

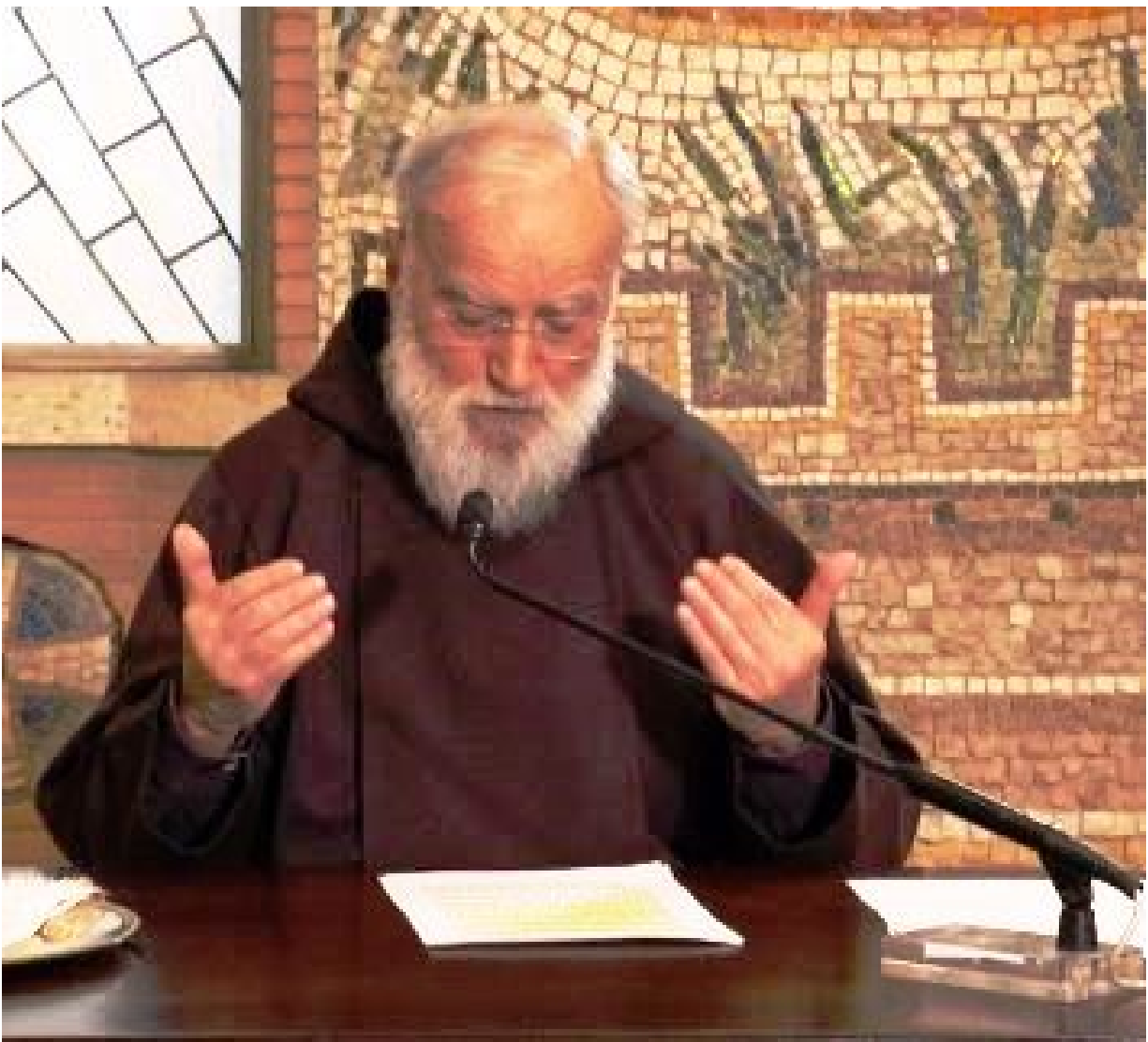
PREGAÇÕES DE QUARESMA

Pelo pregador da Casa Pontifícia, cardeal

Raniero Cantalamessa, OFMCap



2017



Fr. Raniero Cantalamessa, OFM Cap.

Fonte: www.ofmcap.org

Tradução de Thacio Sequeira, revertida por IA (ChatGPT), para português corrente de Portugal.

PRIMEIRA PREGAÇÃO

“O ESPÍRITO SANTO NOS INTRODUZ NO MISTÉRIO DO SENHORIO DE CRISTO

1. "Ele dará testemunho de mim"

Lendo a oração coleta do Primeiro Domingo da Quaresma chamou-me a atenção, este ano, um pormenor. Nela não se pede a Deus Pai que nos dê a força para realizar algumas das obras clássicas deste tempo: jejum, oração, esmola; pede-se apenas uma coisa: que nos faça “crescer no conhecimento do mistério de Cristo”. Creio que esta seja realmente a obra mais bela e agradável ao Salvador e é o objetivo com o qual gostaria de contribuir com as meditações quaresmais deste ano.

Continuando a reflexão iniciada na pregação do Advento sobre o Espírito Santo, que deve permear toda a vida e o anúncio da Igreja (“Teologia do terceiro artigo”!), nestas meditações quaresmais propomo-nos passar do terceiro para o segundo artigo do Credo. Por outras palavras, vamos tentar lançar luz sobre como o Espírito Santo “nos introduz na plena verdade” acerca de Cristo e do seu mistério pascal, isto é, acerca do ser e do agir do Salvador.

Do agir de Cristo, em sintonia com o tempo litúrgico da Quaresma, aprofundaremos o papel que o Espírito Santo desempenha na morte e na ressurreição de Cristo e, por trás delas, na nossa morte e na nossa ressurreição.

O segundo artigo do Credo, na sua forma completa, lê-se assim:

“Creio em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigénito de Deus,
nascido do Pai antes de todos os séculos: Deus de Deus, Luz da Luz,
Deus verdadeiro de Deus verdadeiro; gerado, não criado,
consustancial ao Pai. Por ele todas as coisas foram feitas”.

Este artigo central do Credo reflete duas fases diferentes da fé. A frase “Creio em um só Senhor Jesus Cristo” reflete a primeiríssima fé da Igreja,

logo depois da Páscoa. O que se segue no artigo do Credo — “Filho Unigénito de Deus...” — reflete uma fase posterior, mais avançada, da época da controvérsia ariana e do Concílio de Niceia. Dediquemos esta meditação à primeira parte do artigo “Creio em um só Senhor Jesus Cristo” e vejamos o que o Novo Testamento nos diz sobre o Espírito como autor do verdadeiro conhecimento de Cristo.

São Paulo afirma que Jesus Cristo se manifesta “Filho de Deus com poder por meio do Espírito de santificação” (Rm 1, 4), ou seja, por obra do Espírito Santo. Chega a afirmar que “ninguém pode dizer: Jesus é o Senhor, senão pelo Espírito Santo” (1 Cor 12, 3), isto é, graças a uma iluminação interior sua. Atribui ao Espírito Santo “a compreensão do mistério de Cristo”, que foi dada a ele, como a todos os santos apóstolos e profetas (cf. Ef 3, 4-5); diz que os crentes serão capazes de “compreender a largura, o comprimento, a altura e a profundidade e conhecer o amor de Cristo que excede todo o entendimento” somente se forem “fortalecidos pelo Espírito” (Ef 3, 16-19).

No Evangelho de João, o próprio Jesus anuncia esta obra do Paráclito em relação a ele. Ele tomará do que é seu e o anunciará aos discípulos; recordar-lhes-á tudo o que ele disse; conduzi-los-á a toda a verdade sobre a sua relação com o Pai e dar-lhes-á testemunho (cf. Jo 16, 7-15). Precisamente isto será, de agora em diante, o critério para reconhecer se se trata do verdadeiro Espírito de Deus e não de um outro espírito: se leva a reconhecer Jesus vindo na carne (cf. 1 Jo 4, 2-3).

Alguns acreditam que a ênfase atual sobre o Espírito Santo possa ofuscar a obra de Cristo, como se esta fosse incompleta ou perfectível. É um total equívoco. O Espírito nunca diz “eu”, nunca fala em primeira pessoa, não pretende fundar o seu próprio trabalho, mas refere-se sempre a Cristo. O Espírito Santo não faz coisas novas, mas faz novas as coisas! Não acrescenta nada às coisas “instituídas” por Jesus, mas vivifica-as e renova-as.

A vinda do Espírito Santo em Pentecostes traduz-se numa súbita iluminação de toda a obra e da pessoa de Cristo. Pedro conclui o seu sermão no dia de Pentecostes com a definição solene, hoje diríamos *urbi et orbi*: “Saiba, portanto, com certeza, toda a casa de Israel: Deus o constituiu

Senhor (Kyrios) e Cristo” (At 2, 36). A partir desse dia, a comunidade primitiva começou a reler a vida de Jesus, a sua morte e a sua ressurreição de uma maneira diferente; tudo parecia claro, como se um véu tivesse caído dos seus olhos (cf. 2 Cor 3, 16). Apesar de viverem lado a lado com ele, sem o Espírito não tinham podido penetrar na profundidade do seu mistério.

Hoje estamos diante de uma reaproximação entre a teologia ortodoxa e a teologia católica sobre este tema da relação entre Cristo e o Espírito. O teólogo Johannes Zizioulas, num congresso realizado em Bolonha em 1980, por um lado manifestava reservas sobre a eclesiologia do Vaticano II porque, segundo ele, “o Espírito Santo foi introduzido na eclesiologia depois de ter sido construído o edifício da Igreja somente com o material cristológico”; por outro lado, reconhecia que também a teologia ortodoxa tinha necessidade de repensar a relação entre cristologia e pneumatologia, para não construir a eclesiologia apenas sobre uma base pneumatológica[1]. Por outras palavras, nós latinos somos estimulados a aprofundar o papel do Espírito Santo na vida interna da Igreja (o que aconteceu depois do Concílio) e os irmãos ortodoxos o de Cristo e da presença da Igreja na história.

2. Conhecimento objetivo e conhecimento subjetivo de Cristo

Voltemos, portanto, ao papel do Espírito Santo em relação ao conhecimento de Cristo. Delineiam-se já, no âmbito do Novo Testamento, dois tipos de conhecimento de Cristo, ou dois âmbitos em que o Espírito desenvolve a sua ação. Há um conhecimento objetivo de Cristo, do seu ser, do seu mistério e da sua pessoa, e há um conhecimento mais subjetivo, funcional e interior que tem por objeto aquilo que Jesus “faz por mim”, mais do que aquilo que ele “é em si”.

Em Paulo prevalece ainda o interesse pelo conhecimento do que Cristo fez por nós, pela obra de Cristo e especialmente pelo seu mistério pascal; em João prevalece ainda o interesse por aquilo que Cristo é: o Logos eterno que estava junto de Deus e veio na carne, que é “uma coisa só com o Pai” (Jo 10, 30). Para João, Cristo é sobretudo o Revelador; para Paulo é sobretudo o Salvador. Mas é apenas com os desenvolvimentos posteriores que estas duas tendências se tornarão evidentes. Mencionemo-las

brevemente, porque isso nos ajudará a captar qual é o dom que o Espírito Santo faz, neste campo, hoje à Igreja.

Na época patrística, o Espírito Santo aparece principalmente como fiador da tradição apostólica sobre Jesus, contra as inovações dos gnósticos. À Igreja — afirma Santo Ireneu — foi confiado o dom de Deus que é o Espírito; não participam dele todos aqueles que se separam da verdade pregada pela Igreja com as suas falsas doutrinas[2]. As Igrejas apostólicas — argumenta Tertuliano — não podem ter errado ao pregar a verdade. Pensar o contrário significaria que “o Espírito Santo, enviado por Cristo para esta finalidade, impetrado pelo Pai como mestre da verdade, ele que é o vigário de Cristo e o seu administrador, teria falhado no seu próprio ofício”[3].

Na época das grandes controvérsias dogmáticas, o Espírito Santo é visto como o guardião da ortodoxia cristológica. Nos concílios, a Igreja tem a firme convicção de ser “inspirada” pelo Espírito ao formular a verdade sobre as duas naturezas de Cristo, a unidade da sua pessoa e a plenitude da sua humanidade. O acento é, portanto, claramente colocado sobre o conhecimento objetivo, dogmático e eclesial de Cristo.

Esta tendência continua predominante, em teologia, até à Reforma. Com uma diferença, porém. Os dogmas que, no momento de serem formulados, eram questões vitais, fruto de grande participação de toda a Igreja, uma vez sancionados e aprovados tendem a perder o fervor e a tornar-se formais. “Duas naturezas, uma pessoa” torna-se uma fórmula bela e pronta, em vez de ser o ponto de chegada de um longo e sofrido processo. Certamente não faltaram, em todo este tempo, belas experiências de um conhecimento de Cristo íntimo, pessoal, cheio de cálida devoção a Cristo, como as de São Bernardo e de Francisco de Assis; mas influenciavam pouco a teologia. Ainda hoje se fala deles na história da espiritualidade, não na da teologia.

Os reformadores protestantes inverteram esta situação e disseram: “Conhecer a Cristo significa reconhecer os seus benefícios, não investigar as suas naturezas e as formas da encarnação”[4]. O Cristo “para mim” passa para o primeiro plano. Ao conhecimento objetivo, dogmático, opõe-se um conhecimento subjetivo e íntimo; ao testemunho externo da Igreja e das

próprias Escrituras acerca de Jesus, antepõe-se o “testemunho interno” que o Espírito Santo dá de Jesus no coração de cada crente.

Quando, mais tarde, esta novidade teológica tender também ela, no protestantismo oficial, a tornar-se “morta ortodoxia”, surgirão periodicamente movimentos, como o Pietismo no âmbito luterano e o Metodismo no âmbito anglicano, para a trazer de novo à vida. O auge do conhecimento de Cristo coincide, nesses ambientes, com o momento em que, movido pelo Espírito Santo, o crente se torna consciente de que Jesus morreu “por ele”, precisamente por ele, e o reconhece como seu Salvador pessoal:

“Pela primeira vez com todo o coração eu acreditei;
acreditei com fé divina,
e no Espírito Santo obtive o poder
de chamar meu o Salvador.
Senti o sangue de expiação do meu Senhor
aplicado diretamente à minha alma”[5].

Completemos este rápido olhar à história esboçando uma terceira fase no modo de conceber a relação entre o Espírito Santo e o conhecimento de Cristo, aquela que caracterizou os séculos do Iluminismo, dos quais nós somos herdeiros diretos. Volta a entrar em voga um conhecimento objetivo e distanciado; não já de tipo ontológico, como na época antiga, mas histórico. Por outras palavras, não interessa saber quem é Jesus em si (a pré-existência, as naturezas, a pessoa), mas quem foi na realidade da história. É a época da investigação sobre o chamado “Jesus histórico”!

Nesta fase, o Espírito Santo já não desempenha qualquer papel no conhecimento de Cristo; está completamente ausente. O “testemunho interno” do Espírito Santo é agora identificado com a razão e com o espírito humano. O “testemunho externo” é o único importante, mas com isso já não se entende o testemunho apostólico da Igreja, mas apenas o da história, comprovado pelos vários métodos críticos. O pressuposto comum deste esforço era que, para encontrar o verdadeiro Jesus, é necessário procurá-lo fora da Igreja, libertá-lo “das ligaduras do dogma eclesiástico”[6].

Sabemos qual foi o resultado de toda essa investigação do Jesus histórico: o fracasso, embora isso não signifique que não tenha trazido

também muitos frutos positivos. Persiste, a este respeito, um equívoco de fundo. Jesus Cristo — e depois dele outros homens, como São Francisco de Assis — não viveram simplesmente na história, mas criaram uma história e vivem agora na história que criaram, como um som na onda que ele próprio provocou. O esforço incansável dos historiadores racionalistas parece ser o de separá-lo da história que criou, para o devolver à história comum e universal, como se fosse possível perceber melhor um som na sua originalidade separando-o da onda que o transporta. A história que Jesus iniciou, ou a onda que emitiu, é a fé da Igreja animada pelo Espírito Santo e é apenas através dela que se pode remontar à sua origem.

Isto não exclui a legitimidade da normal investigação histórica sobre ele, mas esta deveria ser mais consciente do seu limite e reconhecer que não esgota tudo o que se pode saber de Cristo. Assim como o ato mais nobre da razão é reconhecer que há algo que a supera[7], assim também o ato mais honesto do historiador é reconhecer que existe algo que não se alcança apenas com a história.

3. O conhecimento sublime de Cristo

No final da sua obra clássica sobre a história da exegese cristã, Henri de Lubac chegava a uma conclusão bastante pessimista. Faltam-nos, a nós modernos, dizia ele, as condições para poder ressuscitar uma leitura espiritual como a dos Padres; falta-nos aquela fé cheia de entusiasmo, aquela sensação de plenitude e unidade das Escrituras que eles possuíam. Querer imitar hoje a sua audácia ao ler a Bíblia seria expor-se quase à profanação, porque nos falta o espírito do qual brotavam aquelas coisas[8]. No entanto, ele não fechava totalmente a porta à esperança; noutra das suas obras afirma que, “se se quiser encontrar algo daquilo que foi, nos primeiros séculos da Igreja, a interpretação espiritual das Escrituras, é necessário reproduzir principalmente um movimento espiritual”[9].

Aquilo que de Lubac observava a propósito da inteligência espiritual das Escrituras aplica-se, com mais forte razão, ao conhecimento espiritual de Cristo. Não basta escrever novos e mais atualizados tratados de pneumatologia. Se faltar o suporte de uma experiência vivida do Espírito, análoga àquela que acompanhou, no século IV, a primeira elaboração da

teologia do Espírito, tudo o que se disser permanecerá sempre exterior ao verdadeiro problema. Faltam-nos as condições necessárias para nos elevarmos ao plano em que atua o Paráclito: o ímpeto, a audácia e aquela “sóbria embriaguez do Espírito”, de que falam quase todos os autores daquele século.

Ora, precisamente aqui se realizou a grande novidade desejada pelo Padre de Lubac. No século passado surgiu e difundiu-se cada vez mais um “movimento espiritual” que criou as bases para uma renovação da pneumatologia a partir da experiência do Espírito e dos seus carismas. Falo do fenómeno pentecostal e carismático. Nos seus primeiros cinquenta anos de vida, este movimento, nascido (como o Pietismo e o Metodismo recordados acima) como reação à tendência racionalista e liberal da teologia, ignorou deliberadamente a teologia e foi, por sua vez, ignorado (e até mesmo ridicularizado!) pela teologia.

Quando, porém, por volta da metade do século passado, ele penetrou nas Igrejas tradicionais, já na posse de uma vasta instrumentação teológica e recebendo uma acolhida de fundo por parte das respectivas hierarquias, a teologia não pôde mais ignorá-lo. No livro intitulado “A redescoberta do Espírito. Experiência e teologia do Espírito Santo”, os mais conhecidos teólogos do momento, católicos e protestantes, examinaram o significado do fenómeno pentecostal e carismático para a renovação da doutrina do Espírito Santo[10].

Tudo isto nos interessa, neste momento, apenas do ponto de vista do conhecimento de Cristo. Que conhecimento de Cristo começa a surgir nesta nova atmosfera espiritual e teológica? O facto mais significativo não é a descoberta de novas perspectivas e novas metodologias sugeridas pela filosofia do momento (estruturalismo, análises linguísticas, etc.), mas a redescoberta de um dado bíblico elementar: que Jesus Cristo é o Senhor! O senhorio de Cristo é um mundo novo no qual se entra somente “pela ação do Espírito Santo”.

São Paulo fala de um conhecimento de Cristo de grau “superior”, ou até mesmo “sublime”, que consiste em conhecê-lo e proclamá-lo precisamente como “Senhor” (cf. Filip 3,8). É a proclamação que, unida à fé na ressurreição de Cristo, faz de uma pessoa alguém salvo: “Se com a tua boca

proclamares: ‘Jesus é o Senhor!’, e com o teu coração creres que Deus o ressuscitou dos mortos, serás salvo” (Rm 10,9). Ora, este conhecimento só é possível pelo Espírito Santo: “Ninguém pode dizer: ‘Jesus é o Senhor!’, senão sob a ação do Espírito Santo” (1 Cor 12,3). Cada um, naturalmente, pode dizer com os lábios estas palavras, mesmo sem o Espírito Santo, mas então não seria aquela realidade grandiosa de que acabámos de falar; não faria dessa pessoa alguém salvo.

O que há de especial nesta afirmação, para a tornar tão decisiva? Pode-se explicar isto sob diversos pontos de vista, objetivos ou subjetivos. A força objetiva da frase: “Jesus é o Senhor” está no facto de que ela torna presente a história e, em particular, o mistério pascal. É a conclusão que brota de dois acontecimentos: Cristo morreu pelos nossos pecados; ressuscitou para a nossa justificação; por isso é o Senhor. “Para isso, de facto, morreu Cristo e voltou à vida: para ser o Senhor tanto dos mortos como dos vivos” (Rm 14,9). Os acontecimentos que a prepararam como que se fecharam nesta conclusão e nela se tornam presentes e atuantes. Neste caso a palavra é realmente “a casa do ser[11]”. A proclamação: “Jesus é o Senhor” é a semente da qual se desenvolveu todo o querigma e o anúncio cristão posterior.

Do ponto de vista subjetivo — isto é, daquilo que depende de nós — a força daquela proclamação está no facto de que ela supõe também uma decisão. Quem a pronuncia decide o sentido da sua vida. É como se dissesse: “Tu és o meu Senhor; eu submeto-me a ti, reconheço-te livremente como o meu salvador, o meu senhor, o meu mestre, aquele que tem todos os direitos sobre mim”. Eu pertenço-te mais do que a mim mesmo, porque me compraste por um alto preço (cf. 1 Cor 6,19 ss).

O aspeto de decisão inerente à proclamação de Jesus “Senhor” assume hoje uma atualidade particular. Alguns acreditam que seja possível, e até necessário, renunciar à tese da unicidade de Cristo para favorecer o diálogo entre as várias religiões. Ora, proclamar Jesus “Senhor” significa precisamente proclamar a sua unicidade. Não por acaso, a fórmula faz-nos dizer: “Creio em um só Senhor Jesus Cristo”. São Paulo escreve:

“Pretende-se, é verdade, que existam outros deuses, quer no céu quer na terra (e há um bom número desses deuses e senhores). Mas para nós há um só Deus, o Pai, de quem procedem todas

as coisas e para quem existimos, e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem todas as coisas existem e nós também” (1 Cor 8,5-6).

O apóstolo escrevia estas palavras no momento em que a fé cristã surgia, pequena e recém-nascida, num mundo dominado por cultos e religiões poderosas e prestigiosas. A coragem necessária hoje para acreditar que Jesus é “o único Senhor” não é nada em comparação com aquilo que acontecia então. Mas o “poder do Espírito” não é concedido senão a quem proclama Jesus Senhor neste sentido forte das origens. É um dado de experiência. Só depois de um teólogo ou de um anunciador decidir apostar tudo em Jesus Cristo “único Senhor”, mas tudo mesmo, mesmo com o risco de ser “expulso da sinagoga”, só então faz a experiência de uma certeza e de um poder novos na sua vida.

4. Do Jesus “personagem” ao Jesus “pessoa”

Esta redescoberta luminosa de Jesus como Senhor é, dizia eu, a novidade e a graça que Deus está a conceder, nos nossos tempos, à sua Igreja. Dei-me conta de que, quando interrogava a Tradição sobre todos os outros temas e palavras da Escritura, os testemunhos dos Padres povoavam a mente; quando tentei interrogá-la sobre este ponto, ela permanecia quase muda. Já no século III, o título de Senhor já não era compreendido no seu significado querigmático; fora do âmbito religioso judaico, ele já não era assim tão significativo para expressar suficientemente a unicidade de Cristo. Orígenes considera “Senhor” (*Kyrios*) o título próprio de quem está ainda na fase do temor; a isto corresponde, segundo ele, o título de “servo”, enquanto a “Mestre” corresponde o de “discípulo” e de amigo[12].

Continua-se certamente a falar de Jesus “Senhor”, mas isto tornou-se um nome de Cristo como os outros; mais frequentemente, um dos elementos do nome completo de Cristo: “Nosso Senhor Jesus Cristo”. Mas uma coisa é dizer: “Nosso Senhor Jesus Cristo” e outra é dizer: “Jesus Cristo é o nosso Senhor!”. Um indicador desta mudança é o modo como foi traduzido na Vulgata o texto de Filipenses 2,11: *Omnis lingua confiteatur quia Dominus noster Iesus Christus in gloria est Dei Patris*, “E toda a língua confesse, para a glória de Deus Pai, que Jesus Cristo é o Senhor”. Neste modo, que é o das traduções atuais, não se pronuncia apenas um nome, mas faz-se uma profissão de fé.

Onde está, em tudo isto, o salto qualitativo que o Espírito Santo nos faz dar no conhecimento de Cristo? Está no facto de que a proclamação de Jesus Senhor é a porta que introduz no conhecimento de Cristo ressuscitado e vivo! Já não um Cristo personagem, mas pessoa; já não um conjunto de teses, de dogmas (e de correspondentes heresias), já não apenas objeto de culto e de memória — mesmo aquela litúrgica e eucarística — mas pessoa viva e sempre presente no Espírito.

Este conhecimento espiritual e existencial de Jesus como Senhor não leva a negligenciar o conhecimento objetivo, dogmático e eclesial de Cristo, mas revitaliza-o. Graças ao Espírito Santo, diz Santo Irineu, a verdade revelada “como um depósito precioso contido num vaso de valor, rejuvenesce e faz sempre rejuvenescer também o vaso que a contém[13]”. A um destes dogmas, aquele que constitui a segunda parte da fórmula do Credo — “gerado e não criado, consubstancial ao Pai” — dedicaremos, se Deus quiser, a nossa próxima meditação.

Não saberia indicar uma resolução prática a tomar no final destas reflexões melhor do que aquela que se lê no início da Exortação Apostólica do Papa Francisco *Evangelii gaudium*:

“Convido todos os cristãos, em qualquer lugar e situação em que se encontrem, 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 sem cessar. Não há motivo para alguém pensar que este convite não é para si”.

NOTAS

[1] Cf. Johannes D. Zizioulas, *Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche: un punto di vista ortodosso*, in “Cristianesimo nella storia” 2, Bologna 1981, pp. 111-127.

[2] 2Cf. S. Ireneo, *Contro le eresie*, III, 24, 1-2.

[3] Tertulliano, *La prescrizione degli eretici*, 28, 1 (CC 1 p. 209).

[4] F. Melantone, *Loci theologici*, in *Corpus Reformationum*, Brunsvigae 1854, p. 85.

[5] Ch. Wesley, Inno “*Gloria a Dio, lode e amore*” (Glory to God and Praise and Love).

[6] Cf. A. Schweizer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, München 1966,II, pp.620 s.

[7] B. Pascal, *Pensieri*, 267 (ed. Brunschwicg).

[8] Cf. H. de Lubac, *Eségèse médiévale*, II, 2, Parigi 1964, p.79.

[9] H. de Lubac, *Storia e Spirito*, Roma 1971, p. 587.

[10] AA.VV, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Monaco 1974 (trad. it. *La riscoperta dello Spirito*, Milano 1977); cf. anche Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, 2, Brescia 1982, pp. 157-224; J. Moltmann, *Lo Spirito della vita*, Brescia 1994; M. Welker, *Lo Spirito di Dio. Teologia dello Spirito Santo*, Brescia 1995, p. 17

[11] É a famosa afirmação do filósofo Martin Heidegger na sua “*Lettera sull’umanismo*”, Adelphi, Milano 1995.

[12] Cf. Origenes, *Commento a Giovanni*, I, 29 (SCh 120, p. 158).

[13] Cf. S. Ireneo, *Contro le eresie*, III, 24,1.

SEGUNDA PREGAÇÃO

O ESPÍRITO SANTO NOS INTRODUZ NO MISTÉRIO DA DIVINDADE DE CRISTO

1. A fé de Nicéia

Continuamos, nesta meditação, a reflexão sobre o papel do Espírito Santo no conhecimento de Cristo. A este respeito, não podemos silenciar uma ideia presente no mundo de hoje. Há muito tempo existe um movimento chamado “Hebreus messiânicos”, isto é, Hebreus-cristãos. (“Cristo” e “cristão” são apenas a tradução grega do hebraico Messias e messiânico!). Uma estimativa fala de cerca de 150 mil membros, divididos em grupos e associações entre si, espalhados especialmente pelos Estados Unidos, Israel e vários países europeus.

São hebreus que acreditam que Jesus, Yeshua, é o Messias prometido, o Salvador e o Filho de Deus, mas não querem de modo algum renunciar à sua identidade e tradição hebraica. Não aderem oficialmente a nenhuma das Igrejas cristãs tradicionais, porque pretendem reconectar-se e reviver a Igreja primitiva dos judeu-cristãos, cuja experiência foi interrompida bruscamente por conhecidos acontecimentos traumáticos.

A Igreja Católica e as outras Igrejas sempre se abstiveram de promover, ou mesmo de nomear, este movimento por óbvias razões de diálogo com o hebraísmo oficial. Eu próprio nunca falei deles. Mas agora está a surgir a convicção de que não é correto continuar a ignorá-los ou, pior ainda, colocá-los no ostracismo de um lado e do outro. Acaba de aparecer na Alemanha um estudo de vários teólogos sobre o fenómeno [14]. Se falo disto aqui é por um motivo específico, pertinente ao tema destas meditações. Numa pesquisa sobre os fatores e circunstâncias que estiveram presentes na origem da sua fé em Jesus, mais de 60% das pessoas em causa respondeu: “uma transformação interior por obra do Espírito Santo”; em segundo lugar vem a leitura da Bíblia e em terceiro os contactos pessoais [15]. É uma confirmação, vinda da vida, de que o Espírito Santo é aquele que dá o verdadeiro e íntimo conhecimento de Cristo.

Retomemos, portanto, o fio das nossas considerações históricas. Enquanto a fé cristã permaneceu restrita ao âmbito bíblico e judaico, a proclamação de Jesus como Senhor (“Creio em um só Senhor Jesus Cristo”) satisfazia todas as exigências da fé cristã e justificava o culto de Jesus “como Deus”. Senhor, Adonai, era, de facto, para Israel um título inequívoco; pertence apenas a Deus. Chamar Jesus Senhor, portanto, é o mesmo que proclamá-lo Deus. Temos provas irrefutáveis do papel desempenhado pelo título *Kyrios* no início da Igreja como expressão de culto divino atribuído a Cristo. Na sua versão aramaica *Maran-atha* (O Senhor vem), ou *Marana-tha* (Vem, Senhor!), já aparece em São Paulo como fórmula litúrgica (1 Cor 16,22) e é uma das poucas palavras preservadas na língua da comunidade primitiva [16].

Mas assim que o cristianismo entrou no mundo greco-romano circundante, o título de Senhor, *Kyrios*, deixou de ser suficiente. O mundo pagão conhecia muitos e diversos “senhores”; em primeiro lugar, naturalmente, o imperador romano. Era necessário encontrar outra maneira de garantir a plena fé em Cristo e o seu culto divino. A crise ariana ofereceu uma oportunidade.

Isto leva-nos à segunda parte do artigo sobre Jesus, que foi acrescentada ao símbolo da fé no Concílio de Nicéia, em 325:

“nascido do Pai antes de todos os séculos: Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro; gerado, não criado, consubstancial (*homoousios*) ao Pai”.

O bispo de Alexandria, Atanásio, indiscutível paladino da fé de Nicéia, está bem convencido de que não foi ele, nem a Igreja do seu tempo, que descobriram a divindade de Cristo. Todo o seu trabalho consistirá, pelo contrário, em mostrar que esta sempre foi a fé da Igreja; que nova não é a verdade, mas a heresia contrária. A sua convicção sobre este ponto encontra confirmação na carta que Plínio, o Jovem, governador da Bitínia, escreveu ao imperador Trajano por volta do ano 111 d.C. A única informação segura que ele diz possuir sobre os cristãos é que “costumam reunir-se antes do amanhecer, num dia fixo da semana, e cantar hinos a Cristo como a Deus” (*carmenque Christo quasi Deo dicere* [17]).

A crença na divindade de Cristo, portanto, já existia; e só ignorando completamente a história alguém poderia afirmar que a divindade de Cristo é um dogma querido e imposto pelo imperador Constantino no Concílio de Nicéia. A contribuição dos Padres de Nicéia, e em particular de Atanásio, foi, antes de mais nada, remover os obstáculos que tinham impedido até então um reconhecimento pleno e sem reticências da divindade de Cristo nas discussões teológicas.

Um desses obstáculos era o hábito grego de definir a essência divina com o termo *agennetos*, ingénito. Como proclamar que o Verbo é verdadeiro Deus, uma vez que ele é Filho, isto é, gerado do Pai? Era fácil para Ário estabelecer a equivalência: gerado, igual a feito, isto é, passar de *gennetos* a *genetos*, e concluir com a célebre frase que fez explodir o caso: “Houve um tempo em que ele não existia” (*en ote ouk en*). Isto equivalia a fazer de Cristo uma criatura, embora não “como as outras criaturas”. Atanásio resolve a disputa com uma observação elementar: o termo *agenetos* foi inventado pelos gregos porque ainda não conheciam o Filho [18] e defendeu com vigor a expressão “gerado, mas não feito”, *genitus non factus*, de Nicéia.

Outro obstáculo cultural ao pleno reconhecimento da divindade de Cristo, no qual Ário podia apoiar a sua tese, era a doutrina de uma divindade intermediária, o *deuteros theos*, responsável pela criação do mundo. Desde Platão, isso se tornou um dado comum em muitos sistemas religiosos e filosóficos da antiguidade. A tentação de assimilar o Filho, “por meio do qual todas as coisas foram criadas”, a esta entidade intermediária insinuava-se na especulação cristã (Apologistas, Orígenes), embora fosse estranha à vida interna da Igreja. O resultado era um esquema tripartido do ser: no topo, o Pai ingénito; depois dele, o Filho (e mais tarde também o Espírito Santo); em terceiro lugar, as criaturas.

A definição do *genitus non factus* e do *homoousios* remove este obstáculo e opera a catarse cristã do universo metafísico dos gregos. Com esta definição, uma única linha de demarcação é traçada na vertical do ser. Existem apenas dois modos de ser: o do Criador e o das criaturas; e o Filho coloca-se no primeiro modo, não no segundo.

Querendo resumir numa frase o significado perene da definição de Nicéia, poderíamos formulá-lo assim: em cada época e cultura, Cristo deve ser proclamado “Deus”, não em algum significado derivado ou secundário, mas no sentido mais forte que a palavra “Deus” tem nessa cultura.

É importante saber o que motiva Atanásio e os outros teólogos ortodoxos nesta batalha, isto é, de onde lhes vem uma certeza tão absoluta. Não da especulação, mas da vida; mais precisamente, da reflexão sobre a experiência que a Igreja, graças à ação do Espírito Santo, faz da salvação em Cristo Jesus.

O argumento soteriológico não nasce com a controvérsia ariana; ele está presente em todas as grandes controvérsias cristológicas antigas, desde a antignostica até à antimonotelita. Na sua formulação clássica soa assim: “O que não é assumido não é salvo” (*Quod non est assumptum non est sanatum*[19]). No uso que lhe dá Atanásio, ele pode ser entendido da seguinte maneira: “Aquilo que não é assumido por Deus não é salvo”, onde a força está naquele breve aditamento “por Deus”. A salvação exige que o homem não seja assumido por qualquer intermediário, mas pelo próprio Deus: “Se o Filho é uma criatura — escreve Atanásio — o homem permaneceria mortal, não estando unido a Deus”, e ainda: “O homem não seria divinizado, se o Verbo que se tornou carne não fosse da mesma natureza do Pai”[20].

No entanto, é necessário fazer um esclarecimento importante. A divindade de Cristo não é um “postulado” prático, como é, para Kant, a própria existência de Deus[21]. Não é um postulado, mas a explicação de um dado de facto. Seria um postulado — e, portanto, uma dedução teológica humana — se se partisse de uma certa ideia de salvação e, a partir dela, se deduzisse a divindade de Cristo como a única capaz de realizar tal salvação; porém, trata-se da explicação de um dado quando se parte, como faz Atanásio, de uma experiência de salvação e se mostra como ela não poderia existir se Cristo não fosse Deus. Por outras palavras, não é na salvação que se fundamenta a divindade de Cristo, mas é na divindade de Cristo que se fundamenta a salvação.

2. “Vós, quem dizeis que eu sou?”

Mas é hora de voltar a nós e tentar ver o que podemos aprender hoje da épica batalha sustentada, no seu tempo, pela ortodoxia. A divindade de Cristo é a pedra angular que sustenta os dois principais mistérios da fé cristã: a Trindade e a encarnação. Elas são como duas portas que se abrem e se fecham juntas. Existem edifícios ou estruturas metálicas feitos de tal modo que, se se tocar num certo ponto ou se se retirar uma certa pedra, tudo desmorona. Assim é o edifício da fé cristã, e esta sua pedra angular é a divindade de Cristo. Retirai-a e tudo se desmorona, e antes de mais nada a Trindade. Se o Filho não é Deus, de que é formada a Trindade? Já o havia denunciado com clareza Santo Atanásio, escrevendo contra os arianos:

“Se o Verbo não existe junto com o Pai desde toda a eternidade, então não existe uma Trindade eterna; mas primeiro houve a unidade e depois, com o passar do tempo, por acréscimo, começou a haver a Trindade”[22].

Santo Agostinho dizia: “Não é grande coisa acreditar que Jesus morreu; também os pagãos acreditam nisso, também os judeus e os réprobos; todos acreditam nisso. Mas é coisa realmente grande acreditar que ele ressuscitou. A fé dos cristãos é a ressurreição de Cristo”[23]. A mesma coisa, assim como a morte e a ressurreição, deve dizer-se da humanidade e da divindade de Cristo, das quais a morte e a ressurreição são respetivas manifestações. Todos acreditam que Jesus seja homem; o que faz a diferença entre crentes e não crentes é acreditar que ele seja Deus. A fé dos cristãos é a divindade de Cristo!

Temos de fazer-nos uma pergunta séria. Que lugar ocupa Jesus Cristo na nossa sociedade e na própria fé dos cristãos? Creio que podemos falar, a este respeito, de uma presença-ausência de Cristo. A um certo nível — o do espetáculo e da comunicação social em geral — Jesus Cristo está muito presente. Numa série quase infinita de histórias, filmes e livros, os autores manipulam a figura de Cristo, às vezes sob o pretexto de imaginários novos documentos históricos sobre ele. Tornou-se uma moda, um género literário. Explora-se a grande ressonância que tem o nome de Jesus e aquilo que ele representa para uma grande parte da humanidade, para garantir ampla publicidade a baixo custo. A tudo isto chamo parasitismo literário.

De certo ponto de vista podemos dizer, portanto, que Jesus Cristo está muito presente na nossa cultura. Mas, se olharmos para o âmbito da fé, ao

qual ele pertence em primeiro lugar, notamos, pelo contrário, uma ausência perturbadora, ou até mesmo uma rejeição da sua pessoa. Por que acreditam, realmente, aqueles que se definem “crentes” na Europa e noutros lugares? Acreditam, na maior parte das vezes, na existência de um Ser supremo, de um Criador; acreditam que existe um “além”. Contudo, esta é uma fé deísta, não ainda uma fé cristã. Vários estudos sociológicos revelam este facto, mesmo em países e regiões de antiga tradição cristã. Jesus Cristo está praticamente ausente neste tipo de religiosidade.

Também o diálogo entre ciência e fé leva, sem o querer, a colocar Cristo entre parênteses. Esse diálogo tem, de facto, por objeto Deus, o Criador. A pessoa histórica de Jesus de Nazaré não tem aí lugar. O mesmo acontece no diálogo com a filosofia, que prefere lidar com conceitos metafísicos e não com realidades históricas, para não falar do diálogo inter-religioso, que discute a paz, a ecologia e outros temas, mas não fala de Jesus.

Basta um simples olhar ao Novo Testamento para compreender quão longe estamos, neste caso, do significado original da palavra “fé”. Para Paulo, a fé que justifica os pecadores e dá o Espírito Santo (cf. Gl 3,2), ou seja, a fé que salva, é a fé em Jesus Cristo, no seu mistério pascal de morte e ressurreição.

Já durante a vida terrena de Jesus, a palavra fé significa fé nele. Quando Jesus diz: “A tua fé te salvou”, quando repreende os apóstolos chamando-os de “homens de pouca fé”, não se refere à fé genérica em Deus, que era normal entre os judeus; fala de fé nele! Só isto já basta para refutar o argumento segundo o qual a fé em Cristo começa apenas com a Páscoa e antes existiria apenas o “Jesus da história”. O Jesus da história já é aquele que exige fé nele, e se os discípulos o seguiram foi precisamente porque tinham uma certa fé nele, ainda que de modo imperfeito antes da vinda do Espírito Santo em Pentecostes.

Devemos deixar-nos interpelar plenamente pela pergunta que Jesus dirigiu um dia aos seus discípulos, depois de estes lhe terem referido as opiniões das pessoas a seu respeito: “Mas vós, quem dizeis que eu sou?”; e ainda por aquela pergunta mais pessoal: “Crês tu?” Crês realmente? Crês com todo o coração? São Paulo diz que “com o coração se crê para obter a justiça e com a boca se faz a profissão de fé para alcançar a salvação” (Rm

10,10). “É das raízes do coração que a fé nasce”, exclama Santo Agostinho[24].

No passado, o segundo momento deste processo — que é a profissão da verdadeira fé, a ortodoxia — tomou tanta importância que acabou por deixar na sombra aquele primeiro momento, que é o mais importante e que tem lugar nas profundezas ocultas do coração. Quase todos os tratados “Sobre a fé” (*De fide*) escritos na antiguidade falam das coisas que devem ser acreditadas, e não do ato de crer.

3. Quem é que vence o mundo

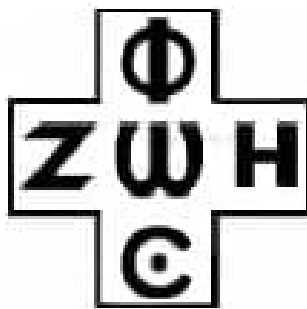
Temos de criar as condições para uma fé na divindade de Cristo sem reservas e sem reticências. É necessário reproduzir o impulso de fé que deu origem à fórmula de fé. O corpo da Igreja realizou uma vez um esforço supremo, com o qual se elevou, na fé, muito acima de todos os sistemas humanos e de todas as resistências da razão. Mais tarde, permaneceu o fruto desse esforço. A maré elevou-se uma vez a um nível máximo e deixou ali o seu sinal na rocha. Esse sinal é a definição de Nicéia que proclamamos no Credo. Mas é necessário que essa maré alta volte a repetir-se; não basta o sinal. Não basta repetir o Credo de Nicéia; é preciso renovar o impulso de fé que então se manifestou na divindade de Cristo e que não teve igual nos séculos. Disso temos novamente necessidade.

É necessário, acima de tudo, em vista de uma nova evangelização. São João, na sua Primeira Carta, escreve: “Quem é que vence o mundo senão aquele que crê que Jesus é o Filho de Deus?” (1 Jo 5,4-5). Precisamos compreender bem o que significa “vencer o mundo”. Não significa alcançar mais sucesso ou dominar no cenário político e cultural. Isso seria o contrário: não vencer o mundo, mas mundanizar-se. Infelizmente não faltaram épocas em que se caiu, sem o perceber, neste equívoco. Pense-se nas teorias das duas espadas ou do triplo reino do soberano pontífice, embora devamos ter sempre o cuidado de não julgar o passado com os critérios e as certezas do presente. Do ponto de vista temporal acontece precisamente o contrário, e Jesus declara-o antecipadamente aos seus discípulos: “Chorareis e vos lamentareis, mas o mundo alegrar-se-á” (Jo 16,20).

Fica assim excluído qualquer triunfalismo. Trata-se de uma vitória de um tipo bem diferente: de uma vitória sobre aquilo que também o mundo odeia e não aceita em si mesmo — a temporalidade, a caducidade, o mal, a morte. É isto, de facto, que significa, no seu sentido negativo, a palavra “mundo” (*kosmos*) no Evangelho. É neste sentido que Jesus disse: “Tende coragem, eu venci o mundo” (Jo 16,33).

Como venceu Jesus o mundo? Certamente não derrotando inimigos com “dez legiões de anjos”, mas, como diz Paulo, “vencendo a inimizade” (Ef 2,16), isto é, tudo aquilo que separa o homem de Deus, o homem do homem, um povo de outro povo. Para que não houvesse dúvidas sobre a natureza desta vitória sobre o mundo, ela é inaugurada com um triunfo muito particular: o da cruz.

Jesus disse: “Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andarà nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,12). São as palavras mais frequentemente reproduzidas na página do livro que o Pantocrator segura nas mãos nos mosaicos antigos, como naquele famoso da catedral de Cefalù. Dele o evangelista diz: “Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens” (Jo 1,4). Luz e vida, *Phos* e *Zoè*: estas duas palavras têm em grego a mesma letra central (um ómega) e muitas vezes encontram-se cruzadas, escritas uma na horizontal e outra na vertical, formando um poderoso e muito difundido monograma de Cristo.



O que mais deseja o homem, senão estas duas coisas: luz e vida? De um grande espírito moderno, Goethe, sabe-se que morreu murmurando: “Mais luz!”. Talvez se referisse à luz natural que desejava que entrasse em maior medida no seu quarto, mas à frase foi sempre atribuído, com razão, também um significado metafórico e espiritual. Um amigo meu, que regressou à fé em Cristo depois de passar por todas as experiências religiosas imagináveis

e inimagináveis, contou a sua história num livro intitulado *Mendigo de luz* (tradução livre de *Mendicante di luce*, ndt). O momento decisivo ocorreu quando, no meio de uma meditação profunda, ouviu ressoar na sua mente, sem conseguir fazê-la calar, as palavras de Cristo: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”[25]. Na linha do que o apóstolo Paulo disse aos atenienses no Areópago, somos chamados a dizer com toda a humildade ao mundo de hoje: “Aquilo que vós procurais às apalpadelas, nós vo-lo anunciamos” (cf. At 17,23.27).

“Dai-me um ponto de apoio — teria exclamado o inventor da alavanca, Arquimedes — e eu moverei o mundo”. Quem crê na divindade de Cristo é alguém que encontrou esse ponto de apoio. “Caiu a chuva, vieram as enxurradas, sopraram os ventos e investiram contra aquela casa, mas ela não caiu, porque estava alicerçada na rocha” (Mt 7,25).

4. “Felizes os olhos que veem o que vós vedes!”

Não podemos, porém, terminar a nossa reflexão sem recolher também o apelo que ela contém, não apenas em vista da evangelização, mas também da nossa vida e do nosso testemunho pessoal. No drama de Claudel *O pai humilhado* (tradução livre de *Il padre umiliato*, ndt), ambientado em Roma no tempo do beato Pio IX, há uma cena muito sugestiva. Uma menina judia, bela mas cega, passeia à noite no jardim de uma villa romana com Orian, sobrinho do Papa, apaixonado por ela. Jogando com o duplo significado da luz — o físico e o da fé —, a certa altura, “sussurrando e com ardor”, ela diz ao amigo cristão:

“Mas vós que vedes, o que fazeis da luz? [...] Vós que dizeis viver, o que fazeis da vida?”[26]

É uma pergunta que não podemos deixar cair no vazio: o que fazemos nós, cristãos, da nossa fé em Cristo? Mais ainda: o que faço eu da minha fé em Cristo? Um dia Jesus disse aos seus discípulos: “Bem-aventurados os olhos que veem o que vós vedes!” (Lc 10,23; Mt 13,16). É uma daquelas afirmações com que Jesus, em diversas ocasiões, procura ajudar os seus discípulos a descobrir por si mesmos a sua verdadeira identidade, não podendo revelá-la diretamente por causa da sua falta de preparação para a acolher.

Sabemos que as palavras de Jesus são palavras que “não passarão jamais” (Mt 24,35); são palavras vivas, dirigidas a quem quer que as escute com fé, em qualquer momento e lugar da história. É a nós, portanto, que ele diz agora e aqui: “Felizes os olhos que veem o que vós vedes!” Se nunca refletimos seriamente sobre quanto somos afortunados, nós que cremos em Cristo, talvez seja esta a ocasião para o fazer.

Por que “bem-aventurados”, se os cristãos não têm certamente mais motivos do que os outros para se alegrar neste mundo e, pior ainda, em muitas regiões da terra são continuamente expostos à morte precisamente por causa da sua fé em Cristo? A resposta é dada por ele mesmo: “Porque vedes!”. Porque conheceis o sentido da vida e da morte, porque “vosso é o reino dos céus”. Não no sentido de “vosso e de ninguém mais” (sabemos que o reino dos céus, na sua perspectiva escatológica, vai muito além dos confins da Igreja); “vosso” no sentido de que já sois participantes, já experimentais as primícias. Vós tendes-me!

A frase mais bela que uma esposa pode dizer ao esposo, e vice-versa, é: “Tu fizeste-me feliz!”. Jesus merece que a sua esposa, a Igreja, lho diga do fundo do coração. Eu digo-lhe isso e convido-vos, veneráveis Padres, irmãos e irmãs, a fazer o mesmo. Hoje mesmo, para não o esquecermos.

NOTAS

[14] Ulrich Laepple (ed.), *Messianische Juden. Eine Provokation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016.

[15] Laepple, cit., p. 34.

[16] Cf. *Didachè*, X, 6; em Ap 22,20, a exclamação: “Vem, Senhor Jesus!” é a tradução de *Maranatha*.

[17] Plínio il Giovane, *Relatio de Christianis ad Traianum*, Epistulae X, 96 (in C. Kirch, *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae*, Herder 1965, p. 23).

- [18] S. Atanasio, *De decretis Nicenae synodi*, 31.
- [19] S. Gregorio Nazianzeno, *Lettera Cledonio* (PG 37, 181).
- [20] S. Atanasio, *Contra Arianos*, II, 69 e I, 70.
- [21] I. Kant, *Critica della ragion pratica*, capp. III, VI
- [22] S. Atanasio, *Contra Arianos* I, 17-18 (PG 26, 48).
- [23] S. Agostinho, *Comentário aos Salmos*, 120, 6 (CCL 40, p. 1791).
- [24] S. Agostinho, *Comentário ao Evangelho de João*, 26,2 (PL 35, 1607).
- [25] Masterbee, *Mendicante di luce. Dal Tibet al Gange e oltre*, S. Paulo, Cinisello B. 2006, pp. 223 ss.
- [26] Paul Claudel, *Le père humilié*, acto I, sc. 3 (Paul Claudel, *Le théâtre*, Paris Gallimard 1956, p.506).

TERCEIRA PREGAÇÃO

O ESPÍRITO SANTO NOS INTRODUZ NO MISTÉRIO DA MORTE DE CRISTO

1. O Espírito Santo no mistério pascal de Cristo

Nas duas meditações anteriores, procurámos mostrar como o Espírito Santo nos introduz na “plena verdade” sobre a pessoa de Cristo, fazendo-nos conhecê-lo como “Senhor” e como “Deus verdadeiro de Deus verdadeiro”. Nas restantes meditações, a nossa atenção desloca-se, da pessoa, para a obra de Cristo, do ser para o agir. Tentaremos mostrar como o Espírito Santo ilumina o mistério pascal e, em primeiro lugar, na presente meditação, o mistério da sua morte e da nossa morte.

Logo que se tornou público o programa destas pregações da Quaresma, numa entrevista ao *L'Osservatore Romano*, foi-me colocada a questão: “Quanto espaço terá a atualidade nas suas meditações?” Respondi: se por “atualidade” se entende o sentido de referências a situações ou acontecimentos que estão a ocorrer, temo que haja bem pouca atualidade nas próximas pregações de Quaresma. Mas, na minha opinião, “atual” não é apenas “o que está a acontecer” nem é sinónimo de “recente”. As coisas mais “atuais” são as eternas, isto é, aquelas que tocam as pessoas no âmago mais profundo da própria existência, em todas as épocas e em todas as culturas. É a mesma distinção que existe entre “urgente” e “importante”. Somos sempre tentados a preferir o urgente ao importante, a preferir o “recente” ao “eterno”. É uma tendência que o ritmo acelerado da comunicação e a necessidade de novidade da comunicação social tornam particularmente aguda hoje.

Que pode ser mais importante e atual para o crente — e, certamente, para cada homem e para cada mulher — do que saber se a vida tem ou não um sentido, se a morte é o fim de tudo ou, pelo contrário, o início da verdadeira vida? Ora, o mistério pascal da morte e ressurreição de Cristo é a única resposta para estes problemas. A diferença entre esta atualidade e aquela mediática da crónica é a mesma que existe entre quem passa o tempo

a olhar para o desenho deixado pela onda na praia (que a onda seguinte apaga!) e quem levanta o olhar para contemplar o mar na sua imensidão.

Com esta consciência, meditemos portanto no mistério pascal de Cristo, começando pela sua morte na cruz.

A Carta aos Hebreus diz que Cristo, “movido pelo Espírito eterno, ofereceu-se a si mesmo sem mancha a Deus” (Hb 9, 14). “Espírito eterno” é outra maneira de dizer Espírito Santo, como atesta uma antiga variante do texto. Isto significa que, enquanto homem, Jesus recebeu do Espírito Santo, que estava nele, o impulso para oferecer-se em sacrifício ao Pai e a força que o sustentou durante a sua paixão. A liturgia exprime esta mesma convicção quando, na oração antes da comunhão, faz o sacerdote dizer: “Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus vivo, pela vontade do Pai e com a obra do Espírito Santo (*cooperante Spiritu Sancto*) destes vida ao mundo”.

O mesmo se passa com o sacrifício como com a oração de Jesus. Um dia Jesus “exultou no Espírito Santo e disse: Dou-te graças, ó Pai, Senhor do Céu e da terra” (Lc 10, 21). Era o Espírito Santo que suscitava nele a oração e era o Espírito Santo que o impulsionava a oferecer-se ao Pai. O Espírito Santo, que é o dom eterno que o Filho faz de si mesmo ao Pai na eternidade, é também a força que o impele a fazer-se dom sacrificial ao Pai por nós no tempo.

A relação entre o Espírito Santo e a morte de Jesus é sublinhada sobretudo no Evangelho de João. “Ainda não havia Espírito — comenta o evangelista acerca da promessa dos rios de água viva — porque Jesus ainda não tinha sido glorificado” (Jo 7, 39), isto é, segundo o significado desta palavra em João, ainda não tinha sido elevado na cruz. Da cruz Jesus “entrega o espírito”, simbolizado pela água e pelo sangue; de facto, escreve na sua Primeira Carta: “Há três que dão testemunho: o Espírito, a água e o sangue” (1 Jo 5, 7-8).

O Espírito Santo conduz Jesus à cruz e da cruz Jesus dá o Espírito Santo. No momento do nascimento e, depois, publicamente, no seu batismo, o Espírito Santo é dado a Jesus; no momento da morte, Jesus dá o Espírito Santo: “Depois de ter recebido do Pai o Espírito Santo prometido, derramou-o; e é isto que vedes e ouvis”, disse Pedro às multidões no dia de

Pentecostes (At 2, 33). Os Padres da Igreja gostavam de sublinhar esta reciprocidade. “O Senhor — escrevia Santo Inácio de Antioquia — recebeu sobre a sua cabeça uma unção perfumada (*myron*), para fazer emanar sobre a Igreja a incorruptibilidade[27]”.

Neste ponto, devemos trazer à memória a observação de Santo Agostinho sobre a natureza dos mistérios de Cristo. Segundo ele, há uma verdadeira celebração a modo de mistério e não apenas a modo de aniversário, quando “não só se comemora um acontecimento, mas se faz de tal modo que se dá a compreender o seu significado para nós e que tal significado seja acolhido santamente[28]”. É isso precisamente que queremos fazer nesta meditação, guiados pelo Espírito Santo: ver o que significa para nós a morte de Cristo e o que ela mudou em relação à nossa morte.

2. Um morreu por todos

O Credo da Igreja termina com as palavras: “espero a ressurreição dos mortos e a vida do mundo que há de vir”. Não menciona o que acontece antes da ressurreição e da vida eterna, ou seja, a morte. Precisamente porque a morte não é objeto de fé, mas de experiência. No entanto, a morte diz-nos demasiado respeito para que a passemos em silêncio.

Para poder avaliar a mudança operada por Cristo em relação à morte, vejamos quais foram os remédios usados pelo homem para o problema da morte, até porque continuam a ser os mesmos utilizados pelo homem de hoje na busca de “consolar-se”. A morte é o problema humano número um. Santo Agostinho antecipa a reflexão filosófica moderna sobre a morte.

“Quando nasce um homem — escreve — fazem-se muitas hipóteses: talvez seja belo, talvez seja feio; talvez seja rico, talvez seja pobre; talvez viva muito, talvez não... Mas de ninguém se diz: talvez morrerá ou talvez não morrerá. Esta é a única coisa absolutamente certa da vida. Quando sabemos que alguém está doente de hidropisia (naquele tempo esta era a doença incurável; hoje existem outras), dizemos: ‘Coitado, deve morrer; está condenado, não há remédio’. Mas não deveríamos dizer o mesmo de alguém que nasceu? ‘Coitado, deve morrer; não há remédio; está

condenado!’ Que diferença faz se será num tempo um pouco mais longo ou um pouco mais curto? A morte é a doença mortal que se contrai no nascimento[29]”.

Talvez, mais do que uma vida mortal, a nossa deva ser considerada uma “morte vital”, um viver morrendo[30]. Este pensamento de Agostinho foi retomado, em termos secularizados, por Martin Heidegger, que fez entrar a morte plenamente no objeto da filosofia. Definindo a vida e o homem como “um ser para a morte”, ele faz da morte não um acidente que põe fim à vida, mas a própria substância da vida, aquilo de que ela é tecida.

Viver é morrer. Cada momento que vivemos é algo que se consome, subtraído à vida e entregue à morte[31]. “Viver para a morte” significa que a morte não é apenas o fim, mas também o fim da vida. Nasce-se para morrer, e para nada mais. Viemos do nada e voltamos para o nada. O nada é a única possibilidade do homem.

Esta é a inversão mais radical da visão cristã, segundo a qual o homem é um “ser para a eternidade”. No entanto, a afirmação a que chegou a filosofia depois da sua longa reflexão sobre o homem não é nem escandalosa nem absurda. A filosofia faz simplesmente o seu trabalho: mostra qual seria o destino humano deixado a si mesmo. Ajuda-nos assim a compreender a diferença que faz a fé em Cristo.

Talvez, mais do que a filosofia, sejam os poetas que dizem as palavras de sabedoria mais simples e mais verdadeiras sobre a morte. Um deles, Giuseppe Ungaretti, falando do estado de espírito dos soldados nas trincheiras durante a Grande Guerra, descreveu a situação de cada homem diante do mistério da morte:

“Está-se
como no outono
sobre as árvores
as folhas”.

A própria Escritura do Antigo Testamento não oferece uma resposta clara sobre a morte. Dela se fala nos livros sapienciais, mas sempre mais em forma de pergunta do que de resposta. Jó, os Salmos, o Coélet, o Sirácide, o

livro da Sabedoria: todos estes livros dedicam uma atenção considerável ao tema da morte.

“Ensina-nos a contar os nossos dias — diz um salmo — para que alcancemos um coração sábio” (Sl 90, 12). Por que nascer? Por que morrer? Para onde se vai depois da morte? São perguntas que, para o sábio do Antigo Testamento, permanecem sem outra resposta senão esta: Deus quer assim; sobre tudo haverá um julgamento.

A Bíblia transmite-nos também as opiniões perturbadoras dos descrentes da época: “Breve e triste é a nossa vida, e não há remédio no fim do homem; não se conhece ninguém que tenha voltado do *Hades*. Nascemos por acaso e depois passaremos como quem nunca existiu” (Sb 2,1 ss).

Só neste livro da Sabedoria, que é o mais recente dos livros sapienciais, a morte começa a ser iluminada pela ideia de uma retribuição no outro mundo. Pensa-se que as almas dos justos estão nas mãos de Deus, embora não se saiba exatamente o que isso significa (cf. Sb 3,1). É verdade que num salmo se lê: “Preciosa aos olhos do Senhor é a morte dos seus fiéis” (Sl 116,15). Mas não podemos apoiar-nos demasiado neste versículo tão explorado, porque o significado da frase parece ser outro: Deus faz pagar caro a morte dos seus fiéis; isto é, ele é o vingador, ele pede contas.

Como reagiu o homem perante esta dura necessidade? Uma forma improvisada foi esquecê-la, distrair-se. Para Epicuro, por exemplo, a morte é um falso problema: “Quando existo eu — dizia — ainda não existe a morte; quando existe a morte, já não existo eu”. Portanto, ela não nos diz respeito. Nesta lógica de exorcizar a morte encontram-se também as leis napoleónicas que retiravam os cemitérios para fora das cidades.

Houve também quem se agarrasse a remédios positivos. O mais universal chama-se a prole, sobreviver nos filhos; outro consiste em sobreviver na fama: “Não morrerei totalmente (*non omnis moriar*) — dizia o poeta latino — porque de mim permanecerão os meus escritos, a minha fama”. “Erigi um monumento mais durável do que o bronze[32]”.

Para o marxismo, o homem sobrevive na sociedade do futuro, não como indivíduo, mas como espécie. Outro desses remédios paliativos é a reencarnação. Mas é uma loucura. Aqueles que professam esta doutrina como parte integrante da sua cultura e religião, isto é, aqueles que realmente sabem o que é a reencarnação, sabem também que ela não é um remédio nem um consolo, mas uma punição. Não é uma prorrogação concedida ao gozo, mas à purificação. A alma reencarna porque ainda tem algo para expiar, e se deve expiar, deverá sofrer.

A palavra de Deus corta todas estas formas de fuga ilusórias: “Está determinado que os homens morram uma só vez, e depois vem o juízo” (Hb 9,27). Uma só vez! A doutrina da reencarnação é incompatível com a fé cristã.

Nos nossos dias foi-se ainda mais longe. Existe um movimento mundial chamado “transumanismo”. Ele tem muitas faces, nem todas negativas, mas o seu núcleo comum é a crença de que a espécie humana, graças aos progressos da tecnologia, já começou a caminhar para uma superação radical de si mesma, para viver séculos e possivelmente para sempre. Segundo um dos seus representantes mais conhecidos, Zoltan Istvan, o objetivo final será “tornar-se como Deus e vencer a morte”.

Um crente judeu ou cristão não pode deixar de pensar imediatamente nas palavras quase idênticas pronunciadas no início da história humana: “Não morrereis; sereis como Deus” (cf. Gn 3,4-5), com o resultado que conhecemos.

3. A morte foi tragada pela vitória

Existe apenas um verdadeiro remédio para a morte, e nós cristãos defraudamos o mundo se não o proclamarmos com a palavra e com a vida. Escutemos como o Apóstolo Paulo anuncia ao mundo esta mudança:

“Se pela falta de um só a multidão morreu, com quanto maior abundância a graça de Deus e o dom concedido por um só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre a multidão [...] Se, com efeito, pela falta de um só a morte reinou por meio desse único homem, muito mais aqueles que

recebem a abundância da graça e do dom da justiça reinarão na vida por meio de um só, Jesus Cristo” (Rm 5,15.17).

Com maior lirismo, o triunfo de Cristo sobre a morte é descrito na Primeira Carta aos Coríntios:

“‘A morte foi absorvida na vitória. Morte, onde está a tua vitória? Morte, onde está o teu aguilhão?’ O aguilhão da morte é o pecado e a força do pecado é a Lei. Graças sejam dadas a Deus, que nos dá a vitória por nosso Senhor Jesus Cristo!” (1 Cor 15,54-57).

O fator decisivo situa-se no momento da morte de Cristo: “Ele morreu por todos” (2 Cor 5,15). Mas o que aconteceu de tão decisivo naquele momento para mudar a própria face da morte? Podemos representá-lo assim.

O Filho de Deus desceu à sepultura como a uma prisão escura, mas saiu pela parede oposta. Não voltou atrás por onde tinha entrado, como Lázaro que voltou a morrer. Não: ele abriu uma brecha no lado oposto, pela qual todos os que crêem nele podem segui-lo.

Um antigo Padre escreve: “Ele tomou sobre si os sofrimentos do homem sofredor por meio do seu corpo capaz de sofrer; mas com o Espírito que não podia morrer, Cristo matou a morte que matava o homem[33]”.

E Santo Agostinho: “Pela paixão Cristo passa da morte para a vida e assim abre também para nós, que cremos na sua ressurreição, o caminho para passarmos da morte para a vida[34]”.

A morte tornou-se uma passagem, e uma passagem para aquilo que não passa! Diz bem São João Crisóstomo:

“É verdade, ainda morremos como antes, mas não permanecemos na morte: e isto não é morrer. O verdadeiro poder da morte consiste apenas nisto: que um morto não tenha possibilidade de voltar à vida. Mas se depois da morte ele recebe novamente a vida e, mais ainda, lhe é dada uma vida melhor, então já não se trata de morte, mas de um sono[35]”.

Todas estas formas de explicar o sentido da morte de Cristo são verdadeiras, mas não nos dão a explicação mais profunda. Esta deve ser procurada naquilo que, com a sua morte, Jesus veio colocar na condição humana, mais do que naquilo que veio tirar; deve ser procurada no amor de Deus, não no pecado do homem.

Se Jesus sofre e morre de uma morte violenta infligida por ódio, não o faz apenas para pagar no lugar dos homens a sua dívida impagável (a dívida de dez mil talentos, na parábola, é perdoada pelo rei!); morre crucificado para que o sofrimento e a morte dos seres humanos sejam habitados pelo amor!

O homem tinha-se condenado a si próprio a uma morte absurda; e eis que, entrando nessa mesma morte, descobre que ela está cheia do amor de Deus. O amor não pôde privar-se da morte, por causa da liberdade do ser humano: o amor de Deus não pode eliminar com um gesto mágico a trágica realidade do mal e da morte. O seu amor é obrigado a deixar que o sofrimento e a morte pronunciem a sua palavra. Mas, porque o amor penetrou na morte e a encheu da presença divina, é agora o amor que pronuncia a última palavra...

4. O que mudou com a morte

Portanto, com Jesus, o que mudou em relação à morte? Nada e tudo! Nada para a razão, tudo para a fé. Não mudou a necessidade de entrar no túmulo, mas foi-nos dada a possibilidade de sair dele.

É o que ilustra de forma poderosa o ícone ortodoxo da Ressurreição, cuja interpretação moderna vemos na parede esquerda desta capela. O Ressuscitado desce aos abismos e arrasta para fora consigo Adão e Eva e, atrás deles, todos aqueles que se agarram a ele nos abismos deste mundo.

Isto explica a atitude paradoxal do crente perante a morte, tão semelhante e ao mesmo tempo tão diferente da dos outros. Uma atitude feita de tristeza, medo e horror, porque sabe que deve descer naquele abismo escuro; mas também de esperança, porque sabe que pode sair dele. “Se nos entristece a certeza de ter de morrer — diz o prefácio dos defuntos

— consola-nos a esperança da futura imortalidade”. Aos fiéis de Tessalónica, aflitos pela morte de alguns dos seus, São Paulo escrevia:

“Irmãos, não queremos que ignoreis o que se refere aos mortos, para não ficardes tristes como os outros que não têm esperança. De facto, se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, cremos também que Deus, por meio de Jesus, há de levar consigo aqueles que adormeceram” (1 Tes 4,13-14).

Não lhes pede que não se entristeçam pela morte, mas que não o façam “como os outros”, como os que não têm fé. Para o crente, a morte não é o fim da vida, mas o início da verdadeira vida; não é um salto no vazio, mas um salto na eternidade. Ela é um nascimento e um batismo. É um nascimento, porque só então começa a vida verdadeira, aquela que não está destinada à morte, mas dura para sempre. Por isso a Igreja não celebra a festa dos santos no dia do seu nascimento terreno, mas no dia do seu nascimento para o céu, o seu *dies natalis*. Entre a vida de fé no tempo e a vida eterna existe uma relação análoga à que há entre a vida do embrião no seio materno e a da criança depois de nascer. Escreve Cabasilas:

“Este mundo traz em gestação o homem interior, novo, criado segundo Deus, para que ele, aqui plasmado, modelado e tornado perfeito, seja gerado para aquele mundo perfeito que não envelhece. Assim como o embrião, enquanto está na existência tenebrosa e fluida, é preparado pela natureza para a vida na luz, assim acontece com os santos[36]”.

A morte é também um batismo. Assim Jesus chama a sua própria morte: “Tenho de receber um batismo, e como estou angustiado até que ele se realize!” (Lc 12,50). São Paulo fala do batismo como de um ser “batizados na morte de Cristo” (Rm 6,4). Nos tempos antigos, no momento do batismo a pessoa era mergulhada totalmente na água; todos os pecados e todo o homem velho ficavam sepultados na água e dela saía uma nova criatura, simbolizada pela túnica branca com que era revestida. Assim acontece na morte: morre a lagarta, nasce a borboleta. Deus “enxugará toda lágrima dos seus olhos; já não haverá morte, nem luto, nem clamor, nem dor, porque as coisas antigas passaram” (Ap 21,4). Tudo ficará sepultado para sempre.

Durante vários séculos, especialmente a partir do século XVII, um aspecto importante da ascese católica consistia na “preparação para a morte”, isto é, em meditar sobre a morte, descrevendo quase visualmente as suas várias fases e o seu avanço inexorável da periferia do corpo até ao coração. Quase todas as imagens de santos pintadas neste período mostram-

nos com um crânio ao lado; também Francisco de Assis, que havia chamado a morte de “irmã”.

Uma das atrações turísticas de Roma até hoje é o cemitério dos Capuchinhos da Via Veneto. Não se pode negar que tudo isto ainda pode ser um aviso útil para uma época tão secularizada e despreocupada como a nossa; sobretudo se lermos como advertência dirigida a quem observa a inscrição colocada junto de um dos esqueletos: “Aquilo que tu és, eu fui; aquilo que eu sou, tu serás”.

Tudo isto deu ocasião para que alguém dissesse que o cristianismo cresce com o medo da morte. Mas é um erro gravíssimo. O cristianismo, como vimos, não existe para aumentar o medo da morte, mas para o remover. Cristo — diz a Carta aos Hebreus — veio “libertar aqueles que, por medo da morte, estavam sujeitos à escravidão durante toda a vida” (Hb 2,15). O cristianismo não cresce com o pensamento da nossa própria morte, mas com o pensamento da morte de Cristo!

Por isso, mais eficaz do que meditar sobre a nossa morte é meditar sobre a paixão e morte de Jesus. E devemos dizer, para honra das gerações que nos precederam, que tal meditação era também o pão de cada dia na espiritualidade dos séculos que recordámos. Esta é uma meditação que suscita comoção e gratidão, não angústia; faz-nos exclamar, como o apóstolo Paulo: “Amou-me e entregou-se por mim” (Gl 2,20).

Um “piedoso exercício” que gostaria de recomendar a todos durante a Quaresma é tomar um Evangelho nas mãos e ler por conta própria, com calma e integralmente, a narração da paixão. Basta menos de meia hora. Conheci uma mulher intelectual que se professava ateia. Um dia caiu sobre ela uma daquelas notícias que deixam uma pessoa como que aniquilada: a sua filha de dezasseis anos tinha um tumor nos ossos. A jovem foi operada. Voltou da sala de operações martirizada, com tubos, sondas e cateteres por todo o lado. Sofria terrivelmente, gemia e não queria ouvir nenhuma palavra de conforto.

A mãe, conhecendo a sua piedade e religiosidade, pensando agradar-lhe, disse-lhe: “Queres que te leia alguma coisa do Evangelho?”. “Sim, mamã!”. “O quê?”. “Lê-me a paixão”. Ela, que nunca tinha lido um Evangelho,

correu a comprar um a um dos capelães; sentou-se ao lado da cama e começou a ler. Depois de algum tempo a filha adormeceu, mas ela continuou, na penumbra, a ler em silêncio até ao fim. “A filha adormecia — dirá ela própria no livro escrito depois da morte da filha — e a mãe despertava!”. Despertava do seu ateísmo. A leitura da paixão de Cristo tinha mudado a sua vida para sempre[37].

Concluamos com a simples, mas pungente oração da liturgia: *Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum*. “Nós te adoramos, ó Cristo, e te bendizemos, porque pela tua santa cruz redimiste o mundo”.

NOTAS

[27] S. Inácio de Antioquia, *Carta aos Efésios*, 17.

[28] S. Agostinho, *Epistola* 55,1,2 (CSEL, 34,1, p.170).

[29] Cf. S. Agostinho, *Sermo Guelf.* 12, 3 (Misc. Ag. I, p. 482 s.).

[30] S. Agostinho, *Confissões* I, 6, 7.

[31] Cf. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, § 51, Longanesi, Milano 1976, p. 308 s.

[32] Orácio, *Odi*, III, 30,1.6.

[33] Melitão de Sardes, *Sobre a Páscoa*, 66 (SCh 123, p. 96).

[34] S. Agostinho, *Comentário aos Salmos*, 120,6)

[35] S. João Crisóstomo, *In Haebr*, hom. 17,2 (PG 63, 129).

[36] N. Cabasilas, *Vita in Cristo*, I, 1-2, edição de U. Neri, UTET, Turim 1971, 65-67.

[37] Cf. Rosanna Garofalo, *Sopra le ali dell'aquila*, Ancora, Milão 1993.

QUARTA PREGAÇÃO

O ESPÍRITO SANTO NOS INTRODUZ NO MISTÉRIO DA RESSURREIÇÃO DE CRISTO

Refletimos nas duas primeiras meditações quaresmais sobre o Espírito Santo, que nos insere e introduz na plena verdade sobre a pessoa de Cristo, fazendo-nos proclamá-lo Senhor e verdadeiro Deus. Na última meditação passámos do ser para o agir de Cristo, da sua pessoa para as suas obras, e especialmente para o mistério da sua morte redentora. Hoje propomo-nos meditar sobre o mistério da sua e da nossa ressurreição.

São Paulo atribui explicitamente a ressurreição de Jesus dentre os mortos à obra do Espírito Santo. Ele diz que Cristo “foi constituído Filho de Deus com poder, segundo o Espírito de santidade, pela ressurreição dos mortos” (Rm 1,4). Em Cristo realizou-se a grande profecia de Ezequiel sobre o Espírito que entra nos ossos secos, os faz sair dos seus túmulos e transforma uma multidão de mortos “num grande exército” de ressuscitados para a vida e para a esperança (cf. Ez 37,1-14).

Contudo, não gostaria de continuar a minha meditação seguindo apenas essa linha de raciocínio. Fazer do Espírito Santo o princípio inspirador de toda a teologia (intenção da chamada Teologia do terceiro artigo!) não significa colocar o Espírito Santo à força em cada afirmação, nomeando-o a cada passo. Isso não corresponderia à própria natureza do Paráclito, que, como a luz, ilumina todas as coisas permanecendo ele próprio, por assim dizer, na sombra, como nos bastidores. Mais do que falar “do” Espírito Santo, a Teologia do terceiro artigo consiste em falar “no” Espírito Santo, com tudo o que esta simples mudança de preposição implica.

1. A ressurreição de Cristo: abordagem histórica

Antes de mais nada, digamos algo sobre a ressurreição de Cristo enquanto facto “histórico”. Podemos definir a ressurreição como um acontecimento histórico, no sentido comum do termo — isto é, algo que realmente aconteceu —, no sentido em que histórico se opõe a mítico ou

lendário? Para nos exprimirmos nos termos do debate recente: Jesus ressuscitou apenas no *kerygma*, isto é, no anúncio da Igreja (como alguns afirmaram na linha de Rudolf Bultmann), ou ressuscitou também na realidade e na história? E mais: ressuscitou a pessoa de Jesus, ou apenas a sua causa, no sentido metafórico em que “ressuscitar” significa sobreviver, ou indicar a vitória de uma ideia após a morte da pessoa que a propôs?

Vejamos, portanto, em que sentido é possível também uma abordagem histórica da ressurreição de Cristo. Não porque qualquer um de nós aqui necessite de ser persuadido disso, mas — como diz Lucas no início do seu Evangelho — “para que verifiques a solidez dos ensinamentos que recebeste” (cf. Lc 1,4) e que transmitimos aos outros.

A fé dos discípulos, com raras exceções (João, as piedosas mulheres), não resiste à prova do trágico desfecho. Com a paixão e a morte, a escuridão cobre tudo. O seu estado de espírito transparece nas palavras dos dois discípulos de Emaús: “Nós esperávamos que fosse ele...” (Lc 24,21). E acrescentam: “Mas já lá vão três dias”. Encontramo-nos num beco sem saída da fé. O caso de Jesus parece encerrado.

Agora — continuando o nosso trabalho de historiadores — avancemos alguns anos, ou melhor, algumas semanas depois. O que encontramos? Um grupo de homens, o mesmo que tinha estado ao lado de Jesus, que repete em voz alta que Jesus de Nazaré é o Messias, o Senhor, o Filho de Deus; que está vivo e que virá para julgar o mundo. O caso de Jesus não só foi reaberto, como em pouco tempo foi levado a uma dimensão absoluta e universal. Aquele homem não diz respeito apenas ao povo de Israel, mas a todos os homens de todos os tempos. “A pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a pedra angular” (1 Pd 2,4), isto é, o início de uma nova humanidade. A partir de agora, sabendo-o ou não, não há debaixo do céu outro nome dado aos homens pelo qual possamos ser salvos senão o de Jesus de Nazaré (cf. At 4,12).

O que provocou uma mudança tão profunda, que levou os mesmos homens que antes tinham negado Jesus ou tinham fugido a proclamar agora publicamente estas coisas, a fundar Igrejas e até a deixarem-se prender, flagelar e matar por causa dele? Em uníssono, eles dão-nos esta resposta:

“Ressuscitou! Nós vimos!”. O último passo que o historiador pode dar, antes de ceder a palavra à fé, é verificar essa resposta.

A ressurreição é um acontecimento histórico, mas num sentido muito particular. Ela situa-se no limite da história, como aquela linha que separa o mar da terra firme. Está dentro e fora da história ao mesmo tempo. Com ela, a história abre-se ao que está para além da própria história, à escatologia. É, portanto, em certo sentido, a ruptura da história e a sua superação, assim como a criação é o seu início. Isto significa que a ressurreição é um acontecimento que, em si mesmo, não é testemunhável nem plenamente apreensível pelas nossas categorias mentais, todas elas ligadas à experiência do tempo e do espaço. De facto, ninguém vê o momento em que Jesus ressuscita. Ninguém pode dizer que viu Jesus ressuscitar, mas apenas que o viu *ressuscitado*.

A ressurreição é conhecida, portanto, *a posteriori*, depois de acontecer. Assim como é a presença física do Verbo em Maria que demonstra o facto da encarnação, também a presença espiritual de Cristo na comunidade, manifestada nas aparições, demonstra que ele ressuscitou. Isso explica por que nenhum historiador profano diz uma palavra sobre a ressurreição. Tácito, que também recorda a morte de “um certo Cristo” nos dias de Pôncio Pilatos[38], nada diz sobre a ressurreição. Esse acontecimento não tinha relevância nem sentido senão para aqueles que experimentavam as suas consequências no seio da comunidade.

Em que sentido, então, falamos de uma abordagem histórica da ressurreição? Aquilo que se apresenta à consideração do historiador e lhe permite falar da ressurreição são dois factos: primeiro, a fé súbita e inexplicável dos discípulos, uma fé tão tenaz que resistiu até à prova do martírio; segundo, a explicação que os próprios interessados deram dessa fé. Escreveu um eminente exegeta: “No momento decisivo, quando Jesus foi preso e executado, os discípulos não alimentavam qualquer pensamento sobre a ressurreição. Fugiram e deram por encerrado o caso de Jesus. Algo teve de acontecer que, num curto espaço de tempo, não só provocou uma mudança radical no seu estado de espírito, mas os levou também a uma atividade completamente nova e à fundação da Igreja. Esse ‘algo’ constitui o núcleo histórico da fé pascal[39]”.

Foi justamente observado que, se se negar o carácter histórico e objetivo da ressurreição, o nascimento da fé e da Igreja se tornaria um mistério ainda mais inexplicável do que a própria ressurreição: “A ideia de que o imponente edifício da história do cristianismo seja como uma enorme pirâmide suspensa sobre um facto insignificante é certamente menos credível do que a afirmação de que todo o acontecimento — isto é, o facto mais o significado que lhe é inerente — tenha realmente ocupado um lugar na história comparável ao que lhe atribui o Novo Testamento[40]”.

Foi justamente observado que, se se negar o carácter histórico e objetivo da ressurreição, o nascimento da fé e da Igreja se tornaria um mistério ainda mais inexplicável do que a própria ressurreição: “A ideia de que o imponente edifício da história do cristianismo seja como uma enorme pirâmide suspensa sobre um facto insignificante é certamente menos credível do que a afirmação de que todo o acontecimento — isto é, o facto em si mais o significado inerente a ele — tenha realmente ocupado um lugar na história comparável ao que lhe atribui o Novo Testamento[40]”.

Qual é, então, o ponto de chegada da investigação histórica a respeito da ressurreição? Podemos apreendê-lo nas palavras dos discípulos de Emaús. Alguns discípulos, na manhã da Páscoa, foram ao túmulo de Jesus e descobriram que as coisas estavam como tinham relatado as mulheres, que tinham ido antes deles, “mas a ele não o viram” (cf. Lc 24,24). Também a história chega até ao sepulcro de Jesus e deve constatar que as coisas estão como disseram as testemunhas. Mas a ele, o Ressuscitado, não o vê. Não basta constatar historicamente os factos; é necessário “ver” o Ressuscitado, e isso a história não pode dar, mas apenas a fé[41]. Quem corre da terra firme até à beira do mar deve parar de repente; pode ir além com o olhar, mas não com os pés.

2. Significado apologetico da ressurreição

Passando da história para a fé, muda também o modo de falar da ressurreição. O do Novo Testamento e o da liturgia da Igreja é uma linguagem assertiva, apodítica, que não se baseia em demonstrações dialéticas. “Mas agora Cristo ressuscitou dos mortos” (1 Cor 15,20), diz Paulo. Aqui estamos no nível da fé, não mais no da demonstração. É aquilo

a que chamamos kerygma. *Scimus Christum surrexisse a mortuis vere*, canta a liturgia do Domingo de Páscoa: “Sabemos que Cristo verdadeiramente ressuscitou”. Não apenas acreditamos; tendo acreditado, sabemos que é assim, temos disso certeza. A prova mais segura da ressurreição encontra-se depois — e não antes — de se ter acreditado, porque então se experimenta que Jesus está vivo.

Mas o que é a ressurreição considerada do ponto de vista da fé? É o testemunho de Deus sobre Jesus Cristo. Deus Pai, que durante a vida de Jesus já tinha confirmado Jesus de Nazaré com prodígios e sinais, colocou agora um selo definitivo sobre o seu reconhecimento, ressuscitando-o dentre os mortos. No seu discurso em Atenas, São Paulo exprime-o assim: “Deus ressuscitou-o dos mortos, dando a todos os homens uma prova certa acerca dele” (At 17,31). A ressurreição é o poderoso “Sim” de Deus, o seu “Amém” pronunciado sobre a vida do seu Filho Jesus.

A morte de Cristo não era, em si, suficiente para dar testemunho da verdade da sua causa. Muitos homens — temos uma prova trágica disso nos nossos dias — morrem por razões erradas, até mesmo por razões iníquas; a sua morte não torna verdadeira a sua causa; apenas testemunha que eles acreditavam na sua verdade. A morte de Cristo não é a garantia da sua verdade, mas do seu amor, pois “ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida pela pessoa amada” (Jo 15,13).

Só a ressurreição é o selo da autenticidade divina de Cristo. Por isso, a quem lhe pedia um sinal, Jesus respondeu: “Destruí este santuário e em três dias eu o levantarei” (Jo 2,18-19) e, noutro lugar, diz: “A esta geração não será dado outro sinal senão o sinal de Jonas”, que, depois de três dias no ventre do peixe, voltou a ver a luz (Mt 16,4). Paulo tem razão ao edificar sobre a ressurreição, como fundamento, todo o edifício da fé: “Se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa fé. Nós seríamos falsas testemunhas de Deus... seríamos os mais dignos de compaixão de todos os homens” (1 Cor 15,14-15.19). Compreende-se então por que Santo Agostinho pôde dizer que “a fé dos cristãos é a ressurreição de Cristo”. Que Cristo tenha morrido, todos acreditam, até os pagãos; mas que tenha ressuscitado, só os cristãos acreditam, e não é cristão quem não acredita nisso[42].

3. Significado mistérico da ressurreição

Até aqui vimos o significado apologético da ressurreição de Cristo, destinado a estabelecer a autenticidade da missão de Cristo e a legitimidade da sua pretensão divina. A este deve acrescentar-se outro significado que podemos chamar mistérico ou salvífico, enquanto diz respeito também a nós que acreditamos. A ressurreição de Cristo diz-nos respeito e é um mistério “para nós”, porque fundamenta a esperança da nossa própria ressurreição dos mortos:

“E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos dará vida também aos vossos corpos mortais, por meio do seu Espírito que habita em vós” (Rm 8,11).

A fé numa vida depois da morte aparece de modo claro e explícito apenas no final do Antigo Testamento. O segundo livro dos Macabeus é o testemunho mais avançado: “Depois de morrermos — exclama um dos sete irmãos mortos por Antíoco — (Deus) nos ressuscitará para uma vida nova e eterna” (cf. 2 Mac 7,1-14). Mas esta fé não nasce de repente, do nada; está enraizada vitalmente em toda a revelação bíblica precedente, da qual representa a conclusão esperada e, por assim dizer, o fruto mais maduro.

Especialmente duas certezas conduziram a esta conclusão: a certeza da onipotência de Deus e a certeza da insuficiência e da injustiça da retribuição terrena. Tornava-se cada vez mais evidente — sobretudo depois da experiência do exílio — que o destino dos bons neste mundo é tal que, sem a esperança de uma retribuição diferente para os justos depois da morte, seria impossível não cair no desespero. Nesta vida, de facto, tudo acontece da mesma maneira ao justo e ao ímpio, tanto na felicidade como na desgraça. O livro do Coélet exprime de modo particularmente lúcido esta amarga conclusão (cf. Ecl 7,15).

O pensamento de Jesus sobre o assunto aparece na discussão com os saduceus acerca do caso da mulher que teve sete maridos (Lc 20,27-38). De acordo com a revelação bíblica mais antiga, a mosaica, eles não aceitavam a doutrina da ressurreição dos mortos, que consideravam uma novidade. Referindo-se à lei do levirato (Dt 25: a mulher que ficava viúva, sem filhos homens, devia casar-se com o cunhado), apresentam o caso limite de uma

mulher que, dessa forma, teve sete maridos. No final, convencidos de ter demonstrado o absurdo da ressurreição, perguntam: “Essa mulher, na ressurreição, de quem será esposa?”

Sem se afastar do terreno escolhido pelos seus adversários, com poucas palavras, Jesus primeiro revela onde está o erro dos saduceus e corrige-o; depois dá à fé na ressurreição o seu fundamento mais profundo e convincente. Jesus pronuncia-se sobre duas coisas: sobre o modo e sobre o facto da ressurreição. Quanto ao facto de que haverá uma ressurreição dos mortos, Jesus recorda o episódio da sarça ardente, onde Deus se proclama “Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacó”. Se Deus se proclama “Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó”, quando Abraão, Isaac e Jacó tinham morrido havia gerações, e se, por outro lado, “Deus não é Deus de mortos, mas de vivos”, então quer dizer que Abraão, Isaac e Jacó estão vivos em algum lugar!

Mais do que na resposta de Jesus aos saduceus, a fé na ressurreição fundamenta-se no facto da sua própria ressurreição dos mortos. “Se se anuncia que Cristo ressuscitou dos mortos — exclama Paulo — como podem alguns de entre vós dizer que não há ressurreição dos mortos? Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou!” (1 Cor 15,12-13). É absurdo imaginar um corpo cuja cabeça reina gloriosa no céu e cujo corpo se decompõe eternamente na terra ou acaba no nada.

A fé cristã na ressurreição dos mortos responde, além disso, ao desejo mais instintivo do coração humano. Nós — diz Paulo — não queremos ser despojados do nosso corpo, mas revestidos; isto é, não queremos sobreviver apenas com uma parte do nosso ser — a alma — mas com todo o nosso eu, alma e corpo; por isso não desejamos que o nosso corpo mortal seja destruído, mas que “seja absorvido pela vida” e se revista ele próprio de imortalidade (cf. 2 Cor 5,1-5; 1 Cor 15,51-53).

Da vida eterna nós não temos nesta vida apenas uma promessa: temos também “as primícias” e o “sinal” (ou arras). Nunca se deveria traduzir o termo grego *arrabôn*, usado por São Paulo a respeito do Espírito (2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14), por “penhor” (*pignus*), mas apenas por sinal. Santo Agostinho explicou muito bem a diferença. O penhor — diz ele — não é o começo do pagamento, mas algo que se dá enquanto se espera o pagamento;

assim que o pagamento é feito, o penhor é devolvido. Não acontece assim com o sinal. Ele não é devolvido no momento do pagamento, mas completado. Já faz parte do pagamento. “Se Deus, por meio do seu Espírito, nos deu como sinal o amor, quando nos for dada toda a realidade, ser-nos-á tirado o sinal? Certamente que não; antes, o que já foi dado será completado[43]”.

Assim como “as primícias” anunciam a colheita plena e são parte dela, também o sinal é parte da posse plena do Espírito. É o “Espírito que habita em nós” (Rm 8,11), mais do que a simples imortalidade da alma, que garante — como se vê — a continuidade entre a nossa vida presente e a futura.

Quanto ao modo da ressurreição, nessa mesma ocasião Jesus afirma a condição espiritual dos ressuscitados: “Aqueles que forem considerados dignos de alcançar o outro mundo e a ressurreição dos mortos não tomam mulher nem marido; nem podem mais morrer, porque são iguais aos anjos e, sendo filhos da ressurreição, são filhos de Deus”.

Tentou-se ilustrar a passagem da condição terrestre para a dos ressuscitados com exemplos tirados da natureza: a semente da qual brota a árvore, a natureza morta no inverno que renasce na primavera, a lagarta que se transforma em borboleta. Paulo limita-se a dizer: “semeado corruptível, o corpo ressuscita incorruptível; semeado desprezível, ressuscita glorioso; semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual” (1 Cor 15,42-44).

A verdade é que tudo o que diz respeito à nossa condição depois da morte permanece um mistério impenetrável; não porque Deus o tenha querido manter escondido, mas porque, estando nós obrigados a pensar tudo nas categorias de tempo e espaço, não temos os instrumentos para o representar. A eternidade não é uma realidade que exista à parte e que possa ser definida em si mesma, como se fosse um tempo estendido infinitamente. É o modo de ser de Deus. A eternidade é Deus! Entrar na vida eterna significa simplesmente ser admitidos, por graça, a participar do modo de ser de Deus.

Tudo isso não teria sido possível se a eternidade não tivesse antes entrado no tempo. É em Cristo ressuscitado e graças a ele que nós podemos revestir o modo de ser de Deus. São Paulo se representa aquilo que o espera depois da morte como um “ir para estar com Cristo” (Fl 1,23). A mesma coisa pode ser deduzida a partir da palavra de Jesus ao bom ladrão: “Hoje estarás comigo no paraíso” (Lc 23, 43). O paraíso é um ser “com Cristo”, como seus “herdeiros”. A vida eterna é um reunir-se dos membros com a cabeça, um “apinhar-se” com ele na glória, depois de ter estado unido com ele no sofrimento (Rm 8,17).

Uma boa história contada por um escritor alemão moderno nos ajuda a nos dar um sentido de vida eterna mais do que todas as tentativas racionais de explicação. Em um mosteiro medieval moravam dois monges ligados entre si por profunda amizade espiritual. Um se chamava Rufus e o outro Rufinus. Em todo o seu tempo livre a única coisa que faziam era tentar imaginar e descrever como seria a vida eterna na Jerusalém celeste. Rufus que era um mestre-de-obras imaginava-a como uma cidade com portas de ouro, cravejada de pedras preciosas; Rufinus que era organista, como toda ressoante de celestes melodias.

No final, fizeram um pacto: qualquer um deles que tivesse morrido primeiro deveria voltar na noite seguinte, para garantir ao amigo que as coisas eram assim como eles haviam imaginado. Teria sido suficiente uma palavra. Se fosse como eles tinham pensado, se deveria dizer simplesmente: *taliter!*, ou seja, isso mesmo;! se – mas era completamente impossível – fosse de outra forma, deveria dizer: *aliter*, diferente!

Uma noite, enquanto estava no órgão, o coração de Rufino parou. O amigo velou ansiosamente toda a noite, mas nada; esperou em vigílias e jejuns por semanas e meses, e nada. Finalmente, no aniversário da sua morte, eis que, à noite, num halo de luz, entra na sua cela o amigo. Vendo que ele permanece em silêncio, é Rufino quem lhe pergunta, confiante numa resposta afirmativa: *taliter?* É assim mesmo? Mas o amigo abana a cabeça em sinal negativo. Desesperado, grita: *aliter?* É diferente? Mais uma vez, um sinal negativo da cabeça. E, finalmente, dos lábios fechados do amigo saem, por um instante, duas palavras: *totaliter aliter*: totalmente diferente! Rufino compreende num relâmpago que o céu é infinitamente

mais do que tinham imaginado, que não pode ser descrito, e logo depois morre também ele, pelo desejo de o alcançar[44].

O facto, é claro, é uma lenda, mas o seu conteúdo é profundamente bíblico. “O que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu, tudo o que Deus preparou para aqueles que o amam” (1 Cor 2,9). São Simeão, o Novo Teólogo, um dos santos mais amados na Igreja Ortodoxa, teve um dia uma visão; estava certo de ter contemplado o próprio Deus e, convencido de que não poderia haver nada maior e mais radioso do que aquilo que tinha visto, disse: “Se o céu é isto, basta-me!” O Senhor respondeu-lhe: “És realmente bem mesquinho, se te contentas com estes bens, porque, em relação aos bens futuros, estes são como um céu pintado no papel, em comparação com o céu real[45]”.

Quando se quer atravessar um braço de mar — dizia Santo Agostinho — a coisa mais importante não é sentar-se na margem e aguçar a vista para ver o que está do outro lado, mas subir para o barco que leva àquela margem.

Também para nós a coisa mais importante não é especular sobre como será a nossa vida eterna, mas fazer as coisas que sabemos que nos conduzem a ela[46]. Que o nosso dia de hoje seja um pequeno passo em direção a ela.

NOTAS

[38] Tacito, *Anais* 25.

[39] Martin Dibelius, *Iesus*, Berlim 1966, p. 117.

[40] Charles H. Dodd, *History and the Gospel*, London 1964, p.76 (ed. Italiana Storia ed Evangelo, Brescia 1976, p. 87).

[41] Cf. Søren Kierkegaard, *Diario*, X, 4, A, 523.

[42] Cf. S. Agostinho, *Enarr. in Psalmos*, 120, 6 (CCL, 40, p 1791).

[43] S. Agostinho, *Discursos*, 23, 9 (CC 41, p. 314).

[44] H. Franck, *Der Regenbogen. Siebenmalsieben Geschichten*, Leipzig 1927.

[45] S. Simeão Novo Teólogo, *Segunda oração de agradecimento* (SCh 113, p. 350).

[46] Agostinho, *A Trindade* IV,15,30; *Confissões*, VII, 21.

QUINTA PREGAÇÃO

“MANIFESTOU-SE A JUSTIÇA DE DEUS”

Como fazer do V centenário da Reforma protestante uma ocasião de graça e de reconciliação para toda a Igreja

1. As origens da Reforma protestante

O Espírito Santo que – vimos nas meditações anteriores – nos insere na plena verdade da pessoa de Cristo e no seu mistério pascal, ilumina-nos também acerca de um aspeto crucial da nossa fé em Cristo, ou seja, sobre a maneira pela qual a salvação alcançada por ele chega hoje até nós na Igreja. Por outras palavras, sobre o grande problema da justificação do homem pecador por meio da fé. Creio que tentar lançar luz sobre a história e sobre o estado atual deste debate seja a melhor forma de fazer do acontecimento do V centenário da Reforma protestante uma ocasião de graça e de reconciliação para toda a Igreja.

Não podemos deixar de ler todo o trecho da Carta aos Romanos sobre o qual este debate se concentra. Diz:

“Agora, porém, independentemente da Lei, manifestou-se a justiça de Deus, atestada pela Lei e pelos Profetas, justiça de Deus que atua pela fé em Jesus Cristo, para todos os que creem – pois não há distinção, porque todos pecaram e estão privados da glória de Deus – e são justificados gratuitamente, pela sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus. Deus apresentou-o como instrumento de propiciação, pelo seu próprio sangue, mediante a fé. Ele quis assim manifestar a sua justiça, pelo facto de ter deixado sem punição os pecados de outrora, no tempo da paciência de Deus; quis manifestar a sua justiça no tempo presente para mostrar-se justo e para justificar aquele que vive da fé em Jesus. Onde está, então, o motivo de glória? Fica excluído. Por qual lei? Pela das obras? De modo nenhum, mas pela lei da fé. Concluimos, pois, que o homem é justificado pela fé, sem as obras da Lei”.

Como foi possível que esta mensagem tão consoladora e luminosa se tenha tornado o pomo de discórdia no seio do cristianismo ocidental, dividindo a Igreja e a Europa em dois continentes religiosos diferentes? Ainda hoje, na pessoa religiosa média, em certos países do Norte da Europa, tal doutrina é o divisor de águas entre catolicismo e protestantismo. Eu próprio ouvi de vários fiéis leigos luteranos a pergunta: “Você acredita

na justificação pela fé?”, como condição para poderem ouvir aquilo que eu dizia. Esta doutrina é definida pelos próprios iniciadores da Reforma como “o artigo com o qual a Igreja permanece de pé ou cai” (*articulus stantis et cadentis Ecclesiae*).

Devemos remontar à famosa “experiência da torre” de Martinho Lutero, que teve lugar por volta dos anos de 1511 ou 1512. (Recebe este nome porque se pensa que ocorreu numa cela do convento agostiniano de Wittenberg chamada “a Torre”). Lutero estava angustiado, quase num estado de desespero e ressentimento em relação a Deus, porque, com todas as suas práticas religiosas e penitências, não conseguia sentir-se acolhido e em paz com Deus.

Foi então que, de repente, apareceu na sua mente a palavra de Paulo em Romanos 1,17: “O justo viverá pela fé”. Foi uma libertação. Ele próprio, ao narrar a sua experiência perto do fim da vida, escreveu: “Quando descobri isto, senti-me renascer e pareceu-me que as portas do paraíso se abriam diante de mim[47]”.

Precisamente por isso, alguns historiadores luteranos datam este momento – isto é, alguns anos antes de 1517 – como o verdadeiro início da Reforma. A ocasião que transformou esta experiência interior numa verdadeira avalanche religiosa foi o incidente das indulgências, que levou Lutero a afixar as famosas 95 teses na igreja do Castelo de Wittenberg, em 31 de outubro de 1517.

É importante notar esta sucessão histórica dos factos. Ela mostra-nos que a tese da justificação pela fé e não pelas obras não foi o resultado da polémica com a Igreja do seu tempo, mas a sua causa. Foi uma verdadeira iluminação do alto, uma “experiência *Erlebnis*”, como ele próprio a definiu.

Surge espontaneamente uma pergunta: como explicar o terramoto provocado pela tomada de posição de Lutero? O que havia nessa decisão de tão revolucionário? Santo Agostinho tinha dado, muitos séculos antes, a mesma explicação que Lutero da expressão “justiça de Deus”. “A justiça de Deus (*justitia Dei*) — tinha escrito — é aquela pela qual, pela sua graça, nos tornamos justos, do mesmo modo que a salvação de Deus (*salus Dei*) (Sl 3,9) é aquela pela qual Deus nos salva[48]”.

São Gregório Magno tinha dito: “Não se vai das virtudes à fé, mas da fé às virtudes[49]”. E São Bernardo: “Eu, aquilo que não posso alcançar por mim mesmo, aproprio-me (usurpo!) com confiança do lado trespassado do Senhor, porque está cheio de misericórdia. [...] E o que resta da minha justiça? Ó Senhor, recordar-me-ei apenas da tua justiça. De facto, ela é também a minha, porque tu és para mim justiça da parte de Deus (cf. 1 Cor 1,30)[50]”.

São Tomás de Aquino foi ainda mais longe. Comentando a sentença paulina “a letra mata, mas o Espírito vivifica” (2 Cor 3,6), escreveu que por letra se entendem também os preceitos morais do Evangelho, pelos quais “também a letra do Evangelho mataria, se não se acrescentasse interiormente a graça da fé que cura[51]”.

O Concílio de Trento, convocado em resposta à Reforma, não encontrou dificuldade em reafirmar esta convicção do primado da fé e da graça, embora considerando (como, aliás, fará também todo o ramo da Reforma encabeçado por Calvino) as obras e a observância da lei como necessárias no contexto de todo o processo da salvação, segundo a fórmula paulina da “fé que opera pela caridade” (*fides quae per caritatem operatur*) (Gal 5,6) [52]. Assim se explica como, no novo clima de diálogo ecuménico, tenha sido possível chegar à declaração conjunta da Igreja Católica e da Federação Mundial das Igrejas Luteranas sobre a justificação pela graça mediante a fé, assinada em 31 de outubro de 1999, na qual se reconhece um acordo fundamental, embora não total, sobre esta doutrina.

Então, a Reforma protestante foi um caso de “muito barulho por nada”? Fruto de um equívoco? Devemos responder com firmeza: não! É verdade que o magistério da Igreja nunca tinha anulado as decisões tomadas nos concílios anteriores (especialmente contra os pelagianos); nunca negou o que tinham escrito Agostinho, Gregório, Bernardo ou Tomás de Aquino. As revoluções, porém, não surgem das ideias ou das teorias abstratas, mas de situações históricas concretas, e a situação da Igreja há muito tempo já não refletia realmente essas convicções.

A vida, a catequese, a piedade cristã, a direção espiritual — para não falar da pregação popular — pareciam afirmar o contrário, isto é, que o que conta são as obras, o esforço humano. Além disso, por “boas obras” não se

entendiam habitualmente aquelas enumeradas por Jesus em Mateus 25, sem as quais, diz ele próprio, não se entra no Reino dos Céus; entendiam-se antes peregrinações, velas votivas, novenas, ofertas à Igreja e, como contrapartida a estas coisas, as indulgências.

O fenómeno tinha raízes profundas comuns a todo o cristianismo e não apenas ao latino. Depois que o cristianismo se tornou religião do Estado, a fé era absorvida naturalmente através da família, da escola e da sociedade. Já não era tão importante insistir no momento em que se chega à fé e na decisão pessoal com a qual se torna crente, mas insistir nas exigências práticas da fé, isto é, na moral e nos costumes.

Um sinal desta mudança de interesse é indicado por Henri de Lubac na sua *História da exegese medieval*. Na fase mais antiga, a ordem dos quatro sentidos da Escritura era: sentido histórico literal, sentido cristológico ou de fé, sentido moral e sentido escatológico[53]. Cada vez mais, esta ordem foi substituída por outra em que o sentido moral precede o cristológico ou de fé. Antes do “em que acreditar” colocava-se o “o que fazer”. O dever vinha antes do dom. Na vida espiritual pensava-se que primeiro vinha o caminho da purificação, depois o da iluminação e finalmente o da união. Sem se dar conta, dizia-se exatamente o contrário do que tinha escrito São Gregório Magno, isto é, que “não se chega das virtudes à fé, mas da fé às virtudes”. Cada vez mais, esta ordem foi substituída por outra em que o sentido moral precede o cristológico ou de fé. Antes do “em que acreditar” colocava-se o “o que fazer”. O dever vinha antes do dom. Na vida espiritual pensava-se que primeiro vinha o caminho da purificação, depois o da iluminação e finalmente o da união[54]. Sem se dar conta, dizia-se exatamente o contrário do que tinha escrito São Gregório Magno, isto é, que “não se chega das virtudes à fé, mas da fé às virtudes”.

2. A doutrina da justificação pela fé depois de Lutero

Depois de Lutero, e também entre os outros dois grandes reformadores, Calvino e Zwinglio, a doutrina da justificação pela fé, naqueles que a transformaram num modo de vida, teve como efeito uma nítida melhoria da qualidade da vida cristã, graças à difusão da Palavra de Deus em língua vernácula, aos numerosos hinos e cânticos espirituais e aos subsídios

escritos tornados acessíveis ao povo pela recente invenção e difusão da imprensa.

Na frente externa, a tese da justificação só pela fé tornou-se o divisor de águas entre catolicismo e protestantismo. Em pouco tempo (em parte pelo próprio Lutero), essa oposição ampliou-se e tornou-se também oposição entre cristianismo e judaísmo, com os católicos que representariam, segundo alguns, a continuação dos legalismos e ritualismos judaicos e o protestantismo que representaria a novidade cristã.

A polémica anticatólica associou-se à polémica antijudaica que, por outras razões, não estava menos presente no mundo católico. O cristianismo teria sido formado por oposição, e não por derivação, do judaísmo. A partir de Ferdinand Christian Baur (1792-1860), estabeleceu-se a tese das duas almas do cristianismo: a petrina, do chamado “protocatolicismo” (*Frühkatholizismus*), e a paulina, que encontraria a sua expressão mais plena no protestantismo.

Esta convicção aumentou a distância entre a religião cristã e o judaísmo. Procurou-se explicar as doutrinas e os mistérios cristãos (incluindo o título de *Kyrios*, Senhor, e o culto divino prestado a Jesus) como resultado do contacto com o helenismo. O critério utilizado para julgar a autenticidade ou não de uma sentença e de um facto do Evangelho era a sua alteridade em relação ao que estava atestado no ambiente judaico da época. Se não foi esta a razão principal do trágico epílogo do antissemitismo, é certo que, juntamente com a acusação de deicídio, o favoreceu, dando-lhe uma tácita cobertura religiosa.

Desde os anos 70 do século passado houve uma inversão radical neste campo dos estudos bíblicos. É necessário dizer algo sobre isso para esclarecer qual é o estado atual da doutrina paulina e luterana da justificação gratuita pela fé em Cristo. A natureza e o objetivo deste meu discurso dispensam-me de citar os nomes dos autores modernos envolvidos neste debate. Quem é especialista na matéria não terá dificuldade em identificar os autores das teses aqui mencionadas; para os demais, penso que não interessam os nomes, mas as ideias.

Trata-se da chamada “terceira via de investigação sobre o Jesus histórico” (terceira depois da via liberal do século XIX e da de Bultmann e seus seguidores no século XX). Esta nova perspectiva consiste em reconhecer no judaísmo a verdadeira matriz dentro da qual se formou o cristianismo, dissipando o mito da irredutível alteridade do cristianismo em relação ao judaísmo. O critério com o qual se julga a maior ou menor probabilidade de que uma sentença e um facto da vida de Jesus sejam autênticos é a sua compatibilidade com o judaísmo do seu tempo, e não a sua incompatibilidade, como se pensava no passado.

Algumas vantagens desta nova abordagem são evidentes. Recupera-se a continuidade da revelação. Jesus situa-se dentro do mundo judaico, na linha dos profetas bíblicos. Faz-se também mais justiça ao judaísmo do tempo de Jesus, mostrando a sua riqueza e variedade.

O problema é que se foi tão longe nesta conquista que, em certos casos, ela se transformou numa perda. Em muitos representantes desta terceira investigação, Jesus acaba por dissolver-se completamente no mundo judaico, sem se distinguir dele, a não ser por alguma interpretação particular da *Torá*. Ele acaba reduzido a um dos profetas hebraicos, um “carismático itinerante”, um “cidadão judeu do Mediterrâneo”, como escreveu alguém. A nova investigação histórica produziu estudos de grande nível (por exemplo, os de James D. G. Dunn sobre “a nova perspectiva sobre Jesus”); mas aquela que mencionei é a versão que circulou mais amplamente a nível de divulgação e a que mais influenciou a opinião pública.

Quem revelou a natureza ilusória dessa abordagem para um diálogo sério entre judaísmo e cristianismo foi precisamente um judeu, o rabino americano Jacob Neusner[55]. Quem leu o livro de Bento XVI sobre Jesus de Nazaré conhece o pensamento deste rabino com quem ele dialoga num dos capítulos mais emocionantes do seu livro. Jesus não pode ser considerado um judeu como qualquer outro — diz Neusner — dado que se coloca acima de Moisés e se proclama: “Senhor também do sábado”.

Mas é sobretudo no que diz respeito a São Paulo que a nova investigação mostra toda a sua insuficiência. Segundo um dos seus mais conhecidos representantes, a religião das obras, contra a qual o Apóstolo se opõe com tanta veemência nas suas cartas, não existe na realidade. O

judaísmo, também no tempo de Jesus, seria um “nomismo da aliança” (*Covenantal Nomism*), isto é, uma religião baseada na iniciativa gratuita de Deus e no seu amor; o cumprimento da lei seria a sua consequência, não a sua causa; serviria para permanecer na aliança, não para entrar nela. A religião judaica continuaria a ser a dos patriarcas e dos profetas, no centro da qual está a *hesed*, a graça e a benevolência divina.

Procura-se então alguns possíveis alvos diferentes para a polémica de Paulo: não “os judeus”, mas os “judaico-cristãos”, ou aquele tipo de judaísmo “zeloso” que se sente ameaçado pelo mundo pagão circundante e reage à maneira dos Macabeus. Em suma, aquele que tinha sido o seu próprio judaísmo antes da conversão e que o tinha levado a perseguir os fiéis helenistas como Estêvão.

Mas estas explicações são insustentáveis e acabam por tornar incompreensível e contraditório o pensamento do Apóstolo. Nos capítulos anteriores, o Apóstolo fez uma acusação tão universal quanto a própria humanidade: “Não há distinção, porque todos pecaram e estão privados da glória de Deus” (Rm 3,22-23); por três vezes repete a expressão “judeus e gregos”, isto é, judeus e gentios, juntos. Como se poderia pensar que uma acusação tão universal tivesse uma aplicação limitada a um pequeno grupo de fiéis?

3. A justificação pela fé: doutrina de Paulo ou de Jesus?

A dificuldade nasce, na minha opinião, do facto de que a exegese de Paulo se comporta, por vezes, como se o problema começasse com ele e como se Jesus não tivesse dito nada a esse respeito. A doutrina da justificação gratuita pela fé não é uma invenção de Paulo, mas a mensagem central do Evangelho de Cristo, independentemente da forma como o Apóstolo a conheceu: se por revelação direta do Ressuscitado, ou pela “tradição” que ele diz ter recebido e que certamente não se limitava às poucas palavras do *kerygma* (cf. 1 Cor 15,3). Se assim não fosse, teriam razão aqueles que afirmam que Paulo, e não Jesus, é o verdadeiro fundador do cristianismo.

O núcleo da doutrina já está contido na própria palavra “Evangelho”, boa notícia, que Paulo certamente não inventou do nada. No início do seu ministério, Jesus proclamava: “Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Converti-vos e acreditai no Evangelho” (Mc 1,15).

Como poderia este anúncio chamar-se “boa notícia” se fosse apenas um ameaçador apelo para mudar de vida? Aquilo que Cristo inclui na expressão “Reino de Deus” — isto é, a iniciativa salvífica de Deus, a sua oferta de salvação para a humanidade — São Paulo chama “justiça de Deus”, mas trata-se da mesma realidade fundamental. “Reino de Deus” e “justiça de Deus” são reunidos pelo próprio Jesus quando diz: “Procurai primeiro o Reino de Deus e a sua justiça” (Mt 6,33).

Quando Jesus dizia: “Arrependei-vos e crede no Evangelho”, ensinava, portanto, a justificação por meio da fé. Antes dele, converter-se significava sempre “voltar atrás”, como indica o próprio termo hebraico *shub*; significava voltar à aliança quebrada através de uma renovada observância da lei. Converter-se tinha, conseqüentemente, um significado sobretudo ascético, moral e penitencial e realizava-se através de uma mudança de vida. A conversão era vista como condição para a salvação; o sentido era: arrependei-vos e sereis salvos; converti-vos e a salvação virá a vós. Este é o sentido de converter-se até João Batista inclusive.

Na boca de Jesus, este significado moral passa para segundo plano (pelo menos no início da sua pregação), diante de um significado novo, até então desconhecido. Converter-se já não significa voltar atrás, à antiga aliança e à observância da lei; significa, pelo contrário, dar um salto em frente, entrar na nova aliança, agarrar este Reino que apareceu, entrar nele. E entrar nele por meio da fé. “Converti-vos e crede” não significa duas coisas diferentes e sucessivas, mas a mesma ação: converti-vos, isto é, crede; converti-vos crendo! Converter-se não significa tanto “arrepender-se”, mas “aperceber-se”, isto é, dar-se conta da novidade, pensar de forma nova.

Diversos dados evangélicos, entre os que mais remontam a Jesus, confirmam esta interpretação. Um deles é a insistência com que Jesus afirma a necessidade de se tornar como uma criança para entrar no reino dos céus. A característica da criança é que não tem nada para dar, só pode

receber; não pede algo aos pais porque o conquistou, mas simplesmente porque sabe que é amada. Aceita a gratuidade.

Também a polémica paulina contra a pretensão de salvar-se pelas próprias obras não nasce com ele. Seria necessário negar inúmeros factos para excluir do Evangelho todas as referências polémicas a um certo número de “escribas, fariseus e doutores da lei”. Não é possível deixar de reconhecer na parábola do fariseu e do publicano ao mesmo tempo os dois tipos de religiosidade contrapostos mais tarde por São Paulo: a daquele que confia no próprio desempenho religioso e a daquele que confia na misericórdia de Deus e volta para casa “justificado” (Lc 18,14).

Não se trata de uma tendência presente numa religião particular, mas em todas as religiões, incluindo naturalmente a dos cristãos. (Os evangelistas não transmitiram as palavras de Jesus contra os fariseus para corrigir os fariseus, mas para advertir os cristãos!). Se Paulo combate o judaísmo, é porque esse é o contexto religioso em que vivem ele e os seus interlocutores; no entanto, trata-se mais de uma categoria religiosa do que étnica. Judeus, no contexto, são aqueles que, à diferença dos pagãos, possuem uma revelação, conhecem a vontade de Deus e, armados com esse facto, sentem-se seguros do lado de Deus e julgam o resto da humanidade. Já no século III, Orígenes dizia que agora quem veste a carapuça das palavras do Apóstolo são “os chefes das igrejas: bispos, presbíteros e diáconos”, isto é, os guias, os mestres do povo[56].

A dificuldade de conciliar a imagem que Paulo nos dá da religião judaica com aquela que conhecemos dela por outras fontes deriva de um erro fundamental de método. Jesus e Paulo lidam com a vida vivida, com o coração; os estudiosos, pelo contrário, lidam com livros e testemunhos escritos. As declarações orais ou escritas dizem aquilo que as pessoas sabem que deveriam ser ou gostariam de ser, não necessariamente aquilo que realmente são.

Não é surpreendente encontrar nas Escrituras e nas fontes rabínicas da época afirmações comoventes e sinceras sobre a graça, a misericórdia e a iniciativa preveniente de Deus; mas uma coisa é o que a Escritura diz ou o que os mestres ensinam, outra coisa é aquilo que os homens têm no coração e que governa as suas ações.

O que aconteceu no momento da Reforma protestante ajuda a compreender a situação no tempo de Jesus e de Paulo. Se se olha para a doutrina ensinada nas escolas de teologia da época, para as definições antigas jamais contestadas, para os escritos de Agostinho reverenciados com grande honra ou mesmo apenas para a *Imitação de Cristo*, leitura diária das almas piedosas, encontra-se uma magnífica doutrina da graça e não se compreende contra quem Lutero lutava; mas se se olha para a vivência cristã da época, o resultado — como já vimos — é bem diferente.

4. Como pregar a justificação pela fé hoje

O que concluir deste rápido olhar sobre os cinco séculos decorridos desde o início da Reforma protestante? É vital, de facto, que o centenário da Reforma não seja desperdiçado permanecendo prisioneiros do passado, procurando ver quem errou ou quem tem razão, talvez num tom mais conciliador do que no passado. Devemos, pelo contrário, dar um passo em frente, como quando um rio chega a um estreitamento do seu leito e retoma o curso num nível mais elevado.

A situação mudou desde então. Os problemas que causaram a separação entre a Igreja de Roma e a Reforma foram sobretudo as indulgências e o modo como ocorre a justificação do ímpio. Mas podemos dizer que estes são os problemas que hoje levantam ou derrubam a fé do homem contemporâneo? Recordo que, certa vez, o cardeal Kasper fez esta observação: para Lutero, o problema existencial número um era como superar o sentido de culpa e obter um Deus benevolente; hoje o problema é exatamente o oposto: como devolver ao homem o sentido do pecado, que praticamente desapareceu.

Isto não significa ignorar o enriquecimento realizado pela Reforma nem desejar voltar atrás, à época anterior. Significa, pelo contrário, permitir que toda a cristandade beneficie das suas muitas e importantes conquistas, uma vez libertas de certas distorções e excessos provocados pelo clima sobreaquecido do momento e pela necessidade de corrigir abusos grosseiros.

Entre os excessos resultantes da secular concentração no problema da justificação do ímpio, parece-me que um foi o de ter feito do cristianismo ocidental um anúncio sombrio, todo centrado no pecado, que a cultura laica acabou por combater e rejeitar. A coisa mais importante não é aquilo que Jesus, com a sua morte, tirou ao homem — o pecado —, mas aquilo que lhe deu, isto é, o Espírito Santo. Muitos exegetas consideram hoje o terceiro capítulo da Carta aos Romanos, sobre a justificação pela fé, como inseparável do oitavo capítulo, sobre o dom do Espírito, formando com ele uma única unidade.

A justificação gratuita por meio da fé em Cristo deveria ser pregada hoje por toda a Igreja e com mais vigor do que nunca. Não, no entanto, em oposição às “obras” mencionadas no Novo Testamento, mas em contraste com a pretensão do homem pós-moderno de salvar-se sozinho com a sua ciência e tecnologia ou com espiritualidades improvisadas e tranquilizantes. Estas são as "obras" em que o homem moderno confia. Estou convencido de que, se Lutero voltasse à vida, esta seria a maneira pela qual ele também pregaria hoje a justificação pela fé.

Uma outra coisa importante devemos aprender todos, luteranos e católicos, do iniciador da Reforma. Para ele, vimos, a justificação gratuita pela fé era acima de tudo uma experiência vivida e só mais tarde teorizada. Infelizmente, depois dele, ela tornou-se cada vez mais um argumento teológico a ser defendido ou combatido, e sempre menos uma experiência pessoal e libertadora, a ser vivida na própria relação íntima com Deus. A Declaração Conjunta de 1999 lembra apropriadamente que o consenso alcançado por católicos e luteranos sobre verdades fundamentais da doutrina da justificação deve ter efeitos e encontrar um impacto, não somente no ensinamento da Igreja, mas também na vida das pessoas (n. 43).

Nunca devemos perder de vista o ponto principal da mensagem paulina. Aquilo que o Apóstolo quer por acima de tudo afirmar em Romanos 3 não é que somos justificados pela fé, mas que somos justificados pela fé em Cristo; não é tanto que somos justificados pela graça, mas que somos justificados pela graça de Cristo. É Cristo o coração da mensagem, antes mesmo que a graça e a fé. É ele, hoje, o artigo com o qual a Igreja está em pé ou cai: uma pessoa, não uma doutrina.

Devemos regozijar-nos porque é isso que está acontecendo na Igreja e em maior medida do que geralmente pensamos. Nos últimos meses pude participar de dois encontros: um na Suíça, organizado por evangélicos com a participação dos católicos, o outro na Alemanha organizado por católicos com a participação dos evangélicos. Este último ocorreu em Augsburg, em janeiro passado, pareceu-me realmente um sinal dos tempos. Havia 6000 católicos e 2000 luteranos, na maioria jovens, provenientes de toda a Alemanha. O título em inglês era "Holy Fascination", Santa Fascinação. Quem fascinava aquela multidão era Jesus de Nazaré, feito presente e quase tangível pelo Espírito Santo. Por trás disso, uma comunidade de leigos e uma casa de oração (Gebetshaus), ativa há anos e em plena comunhão com a Igreja Católica local.

Não era um ecumenismo de "somos amigos!". Missa catolicíssima, com muito incenso, presidida uma vez por mim e uma vez pelo bispo auxiliar de Augsburg; outro dia, Santa Ceia presidida por um pastor luterano, no pleno respeito mútuo pela própria liturgia. Adoração, ensinamentos, música: um clima que só os jovens são capazes de organizar hoje e que poderia servir como modelo para um evento particular durante as Jornadas Mundiais da Juventude.

Certa vez perguntei aos responsáveis se devia falar da unidade dos cristãos; me responderam: “Não, preferimos viver a unidade, mais que falar dela”. Tinham razão. São sinais do rumo que o Espírito – e com ele o Papa Francisco – nos convidam a andar.

Feliz e Santa Páscoa!

NOTAS

[47] M. Lutero, *Prefácio às obras em latim*, ed. Weimar vol. 54, p. 186.

[48] S. Agostinho, *De Spiritu et littera*, 32,56 (PL 44, 237)

[49] S. Gregorio Magno, *Homilias sobre Ezequiel*, II, 7 (PL 76, 1018).

[50] S. Bernardo de Claraval, *Sermões sobre o Cântico*, 61, 4-5(PL 183, 1072).

[51] S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-IIae, q. 106, a. 2.

[52] 52 Concílio di Trento, “Decretum de iustificatione”, 7, in Denzinger – Schoenmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 34, nr. 1531.

[53] Clássico é o dístico com o qual se expressa esta ordem: *Littera gesta docet, quid credas allegoria. / Moralis, quid agas; quo tendas anagogia*. A letra ensina o acontecido; o que deve crer, a alegoria. / A moral, o que fazer; onde tender, a anagogia

[54] Cf. Henri de Lubac, *Histoire de l'exégèse médiévale. Le quatre sens de l'Ecriture*, Paris, Aubier, 1959, Vol. I,1, pp. 139-157.

[55] Jacob Neusner, *A Rabbi Talks with Jesus*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2000.

[56] Orígenes, *Comentário à Carta aos Romanos*, II, 2 (PG 14, 873).

CELEBRAÇÃO DA PAIXÃO DO SENHOR

"O CRUX, AVE SPES UNICA" (A cruz, única esperança do mundo)

Escutámos a narrativa da Paixão de Cristo. Trata-se, essencialmente, do relato de uma morte violenta. Notícias de mortes, e de mortes violentas, quase nunca faltam nos noticiários da tarde. Também nestes últimos dias temos escutado notícias desse género, como a dos 38 cristãos coptas assassinados no Egito no Domingo de Ramos. Estas notícias sucedem-se com tal rapidez que nos fazem esquecer, a cada noite, as do dia anterior. Por que razão, então, após dois mil anos, o mundo continua a recordar, como se tivesse acontecido ontem, a morte de Cristo? É que esta morte mudou para sempre o rosto da morte; ela deu um novo sentido à morte de cada ser humano. Detenhamo-nos por um momento a refletir sobre isso.

«Chegando, porém, a Jesus, como o vissem já morto, não lhe quebraram as pernas, mas um dos soldados abriu-lhe o lado com uma lança e, imediatamente, saiu sangue e água» (Jo 19, 33-34). No início do seu ministério, àqueles que lhe perguntavam com que autoridade expulsava os vendedores do templo, Jesus disse: «Destruí este templo e em três dias eu o levantarei». «Ele falava do templo do seu corpo» (Jo 2, 19. 21), havia comentado João naquela ocasião; e eis que agora o próprio evangelista nos diz que do lado deste templo «destruído» jorram água e sangue. É uma clara alusão à profecia de Ezequiel que falava do futuro templo de Deus, do lado do qual jorra um fio de água que se torna primeiro um regato, depois um rio navegável, em torno do qual floresce toda a forma de vida.

Mas entremos no epicentro da fonte deste «rio de água viva» (Jo 7, 38), no coração trespassado de Cristo. No Apocalipse, o mesmo discípulo que Jesus amava escreve: «Com efeito, entre o trono com os quatro Videntes e os Anciãos, vi um Cordeiro de pé, como que imolado» (Ap 5, 6). Imolado, mas de pé; isto é, trespassado, mas ressuscitado e vivo.

Existe agora, dentro da Trindade e dentro do mundo, um coração humano que bate, não apenas metaforicamente, mas realmente. Se, de facto, Cristo ressuscitou de entre os mortos, também o seu coração ressuscitou de entre os mortos; este coração vive, como todo o resto do seu corpo, numa dimensão diferente da primeira, real embora mística. Se o Cordeiro vive no céu «imolado, mas de pé», também o seu coração participa do mesmo estado; é um coração trespassado, mas vivo; eternamente trespassado, precisamente porque eternamente vivo.

Há uma expressão criada precisamente para descrever a profundidade da maldade que pode acumular-se no seio da humanidade: «coração de trevas». Depois do sacrifício de Cristo, mais profundo do que o coração de trevas, palpita no mundo um coração de luz. Cristo, de facto, ao subir ao céu, não abandonou a terra, assim como, ao encarnar, não tinha abandonado a Trindade.

«Agora cumpre-se o plano do Pai – diz uma antífona da Liturgia das Horas – fazer de Cristo o coração do mundo». Isto explica o irreduzível otimismo cristão que levou uma mística medieval a exclamar: «O pecado é inevitável, mas tudo ficará bem e toda a espécie de coisas ficará bem» (Juliana de Norwich).

Os monges cartuxos adotaram um lema que aparece à entrada dos seus mosteiros, nos seus documentos oficiais e noutras ocasiões. Nele está representado o globo terrestre encimado por uma cruz, rodeado pela inscrição: *Stat crux dum volvitur orbis*: a Cruz permanece firme enquanto o mundo gira.

O que é a cruz, para ser esse ponto fixo, esse mastro no meio das oscilações do mundo? Ela é o “Não” definitivo e irreversível de Deus à violência, à injustiça, ao ódio, à mentira, a tudo aquilo que chamamos “mal”; e é ao mesmo tempo o “Sim”, também irreversível, ao amor, à verdade, ao bem. “Não” ao pecado, “Sim” ao pecador. É o que Jesus praticou durante toda a sua vida e que agora consagra definitivamente com a sua morte.

A razão desta distinção é clara: o pecador é criatura de Deus e conserva a sua dignidade, apesar de todos os seus desvios; o pecado não. Este é uma realidade espúria, um acrescento, fruto das próprias paixões e da «inveja do demónio» (Sb 2, 24). É a mesma razão pela qual o Verbo, ao encarnar, assumiu tudo do homem, exceto o pecado. O bom ladrão, a quem Jesus moribundo promete o paraíso, é a prova viva de tudo isto. Ninguém deve desesperar; ninguém deve dizer, como Caim: «Demasiado grande é a minha culpa para obter perdão» (Gn 4, 13).

A cruz não “está”, portanto, contra o mundo, mas pelo mundo: para dar um sentido a todo o sofrimento que houve, que há e que haverá na história humana. «Deus não enviou o Filho ao mundo para condenar o mundo – diz Jesus a Nicodemos –, mas para que o mundo seja salvo por Ele» (Jo 3, 17). A cruz é a proclamação viva de que a vitória final não pertence a quem triunfa sobre os outros, mas a quem triunfa sobre si mesmo; não aos que fazem sofrer, mas aos que sofrem.

Dum volvitur orbis, enquanto o mundo gira. A história humana conhece muitas passagens de uma época para outra: fala-se da idade da pedra, do bronze, do ferro, da era imperial, da era atômica, da era eletrónica. Mas hoje há algo de novo. A ideia de transição já não é suficiente para descrever a realidade atual. A ideia de mutação deve juntar-se à de fragmentação. Vivemos, escreveu alguém, numa sociedade «líquida»; já não existem pontos fixos, valores incontestáveis, nenhuma rocha no mar à qual possamos agarrar-nos ou contra a qual colidir. Tudo é flutuante.

Realizou-se o pior cenário que o filósofo havia previsto como resultado da morte de Deus, que o advento do super-homem deveria ter impedido, mas que não impediu: «Que fizemos quando desprendemos esta terra da corrente que a ligava ao sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós? Longe de todos os sóis? Não estamos incessantemente a cair? Para diante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima e um abaixo? Não estaremos a errar como num nada infinito?» (F. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, aforismo 125).

Foi dito que «matar Deus é o suicídio mais horrendo», e é isso que em parte estamos a ver. Não é verdade que «onde Deus nasce, o homem morre» (J.-P. Sartre); o contrário é que é verdadeiro: onde Deus morre, morre o homem.

Um pintor surrealista da segunda metade do século passado (Salvador Dalí) pintou um crucifixo que parece uma profecia desta situação. Uma imensa cruz cósmica, com um Cristo também monumental visto de cima, com a cabeça inclinada para baixo. Abaixo dele, porém, não há terra firme, mas água. O Crucifixo não está suspenso entre o céu e a terra, mas entre o céu e o elemento líquido do mundo.

Este quadro trágico (há também, ao fundo, uma nuvem que poderia aludir à nuvem atômica) contém, no entanto, uma certeza consoladora: há esperança também para uma sociedade líquida como a nossa! Há esperança porque, acima dela, «está a cruz de Cristo». É o que a liturgia da Sexta-feira Santa nos faz repetir todos os anos com as palavras do poeta Venâncio Fortunato: *O crux, ave spe unica*, salve, ó Cruz, única esperança do mundo.

Sim, Deus está morto, morreu no seu Filho Jesus Cristo; mas não permaneceu no sepulcro: ressuscitou. «Vós o crucificastes – grita Pedro à multidão no dia de Pentecostes –, mas Deus o ressuscitou!» (At 2, 23-24). Ele é aquele que «esteve morto, mas agora vive pelos séculos dos séculos» (Ap 1, 18). A cruz não “está” imóvel no meio das turbulências do mundo como recordação de um acontecimento passado ou como um puro símbolo; está como uma realidade em ato, viva e operante.

Tornaríamos vã, no entanto, esta liturgia da Paixão, se ficássemos, como os sociólogos, na análise da sociedade em que vivemos. Cristo não veio para explicar as coisas, mas para mudar as pessoas. O coração de trevas não é apenas o de algum malvado escondido no fundo da selva, nem sequer o da nação e da sociedade que o produziu. Em medida diversa, ele está dentro de cada um de nós.

A Bíblia chama-lhe coração de pedra: «Tirarei do vosso peito o coração de pedra – diz Deus ao profeta Ezequiel – e vos darei um coração de carne»

(Ez 36, 26). Coração de pedra é o coração fechado à vontade de Deus e ao sofrimento dos irmãos; o coração de quem acumula quantidades ilimitadas de dinheiro e permanece indiferente ao desespero de quem não tem um copo de água para dar ao próprio filho; é também o coração de quem se deixa dominar completamente pela paixão impura, pronto para matar ou para levar uma vida dupla. Para não mantermos o olhar sempre dirigido para o exterior, para os outros, digamo-lo de modo mais concreto: é o nosso coração de ministros de Deus e de cristãos praticantes, se ainda vivemos, fundamentalmente, «para nós mesmos» e não «para o Senhor».

Está escrito que, no momento da morte de Cristo, «o véu do templo rasgou-se em dois, de alto a baixo; a terra tremeu, as rochas partiram-se, os túmulos abriram-se e muitos corpos de santos que tinham morrido ressuscitaram» (Mt 27, 51s.). Destes sinais costuma dar-se uma explicação apocalíptica, como se fossem uma linguagem simbólica necessária para descrever o acontecimento escatológico. Mas eles têm também um significado parenético: indicam o que deve acontecer no coração de quem lê e medita a Paixão de Cristo. Numa liturgia como esta, São Leão Magno dizia aos fiéis: «Treme a natureza humana perante a execução do Redentor; partam-se as rochas dos corações infiéis e aqueles que estavam encerrados nos sepulcros da sua mortalidade saiam para fora, removendo a pedra que estava sobre eles» (*Sermo* 66, 3; PL 54, 366).

O coração de carne prometido por Deus nos profetas já está presente no mundo: é o Coração de Cristo trespassado na cruz, aquele que veneramos como o «Sagrado Coração». Ao receber a Eucaristia, acreditamos firmemente que esse coração vem também bater dentro de nós. Olhando para a cruz daqui a pouco, digamos do fundo do coração, como o publicano no templo: «Meu Deus, tem piedade de mim, pecador!»; e também nós, como ele, voltaremos para casa «justificados» (Lc 18, 13-14).