depende do facto de que, ressuscitado, Jesus está vivo e quer caminhar ao lado de cada crente, do mesmo modo que caminhou ao lado dos dois discípulos na estrada de Emaús; mais ainda, do mesmo modo que estava presente no coração de ambos quando voltavam para Jerusalém, depois de O terem reconhecido na fração do pão.

Na linguagem católica, o “encontro pessoal com Jesus” nunca foi um conceito muito familiar. Em vez de encontro “pessoal”, preferia-se a ideia do encontro eclesial, que se realiza através dos sacramentos da Igreja. A expressão evocava, aos nossos ouvidos católicos, certas ressonâncias vagamente protestantes. O Papa não pensa, naturalmente, num encontro pessoal que substitua o eclesial; quer apenas dizer que o encontro eclesial deve ser também um encontro livre, desejado, espontâneo, não puramente nominal, jurídico ou fruto de mero hábito.

Para compreender o que significa ter um encontro pessoal com Jesus, é preciso considerar, ainda que de modo sumário, a história da Igreja. Como é que alguém se tornava cristão nos três primeiros séculos da Igreja? Com todas as diferenças de indivíduo para indivíduo e de lugar para lugar, tornar-se cristão era algo que acontecia depois de uma longa iniciação, o catecumenado, e era fruto de uma decisão pessoal e arriscada, por causa da possibilidade do martírio.

As coisas mudaram quando o cristianismo se tornou primeiro uma religião tolerada (*Edito de Constantino*, em 313) e, depois, num curto espaço de tempo, uma religião favorecida e até, em certos casos, imposta. No início do século VI, uma lei do imperador Teodósio permitia apenas aos batizados o acesso aos cargos públicos. A isto juntou-se o facto das invasões bárbaras, que rapidamente alteraram por completo a configuração política e religiosa do império. A Europa Ocidental tornou-se um mosaico de reinos bárbaros, com uma população que em alguns casos era ariana e, na maioria, pagã.

Nas regiões do antigo império (especialmente no Oriente e no centro-sul da Itália), tornar-se cristão já não era uma decisão do indivíduo, mas da sociedade, tanto mais que o batismo passara a ser administrado sobretudo às crianças. Quanto aos reinos bárbaros, prevalecia entre a população o costume de seguir a decisão do chefe. Quando, na véspera do Natal de 498 ou 499, o rei franco Clóvis foi batizado em Reims pelo bispo São Remígio, todo o seu povo o seguiu (é por isso que a França recebeu o título de “filha primogénita da Igreja”). Começava assim a prática do batismo em massa; muito antes da Reforma protestante, vigorava já a norma *cuius regio eius et religio*: a religião do rei é também a do reino.

Nesta situação, a ênfase deixa de ser colocada no momento e na maneira como alguém se torna cristão, isto é, no ato de abraçar a fé, e passa a incidir sobretudo nas exigências morais da fé, na mudança de costumes; por outras palavras, na moralidade. A situação, porém, era menos grave do que hoje poderia parecer, porque, apesar de todas as incoerências que conhecemos, a família, a escola, a cultura e, pouco a pouco, também a sociedade ajudavam quase espontaneamente a assimilar a fé. Sem contar que, desde o início desta nova situação, tinham surgido formas de vida, como o monaquismo e,

mais tarde, as várias ordens religiosas, nas quais o batismo era vivido em toda a sua radicalidade e a vida cristã era fruto de uma decisão pessoal, muitas vezes heroica.

Esta situação de “cristandade” mudou dramaticamente, mas não é o caso, neste momento, de ilustrarmos os tempos e os modos dessa mudança. Basta sabermos que já não é como nos séculos passados, quando a maior parte das nossas tradições e a nossa própria mentalidade se formaram. O advento da modernidade, iniciado com o humanismo, acelerado pela Revolução Francesa e pelo Iluminismo, a emancipação do Estado em relação à Igreja, a exaltação da liberdade individual e da autodeterminação e, por fim, a secularização radical resultante desse processo, transformaram profundamente a situação da fé na sociedade.

Daí a necessidade urgente de uma nova evangelização, isto é, de uma evangelização cuja base seja diferente das tradicionais e que tenha em conta a nova situação. Trata-se, na prática, de criar para as pessoas de hoje as condições que lhes permitam tomar, neste novo contexto, a decisão pessoal livre e madura que os cristãos tomavam no início, ao receberem o batismo e se tornarem cristãos verdadeiros, e não apenas cristãos de nome.

2. Como responder às novas exigências?

É claro que não somos os primeiros a levantar esta questão. Sem recuar ainda mais no tempo, recordemos a instituição, em 1972, do *Rito da Iniciação Cristã dos Adultos*, que propõe uma espécie de caminho catecumenal para o batismo dos adultos. Em alguns países de religião mista, onde muitas pessoas pedem o batismo já na idade adulta, este instrumento mostrou-se altamente eficaz.

Mas que fazer com a massa de cristãos já batizados que vivem como cristãos apenas de nome e não de facto, completamente alheios à Igreja e à vida sacramental? A resposta a este problema veio mais do próprio Deus do que da iniciativa humana: são os inúmeros movimentos eclesiais, agregações de leigos e comunidades paroquiais renovadas surgidas depois do Concílio. A contribuição conjunta de todas estas realidades, apesar da grande variedade de estilos e de número, consiste no facto de serem o

contexto e o instrumento que permitem a tantos adultos fazer uma escolha pessoal por Cristo, uma escolha de levar a sério o próprio batismo, de se tornarem membros ativos da Igreja.

São João Paulo II via nesses movimentos e nessas comunidades paroquiais vivas “os sinais de uma nova primavera da Igreja”. Na *Novo millennio ineunte*, ele escreveu:

“É de grande importância para a comunhão o dever de promover as várias realidades agregadoras, que, quer nas formas mais tradicionais quer nas formas mais novas dos movimentos eclesiais, continuam a dar à Igreja uma vivacidade que é dom de Deus e constitui uma verdadeira ‘primavera do Espírito’”.

Bento XVI expressou-se do mesmo modo em várias ocasiões. Na homilia da Missa Crismal da Quinta-Feira Santa de 2012, disse:

“Quem olha para a história pós-conciliar é capaz de reconhecer a dinâmica da verdadeira renovação, que muitas vezes tomou formas inesperadas em movimentos cheios de vida e que torna quase palpáveis a vitalidade inesgotável da santa Igreja, a presença e a ação eficaz do Espírito Santo”.

3. Por que o Evangelho enche de alegria o coração e a vida do crente

Voltemos agora à carta do Papa Francisco. Ela começa com as palavras que inspiraram o título do documento: “A alegria do Evangelho enche o coração e toda a vida de quem se encontra com Jesus”. Há uma ligação entre o encontro pessoal com Jesus e a experiência da alegria do Evangelho. A alegria do Evangelho só pode ser experimentada mediante o estabelecimento de uma relação íntima, de pessoa a pessoa, com Jesus de Nazaré.

Se não quisermos que as palavras sejam apenas palavras, temos de nos fazer, neste momento, uma pergunta: por que razão o Evangelho seria uma fonte de alegria? A expressão é apenas um slogan conveniente ou é a verdade? Mais ainda: por que motivo o Evangelho é chamado assim,

euangelion, isto é, boa notícia, notícia alegre e jubilosa? A melhor maneira de o descobrir é olhar para o momento em que esta palavra faz a sua primeira aparição no Novo Testamento, nos lábios do próprio Jesus. Marcos, no início do seu Evangelho, resume em poucas palavras a mensagem fundamental que Jesus proclamava nas cidades e aldeias por onde passava depois do seu batismo no Jordão:

“Depois que João foi preso, Jesus foi para a Galileia proclamando o evangelho de Deus e dizendo: O tempo está cumprido e o reino de Deus está próximo; convertei-vos e crede no Evangelho” (Mc 1,14-15).

À primeira vista, não parece exatamente uma notícia “alegre”; soa antes como um apelo severo, um chamado austero à mudança. É neste sentido que ele é proposto no início da Quaresma, no Evangelho do primeiro domingo e no rito das cinzas imposto sobre a cabeça: “Convertei-vos e crede no Evangelho!”. Por isso é essencial compreender o verdadeiro significado deste início do Evangelho.

Antes de Jesus, converter-se significava “voltar atrás” (como indica o próprio termo usado em hebraico para esta ação: *shub*); significava regressar à aliança quebrada mediante uma renovada observância da lei. Diz o Senhor pela boca do profeta Zacarias: “Convertei-vos a mim [...], voltai atrás dos vossos caminhos perversos” (Zc 1,3-4; cf. também Jr 8,4-5). Converter-se tem, portanto, um significado principalmente ascético, moral e penitencial, e alcança-se mediante a mudança de comportamento na vida. A conversão é vista como condição para a salvação; o sentido é: “convertei-vos e sereis salvos; convertei-vos e a salvação virá até vós”.

Este é o significado predominante da palavra conversão nos lábios de João Batista (cf. Lc 3,4-6). Mas, nos lábios de Jesus, o significado muda; não porque Jesus gostasse de mudar o significado das palavras, mas porque, com Ele, a própria realidade mudou. O significado moral passa para segundo plano (pelo menos no início da sua pregação) em comparação com um significado novo, até então desconhecido. Converter-se já não significa voltar atrás; significa antes dar um salto em frente e entrar, mediante a fé, no Reino de Deus que está presente entre os homens. Converter-se é tomar uma “decisão favorável” diante da realização das promessas de Deus.

“Convertei-vos e crede” não significa duas coisas diferentes e sucessivas, mas a mesma ação: convertei-vos, isto é, crede; convertei-vos crendo! É o que também afirma Santo Tomás de Aquino: “*Prima conversio fit per fidem*”, a primeira conversão consiste em crer. Conversão e salvação trocaram de lugar. Já não é pecado – conversão – salvação (“Convertei-vos e sereis salvos; convertei-vos e a salvação virá até vós”), mas sim pecado – salvação – conversão (“Convertei-vos porque fostes salvos, porque a salvação já veio até vós”). Os homens não mudaram, não são melhores nem piores do que antes; é Deus quem mudou e, na plenitude dos tempos, enviou o seu Filho para que recebêssemos a adoção filial (cf. Gal 4,4).

Muitas parábolas evangélicas reiteram este feliz anúncio inicial. Uma delas é a do banquete. Um rei ofereceu um banquete pelo casamento do seu filho; na hora marcada enviou os seus servos para chamar os convidados (cf. Mt 22,1). Os convidados não tinham pago antecipadamente, como nos convívios sociais; não, o banquete é gratuito. Trata-se apenas de aceitar ou recusar o convite. Outra é a parábola da ovelha perdida. Jesus conclui-a com estas palavras: “Digo-vos que haverá alegria diante dos anjos de Deus por um único pecador que se converte” (Lc 15,10). Mas em que consistiu a conversão da ovelha? Terá ela regressado ao redil com as próprias patas? Não: foi o pastor que foi procurá-la e a trouxe de volta sobre os seus ombros. A ela coube apenas deixar-se levar.

São Paulo, na sua carta aos Romanos (3,21 e seguintes), tornar-se-á o anunciador intrépido desta extraordinária novidade evangélica, depois de Jesus o ter feito viver a dramática experiência na própria vida. Ele recorda assim o acontecimento que mudou o rumo da sua história:

“Todas essas coisas [ser circuncidado, judeu, irrepreensível quanto à observância da lei], que para mim eram lucro, considere-as perda por causa de Cristo. Na verdade, considero tudo perda perante a sublimidade do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor. Por Ele renunciei a todas essas coisas e considero-as lixo, para ganhar a Cristo e encontrar-me nele, não com a minha justiça que vem da lei, mas com a que vem da fé em Cristo, a justiça que vem de Deus e se funda na fé” (Fil 3,7-9).

É por isso que o Evangelho se chama Evangelho e é por isso que ele é fonte de alegria. Ele fala-nos de um Deus que, por pura graça, veio ao nosso

encontro no seu Filho Jesus. Um Deus que “amou tanto o mundo que entregou o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3,16).

Do Evangelho, muitos recordam quase apenas a frase de Jesus: “Se alguém quiser seguir-me, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me” (Mt 16,24), e ficam convencidos de que o Evangelho é sinónimo de sofrimento e abnegação, não de alegria. Mas teremos refletido bem no chamado “segue-me”? Até onde? Até ao Calvário, até à morte na cruz? Não! No Evangelho, essa é a penúltima etapa, nunca a última. Segue-me, através da cruz, até à ressurreição, até à vida, até à felicidade sem fim!

4. A fé e as obras e o Espírito Santo

Mas será que, assim, não reduzimos o Evangelho a uma única dimensão, a da fé, negligenciando as obras? E como conciliar a explicação recém-exposta com outras passagens do Novo Testamento, onde a palavra conversão é dirigida a quem já acredita? Aos apóstolos que o seguiam já havia algum tempo, Jesus disse um dia: “Se não vos converterdes e não vos tornardes como crianças, não entrareis no reino dos céus” (Mt 18,3); João, no Apocalipse, repete a cada uma das sete igrejas o imperativo “converte-te” (*metanoeson*), cujo sentido inequívoco é: “volta ao fervor primitivo, sê vigilante, realiza as obras de antes, não te acomodes na ilusão de estares bem com Deus; sai da tua tibieza!” (cf. Ap 2–3).

Isto explica-se através de uma simples analogia com o que acontece na vida física. A criança não pode fazer nada para ser concebida no seio da mãe; precisa do amor do pai e da mãe, que lhe dão a vida; mas, uma vez nascida, deve pôr em ação os seus pulmões, respirar, sugar o leite, porque, de outro modo, a vida recebida extingue-se. É neste sentido que deve ser entendida a frase de São Tiago: “A fé sem obras está morta” (Tg 2,26), isto é: sem as obras, a fé “morre”.

Este é também o sentido que a teologia católica sempre deu à definição paulina da “fé que atua por meio da caridade” (Gal 5,6). Não se é salvo pelas boas obras, mas também não se é salvo sem as boas obras: podemos resumir assim o que afirma o Concílio de Trento sobre este ponto, e que o

diálogo ecuménico torna cada vez mais amplamente partilhado entre os cristãos.

A exortação apostólica do Papa Francisco reflete esta síntese entre a fé e as obras. Depois de começar falando da alegria do Evangelho que enche o coração, ele recorda, no corpo da carta, todos os grandes “nãos” que o Evangelho pronuncia contra o egoísmo, a injustiça, a idolatria do dinheiro, e todos os grandes “sins” que ele nos encoraja a dizer ao serviço dos outros, ao compromisso social e aos pobres. É a demonstração de que o encontro pessoal com Jesus, de que falava o início da carta, está muito longe de ser uma experiência privatizada e individualista; pelo contrário, torna-se a força motriz da evangelização e da santificação pessoal.

A exigência de compromisso que o Evangelho comporta não atenua, contudo, a promessa de alegria com que Jesus inicia o seu ministério e o Papa a sua exortação; antes a reforça. Aquela graça que Deus ofereceu aos homens enviando o seu Filho ao mundo, agora que Jesus morreu, ressuscitou e enviou o Espírito Santo, não deixa o crente sozinho, a lutar com as exigências da lei e do dever; ela realiza nele e com ele, mediante a graça, aquilo mesmo que lhe pede: faz com que ele “transborde de alegria mesmo no meio das tribulações” (2 Cor 7,4).

Esta é a certeza com que o Papa Francisco conclui a sua exortação. O Espírito Santo, recorda ele, “vem em auxílio da nossa fraqueza” (Rm 8,26; EG, nº 280). Ele é o nosso grande recurso. A alegria prometida pelo Evangelho é fruto do Espírito (Gl 5,21) e não se mantém sem um contacto permanente com Ele.

Num recente encontro com os responsáveis das fraternidades carismáticas, o Papa Francisco utilizou o exemplo do que acontece na respiração humana. Ela realiza-se em duas fases: a inspiração, pela qual recebemos o ar, e a expiração, pela qual o expulsamos. Ambas são, dizia ele, uma bela imagem do que deve acontecer no organismo espiritual. Nós inalamos o oxigénio que é o Espírito Santo através da oração, da meditação da Palavra de Deus, dos sacramentos, da mortificação e do silêncio; e exalamos o Espírito quando saímos ao encontro do próximo, proclamando a fé e realizando as obras da caridade.

O tempo da Quaresma, que estamos apenas a iniciar, é por excelência um tempo de inspiração. Respiremos, neste tempo, profundamente; enchamos do Espírito Santo os pulmões da nossa alma e, assim, sem nos apercebermos, o nosso sopro exalará o perfume de Cristo. Boa Quaresma a todos!

Nota do Editor: A fonte desta primeira pregação é santuariodefatima.org.br

SEGUNDA PREGAÇÃO

ORIENTE E OCIDENTE PERANTE O MISTÉRIO DA TRINDADE

1. Partilhar aquilo que nos une

A recente visita do Papa Francisco à Turquia (novembro de 2014), que terminou com o encontro com o Patriarca Ortodoxo Bartolomeu e, especialmente, com a sua exortação a partilhar plenamente a fé comum do Oriente cristão e do Ocidente latino, convenceu-me da utilidade de utilizar as meditações quaresmais deste ano para corresponder a este desejo do Papa, que é também o desejo de toda a cristandade.

Este desejo de partilha não é novo. O Concílio Vaticano II, na *Unitatis Redintegratio*, já exortava a uma atenção especial às Igrejas Orientais e às suas riquezas (n. 14). São João Paulo II, na Carta Apostólica *Orientalis Lumen*, de 1995, escreveu: “Porque acreditamos que a venerável e antiga tradição das Igrejas Orientais é parte integrante do património da Igreja de Cristo, a primeira necessidade para os católicos é conhecê-la, a fim de poderem nutrir-se dela e favorecer, na medida do possível para cada um, o processo da unidade” (n. 1).

O mesmo Santo Pontífice formulou um princípio que considero fundamental para o caminho da unidade: “partilhar as muitas coisas que nos unem e que certamente são mais numerosas do que as coisas que nos dividem” (*Tertio millennio adveniente*, n. 16). A Ortodoxia e a Igreja Católica partilham a mesma fé na Trindade; na Encarnação do Verbo; em Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem numa só pessoa, que morreu e ressuscitou para a nossa salvação e que nos deu o Espírito Santo; acreditamos que a Igreja é o seu Corpo animado pelo Espírito Santo; que a Eucaristia é “fonte e ápice da vida cristã”; que Maria é a *Theotokos*, a Mãe de Deus; e que o nosso destino é a vida eterna. Que poderia haver de mais importante do que isto? As diferenças manifestam-se na maneira de compreender e de explicar alguns destes mistérios e, por isso, são secundárias, não primárias.

No passado, as relações entre a teologia oriental e a teologia latina caracterizavam-se por um acentuado tom apologético e polémico. Insistia-se sobretudo (talvez com um tom mais conciliador em tempos mais recentes) naquilo que distingue cada lado e que cada um julgava possuir de diferente e de mais correto do que o outro. É tempo de inverter esta tendência, deixando de insistir obsessivamente nas diferenças (baseadas muitas vezes numa leitura forçada, quando não deformada, do pensamento do outro) e reunir o que temos em comum e o que nos une numa única fé. Trata-se de uma exigência imperiosa do dever comum de anunciar a fé num mundo profundamente mudado, com perguntas e interesses diferentes daqueles que existiam no tempo em que nasceram as divergências e que, na sua grande maioria, já nem sequer incluem a sensibilidade para tantas das nossas subtis distinções, encontrando-se a anos-luz de distância delas.

Até agora, no esforço de promover a unidade entre os cristãos, prevaleceu uma linha que poderia ser formulada assim: “resolver primeiro as diferenças e depois partilhar o que temos em comum”. Já a linha que se vai afirmando cada vez mais nos círculos ecuménicos é: “partilhar o que temos em comum para depois resolver as diferenças, com paciência e respeito mútuo”.

O resultado mais surpreendente desta mudança de perspetiva é que as próprias diferenças doutrinárias reais, em vez de aparecerem como um “erro” ou “heresia” do outro, começam a manifestar-se cada vez mais como compatíveis com a própria posição e, muitas vezes, até como um necessário corretivo e um enriquecimento. Um exemplo concreto, noutra frente, veio do acordo de 1999 entre a Igreja Católica e a Federação Mundial das Igrejas Luteranas sobre a justificação pela fé.

Um sábio pensador pagão do século IV, Quinto Aurélio Símaco, recordava uma verdade que assume todo o seu valor quando aplicada às relações entre as diferentes teologias do Oriente e do Ocidente: “*Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*” — “A um mistério tão grande não se pode chegar por um único caminho” [1]. Nestas nossas meditações tentaremos mostrar não só a necessidade, mas também a beleza e a alegria de nos encontrarmos no cume, contemplando a mesma vista

maravilhosa da fé cristã, mesmo que tenhamos chegado por lados diferentes.

Os grandes mistérios da fé, nos quais procuraremos verificar as concordâncias de fundo apesar da diversidade das duas tradições, são o mistério da Santíssima Trindade, a pessoa de Cristo, a do Espírito Santo e a doutrina da salvação. Dois pulmões, um só fôlego: esta será a convicção que nos guiará neste caminho de reconhecimento. O Papa Francisco fala, neste sentido, de “diferenças reconciliadas”: não silenciadas nem banalizadas, mas reconciliadas. Tratando-se de simples pregações quaresmais, é claro que abordarei estes problemas tão complexos sem qualquer pretensão de exaustividade, com uma intenção mais prática e orientadora do que especulativa.

Empreendo este propósito com muita humildade e quase na ponta dos pés, sabendo quão difícil é abandonar as próprias categorias para assumir as dos outros. Um facto que me conforta é que os Padres gregos, juntamente com os latinos, foram durante anos o meu pão quotidiano nos estudos e que muitos autores ortodoxos posteriores (*Simeão, o Novo Teólogo; Cabasilas; a Filocalia; Serafim de Sarov*) me inspiraram constantemente no ministério da pregação, para não falar dos ícones, que são as únicas imagens diante das quais consigo rezar.

2. Unidade e Trindade de Deus

Começamos a nossa subida contemplando o mistério da Trindade, a montanha mais alta, o “Monte Everest” da fé [2]. Nos três primeiros séculos da vida da Igreja, à medida que a doutrina da Trindade se explicitava, os cristãos viram-se expostos à mesma acusação que eles próprios tinham dirigido aos pagãos: a de acreditarem em mais do que uma divindade; a de serem, também eles, politeístas. Por isso, o credo cristão que, em todas as suas várias redações, começou durante três séculos com as palavras “Creio em Deus” (*Credo in Deum*), registou a partir do século IV um pequeno mas significativo acréscimo, que desde então nunca mais seria omitido: “Creio em um só Deus” (*Credo in unum Deum*).

Não é necessário refazermos o caminho que conduziu a este resultado; podemos partir do seu ponto de chegada. No final do século IV completou-se a transformação do monoteísmo do Antigo Testamento no monoteísmo trinitário dos cristãos. Os latinos exprimiam os dois aspetos do mistério com a fórmula “uma substância e três pessoas”; os gregos, com a fórmula “três hipóstases, uma só *ousia*”. Depois de um debate aceso, o processo terminou, aparentemente, com um pleno acordo entre as duas teologias. “Pode-se acaso conceber — perguntava São Gregório Nazianzeno — um acordo mais completo e dizer-se mais absolutamente a mesma coisa, ainda que com palavras diferentes?” [3].

Uma diferença, contudo, permanecia entre os dois modos de exprimir o mistério. Hoje costuma formular-se assim: gregos e latinos, ao considerar a Trindade, partem de pontos opostos; os gregos partem das Pessoas divinas, isto é, da pluralidade, para chegar à unidade de natureza; já os latinos partem da unidade da natureza divina para chegar às três Pessoas. “O latino — escreveu um historiador francês do dogma — considera a pessoa como um modo da natureza; o grego considera a natureza como o conteúdo da pessoa” [4].

Creio que a diferença pode também ser expressa de outra forma. Tanto os latinos como os gregos partem da unidade de Deus; tanto o Símbolo grego como o latino começam dizendo: “Creio em um só Deus”. Contudo, esta unidade, para os latinos, ainda é concebida como impessoal ou pré-pessoal; é a essência de Deus que depois se especifica em Pai, Filho e Espírito Santo, sem, naturalmente, ser pensada como pré-existente às Pessoas. Na teologia latina, o tratado *De Deo uno*, sobre o único Deus, precedeu sempre o tratado *De Deo trino*, sobre a Trindade.

Para os gregos, porém, trata-se de uma unidade já personalizada, porque, para eles, “a unidade é o Pai, de quem e para quem se contam as outras Pessoas” [5]. O primeiro artigo do Credo dos gregos também diz: “Creio em um só Deus Pai todo-poderoso”, mas “Pai todo-poderoso” não é separado de “um só Deus”, como no Credo latino; forma antes um todo com ele. A vírgula não vem depois da palavra “Deus”, mas depois da palavra “todo-poderoso”. O sentido é: “Creio em um só Deus que é o Pai todo-poderoso”. A unidade das três Pessoas divinas deriva, para eles, do

facto de que o Filho está perfeitamente (substancialmente) “unido” ao Pai, assim como o Espírito Santo está unido ao Filho [6].

As duas maneiras de abordar o mistério são legítimas, mas hoje tende-se cada vez mais a preferir o modelo grego, no qual a unidade em Deus não é separável da trindade, mas forma um único mistério e brota de um único ato. Em pobres palavras humanas, poderíamos dizer o seguinte: o Pai é a fonte, a origem absoluta do movimento de amor; o Filho não pode existir como Filho se, antes de tudo, não recebe do Pai tudo aquilo que é. “É por causa do Pai, isto é, pelo facto de que o Pai existe, que também existem o Filho e o Espírito”, escreve São João Damasceno [7].

O Pai é o único, mesmo no âmbito da Trindade, absolutamente o único, que não tem necessidade de ser amado para poder amar. Só no Pai se realiza perfeitamente a equação: ser é amar; para as outras Pessoas divinas, ser é ser amado.

O Pai é eterna relação de amor e não existe fora desta relação. Não se pode, portanto, conceber o Pai antes de tudo como o ser supremo e, só depois, reconhecer n’Ele uma eterna relação de amor. Deve-se falar do Pai como eterno ato de amor. O Deus único dos cristãos é, assim, o Pai; mas não concebido como fechado em si mesmo (como poderia ser chamado “pai” se não fosse porque tem um “filho”?), mas como o Pai sempre em ato de gerar o Filho e de se doar a Ele com um amor infinito que os une e que é o Espírito Santo. Unidade e trindade de Deus brotam eternamente de um único ato e constituem um único mistério.

Disse que hoje, mesmo no Ocidente, muitos tendem a preferir o modelo grego (e eu próprio sou um deles). É necessário acrescentar imediatamente, porém, que isso não significa negar a contribuição da teologia latina. Se, de facto, a teologia grega forneceu, por assim dizer, o esquema e a abordagem adequada para falar da Trindade, o pensamento latino assegurou-lhe, com Agostinho, o conteúdo profundo e a alma, que é o amor.

Agostinho baseia o seu discurso sobre a Trindade na definição “Deus é amor” (1Jo 4,8.16), vendo no Espírito Santo o amor mútuo entre o Pai e o Filho, segundo a tríade amante-amado-amor, que os seus seguidores medievais explicitarão e tornarão quase canónica [8]. Foi nela que o teólogo

Heribert Mühlen fundamentou recentemente a sua conceção do Espírito Santo como o “Nós” divino, a *koinonia* personificada entre o Pai e o Filho na Trindade e, de modo diverso, entre todos os batizados na Igreja [9].

O primeiro entre os orientais a valorizar este contributo da teologia latina foi São Gregório Palamas, que, no século XIV, finalmente conheceu o Tratado sobre a Trindade de Santo Agostinho. Ele escreveu: “O Espírito do altíssimo Verbo é como o amor inefável do Pai pelo seu Verbo, gerado de modo inefável; amor que este mesmo Verbo e Filho amado do Pai, por sua vez, tem pelo Pai, pois possui o Espírito que, juntamente com Ele, procede do Pai e que repousa n’Ele, por lhe ser conatural” [10].

A abertura de Palamas é hoje retomada, noutro contexto, por um conhecido teólogo ortodoxo contemporâneo, que escreve: “A expressão ‘Deus é amor’ significa que Deus ‘existe’ como Trindade, como ‘pessoa’ e não como substância. O amor não é uma consequência ou uma ‘propriedade’ da substância divina..., mas aquilo que constitui a sua substância” [11]. Parece-me uma explicação compatível com a definição que Santo Tomás de Aquino, seguindo Agostinho, dá das pessoas divinas como “relações subsistentes” [12].

A diferença e complementaridade das duas teologias não se limitam apenas ao modo de conceber o ser e as relações internas da Trindade. Mesmo com algumas exceções (entre os latinos, a de Agostinho), é evidente que os gregos estão mais interessados na Trindade imanente, fora do tempo, enquanto os latinos se interessam mais pela Trindade económica, isto é, por como ela se revelou na história da salvação. Uns, de acordo com o seu próprio génio, estão mais interessados no ser e na ontologia; os outros, no manifestar-se, isto é, na história. À luz disso compreendemos o hábito dos latinos de iniciar o discurso sobre Deus com o tratado “Sobre o Deus uno” em vez de “Sobre o Deus trino”, e também compreendemos as razões para manter essa tradição como riqueza para todos. Na história da salvação, de facto, e como veremos em seguida, a revelação do Deus uno precedeu a do Deus trino.

O sinal mais evidente desta diferença de abordagem encontra-se nos dois modos distintos de representar a Trindade na iconologia grega e na arte ocidental. O ícone canónico da Ortodoxia, cujo ápice se encontra em Andrei

Rublev, representa a Trindade com as figuras de três anjos iguais e distintos dispostos em torno de uma mesa. Tudo faz transparecer uma paz e uma unidade sobre-humanas. A história da salvação não é ignorada, como demonstra a referência ao episódio de Abraão que recebe os três hóspedes e a mesa eucarística em torno da qual os três estão sentados; ainda assim, ela permanece em segundo plano.

Na arte ocidental, desde a Idade Média, a Trindade é representada de modo completamente diferente. Vemos o Pai que, com os braços estendidos, sustenta as duas extremidades da cruz e, entre o rosto do Pai e o do Crucificado, paira uma pomba que representa o Espírito Santo. Os exemplos mais conhecidos são a Trindade de Masaccio, em Santa Maria Novella, em Florença, e a de Dürer no Museu de Viena, mas existem inúmeros outros exemplos, tanto populares como artísticos. É a Trindade tal como se revelou a nós na história da salvação, que culmina na cruz de Cristo.

3. Duas estradas a manter abertas

Demos agora mais um passo e procuremos ver como a fé cristã deve manter abertas e desimpedidas ambas as estradas para o mistério trinitário delineadas até aqui. Dito de forma esquemática: a Igreja precisa acolher plenamente a abordagem da Ortodoxia à Trindade na sua vida interna, isto é, na oração, na contemplação, na liturgia e na mística; e precisa manter presente a abordagem latina na sua missão evangelizadora *ad extra*.

Não há necessidade de demonstrar o primeiro ponto. Basta acolher com alegria e reconhecimento o riquíssimo património de espiritualidade que provém da tradição grega e bizantina e que diversos teólogos ortodoxos, em tempos recentes, defenderam e tornaram acessível ao público ocidental [13]. Um texto de São Basílio exprime bem a orientação fundamental da visão ortodoxa: “O caminho do conhecimento de Deus procede do único Espírito, através do único Filho, até ao único Pai; inversamente, a bondade natural, a santificação segundo a natureza, a dignidade real, difundem-se do Pai, por meio do Unigénito, até ao Espírito” [14].

Por outras palavras, em termos do ser ou da saída das criaturas de Deus, tudo começa a partir do Pai, passa pelo Filho e chega a nós no Espírito; na ordem do conhecimento, ou do regresso das criaturas a Deus, tudo começa com o Espírito Santo, passa pelo Filho Jesus Cristo e retorna ao Pai. A perspectiva é sempre trinitária.

Explico agora por que é necessário hoje, mais do que nunca, tanto ao Oriente como ao Ocidente, conhecer e praticar também a abordagem latina ao mistério de Deus uno e trino. São Gregório Nazianzeno, num texto famoso, resume assim o processo que conduziu à fé na Trindade: “O Antigo Testamento anunciou de modo explícito a existência do Pai, enquanto a existência do Filho foi anunciada de modo mais obscuro. O Novo Testamento manifestou a existência do Filho e deu um vislumbre da natureza divina do Espírito Santo. Agora o Espírito está presente no meio de nós e concede-nos mais claramente a sua própria manifestação. Não teria sido conveniente, quando ainda não era confessada a divindade do Pai, proclamar abertamente a do Filho, nem teria sido seguro impor o peso da divindade do Espírito quando ainda não era aceite a do Filho” [15].

A mesma pedagogia divina é posta em prática por Jesus. Ele diz que não pode revelar aos Apóstolos tudo o que sabe sobre si mesmo e sobre o seu Pai, porque eles ainda não seriam “capazes de suportar o seu peso” (Jo 16,12).

É verdade que vivemos no tempo em que a Trindade se revelou plenamente e, por isso, devemos viver constantemente sob esta “luz trissolar”, como a chamam alguns Padres antigos, sem nos perdermos na contemplação de um Deus entendido apenas como “ser supremo”, mais próximo do Deus dos filósofos do que do Deus revelado por Jesus. Mas que dizer do mundo que nos rodeia, não crente, secularizado e que precisa de ser reevangelizado? Não estará ele nas mesmas condições do mundo antes da vinda de Cristo? Não deveríamos, em relação a ele, usar da mesma pedagogia que Deus utilizou para com toda a humanidade ao revelar-se?

Também nós, portanto, devemos ajudar os nossos contemporâneos a descobrir, antes de mais, que Deus existe, que Ele nos criou por amor, que é um Pai bom e que se revelou a nós na pessoa de Jesus. Poderemos começar honestamente a nossa evangelização falando das três Pessoas divinas? Não

seria isso, para usar a imagem de São Gregório, colocar sobre os ombros das pessoas um peso que elas não são capazes de carregar?

Convém notar algo importante. O Pai, que, segundo Gregório Nazianzeno, se revelou primeiro no Antigo Testamento, ainda não é “o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”, isto é, um pai verdadeiro de um filho verdadeiro; ainda não é o Deus Pai da Trindade; esta revelação ocorre apenas com Jesus. Ele é ainda pai em sentido metafórico, “pai do seu povo Israel” e, para os pagãos, “pai do cosmos”, “pai celeste”. Também para São Gregório, portanto, a revelação sobre Deus começou com o “Deus uno”.

Há um sentido em que a palavra “Deus” pode e deve ser usada para designar aquilo que as três Pessoas divinas têm em comum, isto é, toda a Trindade [16], quer entendamos com a Escritura e com os Padres antigos esse elemento comum como “natureza”, substância ou essência (2Pd 1,4: “participantes da natureza divina”, *theia physis*), quer, como propõe Johannes Zizioulas, o entendamos como “estar em comunhão” [17].

A Igreja deve encontrar o modo de anunciar o mistério de Deus Uno e Trino com categorias apropriadas e compreensíveis para os homens de cada tempo. Assim fizeram os Padres da Igreja e os antigos Concílios, e é nisso, acima de tudo, que consiste a fidelidade a eles. É difícil imaginar apresentar às pessoas de hoje o mistério trinitário nos mesmos termos de substância, hipóstase, propriedade e relações subsistentes, ainda que a Igreja nunca possa renunciar a utilizá-los no âmbito da sua teologia e nos lugares de aprofundamento da fé.

Se há algo da antiga linguagem dos Padres que a experiência do anúncio demonstra ser ainda hoje capaz de ajudar as pessoas, se não a explicar, pelo menos a formar uma ideia da Trindade, esse algo é precisamente o pensamento de Agostinho que se concentra no amor. O amor é, por si mesmo, comunhão e relação; não existe amor senão entre duas ou mais pessoas. Todo amor é o movimento de um ser em direção a outro ser, acompanhado pelo desejo de união. Entre as criaturas humanas, essa união é sempre incompleta e transitória, mesmo nos amores mais intensos; apenas entre as Pessoas divinas a união se realiza de modo tão perfeito que faz das três, eternamente, um só Deus. Esta é uma linguagem que também o homem de hoje é capaz de compreender.

4. Unidos na adoração da Trindade

Santo Agostinho sugere-nos a melhor maneira de concluir esta reconstrução das duas vias de abordagem ao mistério da Santíssima Trindade. Quando se quer atravessar um braço de mar, diz ele, o mais importante não é permanecer na margem aguçando a vista para ver o que existe do outro lado, mas entrar no barco que conduz até lá. Para nós, portanto, o mais importante não é especular sobre a Trindade, mas permanecer na fé da Igreja, que é a barca que nos conduz até ela [18]. Não podemos abraçar o oceano, mas podemos entrar nele; por maiores que sejam os nossos esforços, não podemos abraçar com a mente o mistério da Trindade, mas podemos fazer algo ainda mais belo: entrar nele!

Há um ponto em que estamos unidos e concordes, sem qualquer distinção entre Oriente e Ocidente, e é o dever e a necessidade de adorar a Trindade. Só na adoração praticamos verdadeiramente, não apenas com palavras, mas com atos, o apofatismo, isto é, aquela regra de humilde reserva ao falar de Deus, de “dizer não dizendo”. Adorar a Trindade, segundo um estupendo oxímoro de São Gregório Nazianzeno, é elevar a ela “um hino de silêncio” [19]. Adorar é reconhecer Deus como Deus e nós mesmos como criaturas de Deus. É “reconhecer a infinita diferença qualitativa entre o Criador e a criatura” [20]; reconhecê-la, porém, livremente e com alegria, como filhos, não como escravos. Adorar, diz o Apóstolo, é “libertar a verdade prisioneira da injustiça do mundo” (cf. Rm 1,18).

Concluamos recitando juntos a doxologia que, desde a mais remota Antiguidade, sobe idêntica à Trindade tanto no Oriente como no Ocidente: “Glória ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo, como era no princípio, agora e sempre, pelos séculos dos séculos. Amém”.

NOTAS

[1] Q. A. Symmacus, *Relatio de arae Victoriae*, III, 10, in: “Monumenta Germaniae Historica”, *Auctores antiquissimi* Bd. 6/1, reimpr. 1984.

[2] Para uma resenha crítica das várias teologias atuais da Trindade nas Igrejas cristãs, cf. Veli-Matti Kärkkäinen, *The Trinity: Global Perspectives*, Louisville, Kentucky, 2007.

[3] Gregório Nazianzeno, *Oratio* 42, 15 (PG 36, 476).

[4] Th. De Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, Paris, 1892, 433.

[5] Gregório Nazianzeno, *Oratio* 42, 16 (PG 36, 477).

[6] cf. Gregório de Nissea, *Contra Eunomium* 1, 42 (PG 45, 464).

[7] João Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, 8 (PG 94, 824).

[8] Agostinho, *A Trindade*, VIII, 9, 14; IX, 2, 2; XV, 17, 31; cf. Ricardo de São Vítor, *De Trin.* III, 2, 18; São Boaventura, *I Sent.* d. 13, q. 1.

[9] cf. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. Ich - Du - Wir*, Münster in W., 1963.

[10] Gregório Palamas, *Capita physica*, 36 (PG 150, 1145).

[11] J. D. Zizioulas, *Du personnage à la personne*, in: *L'être ecclésial*, Genebra, 1981, p. 38.

[12] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 4.

[13] cf. V. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944; P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1959; J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, Nova York, 1974.

[14] Basílio de Cesareia, *De Spiritu Sancto* XVIII, 47 (PG 32, 153).

[15] cf. Gregório Nazianzeno, *Oratio* 31 (*Theologica* II), 26; cf. também *Oratio* 32 (*Theologica* III).

[16] Agostinho, *A Trindade*, I, 6, 10: “O nome ‘Deus’ indica toda a Trindade, não só o Pai”.

[17] J. Zizioulas, *Being as Communion: Studies on Personhood and the Church*, Londres, 1985.

[18] Agostinho, *A Trindade* IV, 15, 20; *Confissões*, VII, 21.

[19] Gregório Nazianzeno, *Carmina*, 29 (PG 37, 507) (*sigomenon hymnon*).

[20] Søren Kierkegaard, *A doença mortal*.

TERCEIRA PREGAÇÃO

ORIENTE E OCIDENTE PERANTE O MISTÉRIO DA PESSOA DE CRISTO

1. Paulo e João: o Cristo visto de dois ângulos

No nosso esforço de partilhar os tesouros espirituais do Oriente e do Ocidente, refletamos hoje sobre a fé comum em Jesus Cristo. Procuremos fazê-lo como quem fala de alguém presente, não de um ausente. Se não fosse pelo nosso “peso” humano, que tantas vezes nos atrapalha, deveríamos pensar que, cada vez que pronunciamos o nome de Jesus, Ele se sente chamado pelo nome e se volta para nos olhar. Também hoje Ele está aqui connosco e escuta o que diremos d’Ele (esperemos que com indulgência).

Comecemos pelas raízes bíblicas da “questão Jesus”. No Novo Testamento vemos delinearem-se duas vias de expressão do mistério de Cristo. A primeira é a de São Paulo. Resumamos os traços peculiares desta linha, os traços que a tornarão modelo e arquétipo cristológico no desenvolvimento do pensamento cristão. Esta linha:

- Parte da humanidade para alcançar a divindade de Cristo; parte da história para atingir a pré-existência; é, portanto, um caminho ascendente; segue a ordem do manifestar-se de Cristo, a ordem em que os homens o conheceram, não a ordem do ser;

- Parte da dualidade de Cristo (carne e espírito) para chegar à unidade do sujeito “Jesus Cristo, nosso Senhor”;

- Tem no centro o Mistério Pascal, o *operatum*, mais do que a pessoa de Cristo. O grande marco entre as duas fases da existência de Cristo é a Ressurreição dos mortos.

Para nos convenceremos de que esta consideração é acertada, basta reler a densíssima passagem — uma espécie de credo embrionário — com que o

Apóstolo inicia a Carta aos Romanos. O mistério de Cristo é assim resumido: “Descendente de Davi segundo a carne, constituído Filho de Deus com poder, segundo o Espírito de santidade, pela ressurreição dentre os mortos, Jesus Cristo, nosso Senhor” (Rm 1,3-4).

No hino cristológico de Filipenses 2 também se fala primeiro de Cristo na condição de servo e, depois, a partir da Ressurreição, de Cristo exaltado como Senhor. Para Paulo, o sujeito concreto, mesmo quando Cristo é definido como “imagem do Deus invisível” (Cl 1,15), é sempre o Cristo da história, ainda que a ideia da pré-existência esteja longe de lhe passar despercebida.

Um rápido olhar para os tempos seguintes permite-nos ver como estes traços paulinos de Jesus serão acolhidos e desenvolvidos na geração subapostólica. Carne e espírito, que indicavam originalmente duas fases da vida de Cristo — o antes e o depois da Ressurreição — passarão a indicar, já em Santo Inácio de Antioquia, os dois nascimentos de Jesus (o seu nascimento de Maria e o seu nascimento de Deus) e, finalmente, as duas naturezas de Cristo.

Tertuliano escreve: “O Apóstolo ensina aqui as duas naturezas de Cristo. Com as palavras ‘descendente de Davi segundo a carne’, ele designa a humanidade; com as palavras ‘constituído Filho de Deus pelo Espírito’, indica a divindade” [1].

A esta via ascendente do mistério de Cristo, João expõe, em paralelo, uma via descendente. Podemos resumir assim as características desta segunda via:

- Parte da divindade para chegar à humanidade; o esquema inverte-se: já não “carne — espírito”, mas “Logos — carne”; não primeiro o humano, o visível, e depois o divino e o invisível, mas o contrário; João adota o ponto de vista do ser, não do manifestar-se de Cristo a nós, e, segundo o ser, é claro que a divindade precede n’Ele a humanidade;

- É uma via que parte da unidade e chega à dualidade de elementos: Logos e carne, divindade e humanidade; na linguagem posterior: parte da pessoa para chegar às naturezas;

– O grande divisor de águas, o eixo em torno do qual toda a história gira, é a Encarnação, não a Ressurreição ou o Mistério Pascal.

De Cristo interessa mais a pessoa do que o *operatum*, o ser mais do que o agir, que inclui até mesmo o Mistério Pascal de morte e ressurreição. Este último serve essencialmente para revelar quem é Jesus: “Quando tiverdes elevado o Filho do Homem, então sabereis que Eu sou” (Jo 8,28). A existência junto do Pai é constantemente anteposta à sua vinda ao mundo. Basta recordar as duas grandes afirmações do início do Quarto Evangelho para perceber a validade desta reconstrução sumária: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus... E o Verbo fez-se carne e habitou entre nós” (Jo 1,1.14).

Assim ficam delineadas as duas linhas sobre as quais caminhará toda a reflexão posterior da Igreja acerca de Cristo. Apesar das diferenças, existe uma profunda afinidade e uma comunicabilidade recíproca entre estas duas vias, o que permite que sejam percorridas num sentido ou no outro. Para ambos, Paulo e João, há em Jesus Cristo um elemento divino e um elemento humano, mesmo sendo Ele um único sujeito. Para ambos, Ele é o revelador e o redentor universal, embora João insista mais no revelador e Paulo mais no redentor. Para ambos, a nossa relação com Cristo é mediada e possibilitada pelo Espírito Santo. É crendo em Cristo — dizem ambos — que recebemos o Espírito (Gl 3,2; Jo 7,39) e é recebendo o Espírito que podemos crer em Cristo (1Cor 12,3; Jo 6,63).

Ao passar para a época seguinte, estas duas vias tendem a consolidar-se, dando origem a dois modelos ou arquétipos e, finalmente, nos séculos IV e V, a duas escolas cristológicas. As escolas a que me refiro são a alexandrina, cujo maior centro se encontrava em Alexandria do Egipto, e a antioquena, irradiada de Antioquia da Síria. A principal razão da sua diferença não é, como se chegou a pensar, que os alexandrinos se inspirassem em Platão e os antioquenos em Aristóteles, mas que os primeiros se inspiravam sobretudo em João e os segundos em Paulo.

Nenhum dos seguidores de qualquer destas duas vias tem consciência de escolher entre Paulo e João. Cada um está convencido de estar com ambos, o que é certamente verdadeiro. O facto, porém, é que as duas influências são bem visíveis e distinguíveis, como dois rios que, mesmo

correndo juntos, continuam a distinguir-se pela cor diferente das águas. A diferença entre as duas escolas não consiste tanto no facto de alguns seguirem Paulo e outros João, mas no facto de alguns interpretarem João à luz de Paulo e outros interpretarem Paulo à luz de João. A diferença está no esquema, ou na perspectiva de fundo, adotada para ilustrar o mistério de Cristo.

Pode dizer-se que estas duas escolas formaram as linhas principais do dogma cristológico. A síntese entre as duas instâncias ocorreu, como é bem sabido, no Concílio Ecuménico de Calcedónia, em 451, com a contribuição decisiva do Ocidente, representado por São Leão Magno. Aqui a verdade subjacente sobre a unidade da pessoa de Cristo, levada adiante em Alexandria e reconhecida no Concílio de Éfeso, conjuga-se com a instância fundamental dos antioquenos quanto à natureza humana integral de Cristo. As duas vias tradicionais são reconhecidas, desde que abertas uma à outra e em comunicação entre si.

O próprio modo de formulação da definição de Calcedónia aplica este princípio. Nela, o mistério de Cristo é formulado duas vezes e de duas maneiras diferentes: primeiro de modo joanino e alexandrino, partindo da afirmação da unidade e chegando à afirmação da distinção (“um só e mesmo Cristo, Senhor e Filho Unigénito, em duas naturezas”); depois de modo paulino e antioqueno, partindo da distinção das naturezas para chegar à afirmação da unidade (“salvas as propriedades de cada uma, as duas naturezas concorrem para formar uma só pessoa e hipóstase”). A mesma via passa então a ser percorrida nos dois sentidos.

2. O rosto de Cristo no Oriente e no Ocidente

Podemos perguntar-nos: o que aconteceu, depois de Calcedónia, com as duas vias ou modelos cristológicos fundamentais elaborados pela Tradição? Terão desaparecido, nivelados, na definição dogmática? No plano teológico, desde então, houve certamente uma única fé em Cristo, comum ao Oriente e ao Ocidente. São João Damasceno, para o Oriente [2], e Santo Tomás de Aquino, para o Ocidente, construíram ambos a sua síntese cristológica com base em Calcedónia. Não houve, ao contrário do que aconteceu no tocante à

Trindade e ao Espírito Santo, divergências doutrinárias significativas entre a Ortodoxia e a Igreja latina quanto à doutrina de Cristo.

Contudo, se da teologia e da dogmática passarmos a olhar para outros aspetos da vida da Igreja, veremos que os dois modelos ou arquétipos cristológicos não se perderam. Conservam-se e deixaram a sua marca: o primeiro na espiritualidade ortodoxa e o segundo na latina. Por outras palavras, a Igreja oriental privilegiou o Cristo joanino e alexandrino e, com isso, a centralidade da Encarnação, da divindade de Cristo e da ideia de divinização; a Igreja ocidental privilegiou o Cristo paulino e antioqueno e, com isso, a humanidade de Cristo e o Mistério Pascal.

Não se trata, evidentemente, de uma divisão rígida. As influências entrelaçam-se e variam de autor para autor, de época para época e de ambiente para ambiente. Ambas as Igrejas acreditaram, e com razão, que valorizavam conjuntamente João e Paulo, mas é reconhecido por todos que o Cristo da tradição bizantina apresenta traços diferentes do Cristo da tradição latina.

Consideremos alguns factos que evidenciam esta diversidade, olhando primeiro para o Cristo oriental. Na arte, a imagem mais característica do Cristo ortodoxo é o *Pantocrator*, o Cristo glorioso. É Ele que a assembleia contempla na absida das grandes basílicas. É verdade que a arte bizantina também conhece o crucifixo, mas mesmo o crucifixo apresenta traços gloriosos e régios, com o realismo da Paixão já transfigurado pela luz da Ressurreição. Trata-se, em suma, do Cristo joanino, para quem a cruz representa o momento da “exaltação” (Jo 12,32).

Do mistério de Cristo continua a colocar-se em primeiro plano o momento da Encarnação. Coerentemente, a salvação é concebida como uma divinização do homem graças ao contacto com a carne vivificante do Verbo. São Simeão, o Novo Teólogo, por exemplo, diz numa oração a Cristo: “Descendo do teu santuário excelso, sem deixares o seio do Pai, encarnado e nascido da Santa Virgem Maria, já então me replasmaste e vivificaste, libertando-me da culpa dos nossos primeiros pais e preparando-me para a subida ao céu” [3].

O essencial já aconteceu com a Encarnação do Verbo. A ideia de divinização regressa ao primeiro plano, por impulso de Gregório Palamas, e caracterizará a “cristologia da última Bizâncio” [4]. Será que o Mistério Pascal é ignorado? Pelo contrário: todos conhecem a importância excecional da celebração da Páscoa para os ortodoxos. Mas há aqui novamente um sinal revelador: do Mistério Pascal, o momento mais valorizado não é tanto o abaixamento, mas a glória; não a Sexta-Feira Santa, mas o Domingo da Ressurreição. Em todos os aspetos prevalece a atenção ao Cristo glorioso, ao Cristo Deus.

Estas características encontram-se também no ideal de santidade que predomina nesta espiritualidade. O ápice da santidade é visto na transformação do santo em imagem do Cristo glorioso. Na vida de dois dos santos mais típicos da Ortodoxia, São Simeão, o Novo Teólogo, e São Serafim de Sarov, encontramos o fenómeno místico da conformação ao Cristo luminoso do Tabor e da Ressurreição. O santo aparece quase transformado em luz.

Voltemos agora o olhar para alguns aspetos da espiritualidade ocidental. Santo Agostinho escreve que, dos três dias do Tríduo Pascal, “realizamos nesta vida aquilo que é simbolizado pela Cruz, enquanto mantemos na fé e na esperança aquilo que é simbolizado pelo sepultamento e pela Ressurreição” [5]. Por outras palavras: enquanto estamos nesta vida, o Cristo crucificado é-nos mais próximo e imediato do que o Ressuscitado.

De facto, na arte, a imagem característica de Cristo para o Ocidente é o crucifixo. É ele que está entronizado ou suspenso sobre o altar nas igrejas. A representação do crucifixo, a certa altura, separa-se do modelo glorioso e régio e assume traços realistas de verdadeira dor e até de espasmo. Trata-se do crucifixo paulino, que na cruz se tornou “pecado” e “maldição” por nós (cf. Gl 3,13).

A partir de São Bernardo e depois com o franciscanismo, ganha grande relevo a devoção e a atenção à humanidade de Cristo e aos diversos “mistérios” da sua vida. A *kenosis*, ou seja, o abaixamento de Cristo, ocupa um lugar central, assim como o Mistério Pascal. Neste contexto encontra a sua aplicação prática o princípio da “imitação de Cristo”, que tinha sido central na teologia de Antioquia. Não é por acaso que o livro de

espiritualidade mais célebre do medievo latino será precisamente *A Imitação de Cristo*. Contra toda tentativa de saltar a humanidade de Cristo para tender diretamente à união com Deus, Santa Teresa de Ávila afirmará que não existe fase alguma da vida espiritual em que se possa prescindir da humanidade de Cristo [6].

Também aqui os santos mostram uma diferença prática. Qual é, no Ocidente, o sinal da plenitude da santidade? Não é a conformação ao Cristo glorioso da Transfiguração, mas a conformação ao Crucificado. A Ortodoxia não conhece casos de santos estigmatizados, mas conhece, como vimos, casos de santos transfigurados.

A Reforma protestante, em alguns aspetos, levou ao extremo certos traços deste Cristo ocidental, paulino, e do seu Mistério Pascal. Elevou a “teologia da cruz” a critério de toda a teologia, entrando por vezes em polémica com a “teologia da glória”. Kierkegaard chegará a afirmar que, nesta vida, não podemos conhecer Cristo senão na sua humilhação [7].

É verdade que Lutero e os protestantes, em oposição aos excessos medievais da imitação de Cristo, afirmaram que Cristo é antes de tudo um dom a ser acolhido pela fé, muito mais do que um modelo a ser seguido pela imitação. Mas também aqui surge a pergunta: qual Cristo é visto como o “dom” a ser acolhido pela fé? Não é o Logos que desce e se faz carne, mas o Cristo pascal paulino, o Cristo “para mim”, não o Cristo “em si”.

Repito: devemos ter cuidado com a rigidez destas distinções; elas tornar-se-iam falsas e anti-históricas. Por exemplo, a espiritualidade bizantina conhece toda uma corrente de santidade conhecida como a dos “loucos por Deus”, na qual a assimilação a Cristo na sua *kenosis* é fortemente acentuada. Mesmo com estas ressalvas, permanece uma diferença de acentuação inegável. O Oriente caminhou predominantemente pela via aberta por João, o Ocidente pela via aberta por Paulo. Mas ambos, fiéis a Calcedónia, souberam abraçar na sua própria perspetiva também o outro polo do mistério, mantendo as duas vias em comunicação.

A graça do momento presente é que se começa a perceber esta diversidade como uma riqueza e já não como uma ameaça. Um teólogo ortodoxo exprimiu este ponto de vista: do Cristo latino, considerado

isoladamente, pode derivar uma concepção demasiado histórica, terrena e humana da Igreja; e do Cristo ortodoxo, uma concepção demasiado escatológica, desencarnada e pouco atenta às suas tarefas históricas. Por isso conclui que “a catolicidade autêntica da Igreja não pode deixar de compreender tanto o Oriente como o Ocidente” [8].

Não é necessário, portanto, eliminar ou nivelar as diferenças encontradas. Uma vez reconhecida a legitimidade e o carácter bíblico das duas abordagens, o que se torna necessário é o intercâmbio dos dons, o respeito e a estima pela tradição do outro. É como se Deus tivesse feito duas chaves de acesso à plenitude do mistério cristão e tivesse dado uma ao cristianismo oriental e a outra ao ocidental, de modo que uma não pode abrir e chegar à plenitude sem a outra.

Na cidade de Colmar, na Alsácia, existe um famoso retábulo de Matthias Grünewald. Nele, quando as duas abas do políptico estão fechadas, vemos representada a Crucificação; quando abertas, vemos no lado oposto a Ressurreição. A Crucificação apresenta um realismo impressionante: vemos um Cristo em espasmos, com os dedos das mãos e dos pés contorcidos e esticados como ramos de uma árvore seca; o corpo está sulcado e traz espinhos e pregos cravados por toda a parte. É uma daquelas pinturas de Cristo das quais Dostoiévski dizia que, ao contemplá-las durante muito tempo, “pode-se até perder a fé” [9].

Por outro lado, o Ressuscitado aparece nessa pintura imerso numa luz fulgurante que mal permite distinguir os traços de um rosto humano. Se nos detivéssemos apenas neste ponto, correríamos o risco, se não de “perder a fé”, certamente de perder a confiança, porque esse Cristo parece distante da nossa experiência de sofrimento. Não podemos dividir esse retábulo nem observá-lo apenas de um lado. Ele é um símbolo poderoso do que aconteceria, numa escala maior, com a separação entre o Cristo ortodoxo e o Cristo ocidental. Eles devem ser sempre contemplados juntos.

3. Unidos pelo amor a Cristo

Até aqui percorremos a estrada dos Padres e das testemunhas do passado. Revimos a história das suas posições em torno da pessoa de Cristo.

Mas não é isso que realmente nos fará avançar no caminho da unidade; não é, por outras palavras, apenas a unidade substancial da doutrina e da fé em Cristo, por mais indispensável que ela seja; é antes a unidade no amor a Cristo! O que une profundamente ortodoxos e católicos, e que pode relegar para segundo plano muitas diferenciações, é um amor comum e renovado pela pessoa de Jesus de Nazaré. Mas não o Jesus do dogma, da teologia e das tradições, e sim o Jesus ressuscitado e vivo hoje. O Jesus que é para nós um “Tu”, não um “Ele”. Para usar uma distinção muito cara a um teólogo ortodoxo contemporâneo, não o Jesus personagem, mas o Jesus pessoa [10].

O corpo humano tem dois pulmões, dois olhos, dois pés, duas mãos (metáforas muitas vezes utilizadas para descrever a relação de sinergia entre Oriente e Ocidente), mas um só coração! O corpo que é a Igreja tem apenas um coração e esse coração deve ser o amor por Cristo. Nicolau Cabasilas, um dos autores espirituais mais amados, e não apenas pela Ortodoxia, escreve: “Ao Salvador está destinado o amor humano desde o início, como ao seu modelo e fim, quase um sacrário tão grande e tão amplo que pode acolher o próprio Deus... O desejo da alma dirige-se unicamente a Cristo. Este é o lugar do seu repouso, porque só Ele é o bem, a verdade e tudo o que inspira amor (*eros*)” [11].

De igual modo, em toda a espiritualidade monástica ocidental ressoou a máxima de São Bento: “Nada, absolutamente, antepor ao amor por Cristo” [12]. Isto não significa restringir o horizonte do amor cristão a Deus apenas a Cristo; significa amar a Deus da maneira como Ele quer ser amado. Não se trata de um amor mediato, quase por procuração, como se quem ama Jesus “é como se” amasse o Pai. Não: Jesus é um mediador imediato; amando Jesus, amamos *ipso facto* também o Pai, porque Ele é “um só com o Pai” (Jo 10,30). O cristão pode, com pleno direito, aplicar a Cristo ressuscitado e vivo no Espírito aquilo que Paulo disse de Deus aos atenienses: “N’Ele vivemos, nos movemos e existimos” (At 17,28).

Dado que estamos no Ano da Vida Consagrada, gostaria de dedicar-lhe um pensamento particular. A este respeito permito-me retomar algumas reflexões que fiz há algum tempo neste mesmo lugar, comentando a encíclica de Bento XVI *Deus caritas est*. Nela o então Sumo Pontífice afirma que o amor de doação e o amor de procura, *ágape* e *eros* (este último

entendido no seu sentido nobre, não no vulgar), são dois componentes inseparáveis no amor de Deus por nós e no nosso amor por Deus. Neste reconhecimento, o Oriente precedeu o Ocidente [13], que durante muito tempo permaneceu prisioneiro da tese contrária, isto é, da incompatibilidade entre *eros* e *ágape* [14].

O amor sofre ainda, neste campo, uma nefasta separação, não só na mentalidade do mundo laico, mas também, no extremo oposto, entre os fiéis e particularmente entre as almas consagradas. Encontramos no mundo, muitas vezes, um *eros* sem *ágape*; entre os fiéis encontramos muitas vezes um *ágape* sem *eros*. O *eros* sem *ágape* é um amor romântico, frequentemente passional e até violento; um amor de conquista que inevitavelmente reduz o outro a objeto do próprio prazer e ignora toda a dimensão de sacrifício, fidelidade e dom de si — em suma, de *ágape*.

O *ágape* sem *eros* apresenta-se como um “amor frio”, um amar “com a ponta dos dedos”, mais por imposição da vontade do que por impulso íntimo do coração; uma adaptação a um molde previamente constituído, em vez da criação de um modo próprio e irrepetível, como irrepetível é cada ser humano diante de Deus. Os atos de amor dirigidos a Deus assemelham-se então aos de certos amantes incautos que escrevem à amada cartas de amor copiadas de um manual.

O amor verdadeiro e pleno é uma pérola dentro de uma concha cujas duas partes são o *eros* e o *ágape*. Não se podem separar estas duas dimensões do amor sem o destruir. Assim se apresenta o amor de Deus por nós revelado na Bíblia. Ele não é apenas perdão, misericórdia, dom de si; é também paixão, desejo, ciúme; não é apenas amor paterno, mas também esponsal. Deus deseja-nos, como se quase não pudesse viver sem nós. Assim também Cristo quer que seja o amor dos seus consagrados por Ele.

A beleza e a plenitude da vida consagrada dependem da qualidade do nosso amor por Cristo. Só este amor é capaz de defendê-la das debandadas do coração. Jesus é o homem perfeito; n’Ele encontram-se, em grau infinitamente superior, todas as qualidades e atenções que um homem procura numa mulher e uma mulher num homem. O voto de castidade não consiste na renúncia ao casamento, mas na escolha de outro tipo de casamento: casar-se com “o mais belo dos filhos dos homens”. “Casto —

escreve São João Clímaco — é aquele que repele o *eros* com o *eros*” [15]: aquele que renuncia ao amor de um homem ou de uma mulher por amor a Cristo.

Terminemos ouvindo o mais antigo hino a Cristo conhecido fora da Bíblia, ainda hoje utilizado nas Vésperas da liturgia ortodoxa e também nas liturgias católica, anglicana e luterana. É cantado no momento de acender as luzes vespertinas e por isso é chamado “lucernário”:

Luz jubilosa da glória santa do Pai celeste e imortal, santo e bem-aventurado, ó Jesus Cristo!
Chegados ao pôr do sol e contemplando a luz vespertina, nós cantamos ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo de Deus.
É digno que em todo o tempo Te louvemos com vozes puras, ó Filho de Deus, doador da vida! Todo o universo Te glorifica!

NOTAS

[1] Tertuliano, *Adversus Praxean*, 27, 11 (CCL 2, p. 1199).

[2] cf. João Damasceno, *De fide orthodoxa* III (PG 94, 881ss).

[3] Simeão, o Novo Teólogo, *Inni e preghiere* (SCh 196, p. 332).

[4] cf. J. Meyendorff, *Cristologia ortodossa*, Roma, 1974, pp. 225.242.

[5] Agostinho, *Cartas*, 55, 14, 24 (CSEL 34, 1, p. 195).

[6] Teresa de Ávila, *Autobiografia*, 22, 1ss.

[7] cf. S. Kierkegaard, *O exercício do Cristianismo* I-II.

[8] P. B. Vasiliadis, *Vedere Dio: Incontro tra Oriente e Occidente*, EDB, Bolonha, 1994, p. 97.

[9] F. Dostoiévski, *O Idiota* II, 4.

[10] J. D. Zizioulas, *Du personnage à la personne*, in: *L'être ecclésial*, Genebra, 1981, pp. 23-56.

[11] N. Cabasilas, *Vida em Cristo*, II, 9 (PG 88, 560-561).

[12] *Regra de São Bento*, 4, Prólogo.

[13] P. Evdokimov, *L'Orthodoxia*, Bolonha, 1965, p. 161.

[14] Anders Nygren, *Eros e ágape*, Gütersloh, 1937.

[15] São João Clímaco, *A escada do paraíso*, XV, 98 (PG 88, 880).

QUARTA PREGAÇÃO

ORIENTE E OCIDENTE PERANTE O MISTÉRIO DO ESPÍRITO SANTO

Meditaremos hoje sobre a fé comum do Oriente e do Ocidente no Espírito Santo e procuraremos fazê-lo “no Espírito”, na sua presença, sabendo que, como diz a Escritura, “antes mesmo de a palavra chegar à nossa língua, Ele já a conhece” (cf. Sl 138,4).

1. Rumo ao acordo sobre o *Filioque*

Durante séculos, a doutrina sobre a origem do Espírito Santo no seio da Trindade foi o ponto de maior atrito e motivo de acusações recíprocas entre o Oriente e o Ocidente, por causa do famoso *Filioque*. Tentarei reconstruir o estado da questão para avaliar melhor a graça que Deus nos está concedendo ao aproximar-nos de um entendimento também neste problema espinhoso.

A fé da Igreja no Espírito Santo foi definida, como se sabe, no Concílio Ecuménico de Constantinopla, em 381, com as seguintes palavras: “(cremos) no Espírito Santo, Senhor que dá a vida, que procede do Pai e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado, Ele que falou pelos profetas” (Denzinger, n. 150). Esta fórmula contém a resposta às duas perguntas fundamentais sobre o Espírito Santo. À pergunta “quem é o Espírito Santo”, responde-se que Ele é “Senhor” (isto é, pertence à esfera do Criador e não das criaturas), que procede do Pai e que, na adoração, é igual ao Pai e ao Filho; à pergunta “o que faz o Espírito Santo”, responde-se que Ele “dá a vida” (o que resume toda a obra santificadora, interior e renovadora do Espírito) e que “falou pelos profetas” (o que resume a ação carismática do Espírito Santo).

Apesar destes elementos de grande valor, deve-se dizer, contudo, que este artigo reflete ainda um estágio provisório, se não da fé, pelo menos da terminologia sobre o Espírito Santo. A lacuna mais evidente é que ainda

não se atribui explicitamente ao Espírito Santo o título de “Deus”. O primeiro a lamentar esta reticência foi São Gregório Nazianzeno, que por sua conta escreveu: “O Espírito é Deus? Certamente! Então é consubstancial (*homousion*)? É claro que sim, se é verdade que Ele é Deus” [1]. Esta lacuna foi preenchida na prática da Igreja, que, superadas as razões contingentes que até então a tinham contido, não hesitou em atribuir ao Espírito o título de “Deus” e em defini-lo como “consubstancial” ao Pai e ao Filho.

Mas esta não era a única “lacuna”. Do ponto de vista da história da salvação, não tardaria a parecer estranho que a única obra atribuída ao Espírito fosse a de ter “falado pelos profetas”, silenciando todas as outras suas obras e, sobretudo, a sua ação no Novo Testamento e na vida de Jesus. Mais uma vez, o complemento da fórmula dogmática ocorreu espontaneamente na vida da Igreja, como se vê nesta epiclese da Liturgia chamada de São Tiago, na qual se atribui ao Espírito o título de consubstancial:

“Enviai... o vosso Santíssimo Espírito, Senhor que dá a vida, que está sentado convosco, Deus e Pai, e com o vosso Filho Unigénito; que reina, consubstancial e coeterno. Ele falou na Lei, nos Profetas e no Novo Testamento; desceu em forma de pomba sobre nosso Senhor Jesus Cristo no rio Jordão, repousando sobre Ele, e desceu sobre os santos Apóstolos... no dia do Santo Pentecostes” [2].

Outro ponto — o mais importante — sobre o qual a fórmula conciliar nada dizia era a relação entre o Espírito Santo e o Filho e, conseqüentemente, entre cristologia e pneumatologia. A única menção a este respeito era a frase “encarnou-se pelo Espírito Santo no seio da Virgem Maria”, que provavelmente já fazia parte do símbolo de fé que o Concílio de Constantinopla tinha adotado como base do seu credo.

Quanto a este ponto, a integração do símbolo aconteceu de forma menos unívoca e pacífica. Alguns Padres gregos exprimiram a eterna relação entre o Filho e o Espírito Santo dizendo que o Espírito Santo procede do Pai “através do Filho”, que é “imagem do Filho” [3], que “procede do Pai e recebe do Filho”, que é o “raio” que se difunde do sol (o Pai) através do seu

esplendor (o Filho), o fluxo que brota da fonte (o Pai) através do rio (o Filho).

Quando a discussão sobre o Espírito Santo passou para o mundo latino, cunhou-se, para exprimir esta relação, a fórmula segundo a qual o Espírito Santo procede “do Pai e do Filho”. “E do Filho”, em latim, diz-se *Filioque*; daí o peso que esta palavra adquiriu nas disputas entre Oriente e Ocidente e as conclusões manifestamente exageradas a que por vezes se chegou.

O primeiro a formular a ideia de que o Espírito Santo procede “do Pai e do Filho” foi Santo Ambrósio [4]. Ele não foi influenciado por Tertuliano (que não conhecia e nunca cita), mas pelas expressões recordadas acima, que encontrava nas suas habituais fontes gregas: São Basílio e, sobretudo, Santo Atanásio e Dídimo de Alexandria. Todas essas formas de expressão lançavam luz sobre uma certa relação — ainda misteriosa e não plenamente esclarecida — entre o Filho e o Espírito Santo na sua origem comum a partir do Pai. Se a expressão “por meio do Filho” quer dizer algo, esse “algo” é precisamente aquilo que Ambrósio (desconhecedor, como todos os latinos, da sutil distinção grega entre “provir”, *ekporeuesthai*, e “proceder”, *proienai*) quis exprimir com “e do Filho”.

Santo Agostinho deu à expressão “do Pai e do Filho” (ainda não aparece nele a forma literal *Filioque*) a justificação teológica que caracterizou, a partir de então, toda a pneumatologia latina. Ele usa várias nuances e certamente não coloca Pai e Filho no mesmo plano no que diz respeito ao Espírito Santo, como se percebe na conhecida afirmação: “O Espírito Santo procede primariamente do Pai (*de Patre principaliter*) e, pelo dom que o Pai fez d’Ele ao Filho, sem qualquer intervalo de tempo, de ambos ao mesmo tempo” [5].

O que exigia esta doutrina, além de muitas passagens do Novo Testamento (“Tudo o que o Pai possui é meu”, “Ele (o Paráclito) tomará do que é meu”), era a conceção das relações trinitárias como relações fundadas no amor. Isto permitia também responder a uma objeção que tinha permanecido sempre sem resposta: o que o Pai ainda não teria manifestado plenamente de si mesmo na geração do Filho para justificar uma segunda operação trinitária? O que distingue a origem do Espírito Santo da geração do Verbo?

Quem cunhou a expressão literal *Filioque* para indicar a origem do Espírito Santo a partir “do Pai e do Filho” foi Fulgêncio de Ruspe, que, como em outros casos, “endureceu” fórmulas anteriores ainda flexíveis da teologia latina [6]. Ele silencia a especificação de Agostinho, segundo a qual o Espírito Santo procede “principalmente” do Pai, e insiste em afirmar que “procede do Filho tal como (*sicut*) procede do Pai”, “inteiramente (*totus*) do Pai e inteiramente do Filho”, nivelando assim as duas relações de origem [7]. É nesta versão indiferenciada que a doutrina da origem do Espírito Santo do Pai e do Filho entrará nas definições eclesiais a partir do III Concílio de Toledo, em 589 [8].

Enquanto permaneceu neste nível, a questão não suscitou protestos do Oriente. No ano de 809, porém, realizou-se em Aquisgrão (Aachen), por vontade de Carlos Magno, um sínodo para promover a introdução do *Filioque* no Símbolo Niceno-Constantinopolitano, que começava a ser cantado na Missa em algumas igrejas. O imperador, mais do que por convicções teológicas pessoais, era movido pelo desejo de oferecer também uma justificação doutrinal à sua política de emancipação em relação ao Império do Oriente.

No final do Sínodo, uma delegação do imperador foi a Roma a fim de conquistar o Papa Leão III para a sua causa. Embora partilhasse plenamente da doutrina do *Filioque*, o Papa considerava, no entanto, inoportuna a sua inserção no Símbolo e manteve firmemente a sua decisão [9]. Nisto ele seguia a mesma linha de ação da Igreja grega, onde tinham ocorrido, como vimos, importantes integrações e aprofundamentos do artigo sobre o Espírito Santo, sem que, por isso, se tivesse alterado o texto do Símbolo. Contudo, diante de uma nova pressão do imperador Henrique II da Alemanha, em 1014 o Papa Bento VIII aceitou que a palavra *Filioque* fosse inserida também na recitação litúrgica do Credo, suscitando, em consequência, as justas recriminações do Oriente ortodoxo.

Hoje, no clima de diálogo e de estima recíproca que tenta estabelecer-se entre o mundo ortodoxo e a Igreja católica, este problema já não parece um obstáculo intransponível para a plena comunhão. Representantes qualificados da teologia ortodoxa estão dispostos a reconhecer, sob certas

condições, a legitimidade da doutrina latina. O teólogo Johannes Zizioulas expõe assim estas condições:

“A regra de ouro deve ser a interpretação da pneumatologia latina que era feita por São Máximo, o Confessor: professando a doutrina do *Filioque*, os irmãos ocidentais não têm a intenção de introduzir uma segunda causa (*aition*) em Deus fora do Pai; por outra parte, o papel intermediário do Filho na origem do Espírito não deve ser limitado à divina economia, mas refere-se também à natureza divina. Se o Oriente e o Ocidente estiverem dispostos, em nosso tempo, a tornar próprios estes dois pontos de São Máximo, haveria uma base suficiente para a reaproximação das duas tradições” [10].

Com estas palavras, mantém-se a posição ortodoxa de que o Pai é a única causa “não causada” da origem do Espírito Santo, o que não é incompatível com a posição acima exposta de Agostinho; além disso, fica reconhecida a validade do ponto de vista dos latinos de atribuir ao Filho um papel ativo na origem eterna do Espírito Santo a partir do Pai, mesmo que não se partilhe com eles a especificação “como de um só princípio” (*tamquam ex uno principio*).

A este respeito, o *Catecismo da Igreja Católica* fala de uma “legítima complementaridade que, se não for enrijecida, não impede a identidade de fé na realidade do mistério” (n. 248). Na mesma linha se manifesta um documento de 1995 do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, solicitado pelo Papa João Paulo II e acolhido positivamente por expoentes da teologia ortodoxa [11]. Como sinal desta vontade de reconciliação, o próprio João Paulo II iniciou a prática de omitir a adição *Filioque*, “e do Filho”, em certas celebrações ecuménicas em São Pedro e noutros lugares, nas quais se proclamava o Credo em latim.

2. Rumo a uma nova síntese

Como sempre acontece quando realizado verdadeiramente “no Espírito”, o diálogo não se limita a resolver as dificuldades do passado, mas abre também novas perspectivas. A maior novidade na pneumatologia atual não consiste apenas em finalmente se encontrar um acordo sobre o

Filioque, mas em partir das Escrituras rumo a uma síntese mais ampla, com um horizonte de questões mais vasto e menos condicionado pela história passada.

Com esta releitura, iniciada já há algum tempo, emergiu um dado preciso: o Espírito Santo, na história da salvação, não é apenas enviado pelo Filho, mas também para o Filho; o Filho não é somente aquele que dá o Espírito, mas também aquele que o recebe. O momento da passagem de uma para a outra fase da história da salvação — do Jesus que recebe o Espírito ao Jesus que envia o Espírito — é constituído pelo evento da cruz [12].

No já mencionado documento do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos encontramos um belo texto que resume todas essas intervenções do Espírito “sobre” Jesus: no nascimento, no batismo, no ato de oferecer-se em sacrifício ao Pai (Hb 9,14) e na sua Ressurreição [13]. Esta relação de reciprocidade, encontrada no âmbito da história, não pode deixar de refletir, de algum modo, a relação existente na própria Trindade. O mesmo documento chega, por isso, à seguinte conclusão:

“O papel do Espírito no mais íntimo da existência humana do Filho de Deus surge de uma relação trinitária eterna, pela qual o Espírito, no seu mistério de dom de amor, caracteriza a relação entre o Pai, fonte do amor, e o Filho amado” [14].

Mas como conceber essa reciprocidade no âmbito trinitário? É este o campo que se abre hoje à reflexão da teologia do Espírito. O facto encorajador é que caminham juntos nesta direção, em diálogo fraterno e construtivo, os grandes teólogos das Igrejas cristãs: ortodoxa e católica, bem como das comunidades protestantes. Um dos pontos-chave que despertavam (e condicionavam) a reflexão dos Padres — em particular a de Agostinho — era a falta de reciprocidade entre o Espírito Santo e as outras duas Pessoas divinas. Podemos chamar, diziam eles, o Espírito Santo de “Espírito do Pai”, mas não podemos chamar o Pai de “Pai do Espírito”; podemos chamar o Espírito Santo de “Espírito do Filho”, mas não podemos chamar o Filho de “Filho do Espírito” [15].

É precisamente neste ponto que hoje se procura superar as dificuldades. É verdade que não podemos chamar Deus de “Pai do Espírito”, mas podemos chamá-lo de “Pai no Espírito”; é verdade que não podemos chamar o Filho de “Filho do Espírito”, mas podemos chamá-lo de “Filho no Espírito”. A preposição usada na Bíblia para falar do Espírito Santo não é “de”, mas “em”: é “no Espírito” que Cristo clama Abbá na terra (cf. Lc 10,21). Se admitimos que o que acontece na história é um reflexo do que acontece na Trindade, devemos concluir que é “no Espírito” que o Filho pronuncia o seu Abbá eterno na geração a partir do Pai [16]. O teólogo ortodoxo Olivier Clément antecipou esta conclusão ao afirmar que “o Filho nasce do Pai no Espírito” [17].

Resulta de tudo isto um modo novo de conceber as relações trinitárias. O Verbo e o Espírito procedem simultaneamente do Pai. É preciso renunciar a qualquer ideia de precedência entre os dois, não apenas cronológica, mas também lógica. Assim como é única a natureza que constitui as três Pessoas divinas, assim também é única a operação que tem a sua fonte no Pai e que constitui o Pai como “Pai”, o Filho como “Filho” e o Espírito como “Espírito”. Filho e Espírito Santo não devem ser vistos um após o outro, nem um ao lado do outro, mas “um no outro”. Geração e procedência não são “dois atos separados”, mas dois aspetos, ou dois resultados, de um único ato [18].

Como conceber e exprimir esse ato abissal do qual brota, toda ao mesmo tempo, a rosa mística da Trindade? Estamos diante do núcleo mais íntimo do mistério trinitário, que está para além de todos os conceitos e analogias humanas. Muito sugestiva, creio, é a inspiração do teólogo ortodoxo Olivier Clément a este respeito. Ele fala de uma “unção eterna” do Filho pelo Pai por meio do Espírito [19]. Esta intuição possui uma sólida base patrística na fórmula “ungente, ungido e unção”, usada na mais antiga teologia dos Padres. Santo Ireneu escreveu:

“No nome ‘Cristo’ subentende-se aquele que ungiu, aquele que foi ungido e a própria unção com que foi ungido. De facto, o Pai ungiu, o Filho foi ungido e o Espírito é a unção” [20].

São Basílio retomou literalmente esta afirmação, repetida depois por Santo Ambrósio [21]. Na sua origem, ela se referia diretamente à unção

histórica de Jesus no seu batismo no Jordão. Posteriormente, esta unção foi vista como já realizada no momento da Encarnação [22]. Mesmo na época dos Padres, porém, começou-se a remontar a uma “unção cósmica” do Verbo, mencionada por Justino, Ireneu e Orígenes, isto é, a uma unção que o Pai confere ao Verbo em vista da criação do mundo, porque “por meio dele, o Pai ungiu e dispôs todas as coisas” [23].

Eusébio de Cesareia vai ainda mais longe, vendo realizada a unção no próprio momento da geração: “A unção consiste na própria geração do Verbo, pela qual o Espírito do Pai passa ao Filho a modo de divina fragrância” [24]. Maior autoridade possui a opinião de São Gregório de Nissa, que dedica um capítulo inteiro a ilustrar a unção do Verbo mediante o Espírito Santo na sua geração eterna pelo Pai. Ele parte do pressuposto de que o nome “Cristo”, o Ungido, pertence ao Filho desde toda a eternidade:

“O óleo da exultação apresenta o poder do Espírito Santo, com que Deus é ungido por Deus, isto é, o Unigénito é ungido pelo Pai... Assim como o justo não pode ser ao mesmo tempo injusto, também o ungido não pode deixar de ser ungido. Ora, aquele que nunca é não-ungido é certamente o ungido desde sempre. E todos hão de admitir que aquele que unge é o Pai e que o unguento é o Espírito Santo” [25].

A imagem da unção (pois se trata sempre de uma imagem) acrescenta algo de novo que não aparece na imagem mais habitual da inspiração ou do sopro. No Ocidente é costume dizer que o Espírito é assim chamado porque é inspirado ou soprado e porque inspira e sopra. Nesta perspectiva, o Espírito Santo exerce um papel “ativo” apenas fora da Trindade, ao inspirar as Escrituras, os profetas, os santos, etc., enquanto, na Trindade, teria apenas a qualidade passiva de ser soprado pelo Pai e pelo Filho.

Esta ausência de um papel ativo do Espírito dentro da Trindade, considerada talvez a maior lacuna da pneumatologia tradicional, é assim superada. Com efeito, se reconhecemos ao Filho um papel ativo em relação ao Espírito, manifestado na imagem do sopro, também reconhecemos ao Espírito Santo um papel ativo em relação ao Filho, manifestado na imagem da unção. Não podemos dizer do Verbo que Ele seja “o Filho do Espírito Santo”, mas podemos dizer que Ele é “o Ungido do Espírito”.

3. O Espírito da verdade e o Espírito da caridade

A renovada escuta das Escrituras permite-nos constatar, também de outro ponto de vista, a complementaridade das duas pneumatologias, a oriental e a ocidental. Notou-se, no próprio âmbito do Novo Testamento, uma ênfase maior, por parte de João, no “Espírito da verdade” e, por parte de Paulo, no “Espírito da caridade” [26]. “Espírito da verdade”, no Quarto Evangelho, é outro nome do Paráclito (Jo 14,16-17); os adoradores do Pai devem adorá-lo “em espírito e verdade”; Ele conduz “a toda a verdade”; a sua unção “dá a ciência e ensina todas as coisas” (1Jo 2,20.27). Já para Paulo, o efeito primário do Espírito é a “efusão do amor” nos corações; fruto do Espírito é “o amor, a alegria e a paz” (Gl 5,22); o amor constitui “a lei do Espírito” (Rm 8,2); o amor é “o melhor caminho”, o maior de todos os dons do Espírito Santo (cf. 1Cor 12,31).

Como no caso da doutrina sobre Cristo, também estas diversas ênfases sobre o Espírito Santo permanecem na tradição e, mais uma vez, o Oriente reflete de modo predominante a perspectiva de João e o Ocidente a de Paulo. A pneumatologia ortodoxa deu mais destaque ao Espírito luz; a latina, ao Espírito amor. Esta diversidade é claríssima, em todo caso, nas duas obras que mais influenciaram o desenvolvimento das respectivas teologias do Espírito Santo. No tratado *Sobre o Espírito Santo*, de São Basílio, não desempenha papel algum o tema do Espírito amor, sendo central o do Espírito “luz inteligível” [27]; já no tratado *Sobre a Trindade*, de Santo Agostinho, não desempenha papel algum o tema do Espírito luz, enquanto, como sabemos, o papel central é ocupado pelo Espírito como amor.

A luz, com os fenómenos que habitualmente a acompanham (a transfiguração da pessoa e a sua completa imersão interior e exterior na luz), é o elemento mais constante entre os orientais na mística do Espírito Santo. “Vinde, ó luz verdadeira!”, começa uma oração de São Simeão, o Novo Teólogo, dirigida ao Espírito Santo [28]. Até a famosa “luz do Tabor”, tão importante na espiritualidade e na iconografia oriental, está intimamente ligada ao Espírito Santo [29]. Um texto ortodoxo afirma que, no dia de Pentecostes, “graças ao Espírito Santo, o mundo inteiro recebeu um batismo de luz” [30].

Concluo com um pensamento de Santo Agostinho sobre o Espírito amor que, aplicado às relações entre as diversas Igrejas, nos faria dar um passo decisivo rumo à unidade dos cristãos. Comentando a doutrina de São Paulo no capítulo 12 da Primeira Carta aos Coríntios, sobre os carismas, Santo Agostinho faz esta reflexão. Ao ouvir enumerar todos aqueles maravilhosos carismas (profecia, sabedoria, discernimento, cura, línguas), alguém poderia sentir-se triste e excluído, por achar que não possui nada disso. Mas, atenção — prossegue o Santo:

“Se amas, o que possuis não é pouco. Se amas a unidade, tudo o que nela é possuído por alguém é também possuído por ti! Afasta a inveja e será teu o que é meu; e, se eu afastar a inveja, é meu o que tu possuis. A inveja separa, a caridade une. Somente o olho, no corpo, tem a faculdade de ver; mas é, acaso, apenas para si mesmo que o olho vê? Não, ele vê pela mão, pelo pé e por todos os membros... Apenas a mão age no corpo; ela, no entanto, não age apenas para si, mas também para o olho. Se estás prestes a receber um golpe que tem como alvo não a mão, mas o rosto, acaso a mão dirá: ‘Não me hei de mexer, porque o golpe não é contra mim’?” [31].

Eis o segredo que faz da caridade o “caminho mais excelente” (1Cor 12,31): ela leva-me a amar o Corpo de Cristo, ou a comunidade em que vivo, e, na unidade, todos os carismas — não apenas alguns — tornam-se “meus”. A caridade multiplica verdadeiramente os carismas; faz do carisma de um o carisma de todos. Basta não fazer de si mesmo, mas de Cristo, o centro de interesse; não querer “viver para si mesmo, mas para o Senhor”, como diz o Apóstolo (Rm 14,7-8).

Aplicado às relações entre as duas Igrejas, a do Oriente e a do Ocidente, este princípio leva-nos a olhar para aquilo que cada uma tem de diferente da outra não como um erro ou uma ameaça, mas como uma riqueza para todos, algo que deve alegrar-nos. Aplicado às nossas relações quotidianas, dentro da Igreja ou da comunidade em que vivemos, ele ajuda a superar os sentimentos naturais de frustração, rivalidade e inveja. “Bem-aventurado aquele servo — escreve São Francisco de Assis — que não se orgulha (nem se alegra, acrescento eu) pelo bem que o Senhor diz e faz por meio dele mais do que pelo bem que Ele diz e faz por meio de outro” [32]. Que o

Espírito Santo nos ajude a trilhar este caminho exigente, mas no qual estão prometidos os frutos do Espírito: o amor, a alegria e a paz.

NOTAS

[1] Gregório Nazianzeno, *Discursos*, XXXI, 10 (PG 36, 144).

[2] A. Hänggi - I. Pahl, *Prex Eucharistica*, Fribourg, 1968, p. 250.

[3] Cf. Atanásio, *Cartas a Serapião* I, 24 (PG 26, 585s.); Cirilo de Alexandria, *Comentário a João*, XI, 10 (PG 74, 541C); João Damasceno, *Sobre a fé ortodoxa*, I, 13 (PG 94, 856B).

[4] Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, I, 120: “Spiritus quoque Sanctus, cum procedit a Patre et a Filio, non separatur”.

[5] Agostinho, *A Trindade*, XV, 26, 47.

[6] Fulgêncio de Ruspe, *Epístolas*, 14, 21 (CC 91, p. 411); *De fide*, 6.54 (CC 91A, pp. 716.747): “Spiritus Sanctus essentialiter de Patre Filioque procedit”; *Liber de Trinitate*, passim (CC 91A, pp. 633ss).

[7] *Epístolas*, 14, 28 (CC 91, p. 420).

[8] Denzinger, n. 470. No Símbolo do I Concílio de Toledo de 400 *Filioque* é um acréscimo posterior (n. 188).

[9] Cf. *Monumenta Germaniae Historica. Concilia*, t. II, p. II, 1906, pp. 235-244; PL 102, 971-976.

[10] J. D. Zizioulas, *The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, in: *Credo in Spiritum Sanctum*, vol. I, Libreria Editrice Vaticana, 1983, p. 54.

[11] Cf. *Les traditions Grecque et Latine concernant la procession du Saint-Esprit*, in: *Service d'Information du Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des Chrétiens*, n. 89, 1995, pp. 87-91.

[12] Cf. João Paulo II, Encíclica *Dominum et vivificantem*, 13.24.41; Moltmann, *Lo Spirito della vita*, Queriniana, Brescia, 1994, pp. 85ss.

[13] *Les traditions...*, op. cit., p. 90.

[14] Ibid., pp. 90-91.

[15] Agostinho, *A Trindade*, V, 12, 13.

[16] Cf. T. G. Weinandy, *The Father's Spirit of Sonship: Reconceiving the Trinity*, Edinburgh, 1995.

[17] O. Clément, *Les mystiques chrétiens des origines*, Paris, 1982.

[18] Cf. Moltmann, op. cit., p. 90; Weinandy, op. cit., pp. 53-85.

[19] Cf. Clément, op. cit., p. 58.

[20] Irineu, *Contra as heresias*, III, 18, 3.

[21] Basílio, *Sobre o Espírito Santo*, XII, 28 (PG 32, 116C); Ambrósio, *Sobre o Espírito Santo*, I, 3, 44.

[22] Gregório Nazianzeno, *Discursos*, XXX, 2 (PG 36, 105B).

[23] Irineu, *Demonstração da pregação apostólica*, 53 (SCh 62, p. 114); cf. A. Orbe, *A Unção do Verbo* (Analecta Gregoriana, vol. 113), Roma, 1961, pp. 501-568.

[24] Orbe, op. cit., p. 578.

[25] Gregório de Nissa, *Contra Apolinário*, 52 (PG 45, 1249s).

[26] Cf. E. Cothenet, *Saint-Esprit*, DBSuppl., fasc. 60, 1986, col. 377.

[27] Basílio, *Sobre o Espírito Santo*, IX, 22-23 (PG 32, 108s); XVI, 38 (PG 32, 137).

[28] Simeão, o Novo Teólogo, *Oração mística* (SCh 156, p. 150).

[29] Gregório Palamas, *Homilia I sobre a Transfiguração* (PG 151, 433B-C).

[30] *Sinaxário de Pentecostes*, in: *Pentecostaire*, Diaconie apostolique, Parma, 1994, p. 407.

[31] Agostinho, *Tratados sobre João*, 32, 8.

[32] Francisco de Assis, *Admonição XVII* (*Fontes Franciscanas*, 166).

QUINTA PREGAÇÃO

ORIENTE E OCIDENTE PERANTE O MISTÉRIO DA SALVAÇÃO

Com esta meditação encerramos o nosso percurso pela fé comum do Oriente e do Ocidente, e encerramo-lo com aquilo que mais diretamente nos diz respeito: o problema da salvação, ou seja, como ortodoxos e o mundo latino compreenderam o conteúdo da salvação cristã.

É, provavelmente, o campo em que mais necessário se torna para nós, latinos, voltar o olhar para o Oriente, a fim de enriquecer e, em parte, corrigir o nosso modo difundido de conceber a redenção operada por Cristo. Temos o privilégio de fazê-lo nesta Capela, onde a obra de Cristo e o mistério da salvação foram representados pela arte do Padre Rupnik, de acordo com a concepção da Igreja do Oriente e com a iconografia bizantina.

Começemos com uma autorizada apresentação do modo diferente de entender a salvação entre Oriente e Ocidente, exposta no *Dictionnaire de Spiritualité* e que sintetiza a opinião dominante nos círculos teológicos: “O propósito da vida para os cristãos gregos é a divinização; o dos cristãos do Ocidente é a conquista da santidade... O Verbo fez-se carne, de acordo com os gregos, para restituir ao homem a semelhança divina perdida em Adão e para o divinizar. De acordo com os latinos, Ele fez-se homem para redimir a humanidade... e para pagar a dívida devida à justiça de Deus” [1].

Procuraremos ver em que se baseia esta diferença de visão e o que há de verdadeiro na maneira de apresentá-la.

1. Os dois elementos da salvação na Escritura

Nas profecias do Antigo Testamento que anunciam “a nova e eterna aliança” já se nota a presença de dois elementos fundamentais: um negativo, que consiste na eliminação do pecado e do mal em geral; e um positivo, que consiste no dom de um coração novo e de um espírito novo; por outras palavras, na destruição das obras do homem e na reedificação ou

restauração da obra de Deus. Um texto claro, neste sentido, é este de Ezequiel:

“Derramarei sobre vós uma água pura, e sereis purificados. Eu vos purificarei de todas as impurezas e de todos os ídolos. Eu vos darei um coração novo e porei um espírito novo dentro de vós. Arrancarei do vosso corpo o coração de pedra e vos darei um coração de carne; porei o meu espírito dentro de vós e farei com que sigais a minha lei e cuideis de observar os meus mandamentos” (Ez 36,25-27).

Há algo que Deus tirará do homem: a iniquidade, o coração de pedra, e algo que Ele colocará no homem: um coração novo, um espírito novo. No Novo Testamento, estes dois componentes são evidentes. Desde o início do Evangelho, João Batista apresenta Jesus como “o Cordeiro que tira o pecado do mundo”, mas também como “Aquele que baptiza no Espírito Santo” (Jo 1,29.33). Nos Sinópticos prevalece o aspecto da redenção do pecado: Jesus aplica a si, em várias ocasiões, a figura do Servo de *Yahweh* que toma sobre si e expia os pecados do povo (cf. Is 52,13–53,9); na instituição da Eucaristia, Ele fala do seu sangue derramado “para a remissão dos pecados” (Mt 26,28).

Em João também está presente este aspecto, ligado precisamente ao tema do Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo. A sua Primeira Carta apresenta Jesus como “a vítima de expiação pelos nossos pecados; e não só pelos nossos, mas também pelos pecados do mundo inteiro” (1Jo 2,2). Mais acentuado, porém, é o elemento positivo em João. Com o Verbo feito carne, veio ao mundo a luz, a verdade, a vida eterna e a plenitude de toda a graça (cf. Jo 1,16). O fruto da Morte de Jesus mais enfatizado não é a expiação dos pecados, mas o dom do Espírito (cf. Jo 7,39; 19,34).

Em São Paulo vemos estes dois elementos em perfeito equilíbrio. Na Carta aos Romanos, que podemos considerar a primeira exposição fundamentada da salvação cristã, ele primeiro destaca aquilo de que Cristo, com a sua Morte na cruz (Rm 3,25), veio libertar-nos: a morte, o pecado e a lei (Rm 5–7); em seguida, no oitavo capítulo, expõe todo o esplendor daquilo que Cristo, por meio da sua Morte e Ressurreição, trouxe para o homem: o Espírito Santo e, com Ele, a filiação divina, o amor de Deus e a certeza da glorificação final. Os dois elementos estão presentes no próprio

coração do querigma. Jesus “foi entregue à morte pelos nossos pecados e ressuscitou para a nossa justificação” (Rm 4,25); por “justificação” não se quer falar apenas da remissão dos pecados, mas também do que é dito em seguida no texto: da graça, da paz com Deus, da fé, da esperança, do amor de Deus derramado em nossos corações (Rm 5,1-5).

Como sempre, na passagem da Escritura para os Padres da Igreja, observa-se uma recepção diferente destes dois elementos. De acordo com a opinião comum, resumida por Bardy no texto citado, o Oriente incorporou o elemento positivo da salvação: a divinização do homem e a restauração da imagem de Deus; o Ocidente recebeu o elemento negativo: a libertação do pecado. A realidade é muito mais complexa, e a tentativa de esclarecê-la facilitará a mútua compreensão.

Começemos por corrigir algumas generalizações que fazem as duas visões da salvação parecer mais distantes uma da outra do que de facto estão. Não é de admirar, antes de tudo, que, no âmbito latino, não encontremos alguns conceitos centrais para os gregos, como o de “divinização” e “restauração da imagem de Deus”. Eles não aparecem, enquanto tais, no Novo Testamento, que é a única fonte comum, embora tenham servido para transmitir um modo profundamente bíblico de entender a salvação. O próprio termo *theosis*, divinização, despertava reservas devido ao uso que dele se fazia na linguagem pagã e na da Roma imperial (*apotheosis*).

Os latinos exprimiram de preferência o efeito positivo do Baptismo com o conceito paulino da filiação divina. Segundo São João da Cruz, realizam-se na alma cristã, pela graça, as operações que ocorrem por natureza na Trindade: uma doutrina que não está distante da visão ortodoxa da deificação, mas baseada na afirmação joanina da inabituação da Trindade (cf. Jo 14,23) [2].

Outra observação. Não é inteiramente verdade que a soteriologia ortodoxa se resuma na visão ontológica da divinização e a ocidental na teoria jurídica de Santo Anselmo, da expiação devida ao pecado. A ideia de sacrifício pelo pecado, de redenção, de pagamento de uma dívida (e até mesmo, em alguns casos, de um resgate pago ao diabo!) está presente em Santo Atanásio, em São Basílio, em São Gregório de Nissa e em São João

Crisóstomo não menos do que nos seus contemporâneos latinos. Basta, a este respeito, consultar uma boa reconstrução do pensamento cristão das origens [3]. Um texto entre muitos é este, de Atanásio, que é também um dos mais decididos defensores da tese da divinização:

“Restava ainda pagar a dívida que todos devíamos, porque estávamos todos condenados à morte, e esta foi a causa principal da sua vinda até nós. Por isso, depois de ter revelado a sua divindade com as obras, restava-lhe oferecer o sacrifício por todos, entregando o templo do seu corpo à morte por todos” [4].

Para estes Padres gregos antigos, o Mistério Pascal de Cristo continua a ser parte integrante e caminho para a divinização, inclusive na época bizantina. Para Nicolau Cabasilas, havia dois muros que impediam a comunicação entre Deus e nós: a natureza e o pecado. “O primeiro foi removido pelo Salvador com a sua Encarnação; o segundo, com a Crucificação, pois a cruz destruiu o pecado” [5].

Apenas em alguns casos vemos afirmar-se, no seio da Ortodoxia, a ideia de uma salvação da humanidade realizada na própria raiz da Encarnação do Verbo, entendida como a assunção não de uma humanidade singular, mas da natureza humana presente em todos os homens, à maneira do universal platónico. Num caso extremo, a divinização ocorre antes mesmo do Batismo. Escreve São Simeão, o Novo Teólogo:

“Descendo do teu santuário excelso sem te apartares do seio do Pai, e encarnado e nascido da Santa Virgem Maria, já então me replasmaste e vivificaste, libertando-me da culpa dos nossos primeiros pais e preparando a ascensão ao céu. Em seguida, depois de me teres criado e feito crescer pouco a pouco, também no teu santo Batismo da nova criação me renovaste e me adornaste com o Espírito Santo” [6].

Até aqui, portanto, as diferentes teorias da salvação não estão tão fortemente divididas entre Oriente e Ocidente como se costuma acreditar. A diferença é clara e constante, desde o início até hoje, na compreensão do pecado original e, portanto, no efeito primário do Batismo. Os orientais nunca entenderam o pecado original no sentido de uma verdadeira “culpa” hereditária, mas como a transmissão de uma natureza ferida e inclinada ao

pecado, como uma perda progressiva da imagem de Deus no homem, não apenas devida ao pecado de Adão, mas também ao de todas as gerações sucessivas.

Com o Símbolo Niceno-Constantinopolitano, todos professam “um só Batismo para a remissão dos pecados”, mas, para os orientais, o Batismo não tem principalmente o propósito de tirar o pecado original (nas crianças, não tem de modo algum esse propósito), mas sim o de libertar o homem do poder do pecado em geral, restaurar a imagem de Deus perdida e inserir a criatura no novo Adão, que é Cristo. Esta perspectiva diferente reflete-se, por exemplo, na imagem que temos da Virgem Maria. No Ocidente, ela é vista como “Imaculada”, isto é, concebida sem o pecado (mácula) original, inclusive com a definição dogmática deste título; no Oriente, o título correspondente é o de *Panagia*, a “Toda Santa”.

2. Uma comparação assimétrica

Não preciso deter-me longamente no modo ocidental de conceber a salvação operada por Cristo, porque ele nos é mais familiar. Digamos apenas que aqui se verifica um paradoxo notável. Aquele que foi, em todo o Cristianismo, o cantor por excelência da graça, aquele que destacou melhor do que todos a sua novidade em relação à lei e a sua necessidade absoluta para a salvação, aquele que identificou esse dom com o próprio Doador, que é o Espírito Santo, foi também aquele que, por circunstâncias históricas, mais contribuiu para restringir o seu campo de ação.

A polémica com os pelagianos levou Agostinho a destacar, na graça, sobretudo o aspeto de preservação e cura do pecado, a chamada graça preveniente, adjuvante, sanante. A sua doutrina do pecado original como verdadeira culpa hereditária, transmitida no ato da geração sexual, fez com que o Batismo fosse visto predominantemente como libertação do pecado original.

Nem Agostinho nem outros depois dele silenciaram acerca dos demais bens do Batismo: a filiação divina, a inserção no corpo de Cristo, o dom do Espírito e tantos outros magníficos dons. O facto, porém, é que, no modo de administrar e na opinião geral, o aspeto negativo de libertação do pecado original prevaleceu sempre sobre o positivo de dom do Espírito Santo

(sendo este atribuído de modo mais destacado ao sacramento da Confirmação). Mesmo hoje, quando se pergunta a um cristão o que significa estar “em graça de Deus” ou viver “em graça”, a resposta é quase sempre viver sem pecados mortais na consciência.

É a consequência inevitável de todas as heresias: forçar a teologia a concentrar-se momentaneamente num ponto da doutrina em detrimento do conjunto. É um fenómeno normal em muitos momentos do desenvolvimento do dogma. Foi isto que levou alguns autores alexandrinos ao limite do monofisismo para se oporem ao nestorianismo, e vice-versa. E o que fez com que a ruptura momentânea do equilíbrio, no caso de Agostinho, fosse tão diferente e tão duradoura? A resposta é simples: a sua própria estatura e autoridade solitária!

Houve, depois dele, quem propusesse uma explicação diferente e mais próxima da dos gregos: João Duns Scotus (1265-1308). O fim principal da Encarnação não é, para ele, a redenção do pecado, mas a restauração de todas as coisas em Cristo, “em vista do qual todas as coisas foram criadas” (Cl 1,15ss); o objetivo é a união, em Cristo, da natureza divina com a humana [7]. A Encarnação, portanto, teria ocorrido mesmo que Adão não tivesse pecado. O pecado de Adão só determinou a modalidade desta recapitulação de todas as coisas em Cristo, tornando-a “redentora”.

Mas a voz de Scotus permaneceu isolada e só recentemente foi reavaliada pelos teólogos. A que prevaleceu foi outra voz, que não reequilibrava o pensamento de Agostinho, mas o levava ao extremo. Refiro-me a Lutero, que também teve o mérito, para toda a Cristandade, de recolocar a Palavra de Deus, a Bíblia, no centro e no cume de tudo, inclusive das palavras dos Padres, que são sempre palavras de homens. Com ele, a diferença em relação ao Oriente, no entendimento da salvação, torna-se realmente radical. À teoria da divinização do homem opõe-se a tese de uma justiça imputada extrinsecamente por Deus, que mantém o batizado “justo e pecador” ao mesmo tempo: pecador em si mesmo, justo aos olhos de Deus.

Mas deixemos de lado este desenvolvimento posterior, que merece uma discussão à parte. Voltando à comparação entre a Ortodoxia e a Igreja católica, é preciso destacar um facto que, aos olhos de alguns autores

ortodoxos, fazia com que, no passado, a nossa concepção da salvação e da vida cristã parecesse diferente da deles em quase todos os pontos. Trata-se de uma assimetria de fundo. No Oriente, a teologia, a espiritualidade e a mística estão unidas; não se concebe uma teologia que não seja também mística, isto é, experiencial. A reconstrução da posição ortodoxa é feita tendo em conta os teólogos, como os Capadócijs, o Damasceno, Máximo, o Confessor, mas também os movimentos espirituais, como os Padres do Deserto, o hesicasmo, o monaquismo, o palamismo, a Filocalia, autores místicos como Simeão, o Novo Teólogo, Serafim de Sarov, e assim por diante.

Infelizmente isto não aconteceu no Ocidente, onde, inclusive no ensino, a mística e a espiritualidade ocuparam, especialmente com o advento da Escolástica, um lugar distinto da dogmática; mais do que isso: a mistura das duas chegou a ser vista com desconfiança. A comparação entre o Oriente e o Ocidente conduziria a resultados muito diferentes e muito menos conflitivos se fossem considerados os muitos movimentos espirituais e autores místicos católicos nos quais a salvação cristã não é teorizada, mas vivida.

Dos três livros já citados [8], que são os que mais contribuíram para tornar conhecida no Ocidente a “teologia mística” do Oriente cristão, apenas um menciona (duas vezes, e com tendência negativa) São João da Cruz. No entanto, com o tema da “noite escura”, ele, assim como vários outros no Ocidente, coloca-se na linha da visão de Deus na escuridão de São Gregório de Nissa. Nenhuma menção é feita ao monaquismo ocidental, a São Francisco de Assis e à sua espiritualidade positiva e cristocêntrica; a escritos místicos como a “Nuvem do Não-Conhecimento”, tão em sintonia com o apofatismo da teologia oriental. Mas isto, repito, é culpa mais nossa do que dos autores orientais, se é que podemos falar de culpa. Fomos nós que realizámos a nefasta separação entre teologia e espiritualidade e não podemos pedir que os outros façam uma síntese que nem nós próprios tentámos ainda fazer.

3. Uma oportunidade para o Ocidente

Voltemos ao parecer de Bardy, do qual partimos: o Oriente, diz ele, tem uma visão mais otimista e positiva do homem e da salvação; o Ocidente,

uma visão mais pessimista. Eu gostaria de mostrar que, também neste caso, a regra de ouro no diálogo entre Oriente e Ocidente não é a do *aut - aut* (ou - ou), mas a do *et - et* (e - e). Se a doutrina oriental, com a sua altíssima ideia da grandeza e da dignidade do homem como imagem de Deus, destacou a possibilidade da Encarnação, a doutrina ocidental, com a insistência no pecado e na miséria do homem, salientou a sua necessidade. Um discípulo tardio de Agostinho, Blaise Pascal, observou:

“O conhecimento de Deus sem o conhecimento da nossa miséria produz orgulho. O conhecimento da nossa miséria sem o conhecimento de Deus produz desespero. O conhecimento de Jesus Cristo é o ponto de equilíbrio, porque nele encontramos Deus e a nossa miséria” [9].

Para Agostinho, Santo Anselmo e Lutero, a insistência na gravidade do pecado [10] era um modo diferente de enfatizar a grandeza do remédio proporcionado por Cristo. Eles acentuavam “a abundância do pecado” para exaltar “a superabundância da graça” (cf. Rm 5,20). Em ambos os casos, a chave de tudo é a obra de Jesus, vista pelos orientais a partir de um lado, por assim dizer, e pelos ocidentais a partir de outro. Os dois lados são legítimos e necessários. Diante da explosão do “mal absoluto” na Segunda Guerra Mundial, alguém notou até que ponto tinha chegado o esquecimento desta amarga verdade sobre o homem, depois de dois séculos de ingênua fé no supostamente imparável progresso do homem [11].

Onde está, então, a lacuna da nossa soteriologia que nos faz ter de olhar para o Oriente? Está no facto de que a graça, mesmo sendo exaltada, acabou reduzida, na prática, à sua dimensão negativa de remédio para o pecado. Até o grito do *Exsultet* pascal — “Ó feliz culpa que nos mereceu tão grande Redentor!” — se bem considerarmos, permanece na perspectiva do pecado e da redenção.

É precisamente neste ponto, graças a Deus, que vemos há já algum tempo uma mudança capaz de marcar época. Todas as Igrejas do Ocidente, ou nascidas dele, têm sido atravessadas há mais de um século por uma “corrente de graça”, que é o movimento pentecostal e as várias renovações carismáticas derivadas dele nas Igrejas tradicionais. Não se trata, na realidade, de um movimento no sentido corrente do termo. Não tem fundador, regra, espiritualidade própria; não possui estruturas de governo,

apenas de coordenação e de serviço. É justamente uma “corrente de graça”, que deveria espalhar-se por toda a Igreja como um choque elétrico na massa, para assim deixar de ser um fenómeno separado.

Não é possível ignorar por mais tempo, ou considerar marginal, um fenómeno que, de formas mais ou menos profundas, atingiu centenas de milhões de fiéis em Cristo em todas as confissões cristãs e dezenas de milhões apenas na Igreja Católica. Ao receber pela primeira vez, em 19 de maio de 1975, os líderes da Renovação Carismática Católica na Basílica de São Pedro, o Beato Papa Paulo VI, no seu discurso, chamou o movimento de “uma oportunidade para a Igreja e para o mundo”.

O teólogo Yves Congar, no seu relatório ao Congresso Internacional de Pneumatologia, realizado no Vaticano por ocasião do XVI Centenário do Primeiro Concílio Ecuménico de Constantinopla (381), declarou a propósito dos sinais do despertar do Espírito Santo em nosso tempo:

“Como não situar aqui a corrente carismática, também conhecida como ‘Renovação no Espírito’? Ela espalhou-se como fogo em palha. É muito mais do que uma moda passageira... Por um lado, acima de tudo, assemelha-se a um movimento de avivamento: pelo carácter público e verificável da sua ação que muda a vida das pessoas... É como uma jovialidade, um frescor e novas possibilidades dentro da velha Igreja, nossa Mãe” [12].

O que, neste momento, gostaria de sublinhar é um ponto preciso: em que sentido e de que maneira podemos dizer que esta realidade é uma oportunidade para a Igreja Católica e para as Igrejas nascidas da Reforma? Penso que é por isto: ela permite restituir à salvação cristã o rico e edificante conteúdo positivo resumido no dom do Espírito Santo. O objetivo primário da vida cristã reaparece, conforme dizia São Serafim de Sarov, como “receber o Espírito Santo” [13]. São João Paulo II, num discurso aos responsáveis da Renovação Carismática Católica em 1998, disse:

“O Movimento Carismático Católico... como um novo Pentecostes, despertou na vida da Igreja um extraordinário florescimento de grupos e movimentos particularmente sensíveis à ação do Espírito... Quantos fiéis leigos experimentaram nas suas próprias vidas o impactante poder do

Espírito Santo e dos seus dons! Quantas pessoas redescobriram a fé, o gosto da oração, a força e a beleza da Palavra de Deus, traduzindo tudo isto em generoso serviço à missão da Igreja! Quantas vidas foram profundamente transformadas!” [14].

Não digo que, entre as pessoas que se identificam com esta “corrente de graça”, todas vivam essas características, mas sei, por experiência, que todos, mesmo os mais simples, sabem do que se trata e aspiram a realizá-las na sua vida. Até a imagem exterior da vida cristã é diferente: trata-se de um Cristianismo alegre, contagiante, que nada tem do pessimismo sombrio que Nietzsche censurava. O pecado não é banalizado, porque um dos primeiros efeitos da vinda do Paráclito ao coração do homem é “convencê-lo do pecado” (Jo 16,8).

Não se trata de aderir a este “movimento”, ou a qualquer movimento, mas de abrir-se à ação do Espírito no estado de vida em que cada um se encontra. O Espírito Santo não é monopólio de ninguém, muito menos do movimento pentecostal e carismático. O importante é não sair da corrente de graça que atravessa, de diversas formas, todo o Cristianismo; é ver nela uma iniciativa de Deus e uma oportunidade para a Igreja, e não uma ameaça ou uma infiltração estranha ao Catolicismo.

Algo que pode destruir essa oportunidade vem de dentro dela. A Escritura afirma a primazia da obra santificadora do Espírito sobre a sua atividade carismática. Basta ler conjuntamente os capítulos 12 e 13 da Primeira Carta aos Coríntios, sobre os diversos carismas e sobre o caminho melhor de todos, que é a caridade. Seria comprometer esta oportunidade se a ênfase nos carismas, e em algum deles em particular, prevalecesse sobre o esforço de uma autêntica vida “em Cristo” e “no Espírito”, baseada na conformação a Cristo e, portanto, na mortificação das obras da carne e na busca dos frutos do Espírito.

Espero que o próximo Retiro Mundial do Clero, previsto para junho aqui em Roma em preparação do 50.º aniversário da Renovação Carismática Católica, em 2017, sirva para reafirmar vigorosamente esta prioridade, continuando também a incentivar de todas as formas o exercício dos carismas, tão úteis e necessários, segundo o Concílio Vaticano II, “à renovação e à maior expansão da Igreja” (*Lumen gentium*, n. 12).

Deixemos aos irmãos ortodoxos decidir se esta corrente de graça se destina apenas a nós, Igrejas do Ocidente e nascidas dele, ou se um novo Pentecostes é também uma necessidade do Oriente cristão. Entretanto, não podemos deixar de lhes agradecer por terem cultivado e defendido tenazmente ao longo dos séculos um ideal de vida cristã belo e edificante, do qual toda a Cristandade se beneficiou, inclusive por meio do silencioso instrumento do ícone.

Desenvolvemos as nossas reflexões sobre a fé comum do Oriente e do Ocidente tendo diante de nós, nesta Capela, a imagem da Jerusalém celeste com os santos ortodoxos e católicos reunidos em grupos mistos, de três em três. Peçamos a eles a ajuda para realizar, na Igreja aqui da terra, a mesma comunhão fraterna de amor que eles vivem na Jerusalém celeste.

Agradeço ao Santo Padre e aos veneráveis padres, irmãos e irmãs, pela benévola atenção e desejo a todos uma feliz Páscoa!

NOTAS

[1] G. Bardy, *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, III, Beauchesne, Paris, 1937, col. 1389s; cf. também Y. Spiteris, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, EDB, Bolonha, 1999.

[2] João da Cruz, *Cântico Espiritual A*, estrofe 38.

[3] Cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Londres, 1968, cap. 14.

[4] Atanásio, *De Incarnatione*, 20.

[5] Nicolau Cabasilas, *Vida em Cristo*, III, 1 (PG 153, 572).

[6] Simeão, o Novo Teólogo, *Hinos* (SCh 196, 1973, 330s).

[7] Duns Scotus, *Reportationes Parisienses*, III, d. 7, q. 4, § 5 (ed. Wadding, vol. XI, p. 451).

[8] V. Lossky, P. Evdokimov, J. Meyendorf, citados na primeira meditação.

[9] Blaise Pascal, *Pensamentos*, 527 (Brunschvicg); cf. M. Pelikan, *Jesus through the centuries*, Harper and Row, Nova York, 1987, pp. 73-76.

[10] Anselmo, *Cur Deus homo*, XXI: *Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum*: “Não considerastes ainda a gravidade do pecado”.

[11] W. Lippman, citado por M. Pelikan, *op. cit.*, p. 76.

[12] Y. Congar, *Actualité de la Pneumatologie*, in: *Credo in Spiritum Sanctum*, Libreria Editrice Vaticana, 1983, I, pp. 17ss.

[13] Serafim de Sarov, *Colóquio com Motovilov*, in: I. Gorainoff, *Seraphim de Sarov*, Paris, 1996.

[14] João Paulo II, *Discurso à Comissão Nacional de Serviço e ao Conselho Nacional da Renovação Carismática*, 04 de abril de 1998.

HOMILIA NA CELEBRAÇÃO DA PAIXÃO DO SENHOR

“ECCE HOMO”

1. Acabámos de ouvir o relato do julgamento de Jesus diante de Pilatos. Há nele um momento que nos pede uma atenção especial:

“Pilatos mandou flagelar Jesus. Os soldados teceram uma coroa de espinhos e colocaram-na na cabeça de Jesus. Vestiram-no com um manto vermelho, aproximavam-se dele e diziam: ‘Viva o rei dos judeus!’. E davam-lhe bofetadas. Pilatos saiu de novo e disse aos judeus: ‘Olhai, eu o trago aqui fora, diante de vós, para que saibais que não encontro nele crime algum’. Então Jesus veio para fora, trazendo a coroa de espinhos e o manto vermelho. Pilatos disse-lhes: ‘*Ecce homo!*’ – ‘Eis o homem!’” (Jo 19,1-5).

Entre as muitas pinturas que representam o *Ecce homo*, há uma que sempre me impressionou. É de Jan Mostaert, pintor flamengo do século XVI, e encontra-se na National Gallery de Londres. Tentarei descrevê-la. Ela ajudar-nos-á a fixar melhor na mente o episódio, uma vez que o pintor transpõe fielmente, em cores, os dados do relato evangélico, especialmente do relato de Marcos (Mc 15,16-20).

Jesus tem na cabeça uma coroa de espinhos. Um feixe de arbustos espinhosos que estava no pátio, talvez destinado a fazer fogo, deu aos soldados a ideia dessa cruel zombaria da sua realeza. Da cabeça de Jesus descem gotas de sangue. A sua boca está semiaberta, como que lutando para respirar. Sobre os ombros, sulcados pelos golpes recentes da flagelação, um manto pesado e gasto, mais próximo da lata do que da estopa. Ele tem os pulsos amarrados por uma corda grosseira; numa das mãos colocaram um pedaço de pau a fazer as vezes de cetro e, na outra, um feixe de varetas, símbolos que ridicularizavam a sua majestade. Jesus não pode mover sequer um dedo; é o homem reduzido à total impotência, o protótipo de todos os algemados da história.

Meditando sobre a Paixão, o filósofo Blaise Pascal escreveu certa vez estas palavras: “Cristo está em agonia até ao fim do mundo: não podemos

dormir durante este tempo” [1]. Há um sentido em que estas palavras se aplicam à pessoa do próprio Jesus, isto é, à Cabeça do corpo místico e não apenas aos membros. Não apesar de Ele ter ressuscitado e estar vivo, mas precisamente porque ressuscitou e está vivo. Deixemos de lado, no entanto, este significado demasiado misterioso para nós e falemos do sentido mais claro destas palavras. Jesus está em agonia até ao fim do mundo em cada homem ou mulher submetidos aos mesmos tormentos. “Foi a mim que o fizestes” (Mt 25,40): Ele não disse esta frase apenas a propósito de quem acredita n’Ele; disse-a sobre cada homem e cada mulher famintos, nus, maltratados, presos.

Ao menos por uma vez, não pensemos nos males sociais, coletivos: a fome, a pobreza, a injustiça, a exploração dos fracos. Desses males já se fala muitas vezes, embora nunca o suficiente, e há o risco de se tornarem abstrações. Categorias, não pessoas. Pensemos agora no sofrimento dos indivíduos, das pessoas com nome e identidade concreta; nas torturas decididas a sangue frio e infligidas voluntariamente, neste exato momento, por seres humanos contra outros seres humanos, inclusive crianças.

Quantos “*Ecce homo*” no mundo! Meu Deus, quantos “*Ecce homo*”! Quantos prisioneiros na mesma condição de Jesus no Pretório de Pilatos: sozinhos, algemados, torturados, à mercê de soldados ásperos e cheios de ódio, que se entregam a todo o tipo de crueldade física e psicológica, divertindo-se em ver sofrer. “Não podemos dormir, não podemos deixá-los sós!”.

A exclamação “*Ecce homo!*” não se aplica somente às vítimas, mas também aos algozes. Ela quer dizer: eis aqui do que o homem é capaz! Com temor e tremor, digamos ainda: eis do que somos capazes nós, homens! Muito distante da marcha inexorável do *Homo sapiens sapiens*, o homem que, segundo alguns, nasceria da morte de Deus e tomaria o seu lugar [2].

2. Os cristãos não são, certamente, as únicas vítimas da violência homicida que há no mundo, mas não se pode ignorar que, em muitos países, eles são as vítimas assinaladas e mais frequentes. Jesus disse um dia aos seus discípulos: “Chegará uma hora em que aqueles que vos matarem julgarão estar a prestar culto a Deus” (Jo 16,2). Talvez estas palavras nunca tenham encontrado na história um cumprimento tão pontual como hoje.

Um bispo do século III, Dionísio de Alexandria, deixou-nos o testemunho de uma Páscoa celebrada pelos cristãos durante a feroz perseguição do imperador romano Décio: “Eles exilaram-nos e, sozinhos entre todos, fomos perseguidos e lançados à morte. Mas, ainda assim, celebrámos a Páscoa. Todo o lugar em que se sofria tornou-se para nós um lugar de celebração da festa: fosse um acampamento, um deserto, um navio, uma hospedaria, uma prisão. Os mártires perfeitos celebraram a mais esplêndida das festas pascais ao serem admitidos no banquete celeste” [3]. Será assim para muitos cristãos também na Páscoa deste ano, 2015 depois de Cristo.

Houve quem tivesse a coragem de denunciar, como leigo, a indiferença perturbadora das instituições mundiais e da opinião pública perante tudo isto, recordando a que consequências essa indiferença já conduziu no passado [4]. Corremos todos o risco, tanto as instituições como as pessoas do mundo ocidental, de ser Pilatos que lavam as mãos.

A nós, no entanto, não é permitido fazer qualquer denúncia neste dia. Trairíamos o mistério que estamos a celebrar. Jesus morreu gritando: “Pai, perdoa-lhes! Eles não sabem o que fazem!” (Lc 23,34). Esta oração não é simplesmente murmurada; é gritada para ser bem ouvida. Na verdade, não é sequer uma oração, mas uma exigência imperativa, feita com a autoridade de quem é Filho: “Pai, perdoa-lhes!”. E como Ele mesmo disse que o Pai escuta todas as suas orações (Jo 11,42), devemos acreditar que Ele ouviu também esta última feita na cruz e que, portanto, aqueles que crucificaram Cristo foram perdoados por Deus (é claro que não sem antes se arrependerem de algum modo) e estão com Ele no Paraíso, testemunhando por toda a eternidade até onde pode chegar o amor de Deus.

Essa ignorância, como tal, estava apenas nos soldados. Mas a oração de Jesus não se limita a eles. A grandeza divina do seu perdão consiste no facto de que o perdão também é oferecido aos seus inimigos mais ferozes. É para eles que Jesus invoca a desculpa da ignorância. Mesmo que tenham agido com astúcia e malícia, eles realmente não sabiam o que faziam, não pensavam que estavam a crucificar um homem que era de facto o Messias e Filho de Deus! Em vez de acusar os seus adversários ou de confiar ao Pai celeste o cuidado de o vingar, Ele defende-os.

O seu exemplo sugere aos discípulos uma generosidade infinita. Perdoar com a mesma grandeza de alma não pode limitar-se a uma atitude negativa, de renunciar a querer o mal para quem faz o mal; deve traduzir-se, antes, numa vontade positiva de lhes fazer o bem, ainda que apenas com uma oração dirigida a Deus em seu favor. “Rezai por aqueles que vos perseguem” (Mt 5,44). Esse perdão não deve procurar compensação nem sequer na esperança de um castigo divino. Deve ser inspirado por uma caridade que desculpa o próximo, sem por isso fechar os olhos à verdade, e que procura deter os maus para que não façam mais mal aos outros nem a si mesmos.

Gostaríamos de dizer: “Senhor, o que nos pedes é impossível!”, mas Ele responder-nos-ia: “Eu sei. E morri para vos dar aquilo que vos peço. Não vos dei apenas o mandamento de perdoar, nem apenas um exemplo heroico de perdão; com a minha morte dei-vos a graça que vos torna capazes de perdoar. Não deixei ao mundo apenas um ensinamento sobre a misericórdia, como tantos outros também deixaram. Eu sou Deus e, para vós, fiz brotar da minha morte rios de misericórdia. Deles podeis beber a mãos cheias no Ano Jubilar da Misericórdia que tendes diante de vós”.

3. Então alguém perguntará: seguir Cristo é sempre resignar-se passivamente à derrota e à morte? Pelo contrário! “Tende coragem”, disse Ele aos Apóstolos antes da Paixão: “Eu venci o mundo” (Jo 16,33). Cristo venceu o mundo vencendo o mal do mundo. A vitória definitiva do bem sobre o mal, que se manifestará no fim dos tempos, já aconteceu, de facto e de direito, na cruz de Cristo. “Agora é o juízo deste mundo” (Jo 12,31). Desde aquele dia, o mal é o perdedor: tanto mais perdedor quanto mais parece triunfar. O mundo já foi julgado e condenado em última instância, com sentença inapelável.

Jesus derrotou a violência sem lhe opor uma violência ainda maior, mas sofrendo-a e revelando toda a sua injustiça e inutilidade. Ele inaugurou um novo tipo de vitória, que Santo Agostinho resumiu em três palavras: “*Victor quia victima*” – “Vencedor porque vítima” [5]. Foi ao “vê-lo morrer assim” que o centurião romano exclamou: “Verdadeiramente este homem era Filho de Deus!” (Mc 15,39). Os outros perguntavam-se o que significava o forte grito que Jesus tinha dado ao morrer (Mc 15,37). O centurião, que era

experiente em combates e combatentes, reconheceu imediatamente que aquele era um grito de vitória [6].

O problema da violência persegue-nos e choca-nos, inventando formas novas e espantosas de crueldade e de barbárie. Nós, cristãos, reagimos horrorizados à ideia de que se possa matar em nome de Deus. Alguém poderia objetar: mas a Bíblia não está também cheia de histórias de violência? O próprio Deus não é chamado “Senhor dos Exércitos”? Não lhe é atribuída a ordem de exterminar cidades inteiras? Não é Ele quem decreta, na Lei mosaica, numerosos casos de pena de morte?

Se tivessem apresentado a Jesus, durante a sua vida, esta mesma objeção, Ele certamente teria respondido o que respondeu a propósito do divórcio: “Foi por causa da dureza do vosso coração que Moisés vos permitiu repudiar as vossas mulheres, mas no princípio não era assim” (Mt 19,8). Também quanto à violência, “no princípio não era assim”. O primeiro capítulo do Gênesis mostra um mundo onde a violência não é sequer pensável, nem entre os seres humanos, nem entre homens e animais. Nem sequer para vingar a morte de Abel, e assim punir um assassino, é permitido matar (cf. Gn 4,15).

O genuíno pensamento de Deus exprime-se no mandamento “Não matarás”, e não nas exceções abertas pela Lei, que são concessões à “dureza do coração” e aos costumes dos homens. A violência, depois do pecado, infelizmente faz parte da vida; e o Antigo Testamento, que reflete a vida e deve servir à vida, procura pelo menos, com a sua legislação e até com a própria pena de morte, canalizar e conter a violência para que ela não degenera em arbítrio pessoal [7].

Paulo fala de um tempo caracterizado pela “tolerância” de Deus (Rm 3,25). Deus tolera a violência como tolera a poligamia, o divórcio e outras coisas, mas educa o povo para um tempo em que o seu plano original possa ser “recapitulado”, para uma nova criação. Esse tempo chega com Jesus que, no monte, proclama: “Ouvistes o que foi dito: ‘Olho por olho e dente por dente’. Eu, porém, digo-vos: não resistais ao malvado! Pelo contrário, se alguém te bater na face direita, oferece-lhe também a outra! (...) Ouvistes o que foi dito: ‘Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo’.

Eu, porém, digo-vos: amai os vossos inimigos e rezai por aqueles que vos perseguem!” (Mt 5,38-39.43-44).

O verdadeiro “Sermão da Montanha” que mudou o mundo, contudo, não é aquele que Jesus pronunciou um dia sobre uma colina da Galileia, mas aquele que proclama agora, silenciosamente, na cruz. No Calvário, Ele pronuncia um definitivo “não” à violência, opondo-lhe não apenas a não-violência, mas o perdão, a bondade e o amor. Se ainda houver violência, ela já não poderá, sequer remotamente, remontar a Deus nem revestir-se da sua autoridade. Fazer isso significa retroceder, na ideia de Deus, a estádios primitivos e grosseiros, superados pela consciência religiosa e civil da humanidade.

4. Os verdadeiros mártires de Cristo não morrem com os punhos cerrados, mas com as mãos juntas. Tivemos tantos exemplos recentes! Foi Ele que, aos 21 cristãos coptas mortos pelo Estado Islâmico na Líbia em 22 de fevereiro, deu a força para morrerem murmurando o seu nome. Rezemos também nós:

Senhor Jesus Cristo, oramos pelos nossos irmãos na fé que são perseguidos e por todos os “*Ecce homo*” que estão, neste momento, sobre a face da terra, cristãos e não cristãos.

Maria, tu que, ao pé da cruz, te uniste ao Filho e murmuraste com Ele: “Pai, perdoa-lhes”, ajuda-nos a vencer o mal com o bem, não apenas no grande palco do mundo, mas também na vida quotidiana, dentro da nossa casa. Tu que, “ao sofrer com teu Filho que morria na cruz, colaboraste de modo tão especial na obra do Salvador com a obediência, a fé, a esperança e a caridade ardente” [8], inspira nos homens e mulheres do nosso tempo pensamentos de paz, de misericórdia e de perdão. Que assim seja.

NOTAS

[1] Blaise Pascal, *O mistério de Jesus (Pensamentos*, n. 553).

[2] Friedrich Nietzsche, *A gaia ciência*, III, 125.

[3] Dionísio de Alexandria, in: Eusébio, *História Eclesiástica*, VII, 22, 4.

[4] Ernesto Galli della Loggia, *L'indifferenza che uccide*, in: *Corriere della sera*, 28 de julho de 2014, p. 1.

[5] Santo Agostinho, *Confissões*, X, 43.

[6] cf. Frank Topping, *An impossible God*.

[7] cf. René Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milão, 1963.

[8] *Lumen gentium*, n. 61.