



JOSEPH RATZINGER

UM CÂNTICO NOVO
PARA O SENHOR

Editado por 

JOSEPH RATZINGER

UM CÂNTICO NOVO PARA O SENHOR

A fé em Jesus Cristo e a liturgia hoje

Tradução de Manuel Olasagasti Gaztelumendi do original alemão "*Ein neues lied für den Herrn*"

Fonte do texto em espanhol:

academia.edu

Fonte da imagem de capa

www.pexels.com

JOSEPH RATZINGER

Joseph Ratzinger nasceu em Marktl am Inn (Baviera, Alemanha) em 1927. Estudou em Freising e na Universidade de Munique. Ordenado sacerdote em 1951, exerceu como professor de Teologia Fundamental na Universidade de Bonn e de dogma e história dos dogmas na Universidade de Münster e posteriormente em Ratisbona.

Foi nomeado Arcebispo de Munique e Freising em 1977 e nomeado cardeal nesse mesmo ano. Durante muitos anos foi Perfeito da Congregação Para a Doutrina da Fé presidente da Pontifícia Comissão Bíblica e da Comissão Teológica Internacional. Entre as suas obras publicadas pelas "Ediciones Sígueme" cabe destacar: Introdução ao Cristianismo em 2001; A Fraternidade entre os Cristãos em 2004; e Fé, Verdade e Tolerância em 2005.

Em 19 de abril de 2005 é eleito Papa, tomando o nome de Bento XVI.

PRÓLOGO

Nos anos do movimento litúrgico, e também nos inícios da reforma litúrgica conciliar, muitos pensaram que a questão de um modelo litúrgico adequado era um assunto puramente pragmático, uma simples procura da forma de celebração mais acessível ao homem do nosso tempo. Hoje está claro que na liturgia se jogam questões tão importantes como a nossa compreensão de Deus e do mundo, a nossa relação com Cristo, com a Igreja e conosco próprios: no campo da liturgia decide-se o destino da fé e da Igreja. A questão litúrgica adquiriu hoje uma relevância que antes não podíamos prever.

Na década passada fui convidado repetidas vezes a proferir conferências sobre liturgia e música eclesial. Evidentemente, não podia pronunciar-me sobre essa problemática a partir da perspectiva da ciência musical, pois não tinha competência para tal; apenas podia esclarecer os seus aspetos teológicos. Ainda assim, o tema parecia muito afastado do núcleo dos nossos problemas teológicos e litúrgicos, um tema antes marginal. Porém, à medida que fui aprofundando a questão, convenci-me de que nela se discutia a própria essência da liturgia. Deste modo, os primeiros ensaios sobre liturgia e música eclesial transformaram-se, por uma lógica natural, em estudos sobre a essência da liturgia cristã. Esses estudos, juntamente com um trabalho sobre o domingo cristão e uma conferência sobre o significado da casa de Deus para a liturgia dos cristãos, constituem a parte principal deste livro, que, a partir de vários ângulos, permite contemplar, assim o espero, os elementos essenciais de uma teologia do culto divino.

A esta parte, que é a segunda do livro, antepus três estudos sobre a fé em Cristo e a esperança dos cristãos fundada nela. A releitura dos textos à distância de muitos anos convenceu-me de que a procura de critérios para a renovação litúrgica se reduz, no fundo, a esta pergunta: «Quem dizeis que é o Filho do Homem?» (cf. Mt 16, 14s). Por isso, esta primeira parte parece-me imprescindível para situar as questões litúrgicas na perspectiva justa. Só uma estreita união com a cristologia pode tornar possível o desenvolvimento fecundo de uma teologia e de uma prática da liturgia.

Na última secção acrescentei um diálogo sobre a penitência cristã e uma conferência sobre o caminho para o serviço sacerdotal. Uma liturgia bem compreendida vai sempre além do espaço eclesial, alcançando a vida ativa. Isto torna-se particularmente claro na penitência. Esta não se pode simplesmente «celebrar»; é necessário vivê-la e sofrê-la; mas precisa de um ponto de apoio litúrgico que a oriente e a eleve do terreno estéril do meramente moral até ao espaço da graça e do sacramento. Nenhum outro sacramento sofreu, nas últimas décadas, uma crise tão grave como a penitência. Mas a liturgia é uma unidade resultante de todos os sacramentos, e se uma parte essencial dessa unidade adoece ou entra em agonia, o risco atinge toda a liturgia e todos os sacramentos. Por isso, pareceu-me imprescindível, no contexto do tema litúrgico, fazer uma reflexão sobre a penitência como unidade de sacramento e vida. Sei perfeitamente que a minha exposição sobre a matéria é muito insuficiente; mas considereei necessário incluí-la neste livro, ao menos para impulsionar outras reflexões e estudos. Por fim, entendo que o tema da adequada preparação para o sacerdócio volta a refletir, de modo eloquente, a questão geral da nossa preparação integral para o culto divino; por isso considereei oportuno colocar, no final do livro, uma meditação sobre esta matéria.

Reelaborei todos os trabalhos antes de os incluir na presente obra, para lhes dar, na medida do possível, uma unidade. Não consegui evitar por completo as repetições nem superar o carácter fragmentário das diversas secções. No fim, resta-me apenas esperar que estes ensaios, com todas as suas insuficiências, possam oferecer uma ajuda à fé e servir para a sua concretização na liturgia e na vida.

Cardeal Joseph Ratzinger

JESUS CRISTO, CENTRO DA NOSSA FÉ E FUNDAMENTO DA NOSSA ESPERANÇA

JESUS CRISTO, HOJE

1. Indicações sobre a origem e a finalidade do presente estudo

Redigi este trabalho no ano de 1989 como lição final de um curso de verão na Universidade Complutense de El Escorial, em Madrid. Representantes das várias disciplinas teológicas, vindos de diferentes países e confissões, tinham exposto aos ouvintes, ao longo de uma semana, todo o leque do debate teológico atual em torno da figura de Cristo. No final, coube-me oferecer algo como uma síntese da cristologia para hoje. [1]

Sabia que uma hora apenas permitia sugerir as linhas mestras e apontar algumas orientações. Mas segundo que critérios deveria fazer a seleção? Como a palavra «hoje» figurava no título, pareceu-me obrigatório não tomar este hoje num sentido excessivamente restrito. Cristo é uma figura histórica; nesse sentido, tem um «ontem» que não podemos ignorar: é necessário salientar o valor permanente da dimensão histórica, que foi amplamente tratada nas conferências. Mas Cristo ressuscitou, e por isso não fica circunscrito ao ontem: encontramos-lo hoje. Mesmo o não crente não pode negar que Cristo é um facto atual; não perguntaríamos pelo seu passado se este «hoje» não existisse.

Mais ainda, toda a mensagem de Jesus está orientada para atrair os homens ao «reino de Deus» e, portanto, a ultrapassar o quadro do tempo. Achei que devia abordar, numa parte introdutória, estas dimensões da fé em Cristo e expor as imagens principais que se foram formando sobre Ele ao longo da história.

Mas que traços da imagem de Cristo era necessário destacar? A palavra «hoje» oferecia novamente a chave metodológica. Quando redigia o texto, a teologia da libertação tinha perdido alguma atualidade; mas, ao esmorecer a

atualidade externa, vieram à superfície as imagens e ideias que perduravam para além da sua conjuntura política. Eram (e continuam a ser), primeiro, a ideia de Cristo libertador, o guia no novo êxodo da servidão para a liberdade. É, em segundo lugar, a «opção pelos pobres»: o Cristo pobre é a opção do próprio Deus. E é, finalmente, num mundo de violência, sofrimento e morte, o clamor pela vida... por Aquele que pode dar a vida «em plenitude».

Compreendi que estes três enfoques, estreitamente relacionados, exprimiam o essencial da nova experiência de Cristo no nosso hoje e que, por isso, uma conferência atual sobre o tema de Cristo devia assumir três imagens de esperança e de redenção, à maneira de três títulos modernos de Cristo.

Mas, se a imagem de Cristo deve hoje orientar-se pelo Jesus real da história, é obrigatório investigar a relação que essas três imagens mantêm com a figura bíblica de Jesus. Não podia empreender análises longas e eruditas, mas alcançar uma perspectiva que permitisse detetar sem rodeios a confluência do ontem e do hoje e indicar, quando necessário, os retoques que o testemunho da Bíblia impõe à nossa visão atual. Na procura dessa perspectiva reparei numa trilogia de títulos apresentada pelo Evangelho de João e que coincide em parte, de forma surpreendente, com a tríade moderna, embora sem possibilidade de uma equivalência total. Jesus define-se, em João, como caminho, verdade e vida (14, 6).

A relação mais fácil de estabelecer era a da «vida». Bastava perguntar como se relaciona a nossa exigência moderna de vida com a ideia de vida que Jesus anuncia. Que vida promete? Como responde às nossas perguntas? Como pode essa vida chegar até nós?

Também não era demasiado difícil encontrar uma segunda ligação: o caminho e o êxodo têm algo em comum; o êxodo é o caminho da catividade para a liberdade; assim o indicam os cinco livros de Moisés; assim o medita todo o Antigo Testamento. O conceito joanino de caminho refere-se a temas que não são propriamente os do êxodo, mas inclui, sem dúvida, esta ideia bíblica central.

Quando Jesus se apresenta como caminho, as suas palavras contêm uma «teologia da libertação», e Ele considera-se o verdadeiro Moisés, superior ao Moisés do Antigo Testamento: não é apenas o guia de um caminho mostrado por Deus, mas Ele próprio é esse caminho. Assim, o aprofundamento da ideia de caminho deve conduzir ao núcleo neotestamentário de uma teologia da libertação, ajudar a distinguir o essencial do acessório nessa teologia e responder, desse modo, a uma questão fundamental do nosso tempo (e de todos os seres humanos). A conferência, evidentemente, apenas me permitiu sugeri-lo.

Era importante, e continua a sê-lo para mim, o seguinte: a questão de Cristo, o libertador, é um tema típico do nosso tempo. Relaciona a figura histórica de Jesus com o presente; implica uma ligação entre a experiência atual do ser humano e a doutrina bíblica. Mas a própria Bíblia está marcada, precisamente neste tema, pela relação entre o Antigo e o Novo Testamento e, portanto, entre dois planos de uma história da liberdade divino-humana.

O erro fundamental das tentativas mais conhecidas de uma teologia da libertação foi o de ter lido essa história retrospectivamente. Isto é: em vez de avançarem, dentro da história da libertação descrita pela Bíblia, na sua própria direção, para a frente, desde Moisés a Cristo e com Cristo até ao Reino de Deus, caminharam na direção contrária. Não contemplaram Moisés em direção a Cristo, mas inverteram o movimento histórico, submetendo Cristo a critérios políticos.

Deste modo, a teologia da libertação acabou também por compreender mal Moisés, ao eliminar a dinâmica que o define e o impulsiona para a frente. Na questão do êxodo é possível errar esquecendo o Antigo Testamento; mas também é possível errar deformando a novidade do Novo Testamento. Procurei apresentar em toda a sua relevância o significado do Antigo Testamento, mas concebendo-o como um caminho para o Novo e mostrando a dimensão dos conceitos de êxodo, liberdade e libertação manifestada ao mundo por meio de Cristo.

Não era difícil descobrir uma relação interna entre os temas do caminho e da libertação; também o tema da vida ocupa o centro do nosso interesse atual; mas tornava-se quase impossível estabelecer um nexos plausível entre os temas da verdade e da pobreza. A correspondência entre a trilogia

caminho-verdade-vida e a trilogia liberdade-pobreza-vida parecia impossível no seu ponto central; mas, à medida que fui aprofundando a questão, descobri precisamente aqui um forte nexos e a possibilidade de aceder ao tema da verdade a partir do tema da pobreza. Porque o tema da verdade ficou desacreditado na história pela sua aliança com o poder. Cristo reabilitou a verdade para os homens, implantando-a no mundo à margem de todo o poder, na pobreza da pregação. Na terceira secção da conferência procurei esclarecer esta correspondência, que no início me era insuspeitada e que depois se revelou tão significativa.

Permita-me o leitor assinalar duas ideias concretas da conferência que me tocam particularmente. Primeiro, o seguimento de Cristo como tradução da temática do êxodo para a prática da vida real e como êxodo possível e necessário para todos. A questão do seguimento está exposta a um erro cristológico e antropológico cada vez mais difundido: generalizou-se a opinião de que só podemos seguir Jesus enquanto homem, e não enquanto Filho de Deus. Esta dicotomia de Cristo, num modelo humano e num Filho de Deus que não nos afeta existencialmente, estreitou e empobreceu a ideia de seguimento de tal modo que se torna inevitável o regresso à dimensão do Antigo Testamento, que assim adquire maior peso. A partir daqui, compreende-se muito bem a resistência da teologia da libertação à ideia cristã tradicional de «caminho».

Não, o êxodo cristão inclui obviamente o seguimento do Cristo integral e indiviso e, portanto, também o seguimento na sua vertente divina. O tema da libertação mantém, deste modo, a sua verdadeira amplitude; tudo o mais seria obtuso e mesquinho. Mas como é possível seguir o «Filho» e percorrer o caminho que conduz «à direita do Pai»? Com esta pergunta atingimos o ponto mais elevado da temática cristã da libertação, à qual tentei dar uma breve resposta, que exige obviamente um desenvolvimento antropológico e teológico.

Isto está associado à segunda ideia, para cuja clarificação peço especial atenção ao leitor. Trata-se de uma pergunta formulada no final da terceira secção: a de saber se existe, no cristianismo atual (sobretudo o ocidental), uma tentação particular de monofisismo. Entende-se por tal um estreitamento da imagem de Cristo que encontrou a sua forma teórica no

Egito durante o século V, mas que sempre ameaçou a consciência cristã, independentemente dessa teoria: consiste em negar ao Redentor uma verdadeira natureza humana própria.

A natureza humana fica como que fundida na divina até formar uma só unidade com ela. Reduzir a dimensão humana de Cristo e ver n'Ele apenas o divino é um perigo que pode espreitar de modo particular a pessoa religiosa. A eclosão religiosa que se produziu no período entre as duas guerras mundiais veio associada a uma nova sensibilidade para o homem Jesus; alguns teólogos denunciaram o quanto a imagem da sua humanidade se tinha esbatido, em contraste com a vivacidade e proximidade com que ela aparece nos Evangelhos quando os lemos com atenção.

Karl Adam, professor de dogmática em Tubinga, soube falar com entusiasmo aos seus contemporâneos sobre o homem Jesus que tinha encontrado na Bíblia. Pelos mesmos anos, J. A. Jungmann, ao investigar a história da liturgia, concluiu que a superação do arianismo — uma corrente teológica que negara a divindade de Cristo — implicou uma acentuação unilateral da divindade de Jesus e favoreceu uma espécie de surto monofisita na oração cristã. Jungmann tentou pôr a descoberto os vestígios desse surto monofisita analisando a religiosidade popular do seu tempo.

É preciso distinguir dois pontos nesta questão. A religiosidade popular dos anos vinte, combatida pela crítica de Adam e de Jungmann, já não existe... infelizmente. Por isso, não se podem transferir sem mais as advertências de Adam e Jungmann para o presente, para além de que tais advertências também então não estavam totalmente isentas de unilateralidade. O outro ponto é o grau de acerto que pode existir nas análises históricas que os dois autores fazem sobre a passagem do Novo Testamento para a Igreja antiga, e desta para a Igreja do seu tempo.

Estes grandes teólogos adquiriram dois méritos que me parecem indiscutíveis em relação com o nosso tema: primeiro, a nova visão da figura bíblica de Jesus e da sua humanidade viva ao longo dos tempos; segundo, a sua referência insistente à síntese cristológica do Concílio de Calcedónia (451), que, com a fórmula das duas naturezas em Cristo, unidas «sem separação nem confusão» na única pessoa do Logos, expressou para sempre o critério válido para uma linguagem correta sobre Jesus Cristo.

Mas, assentes estas premissas, é necessário dizer que a investigação posterior trouxe novos dados que obrigam a rever alguns juízos ou, pelo menos, a matizá-los. Não vou entrar aqui na controvérsia, cada vez mais confusa, em torno do Jesus «histórico», onde se vai tornando evidente que a reconstrução de um Jesus puramente homem, despojado do mistério da sua missão divina, conduz ao vazio e anula-se a si própria.

Exegetas de relevo como K. Berger e R. Pesch mostram-nos que só a integridade bíblica dá sentido à figura de Jesus e que o desvario, cada vez mais patente, das tentativas de o reconduzir a supostos parâmetros humanos do seu tempo obriga a regressar à figura indivisível do Jesus dos Evangelhos.

No que diz respeito à história da oração litúrgica, a investigação mais recente demonstra que o fosso anti-arriano não é tão profundo como Jungmann julgara. A sua tese era que a liturgia não teria dirigido oração a Jesus Cristo antes do século IV, mas apenas ao Pai. Este juízo já não pode ser mantido. A invocação de Jesus Cristo faz parte da liturgia desde o princípio, independentemente da oração privada dos cristãos.[2]

Mas é importante, sobretudo, assinalar que a investigação recente não retirou ao Concílio de Calcedónia nada da sua grandeza e normatividade, mas deixou claro que a fórmula de Calcedónia brotou, sobretudo, de uma espécie de intuição, cujo significado concreto se foi clarificando nos concílios seguintes, sobretudo no III Concílio de Constantinopla (680-681) e no II Concílio de Niceia (787). Os esquemas cristológicos da primeira metade do nosso século detiveram-se quase sempre em Calcedónia; mas só é possível entender corretamente Calcedónia conjugando-a com os concílios posteriores. A teologia de Máximo, o Confessor (c. 580-662), cuja obra foi reintroduzida no debate teológico sobretudo por Hans Urs von Balthasar, [3] tornou-se já imprescindível para compreender corretamente a cristologia dos grandes concílios; mais tarde, os trabalhos de M. J. Le Guillou, Chr. Schönborn e outros facilitaram-nos a compreensão desse grande testemunho da época patrística tardia. [4] No período da atenção unilateral à humanidade de Jesus, alguns teólogos foram tão longe que chegaram a atribuir a Cristo dois “eus” distintos, um humano e outro divino. [5] Lendo Máximo, o Confessor, e os concílios cristológicos

posteriores, chegamos a uma conclusão diversa: Máximo previne-nos expressamente contra uma concepção naturalista da unidade, como se o ser divino e o ser humano se fundissem em Cristo para formar um ser misto.

O ser humano e o ser divino são duas realidades distintas que conservam as suas particularidades no Deus-homem. Mas Máximo previne também contra uma concepção dualista, uma espécie de esquizofrenia, em que duas pessoas funcionariam justapostas. Com efeito, chegou-se a desviar o conceito calcedonense de pessoa para o plano puramente metafísico e, assim, a negar a unidade da pessoa na vida concreta.

Máximo ensina-nos que não há uma fusão naturalista das naturezas em Cristo, mas também não há n'Ele uma esquizofrenia, antes uma união perfeita no plano pessoal, a síntese das liberdades que dá origem a uma unidade não natural, mas pessoal. O Catecismo da Igreja Católica cita, a este propósito, o seguinte texto de Máximo: «A natureza humana do Filho, não por si mesma, mas pela sua união com o Verbo, conhecia e manifestava tudo o que pertence a Deus». [6] Porque digo tudo isto? Porque penso que hoje lutamos contra moinhos de vento se continuarmos a combater um suposto perigo monofisita. Pela minha própria experiência posso assegurar que já nos anos trinta esse perigo era muito menor do que imaginaram os grandes teólogos imersos na sua nova descoberta.[7] Trata-se, em todo o caso, de uma questão discutível. O que é certo é que hoje esse perigo não existe sob a forma de uma grande corrente no interior do cristianismo. O nosso perigo é exatamente o oposto: o de uma cristologia unilateral da separação (nestorianismo), em que a atenção centrada na humanidade de Cristo vai fazendo desaparecer a sua divindade, a unidade da pessoa se desagrega e dominam as reconstruções de Jesus como simples homem, que refletem mais as ideias do nosso tempo do que a verdadeira figura do nosso Senhor. O propósito principal do presente texto foi e continua a ser o de reclamar a necessária mudança de tendência nas nossas posições teológicas.

2. Reflexão preliminar: o hoje, o ontem e o eterno

«Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e sempre» (Heb 13, 8). Tal foi a confissão daqueles que conheceram o Jesus terreno e viram o Ressuscitado. Isto significa que só podemos conhecer hoje Jesus Cristo se o concebemos em unidade com o Cristo de «ontem», e através do Cristo de ontem e de

hoje vemos o Cristo eterno. O encontro com Cristo inclui sempre as três dimensões do tempo e a passagem do tempo para aquilo que é, ao mesmo tempo, a sua origem e o seu futuro. Se empreendermos a busca do verdadeiro Jesus, devemos estar dispostos a abarcar este vasto horizonte. Geralmente encontramos-lo primeiro no hoje: como Se mostra, como os homens O veem e entendem, como vivem por Ele ou contra Ele, como a sua palavra e a sua obra influenciam o presente. Mas, se não quisermos que tudo isto seja um saber de segunda mão, mas que se converta em verdadeiro conhecimento, devemos recuar e perguntar de onde vem. Quem foi realmente Jesus quando viveu como homem entre os homens?

Teremos de escutar as fontes que testemunham a sua origem e, assim, corrigir o nosso hoje, que oscila para as suas imagens preferidas. Esta humilde submissão à palavra das fontes, esta disposição para abandonar os nossos sonhos e obedecer à realidade, é uma condição básica do verdadeiro encontro. O encontro exige a ascese da verdade, a humildade do ouvir e do ver que conduz à verdadeira percepção.

Mas também aqui há um perigo que atingiu contornos dramáticos na teologia moderna. Esta começa, na Ilustração, com a aproximação ao Cristo de ontem. Já Lutero tinha afirmado que a Igreja submetera a Escritura ao seu domínio e que, por consequência, a Igreja já não pertencia ao ontem, ao irrepetível do «outro» histórico, mas refletia apenas o seu próprio hoje e tinha perdido o verdadeiro Cristo; anunciava um Cristo de hoje sem o seu ontem essencial e fundamental; e chegará mesmo a tê-Lo substituído. A Ilustração utilizou esta ideia de modo sistemático e radical: só o Cristo de ontem, o histórico, é o Cristo real; tudo o mais é fantasia posterior. Cristo é apenas aquilo que *foi*.^[8] A busca do Jesus histórico encerra Cristo no ontem; nega-Lhe o hoje e a eternidade. Não preciso de descrever aqui como a pergunta pelo Cristo real foi relegando o Cristo paulino e joanino e acabou por pôr em causa também o Cristo dos sinópticos, para desenhar, cada vez mais ao fundo, o Jesus real, Aquele que foi, mas que tanto mais fictício se tornava quanto mais autêntico se pretendia que fosse, fixando-O estritamente no passado. Quem só quer ver Cristo no ontem, não O encontra; e quem apenas O quer ter hoje, também não O encontra. Ele é, desde o princípio, Aquele que foi, é e virá. É sempre, como Vivente, Aquele que vem. A mensagem da sua vinda e permanência é parte essencial da sua

imagem; mas esta reunião de todas as dimensões do tempo obedece à consciência que Jesus tinha da sua vida terrena como um sair do Pai permanecendo n'Ele, de conjugar em Si o tempo e a eternidade. Se recusarmos participar numa existência que se dilata nessas dimensões, não podemos compreender Jesus. Quem concebe o tempo apenas como um instante que passa irremediavelmente e o vive assim, afasta-se radicalmente daquilo que constitui a figura de Jesus e do que Ele quer exprimir. O conhecimento é sempre um caminho. Quem nega a possibilidade de uma existência dilatada em todas as suas dimensões, recusa o acesso às fontes que nos convidam para esta viagem do ser, que se converte em viagem do conhecer. Agostinho formulou este pensamento de modo incomparavelmente belo: «Aproxima-te também tu de Cristo... Não penses em longas caminhadas... A Ele, o onnipresente, chega-se pelo caminho do amor, não pelo caminho marítimo. Mas, dado que nesta viagem são frequentes as ondas e as tempestades das múltiplas tentações, crê no Crucificado para que a tua fé possa subir ao madeiro. Então não te afundarás...»[9]

Resumamos as considerações anteriores. O primeiro encontro com Jesus Cristo dá-se no hoje; pode mesmo afirmar-se que só podemos encontrá-Lo porque Ele é um hoje para muitas pessoas e, por isso, tem realmente um hoje. Mas, para me aproximar do Cristo inteiro e não de um fragmento percebido ao acaso, devo escutar o Cristo de ontem tal como se manifesta nas fontes, especialmente nas Sagradas Escrituras.

Se O escuto na sua totalidade, sem cortar partes essenciais da sua figura em nome de uma imagem do mundo transformada em dogma, vejo-O aberto ao futuro e vejo-O vir da eternidade, que abarca passado, presente e futuro. Precisamente quando se procurou e viveu esta compreensão integral, Cristo foi sempre um «hoje» pleno, porque só reina sobre o hoje e no hoje aquilo que tem raízes no ontem e capacidade de crescimento para o amanhã, e que está em contacto com o eterno para além do tempo.

As grandes épocas da história da fé forjaram sempre a sua própria imagem de Cristo; a partir do seu hoje puderam vê-Lo de modo novo e, precisamente assim, conheceram «Cristo, ontem, hoje e sempre».

Na primeira época, o «Cristo hoje» foi representado sobretudo na imagem do pastor que carrega aos ombros a ovelha extraviada, a humanidade. [10] Quem contemplava esta imagem dizia para consigo: eu sou essa ovelha; tentei enriquecer a minha vida, corri atrás desta e daquela promessa, até ficar preso no emaranhado e já não saber como sair. Mas Ele tomou-me aos ombros e, ao transportar-me, tornou-Se o caminho. No período seguinte surgiu a imagem do Pantocrátor, que depressa cedeu lugar à tentativa de representar o «Jesus histórico» tal como realmente foi na terra, mas sempre na convicção de que o homem Jesus revelava o próprio Deus, que Ele era o ícone de Deus e que, no visível, nos fazia ver o invisível; o olhar para a imagem tornava-se caminho pelo qual o homem transpunha a fronteira que, sem Cristo, lhe seria intransponível. O medievo latino representou Cristo, no período românico, triunfante na cruz; esta era o seu trono: assim como o ícone da Igreja oriental procura mostrar o invisível no visível, a imagem românica da cruz quer evocar a ressurreição no Crucificado e tornar-nos assim transparente a nossa própria cruz, com a promessa que nela se oculta. A arte gótica destaca ao máximo o lado humano de Jesus Cristo: tende a representar a cruz no seu horror puro e implacável; mas o Deus que assim padece anonimamente, que sofre como nós e mais do que nós, sem a luz do triunfo próximo, torna-se o grande consolador e a certeza da nossa redenção. Por fim, Cristo aparece na imagem da *pietà*, morto no regaço da sua mãe, a quem já nada resta senão a dor: Deus parece ter morrido, morrido neste mundo; apenas de longe consola a frase «ao entardecer, tristeza; de manhã, alegria» (Sal 30, 6): a certeza de que existe uma Páscoa. O ensinamento destas imagens de um «Cristo hoje» continua válido, porque todas se alimentam de uma visão que conhece também Cristo ontem, amanhã e sempre.[11]

Detive-me nestas considerações porque oferecem a metodologia para o tema. A teologia atual, partindo das experiências e dos males do nosso tempo, apresentou-nos algumas imagens fascinantes de Cristo hoje: Cristo libertador, o novo Moisés no novo êxodo; Cristo, o pobre entre os pobres, o das bem-aventuranças; Cristo, o amante total, cujo ser consiste em «existir-para» os outros («proexistência»), que exprime o seu ser mais íntimo na preposição «para». Cada uma destas imagens manifesta algo de essencial da figura de Jesus; cada uma nos coloca perguntas fundamentais: o que é a liberdade e onde se encontra o caminho que conduz, não a qualquer lugar,

mas à liberdade real, à verdadeira «terra prometida» do ser humano? O que é a bem-aventurança da pobreza e que devemos fazer para que os outros e nós próprios alcancemos essa bem-aventurança? Como nos chega este «ser para» de Cristo e para onde nos conduz? Sobre todas estas questões existe atualmente um forte debate, que se revela fecundo sempre que não se pretenda resolvê-lo exclusivamente a partir do hoje, mas olhando simultaneamente para o Cristo de ontem e de sempre.

Não é possível, nos limites de uma conferência, entrar neste debate que, no fundo, indica as perspectivas capazes de nos orientar. Partindo do método já exposto, vou escolher outro caminho: o de colocar as nossas perguntas e ideias num esquema bíblico, para as introduzir, a partir daí, na tensão entre o ontem, o hoje e o sempre. Retomo a afirmação fundamental do Cristo joanino: «Eu sou o caminho, a verdade e a vida» (Jo 14, 6). Não se deve esquecer que a ideia de caminho está relacionada com o tema do êxodo. A vida tornou-se uma palavra-chave do nosso tempo face às ameaças de uma «civilização» da morte; o tema da «pro-existência» impõe-se aqui pelo seu próprio peso. A verdade, pelo contrário, não faz parte das ideias preferidas desta época; costuma ser associada à intolerância e é considerada mais como ameaça do que como promessa. Mas precisamente por isso é importante que perguntemos por ela e que nos deixemos interpelar por ela à luz de Cristo.

3. Cristo, o caminho. Êxodo e libertação

Jesus Cristo, hoje: a primeira imagem em que O podemos ver neste nosso tempo é a imagem do caminho que a história de Israel nos permite chamar êxodo: caminho de liberdade, de abertura. Nele se exprime a nossa consciência de não vivermos em liberdade, de não estarmos no nosso elemento. A teologia do êxodo desenvolveu-se inicialmente em ligação com situações de opressão política e económica. Não contemplava tanto as formas de governo de estes ou aqueles Estados, mas antes a figura básica do nosso mundo atual, que não assenta na solidariedade recíproca, mas num sistema de benefícios e de poder, que produz dependência e dela necessita. O estranho é que os cidadãos dos povos dominantes não se mostram de modo algum satisfeitos com o seu estilo de liberdade e de poder: também eles se sentem dependentes de estruturas anónimas que não os deixam

respirar, e isto em países onde a forma de governo garante os maiores níveis de liberdade. Paradoxalmente, aqueles que dispõem de bens e de possibilidades de progresso antes inimagináveis clamam com especial força pela libertação, por um novo êxodo para o país da verdadeira liberdade. Não estamos no lugar onde deveríamos estar, e não vivemos da maneira que gostaríamos. Onde está o caminho? Como se pode percorrê-lo? Encontramo-nos exatamente na situação dos discípulos a quem Jesus diz: «Já sabeis o caminho para onde eu vou», ao que Tomé responde: «Senhor, não sabemos para onde vais; como podemos saber o caminho?» (*Jo* 14, 5).

Só há uma passagem nos Evangelhos onde aparece a palavra «êxodo»; encontra-se no relato lucano da Transfiguração de Jesus. Enquanto Jesus rezava no monte, o seu rosto mudou e as suas vestes tornaram-se resplandecentes de brancura. Dois homens, Moisés e Elias, apareceram em estado glorioso e falaram com Ele do «êxodo» que havia de realizar em Jerusalém. A palavra «êxodo» significa aqui simplesmente saída, a saída da morte. Moisés e Elias, os dois grandes sofrendores pela causa de Deus, falam da Páscoa de Jesus, do êxodo da sua cruz. São as duas testemunhas privilegiadas, porque precederam Jesus no caminho da paixão. Ambos são os intérpretes válidos do êxodo: Moisés, o guia da saída do Egito; Elias, testemunha de um período da história de Israel em que o seu povo, geograficamente dentro da terra da promessa, no seu comportamento regressou ao Egito, porque vivia esquecido de Deus e sob um rei opressor que recordava a situação anterior ao êxodo. O povo rejeitou a palavra do Sinai, o regime da aliança, que era o verdadeiro objetivo do êxodo, como se fosse uma escravidão, para procurar uma liberdade própria que se revelou a mais profunda tirania. Elias tem de voltar simbolicamente ao Sinai, refazer o caminho de Israel, para lhe devolver desde o monte de Deus o fruto do êxodo. Elias revela assim a verdadeira essência da história do êxodo: este não é um caminho meramente geográfico nem meramente político. Não é possível fixar este caminho no mapa geográfico nem no mapa político. O êxodo que não conduz à aliança e que não encontra aí a sua «terra», na vida de aliança, não é um verdadeiro êxodo. [12]

Convém fazer duas observações importantes sobre o texto bíblico. Lucas introduz o seu relato com uma indicação imprecisa da data: «Aconteceu que, uns oito dias depois destas palavras...». Mateus e Marcos

são mais precisos quanto à data da Transfiguração: seis dias depois da confissão de Pedro e da promessa subsequente do primado. H. Gese expôs o pano de fundo veterotestamentário desta precisão: «A nuvem cobriu o monte Sinai; ao cabo de seis dias, Moisés subiu ao monte e entrou na luz divina». [13] Assim como Moisés foi acompanhado na sua vida pelo sumo sacerdote Aarão e por Nadab e Abiú como sacerdotes principais (Ex 24, 1), Jesus é agora acompanhado por Pedro, João e Tiago. E tal como o rosto de Moisés resplandecia por causa do encontro, «Jesus transforma-Se em luz supraterrânea». No antigo acontecimento do Sinai, Deus manifestou-Se com a fórmula de autoapresentação «Eu sou o Senhor», prévia ao Decálogo. Aqui ouve-se a voz: «Este é o meu Filho muito amado: escutai-O». Jesus é a *Torá* viva, a aliança em pessoa, onde a Lei se torna dom.

Mas a cronologia de Mateus encerra ainda outro estrato. J. M. van Cangh e M. van Esbroeck mostraram como, com esta datação, os dois acontecimentos — a confissão de Pedro com a promessa do primado e a Transfiguração — se inserem no calendário judaico, o que permite compreender melhor o seu significado. A confissão de Pedro, segundo essa cronologia, tem lugar no *Yom Kippur*, a festa da Reconciliação; seguem-se cinco dias de jejum que conduzem à festa das Tendas; desta festa há um eco na proposta das três tendas durante a Transfiguração.[14] Não precisamos entrar aqui na série de considerações que se podem fazer sobre os dois acontecimentos e a sua relação interna. Retenhamos apenas o essencial para nós: está, por um lado, o mistério da Reconciliação e, por outro, a festa das Tendas, cujo conteúdo é a ação de graças pela terra e a recordação da vida inhóspita dos emigrantes. O êxodo de Israel e o êxodo de Jesus coincidem: todas as festas e todos os caminhos de Israel desembocam na Páscoa de Jesus Cristo.

Podemos dizer, portanto, que a «saída» de Jesus em Jerusalém é o êxodo mais autêntico e definitivo, no qual Cristo percorre o caminho da liberdade, e é também o caminho da liberdade para a humanidade. Se acrescentarmos que, em Lucas, toda a vida pública de Jesus é apresentada como uma subida a Jerusalém, toda a existência de Jesus aparece como um êxodo, onde Ele é Moisés e Israel ao mesmo tempo. Mas, para abarcar todas as dimensões deste caminho, devemos contemplar também a ressurreição, a partir da qual a Carta aos Hebreus definiu o êxodo de Jesus,

cujo caminho não termina em Jerusalém: «Temos um acesso novo e vivo que Ele nos abriu através do véu, que é a sua carne» (Heb 10, 20). O seu êxodo conduz para além do criado, a «uma tenda maior e mais perfeita, não feita por mão de homem», ao contacto com o Deus vivo (Heb 9, 11). A terra prometida a que Ele chega e para a qual conduz é a posição «à direita de Deus» (cf. Mc 12, 36; At 2, 33; Rom 8, 34 etc.). Em cada ser humano palpita a ânsia de liberdade e de libertação; mas, em cada etapa que alcança neste caminho, apercebe-se de que era apenas uma etapa e de que nada do que foi alcançado corresponde plenamente às suas exigências. A ânsia de liberdade é a voz da imagem e semelhança de Deus em nós; é o anseio de «sentar-se à direita de Deus», de ser «como Deus». Um libertador que mereça este nome deve abrir a porta nesta direção, e todas as formas empíricas de liberdade devem medir-se por ela.

Mas como é que isto acontece? O que significa realmente o êxodo? O homem e a humanidade tiveram e têm sempre dois caminhos. Há a voz da serpente que diz: «Liberta-te da tua dependência voluntária, torna-te Deus e rejeita Aquele que só pode ser para ti um limite». Não é de admirar que uma parte dos que ouviram falar da mensagem de Cristo O tenham identificado com a serpente e quisessem vê-Lo como libertador contra o antigo Deus. [15] Mas o caminho de Jesus não é esse. Qual é, então? Há dois ditos em que Jesus Se refere ao privilégio de se sentar à sua direita. Na parábola do juízo final, fala das ovelhas que o Rei — o Filho do Homem — coloca à direita e às quais entrega o Reino. São aqueles que Lhe deram de comer quando teve fome, Lhe deram de beber quando teve sede, O acolheram quando estava desamparado e O visitaram quando esteve doente e na prisão. Tudo isto Lhe fizeram ao fazê-lo a «um dos mais pequeninos» (Mt 25, 31-40). No segundo texto, os filhos de Zebedeu pedem para se sentarem à direita e à esquerda de Jesus na sua glória; Jesus adverte-os de que isso depende da vontade do Pai e exige, como condição, participar no cálice que Ele bebe e no batismo com que será batizado (Mc 10, 35-40).

Convém reter estas duas indicações para voltar ao entrelaçado textual da confissão de Pedro e da Transfiguração. Os dois acontecimentos estão ligados pela predição da morte e da ressurreição e, consequentemente, pela referência de Jesus ao seu êxodo, um êxodo que Pedro rejeita, porque dele faz uma ideia muito diferente. Jesus replica-lhe com dureza: «Afasta-te de

Mim, Satanás!» (Mt 16, 23). Pedro desempenha o papel do tentador quando propõe um êxodo sem cruz, um êxodo que não conduz à ressurreição, mas à utopia terrena. «Afasta-te de Mim!»: a esta tentativa de limitar o êxodo a um objetivo empírico, Jesus opõe o imperativo do seguimento. A correspondência existencial da ideia do caminho libertador é um seguimento como via para a liberdade, para a libertação.

Não devemos conceber de forma demasiado estreita a ideia de seguimento, peça central da teologia do êxodo neotestamentário. A recta compreensão do seguimento está associada à recta compreensão da figura de Jesus Cristo. O seguimento não pode reduzir-se ao que é puramente moral. É uma categoria cristológica e só a partir da cristologia passa a ser um imperativo moral. Por isso, falar de seguimento diz demasiado pouco se o nosso pensamento sobre Jesus é demasiado mesquinho. Quem considera Jesus como um lutador em prol de uma religiosidade mais livre, de uma moral mais ampla ou de melhores estruturas políticas, tem de reduzir o seguimento à aceitação de determinadas ideias programáticas. O seguimento consiste então em desenvolver as linhas mestras de um programa atribuído a Jesus e cuja aplicação pode ser interpretada como uma adesão a Ele. Tal seguimento através da comunidade de programa é tão arbitrário como pobre, pois as circunstâncias empíricas de então e as de hoje diferem demasiado; os elementos que supostamente se tomam de Jesus não vão além de intenções muito gerais. O recurso a tais rebaixas da ideia de seguimento e da mensagem do êxodo deriva muitas vezes de uma lógica que parece brilhante à primeira vista: Jesus era Deus e homem, mas nós somos homens; nós não podemos segui-lo na sua condição divina, mas apenas como seres humanos. Com tal exegese, apequenamos o homem, diminuimos a nossa liberdade e saímos totalmente da lógica do Novo Testamento, onde figura a arrojada frase: «sede imitadores de Deus» (Ef 5, 1).

Não, o chamamento ao seguimento não se refere a um programa ou às virtudes humanas de Jesus, mas ao seu caminho integral «através do véu» (Heb 10, 20). O essencial e o novo no caminho de Jesus Cristo consiste precisamente no facto de Ele nos abrir esse caminho, pois só assim alcançamos a liberdade. A dimensão do seguimento significa aceder à comunhão com Deus, e por isso está ligada ao mistério pascal [16]. Daí a

palavra de Jesus depois da confissão de Pedro: «Se alguém quiser vir após Mim, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz e siga-Me» (Mc 8, 34). Não se trata de um moralismo de via estreita que vê a vida primordialmente pelo lado negativo, nem de um masoquismo próprio daqueles que não se amam a si mesmos. Também não alcançamos o verdadeiro sentido desta palavra se a entendermos, ao contrário, como um moralismo rígido para almas heroicas que optam pelo martírio. O chamamento de Jesus só pode ser compreendido a partir da grande ideia pós-pascual do êxodo pleno que «atravessa o véu». A partir deste horizonte ganha sentido a sabedoria ancestral segundo a qual só se encontra a si mesmo quem se perde, só recebe a vida quem a entrega (Mc 8, 35).

Por isso, o seguimento aparece definido correctamente nos elementos que encontramos formulados em duas sentenças de Jesus: o baptismo, o cálice e o amor. Esta ideia integral do seguimento está muito presente na óptica dos Padres da Igreja. Em vez de acumular textos, cito uma frase de São Basílio: «O desígnio de Deus e do nosso Redentor em favor dos homens consiste em resgatar-nos do desterro e fazer-nos regressar da alienação surgida por causa da desobediência... O seguimento de Cristo é necessário para a consumação da vida, seguimento não só na mansidão, na humildade e na indulgência da sua vida, mas também da sua morte... Como chegamos a assemelhar-nos a Ele na morte?... Que ganhamos com esta imitação? Primeiro, é necessário anular a forma de vida anterior. Mas isto é impossível se não renascermos, segundo a palavra do Senhor (cf. Jo 3, 3). Porque o novo nascimento é... o princípio de uma segunda vida. Mas, para iniciar a segunda, é preciso terminar a primeira. Pois, assim como aqueles que, ao dar a volta na pista dupla do estádio, precisam de se deter e parar um instante entre dois sentidos opostos, assim também, na viragem da vida, há necessariamente uma morte que põe fim à vida anterior e dá início à seguinte» [17].

Dito em linguagem prática: o êxodo cristão inclui a conversão; nela, o crente assume a promessa de Cristo com todas as suas consequências e está disposto a entregar-se a si mesmo e a sua vida inteira. A conversão implica, portanto, ir para além do próprio saber e confiar-se ao mistério, ao sacramento na comunidade da Igreja, onde Deus entra como agente na minha vida e a liberta do isolamento. A conversão inclui, com a fé, a auto-

perda do amor, que é ressurreição porque é um morrer. A conversão é uma cruz enxertada na Páscoa, não menos dolorosa por isso. Agostinho exprimiu-o no seu estilo inimitável a propósito do versículo «com os cravos do teu temor traspassa a minha carne» (Sal 119, 120): «Os cravos são os preceitos da justiça. O temor de Deus fixa os cravos com estes preceitos e crucifica-nos como vítima agradável para Ele» [18]. Assim, a vida eterna realiza-se constantemente no meio desta vida, e o êxodo ilumina um mundo que, em si mesmo, é algo muito diferente de uma «terra prometida». Cristo torna-se caminho; Ele próprio, e não apenas as suas palavras. E torna-se também, de modo real, no «hoje».

4. Cristo, a verdade. Verdade, liberdade e pobreza

Analisemos agora, ainda que brevemente, as outras duas ideias que convergem com o «caminho»: a verdade e a vida. A nossa época acolhe a confissão de Cristo «Eu sou a verdade» com um cepticismo semelhante ao de Pilatos, com a mesma pergunta orgulhosa e resignada ao mesmo tempo: «Que é a verdade?». O homem de hoje reconhece-se mais, do que na sentença de Cristo, no quinto tropo de Diógenes Laércio: «A verdade não existe. Pois a mesma coisa parece justa a um e injusta a outro, boa a um e má a outro. Seja, portanto, o nosso lema a suspensão do juízo sobre a verdade» [19]. O cepticismo parece-nos um imperativo de tolerância e, nesse sentido, a verdadeira sabedoria. Mas não devemos esquecer que a verdade e a liberdade são inseparáveis: «Já não vos chamo servos — diz o Senhor — porque o servo não está ao corrente do que faz o seu amo; chamo-vos amigos, porque vos dei a conhecer tudo o que ouvi do meu Pai» (Jo 15, 15). A ignorância é dependência, é escravidão: quem não sabe, é escravo. Só quando há compreensão, quando começamos a entender o essencial, começamos a ser livres. Uma liberdade à qual foi extirpada a verdade é mentira. Cristo-Verdade significa Deus que, de escravos ignorantes, nos transforma em amigos ao fazer-nos participar no seu saber. A imagem de Cristo amigo é-nos especialmente querida hoje; mas a sua amizade consiste em que Ele nos concede confiança, e o espaço da confiança é a verdade.

Quando hoje falamos do saber como libertação da escravidão que é a ignorância, não costumamos pensar em Deus, mas no «saber dominar», na

arte de manejar as coisas e tratar os seres humanos. Deus fica fora de jogo; parece irrelevante na questão de aprender a viver. Primeiro é preciso saber afirmar-se a si mesmo; uma vez assegurado isto, pode dar-se margem à especulação. Neste recorte do conhecimento reside não só o problema da nossa ideia moderna da verdade e da liberdade, mas o problema do nosso tempo em geral. Pois parte-se do pressuposto de que, para orientar as realidades humanas e configurar a nossa vida, é indiferente que Deus exista ou não exista. Deus parece estar fora dos contextos funcionais da nossa vida e da nossa sociedade; é o célebre «*deus otiosus*» da história das religiões [20]. Mas um Deus que seja irrelevante para a existência humana não é Deus, pois é impotente e irreal. Se o mundo não provém de um Deus nem é regido por Ele até ao mais ínfimo, significa que não provém da liberdade e que, por isso, a liberdade também não é nele uma possibilidade; o mundo é então uma série de mecanismos cegos, e toda a liberdade nele é aparência. Neste sentido, encontramos-nos de novo com que a liberdade e a verdade são inseparáveis. Se nada podemos saber de Deus nem Deus quer saber nada de nós, não somos livres numa criação aberta à liberdade, mas elementos de um sistema de fatalidades onde, incompreensivelmente, o anseio de liberdade não quer extinguir-se. A questão de Deus é, ao mesmo tempo e de modo solidário, a questão da verdade e da liberdade.

No fundo, chegámos de novo ao ponto em que um dia se bifurcaram os caminhos entre Ário e a grande Igreja; trata-se da pergunta pela diferença cristã e, ao mesmo tempo, da pergunta pela capacidade do homem para alcançar a verdade. O verdadeiro núcleo da heresia de Ário consiste na continuidade dessa ideia de transcendência absoluta de Deus que ele tomou da filosofia da antiguidade tardia. Este Deus não se pode comunicar; é demasiado grande e o homem demasiado pequeno; não há contacto entre ambos. «O Deus de Ário fica encerrado na sua solidão impenetrável; é incapaz de comunicar plenamente a sua própria vida ao Filho. Preocupado com a transcendência divina, Ário faz do Deus único e supremo um prisioneiro da sua própria grandeza» [21]. Assim, o mundo também não é criação de Deus; este Deus não pode agir para fora, está recluso em si mesmo, e também o mundo, conseqüentemente, é um mundo fechado. O mundo não permite conhecer um criador e Deus tampouco pode dar-se a conhecer. O homem não se torna o «amigo», não há qualquer ponte para a

confiança. Num mundo alheio a Deus, estamos privados da verdade e somos, por isso, escravos.

Aqui é de extrema importância, mais uma vez, uma palavra do Cristo joanino: «Quem Me vê a Mim, vê o Pai» (Jo 14, 9). Chr. Schönborn assinalou como a disputa em torno de Cristo, o ícone de Deus, reflecte a profunda busca da capacidade divina do homem e, em consequência, das suas possibilidades em relação à verdade e à sua vocação de liberdade. «Que vê aquele que vê Jesus homem? Que pode mostrar o ícone que representa este homem, Jesus? Segundo alguns, vemos um simples homem e nada mais, porque Deus não pode ser captado em imagens. O ser divino está na “pessoa” que, como tal, não pode ser “circunscrita” nem reduzida a imagem. A visão exactamente oposta é a que se impôs na Igreja como interpretação ortodoxa, isto é, correcta da Sagrada Escritura: quem vê Cristo, vê realmente o Pai. No visível manifesta-se o invisível, o Invisível. A figura visível de Cristo não deve ser entendida em sentido estático e unidimensional, segundo o mundo dos sentidos, porque já estes são um movimento e uma abertura para além de si mesmos. Quem contempla a figura de Cristo fica implicado no seu êxodo, que os Padres glosam em ligação com o acontecimento do Tabor; é conduzido ao caminho pascal da transcendência e aprende a ver no visível algo mais do que o visível» [22].

A obra de Cirilo de Alexandria atingiu um primeiro cume de conhecimento depois dos grandes ensaios de Atanásio e de Gregório de Nissa. Cirilo não nega que a encarnação seja, de imediato, um ocultamento, um velamento da glória do Verbo. «A beleza incomparável da divindade pode fazer com que a humanidade de Cristo pareça “fealdade extrema”; mas este rebaixamento extremo manifesta a grandeza do amor, que é a sua origem. A entrega à nudez da morte torna visível o amor do Pai... O Crucificado é “a imagem do Deus invisível” (Col 1, 15)» [23]. O ser humano de Cristo aparece assim como «a figura visualizada do amor do Pai, a versão humana da filiação eterna» [24]. Máximo, o Confessor, levou esta linha teológica ao seu cume ao esboçar uma cristologia que vem a ser uma grande exegese do dito «quem Me vê a Mim, vê o Pai». No êxodo do amor de Cristo, isto é, na passagem da inimizade à comunhão através da cruz da obediência, produziu-se realmente uma redenção, uma libertação. Este êxodo conduz da escravidão da *philautia*, da autodecadência e da

autorreclusão, ao amor de Deus: «A natureza humana tornou-se, em Cristo, capaz de ser semelhante ao amor de Deus... O amor é o ícone de Deus» [25]. Por isso, quem vê Cristo, o Crucificado, vê o Pai... e todo o mistério trinitário. Pois é preciso acrescentar isto: se em Cristo vemos o Pai, significa que n'Ele se rasga o véu do templo e fica patente o interior de Deus. Pois então Deus, o uno e único, não se torna visível como mónada, mas como Trindade. Então o homem torna-se realmente amigo, iniciado no mistério íntimo de Deus. Já não é escravo num mundo obscuro; conhece o coração da verdade. Mas esta verdade é caminho, é a aventura mortal do amor que, ao perder-se, dá vida e é a única liberdade.

Entre as duas guerras mundiais e no decénio anterior ao Concílio, alguns grandes teólogos como J. A. Jungmann, Karl Adam, Karl Rahner e F. X. Arnold falaram de um monofisismo factual dos fiéis, do monofisismo como perigo na Igreja do seu tempo [26]. Podemos deixar aqui de lado até que ponto ajuizaram correctamente a situação da época. É evidente que hoje o perigo é de natureza exactamente inversa: não é o monofisismo que ameaça a cristandade, mas um novo arianismo ou, dito com mais cautela, pelo menos um novo nestorianismo muito marcado, que traz consigo, por lógica interna, uma nova iconoclastia. Ora, Máximo, o Confessor, nada tem de monofisita; a ele se deve fundamentalmente a superação da última variante do monofisismo: o monotelismo. Para Máximo é essencial que vejamos realmente no homem Jesus o Pai; de outro modo, toda a sua teologia do monte das Oliveiras e da cruz, do êxodo da humanidade com o novo Moisés, perde o sentido. Mas Máximo é também, por isso mesmo, a superação decisiva do nestorianismo, que nos afasta do mistério da Trindade e torna de novo praticamente impenetrável o muro da transcendência. Se ficarmos deste lado do muro, somos escravos e não amigos. [27]

Acrescentarei uma segunda observação. Quando Cristo declara ser o «caminho», o pensamento desliza espontaneamente para a liberdade e a libertação. Agora fica patente que também a verdade está ligada inseparavelmente à liberdade. Pelo contrário, parece muito forçado, se não absurdo, associar ao tema da verdade a ideia de Cristo pobre. E, no entanto, existe aqui um nexos muito profundo. A verdade perdeu crédito na história por se ter apresentado sob a forma de domínio, e tornou-se pretexto para a

violência e a opressão. Já Platão advertiu para o perigo que espreita quando o homem considera a verdade como uma posse e, por conseguinte, como um poder para dominar. Por medo da grandeza da verdade, Platão conjugou o seu reconhecimento com a auto-ironia, considerando-o um broto «da sua própria imoderação, que não gera cepticismo, mas a máxima confiança» [28]. Assim resumiu R. Guardini, octogenário, a ideia de verdade em Platão, e descreveu ao mesmo tempo o seu próprio caminho, caracterizado também pelo reconhecimento apaixonado da verdade e pelo recuo do próprio eu. Vejo a paradoxa de Platão entre a ironia e a verdade como uma aproximação à paradoxa da verdade divina, que brilha como pobreza extrema e impotência precisamente no Crucificado: Ele é o ícone de Deus porque é a manifestação do amor, e por isso a cruz é a sua «glorificação».

Guilherme de Saint-Thierry exprimiu dramaticamente, no seu tratado sobre o amor, esta paradoxa divina de que a verdade do Deus trino, a glória suprema, apareça na pobreza extrema do Crucificado. «Quando a imagem divina, Deus Filho, viu como o anjo e o homem, que foram criados à sua imagem, isto é à imagem de Deus (sem ser a imagem de Deus) se perdiam por uma apropriação indevida da imagem, disse: «Ai! Só a miséria não desperta inveja... Quero oferecer-me aos homens como o homem desprezado e o último de todos... para que eles, por ciúme, ardam no desejo de imitar em Mim a humildade; por meio dela alcançarão a glória...» [29]. A própria verdade, a verdade real, tornou-se suportável ao homem, fez-se caminho apresentando-se na pobreza do impotente. Não o rico Epulão, mas o desprezado Lázaro que jaz à porta representa o mistério de Deus, do Filho. [30] A pobreza passou a ser em Cristo o verdadeiro distintivo, o «poder» interior da verdade. O que lhe abriu o caminho aos corações dos homens não foi senão o seu ser verdadeiro na pobreza. É definitivo o que Paulo diz no final da Carta aos Gálatas, depois de toda a sua argumentação: o último argumento não são as palavras, mas os estigmas de Jesus que ele traz no seu corpo [31]. Na disputa sobre o verdadeiro cristianismo, sobre a fé ortodoxa e o caminho recto, a comunhão de participação na cruz é o último e decisivo critério.

5. Cristo, a vida. A «proexistência» e o amor

A nossa última reflexão centrar-se-á, ainda que brevemente, na terceira palavra da autoproclamação de Jesus: Ele é a vida. O anseio fanático de viver que encontramos hoje em todos os continentes deu origem a uma anticultura da morte que se vai tornando a fisionomia do nosso tempo: o desregramento sexual, a droga e o tráfico de armas tornaram-se uma trindade profana cuja rede mortal se estende pelos continentes. O aborto, o suicídio e a violência colectiva são as formas concretas através das quais opera o sindicato da morte. Ao mesmo tempo, a sida passou a ser o retrato da doença íntima da nossa cultura. Já não há factores de imunidade psíquica. A inteligência positivista não oferece ao aparelho mental forças de imunidade ética; essa inteligência vem a ser a desagregação do sistema psíquico imune e, por consequência, o abandono sem resistência às promessas falaciosas da morte que se apresentam com a máscara de mais vida.

A investigação médica procura, mobilizando todas as suas possibilidades, as substâncias injectáveis contra a dissolução das forças de imunização corporal, e isso é o seu dever; apesar disso, apenas deslocará o campo das destruições, sem deter a marcha triunfal da anticultura da morte, se não reconhecermos que a debilidade imunológica do corpo é um grito do ser humano maltratado, uma imagem que exprime a verdadeira doença: a indefesa das almas numa cultura que declara nulos os verdadeiros valores: Deus e a alma.

Se os cristãos não actuarmos nesta situação e nos limitarmos a pronunciar palavras tranquilizadoras, estamos a mais. Para satisfazer as exigências da modernidade ou da pós-modernidade, não basta submeter-se aos seus modelos e demonstrar que é possível conviver com eles. Esta forma errada de cristianismo progressista seria ridícula, se não fosse tão triste e tão perigosa. Acelera a espiral da morte em vez de lhe opor o poder terapêutico da vida. A análise marxista que alguns ainda aplicam para sair das contradições do nosso tempo é um anacronismo absurdo diante do domínio do dinheiro e de Cupido, que representa o laço de união na trindade diabólica de sexo, droga e violência colectiva. Se não se produzir uma cura das almas desde a raiz, essas análises estruturais não passam de pura superstição que neutraliza as forças imunes internas, porque tenta substituir o ethos pela técnica e pela mecânica, isto é, por estruturas.

Neste ponto, é preciso redescobrir de novo o realismo do ideal cristão, encontrar hoje Jesus Cristo, compreender sob uma luz nova o significado da palavra «Eu sou o caminho, a verdade e a vida». Para isso, seria necessário antes um rigoroso diagnóstico da doença, que não é possível tentar aqui. Limitamo-nos a perguntar simplesmente por que razão o ser humano se refugia na droga. Em termos muito gerais, podemos responder: fá-lo porque a vida que lhe é oferecida é demasiado insubstancial, demasiado mesquinha, demasiado vazia. Depois de todos os prazeres, libertações e esperanças que essa vida possa proporcionar, fica a tremenda insuficiência. Enfrentar a vida como esforço e aceitá-la assim torna-se insuportável. Ela teria de ser um prazer inesgotável e sem limites. Aqui actuam dois factores: primeiro, o anseio de plenitude, de infinitude, que contrasta com as limitações da nossa vida; e, segundo, a vontade de ter tudo isso sem dor e sem esforço: a vida deve ser dada ao homem sem que ele próprio se dê. Pode afirmar-se também que o que é evidente em todo o processo é a negação do amor, que conduz à fuga para a mentira. Mas, por detrás disso, encontra-se uma falsa imagem de Deus: a negação de Deus e a adoração de um ídolo. Porque Deus é entendido ao modo do rico que não podia dar nada a Lázaro porque queria ser Deus e, para isso, até o muito que possuía era sempre demasiado pouco. Concebe-se Deus ao estilo de Ário, para quem Deus não pode relacionar-se com o exterior porque é apenas Ele mesmo e nada mais. O homem quer ser um Deus deste género, alguém que tudo acumula e nada dá; por isso, o Deus real é para ele o verdadeiro inimigo, o rival do homem atingido por cegueira interior. Este é o verdadeiro núcleo da sua doença, porque o homem se instala na mentira e se afasta do amor, que também na Trindade é uma autodoação incondicional e sem limites. Por isso, o Cristo crucificado – Lázaro – é a verdadeira imagem do Deus trinitário. N'Ele se torna visível esta essência trinitária: o amor total e a entrega total [32].

Agora podemos talvez começar a compreender o que significa uma afirmação decisiva de Jesus na oração sacerdotal, que à primeira vista nos pode parecer a expressão totalmente irreal de um mundo religioso estranho: «Esta é a vida eterna: que Te conheçam a Ti, único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste» (Jo 17, 3). Hoje já não conseguimos conceber que a questão de Deus seja algo de supremamente real, a

verdadeira chave dos nossos males mais profundos. Mas isso indica a gravidade da doença da nossa civilização.

Na realidade, não haverá cura se Deus não voltar a ser reconhecido como o eixo de toda a nossa existência. Só unida a Deus, a vida humana se torna verdadeira vida; sem Ele, fica aquém do seu próprio limiar e destrói-se a si mesma. Mas a união salvadora com Deus só é possível por meio Daquele que Ele enviou e mediante o qual Ele próprio é um Deus-connosco. Não podemos «fabricar» esta união. Cristo é a vida porque nos leva à união com Deus. Só a partir daí nos chega a fonte de água viva.

«Se alguém tem sede, venha a Mim e beba», diz Cristo no último dia, o mais solene da festa das Tendias (Jo 7, 38). A festa recorda a sede que Israel padeceu no deserto ardente e sem água, que aparece como um reino de morte sem saída possível. Mas Cristo anuncia-se como a rocha de onde brota a fonte inesgotável de água fresca: na morte, torna-se fonte de vida [33]. Quem tem sede, venha. Não se nos tornou o mundo, com todo o seu saber e poder, um deserto onde já não podemos encontrar a fonte viva?

Quem tem sede, venha: Jesus continua hoje a ser a fonte inesgotável de água viva. Basta-nos chegar e beber para que a frase seguinte valha também para nós: «Se alguém crê em Mim, do seu interior brotarão rios de água viva» (7, 38). A vida, a verdadeira, não se pode simplesmente «tomar», simplesmente receber. Introduz-nos na sua dinâmica do dar: na dinâmica de Cristo, que é a vida. Beber da água viva da rocha significa aceitar o mistério salvador da água e do sangue. É a antítese radical daquela ânsia que empurra para a droga. É aceitar o amor e é aceder à verdade. E isso é precisamente a vida.

CRISTO E A IGREJA PROBLEMAS ATUAIS DA TEOLOGIA CONSEQUÊNCIAS PARA A CATEQUESE

A situação da fé e da teologia na Europa caracteriza-se hoje, sobretudo, por uma desmoralização eclesial. A antítese «Jesus sim, Igreja não» parece típica do pensamento de uma geração. De pouco serve a tentativa de destacar os aspectos positivos da Igreja e a sua condição inseparável de Jesus. Para compreender a precariedade real da fé no nosso tempo é necessário ir mais fundo. Porque, por detrás dessa contraposição tão difundida entre Jesus e a Igreja, palpita um problema cristológico. A verdadeira antítese que temos de enfrentar não se exprime com a fórmula «Jesus sim, Igreja não»; deveríamos dizer antes «Jesus sim, Cristo não», ou «Jesus sim, Filho de Deus não». Assistimos a uma verdadeira vaga de adesão a Jesus nas mais diversas tonalidades: Jesus no cinema, Jesus na ópera rock, Jesus como bandeira de opções políticas... Todos estes fenómenos exprimem formas de entusiasmo ou de paixão religiosa que se reclamam da figura misteriosa de Jesus e da sua força interna, mas desentendendo-se daquilo que a fé da Igreja e a fé dos evangelistas — que fundamenta a primeira — dizem sobre Jesus. Este aparece como um dos «homens decisivos» que existiram na humanidade, na expressão de Karl Jaspers. O que atrai n'Ele é o humano; reconhecê-lo como Filho unigénito de Deus parece afastá-lo de nós, arrebatá-lo para o inacessível e o irreal e submetê-lo à administração do poder eclesiástico. A separação entre Jesus e Cristo é, ao mesmo tempo, separação entre Jesus e a Igreja: deixa-se Cristo a cargo da Igreja; parece ser obra sua. Ao relegá-lo, espera-se resgatar Jesus e, com Ele, uma nova forma de liberdade, de «redenção».

Se a verdadeira crise está na cristologia e não na eclesiologia, há que perguntar por que razão isso acontece. Quais são as raízes desta separação entre Jesus e Cristo, tema já abordado explicitamente na Primeira Carta de João, que denuncia os que dizem que Jesus não é o Cristo (2, 22; 4, 3), equiparando os títulos de «Cristo» e «Filho de Deus» (2, 22-23; 4, 15; 5, 1)? João chama anticristos aos que negam que Jesus é o Cristo; talvez seja esta a origem e o sentido do nome «Anticristo»: estar contra Jesus, o Cristo; negar-Lhe o predicado de Cristo.

Indaguemos hoje as causas desta atitude. São numerosas, evidentemente. A primeira, pouco aparente mas extremamente eficaz, reside na construção de um «Jesus histórico» por detrás do Jesus dos evangelhos, um Jesus decantado das fontes e contra as fontes, segundo os critérios da imagem moderna do mundo e da forma de historiografia inspirada na Ilustração. Há, além disso, o postulado de que, na história, só pode acontecer o que é sempre possível, o postulado de que a engrenagem causal nunca se interrompe e de que aquilo que choca com estas leis conhecidas é a-histórico. Assim, o Jesus dos evangelhos não pode ser o Jesus real; é preciso encontrar outro e excluir dele tudo o que só é inteligível a partir de Deus. O princípio construtivo sobre o qual este Jesus emerge exclui, portanto, o divino, seguindo o espírito da Ilustração: este Jesus histórico não pode ser Cristo nem Filho. Ao homem de hoje que, na sua leitura da Bíblia, se orienta por este tipo de exegese, não lhe diz nada o Jesus dos evangelhos, mas o da Ilustração, um Jesus «ilustrado». A Igreja fica assim descartada; só pode ser uma organização humana que tenta utilizar, com maior ou menor habilidade, a filantropia deste Jesus. Desaparecem também os sacramentos: como pode haver uma presença real deste «Jesus histórico» na Eucaristia? O que resta são sinais da comunidade, rituais que a unem e a estimulam para a acção no mundo.

Ficou claro que, por detrás deste despojamento de Jesus que é o «Jesus histórico», existe uma opção ideológica que se pode resumir na expressão «imagem moderna do mundo». Teremos de voltar a este ponto; mas devemos considerar agora uma segunda raiz da separação entre Jesus e Cristo. Se falámos de uma determinada visão do mundo, temos agora de abordar uma forma de experiência existencial ou, talvez mais correctamente, um défice dessa experiência. Digamo-lo simplesmente: o homem de hoje já não entende a doutrina cristã da redenção. Não encontra nada de semelhante na sua própria experiência vital. Não consegue imaginar nada por detrás de termos como expiação, representação e satisfação. Aquilo que é designado pela palavra Cristo (Messias) não aparece na sua vida e resulta numa fórmula vazia. A confissão de Jesus como Cristo cai por terra. A partir daqui explica-se também o enorme êxito das interpretações psicológicas do Evangelho, que passa agora a ser o antegozo simbólico da cura psíquica. O amplo consenso que encontrou a explicação política do cristianismo, que a teologia da libertação — hoje

praticamente fracassada — recolheu, assenta nas mesmas razões. A redenção é substituída pela libertação no sentido moderno da palavra, que pode ser entendida com acento na vertente psicológico-individual ou político-colectiva, e tende a combinar-se com o mito do progresso. Este Jesus não nos redimiu, mas pode servir de símbolo que oriente a nossa redenção ou libertação. Se já não existe um dom de redenção para dispensar ou administrar, a Igreja, no sentido tradicional, é uma quimera, até mesmo um escândalo; não é sujeito de nenhuma potestade; a sua pretensa autoridade é, nesse pressuposto, mera presunção. Teria de se converter num espaço de «liberdade» em sentido psicológico e político. Teria de ser o âmbito dos nossos sonhos de vida libertada; não pode remeter para nada de ultramundano, mas deve credibilizar-se sempre numa experiência própria como instância redentora dentro deste mundo. Tudo o que está por redimir na minha própria existência, todo o descontentamento comigo mesmo e com os outros, recai sobre ela.

Tudo isto — a redução do mundo ao empiricamente demonstrável e a redução da nossa existência ao vivenciável — assenta num terceiro facto decisivo: a perda da imagem de Deus, que desde a época da Ilustração avança sem cessar. O deísmo impôs-se praticamente na consciência geral. Já não é possível conceber um Deus que Se preocupe com os indivíduos e actue no mundo. Deus pode ter dado origem ao estalido inicial do universo, se é que ele existiu, mas não Lhe resta mais nada a fazer num mundo ilustrado. Parece quase ridículo imaginar que as nossas acções boas ou más Lhe interessem; tão pequenos somos perante a grandeza do universo. Parece mitológico atribuir-Lhe acções no mundo. Podem existir fenómenos por explicar, mas procuram-se outras causas. A superstição parece mais fundamentada do que a fé; os deuses — isto é, os poderes inexplicados no curso da nossa vida, com os quais é preciso acabar — são mais credíveis do que Deus. Mas, se Deus nada tem a ver connosco, prescreve também a ideia de pecado. Que um acto humano possa ofender a Deus é já, para muitos, uma ideia inimaginável. Não resta margem para a redenção no sentido clássico da fé cristã, porque a quase ninguém ocorre procurar a causa dos males do mundo e da própria existência no pecado. Por isso também não pode haver um Filho de Deus que venha ao mundo para nos redimir do pecado e que morra na cruz por essa causa. Assim se explica a mudança radical produzida na ideia de culto e de liturgia, que, após longa gestação,

se vai impondo: o seu primeiro sujeito não é Deus nem Cristo, mas o «nós» dos celebrantes. E tampouco pode ter como sentido primário a adoração, para a qual não há qualquer razão num esquema deísta. Nem cabe pensar na expiação, no sacrifício, no perdão dos pecados. O que importa é que os membros da comunidade celebrante se corroborarem entre si e saiam do isolamento em que a existência moderna mergulha o indivíduo. Trata-se de exprimir as vivências da libertação, da alegria, da reconciliação, denunciar o negativo e animar à acção. Por isso, a comunidade tem de fazer a sua própria liturgia e não recebê-la de tradições ininteligíveis; ela representa-se e celebra-se a si mesma. Mas não se deve esquecer um movimento inverso que se vai esboçando na geração jovem. A banalidade e o racionalismo pueril de uma liturgia auto-fabricada, com a sua teatralidade artificial, vão sendo desmascarados na sua indigência; a sua vacuidade é evidente. O poder do mistério desapareceu, e as formas de legitimação com que se pretende compensar esta perda não conseguem satisfazer, a longo prazo, nem sequer os próprios funcionários, quanto mais aqueles que deveriam sentir-se interpelados por tais acções. Aumenta assim a busca de uma verdadeira redenção no presente. Essa busca conduz em direcções opostas. Os grandes festivais de rock são desabafos da existência, anti-liturgias selvagens onde a pessoa sai de si e pode esquecer a opacidade e a rotina do quotidiano. A droga situa-se também nesta direcção. Por outro lado, o mágico e o esotérico atraem cada vez mais como lugar onde o mistério se apodera do ser humano. Pode afirmar-se que, onde a liturgia é iluminada pelo mistério, voltam a nascer novos lugares de fé.

Antes de passarmos às conclusões para a catequese, convém meditar outra consequência importante da imagem deísta do mundo que hoje se vai difundindo entre os cristãos de modo mais ou menos consciente. Essa ideia de Deus e da relação do homem com Ele influi especialmente na teologia moral. Esta já não pode ser uma verdadeira teologia, mas transformar-se-á em ética, porque Deus não intervém no mundo nem no caminho do homem. Aquilo a que a fé chama preceitos divinos aparece como um código cultural de comportamentos históricos do homem. Podem assinalar-se dependências, nexos com outras culturas, desenvolvimentos e contradições. Tudo isto parece mostrar suficientemente que se trata de meras regras de jogo da existência formuladas nas diversas sociedades. Essas regras dependem da valorização que se faz da conduta humana e dos fins de uma

cultura; quanto melhor conseguirem estruturar uma sociedade, assegurar a sua sobrevivência e garantir a sua altura cultural, tanto mais positiva será a sua avaliação.

Se nos abandonarmos a tais ideias e considerarmos o ser humano como o único sujeito que actua na sociedade, outras carências da imagem moderna do mundo influirão também mais ou menos profundamente. À luz da fé na criação, o mundo aparecia como plasmado pelo pensamento de Deus. Traz em si uma mensagem divina e encerra normas válidas para a nossa conduta. Mas, se Deus se limita a dar o impulso inicial e depois Se retira, as coisas já não são expressão do pensamento e da vontade divinos, mas meros produtos da evolução, regidos pelas leis da sobrevivência e da luta pela própria conservação. A evolução pode ensinar-nos algumas regras de jogo para a auto-afirmação de uma espécie; mas isso é algo muito diferente da norma moral na linha da antiga noção de «lei moral natural». A evolução, o novo demiurgo, não conhece a categoria do moral. É evidente que tais ideias não são partilhadas pela teologia, mas também esta não reflecte suficientemente sobre o alcance das mesmas. Em especial, ficou como sequela de tudo isto uma insegurança quanto à acção de Deus na história e quanto à relação entre Deus e o mundo, que há-de repercutir forçosamente de modo negativo na teologia moral. O esquema de um Deus que Se retira do Seu mundo torna-se patente, por exemplo, quando se tenta limitar Deus ao chamado plano transcendental e se afirma que Ele não dá normas «categoriais». Deus converte-se assim num quadro orientador geral sem conteúdos; o sentido da moralidade teria então de ser determinado a um nível intramundano. Ao esvanecer-se a ideia de criação, mal se pode pensar em essências permanentes dentro do universo; a natureza, por um lado, limita-se ao puramente empírico e, por outro, dissolve-se na história, e a história não permite formas permanentes no domínio moral. Isto põe em evidência um profundo dualismo entre natureza e história, entre natureza e existência humana, que só pode ser superado com uma renovação da fé na criação.

Não nos enganemos: quem considera a criação, à luz da fé, como um pensamento de Deus que toma forma e, por isso, encontra na «natureza» uma norma ética, não pode negar de modo algum a importância da historicidade do ser humano. É preciso reconhecer também que se abusou

da «lei moral natural», a qual não é acessível simplesmente em normas pormenorizadas. Nem sempre se reconheceu suficientemente que a essência do homem está ligada à historicidade e aparece sempre em estruturas históricas. Neste sentido, é necessário um diálogo sério com os novos conhecimentos; é preciso repensar a articulação da «essência» (natureza) com a historicidade. O enorme caudal de conhecimentos empíricos que adquirimos através das ciências naturais e das ciências humanas é de grande importância para o problema moral; isto não poderá negá-lo quem rejeitar uma ética puramente formal e considerar o próprio ser como fonte da norma moral. Mas, por outro lado, o desenvolvimento histórico do humano não deve fazer esquecer o permanente, porque então seria necessário negar por fim o próprio homem e dissolvê-lo numa série de situações onde desaparece o tipicamente humano, o verdadeiramente ético. A teologia moral enfrenta assim grandes tarefas que só pode levar a cabo adequadamente se continuar a ser teologia, isto é, se Deus, o Deus trino revelado em Cristo, for o seu fundamento e o seu centro.

Que se conclui de tudo isto para a catequese? Esclareço desde já que só posso falar de conteúdos, não de métodos, para os quais não sou competente. Mas talvez seja útil assinalar a primazia do conteúdo sobre o método, primazia que nas últimas décadas se perdeu um pouco de vista: o conteúdo determina o método, e não o contrário. Do que foi exposto até agora resulta também que não é correto pressupor o consenso acerca de Jesus Cristo, como se houvesse unanimidade a este respeito e faltasse apenas fazer com que também a Igreja «se tornasse simpática». Também não é legítimo passar ao lado das grandes questões da fé, dada a surdez de muitas pessoas de hoje para as realidades divinas, e refugiar-se na antropologia, ou querer justificar a existência da Igreja pela sua utilidade social; por mais importante que seja a obra social, esta extingue-se se desaparecer o núcleo da Igreja, que é o mistério. Destas considerações decorrem dois pontos fundamentais na catequese de hoje:

1. Tudo depende, em última análise, da questão de Deus. A fé é fé em Deus, ou então não é fé. Essa fé pode reduzir-se, no fundo, à simples confissão de Deus, o Deus vivo, origem de tudo. Por isso, a questão de Deus deve ser central na catequese. O mistério de Deus, criador e redentor, deve aparecer em toda a sua grandeza. Isto obriga a reduzir o mito da ideia

moderna do mundo aos seus verdadeiros limites. Nada do que é ciência rigorosa contradiz a fé, mas muitas coisas que pretendem passar por ciência. A fé na criação continua a ser hoje, precisamente hoje, racional; deve ser a janela aberta para a grandeza de Deus. Esta criação não está tão determinada que nela só conte o mecânico, sem deixar margem ao poder do amor. Porque o amor existe realmente e porque é um poder, Deus tem poder no mundo. Ou antes, ao contrário: porque Deus é o Todo-Poderoso, o amor é poder — o poder pelo qual apostamos.

2. A figura de Cristo deve ser apresentada em toda a sua altura e profundidade. Não nos podemos conformar com um Jesus à moda; por Jesus Cristo conhecemos Deus e por Deus conhecemos Cristo, e só assim nos conhecemos a nós mesmos e encontramos resposta à pergunta pelo sentido do ser humano e pela chave da felicidade definitiva e permanente. Agostinho não hesitou em desenvolver toda a questão do cristianismo a partir da sede de felicidade. Se seguirmos esta sede até ao fundo, sem nos determos na satisfação superficial, chegamos a Deus, a Cristo. Se, na questão de Deus, não há que temer a confrontação com os mitos modernos, para conhecer Cristo também é necessário desmascarar muitos mitos pseudo-exegéticos e reconhecer de novo o Cristo dos evangelhos, o Cristo das testemunhas, como o verdadeiro Jesus, que é realmente histórico, em contraste com a figura artificial que muitas vezes nos é oferecida sob a etiqueta de Jesus histórico. Também aqui não precisamos de negar nada que seja verdadeira ciência; pelo contrário, a exegese moderna oferece-nos um tesouro de novos conhecimentos, desde que seja exegese e não ideologia disfarçada.

Só no contexto da fé em Deus, o Deus trino, Pai, Filho e Espírito Santo, só no contexto da fé no Filho feito homem, encontram o seu justo lugar as grandes questões morais do nosso tempo, que interpelam particularmente os jovens. Neste contexto torna-se claro que a redenção é mais do que a luta por utopias políticas e mais do que a simples psicoterapia. Porque a responsabilidade que os desafios éticos da nossa vida nos impõem não a podemos suportar se não for sustentada pelo amor misericordioso de Deus, que vem ao nosso encontro na cruz.

3. Para que tais princípios se tornem compreensíveis e não soem a frases estranhas vindas de um mundo desconhecido, é imprescindível um âmbito de experiência da fé à maneira do antigo catecumenado cristão. A família e a comunidade paroquial preparavam outrora este âmbito de experiências. A família mal presta já este serviço, e as comunidades paroquiais também não costumam estar suficientemente preparadas para a nova tarefa resultante do frequente falhanço da família como suporte da tradição crente. A eficácia da nova evangelização depende de que se consigam criar comunidades onde a fé seja vivida e a sua palavra possa ser palavra de vida.

O PODER DE DEUS, ESPERANÇA NOSSA[*]

1. *Fundamentação*

a) Considerações prévias sobre a essência do poder

A palavra «poder» tem algo de fascinante para nós, seres humanos, e também algo de ameaçador. O desejo de poder, de dispor das coisas à nossa vontade e viver livres e sem temor no mundo, late em todo o ser humano. Mas, para a maior parte das pessoas, fica-se em mera fantasia. Encontramos o poder nas mãos de outros ou, pior ainda, ele surge diante de nós como poder anónimo, cujos verdadeiros titulares são inalcançáveis. Este poder não se apresenta como esperança, mas como vertigem e ameaça. Reina no nosso tempo, sob múltiplas formas, o temor ao anonimato do poder, que comporta a impossibilidade de o controlar: reina o temor à ameaça ecológica contra as raízes da vida, devido à própria dinâmica incessante da técnica; o ser humano criou a técnica para dominar a natureza e agora a técnica pode transformar-se em poder contra ele próprio, um poder que lhe escapa das mãos, que o domina mais do que lhe permite dominar. Reina o temor à ameaça dos arsenais de armamento, que foram criados como poder de um Estado contra os outros, mas que parecem ter evoluído com uma dinâmica própria, e hoje se coloca com urgência a possibilidade de serem controlados pelos governos; as novas esperanças de desarmamento tampouco dissiparam o medo do automatismo dos artefactos e o perigo do seu disparo automático. Reina, por fim, o temor ao poder do aparelho industrial e económico, que ameaça transformar o indivíduo em mero engrenagem de uma função.

Onde fica, diante destas formas de poder que nos oprimem, o poder de Deus? Pode Deus alguma coisa no mundo, neste mundo concreto? Podemos acreditar num poder divino que seja esperança face a todos os poderes terríveis, ou Deus converteu-se em pura impotência? Talvez seja útil recordar aqui que houve um tempo em que o poder de Deus incutia aos humanos um temor semelhante ao que hoje sentem perante os poderes criados pelo homem e tornados anónimos. Diante da imprevisibilidade da natureza e do destino, os seres humanos viam-se expostos a um poder

incompreensível, enigmático e aparentemente caprichoso. Era preciso invocar esse poder mediante práticas de culto ou proteger-se dele. A magia é uma tentativa de controlar as forças desconhecidas, de penetrar no seu segredo para não ficarmos totalmente indefesos perante elas. Já se disse que a técnica traduziu esse esforço para o plano racional, explorando a trama funcional da natureza a fim de poder dispor dela. Este processo foi precedido pela desmitização cristã do mundo, que libertou o homem da ideia de forças divinas misteriosas e lhe ensinou que vivemos num mundo criado por Deus segundo leis racionais; Ele confia-nos esse mundo para que, com o nosso entendimento, conheçamos os seus pensamentos e aprendamos a administrar, ordenar e configurar a sua criação a partir deles. Mas deste modo foi-se impondo a ideia de que Deus é supérfluo e, em última análise, acabou por revelar-se um estorvo. Para Deus resta apenas a esfera da subjetividade, já que o objetivo conhecemo-lo sem Ele. Mas, nessa esfera da subjetividade que lhe sobra, Deus transforma-se em mero sentimento, que pouco significa, ou aparece como o espião que escuta à porta da minha existência privada e me impede a liberdade. Sendo já tão pouca coisa, é o último perigo que me impede o livre desenvolvimento. Assim recomeça, de forma mais subtil, aquilo que outrora havia tentado a magia da natureza: é preciso proteger-se de Deus, Ele deve desaparecer, é preciso desmascará-lo para poder combatê-lo. A psicanálise e a psicoterapia constituem essa magia do mundo interior, onde o homem se apodera do poder sobre a alma para se libertar da ameaça que Deus representa. Mas a alma escrutinável já não é livre, e o poder adquirido contra Deus transforma-se em poder do homem contra si mesmo.

O poder de Deus é ameaça ou esperança? Poucos continuam a ver nele uma ameaça; Deus foi-se afastando demasiado e outras ameaças tornaram-se demasiado concretas. O reverso deste processo é que até para os crentes se torna cada vez mais difícil ver em Deus a esperança da sua vida e desta nossa história, e ganhar firmeza agarrando-se a tal esperança. Por isso devemos formular agora, de modo muito concreto, a pergunta de saber se Deus tem poder no mundo e, se o tem, de que espécie é esse poder; onde e quando se manifesta; como é acessível; o que significa para a nossa vida; o que significa, concretamente, para o sacerdote e os seus colaboradores hoje.

b) Dois textos bíblicos sobre a questão do poder: o monte das tentações e o monte da missão

Para responder a esta pergunta, partirei de dois textos bíblicos que exprimem de modo antitético o que não é e o que é o poder de Deus. Deles se deduzirá a verdadeira essência do poder e a verdadeira essência da esperança. O primeiro texto é o relato da terceira tentação de Jesus (Mt 4, 8-10). Satanás condu-lo a um monte muito elevado e mostra-lhe os reinos da terra com todo o seu esplendor; apresenta-se como o verdadeiro soberano do mundo, que tem poder e o reparte. Oferece a Jesus o poder e «as suas pompas» – expressão que reaparecerá na fórmula do batismo, onde não só é preciso renunciar ao diabo, mas, concretamente, às suas pompas para se poder ser cristão. As pompas do poder significam a capacidade de fazer o que se quer, gozar do que se quer, dispor de tudo, ocupar sempre os primeiros lugares. Nenhum gozo te é negado, qualquer aventura te é possível, todos se ajoelham diante de ti. É-te permitido fazer o que quiseses e tens a possibilidade de o fazer. Deste enganoso «ser como Deus», desta caricatura da imagem e semelhança de Deus, se serve o diabo para enlouquecer o homem e parodiar a liberdade de Deus. Satanás oferece poder, naturalmente, mediante um preço: um poder que assenta no terror, no medo, na cobiça, na violência contra o outro e na divinização do eu. Mas – parece dizer Satanás – isto é precisamente o poder. De outro modo não se pode tê-lo. Quem quer dominar precisa de oprimir, precisa da ameaça da violência e tem de a exercer. E como poderá o mundo ser redimido se o Redentor não tiver poder? Está claro, portanto, que o Salvador, se quer fazer alguma coisa, tem de aceitar a oferta de poder e submeter-se às regras do jogo. Esta tentação perdurou ao longo de toda a história. Os poderosos do mundo ofereceram sempre poder à Igreja e, com o poder, tentaram impor as regras de jogo do seu próprio poder. Mas a vocação da Igreja não é levantar um reino messiânico onde depois se preste culto ao poder humano, fazendo-o passar por poder de Deus. O poder do domínio político ou do império técnico não deve nem pode ser a forma de poder da Igreja. Com isto não se condena o poder do Estado nem a espada que está sob a norma da justiça, como indica Rom 13, 1-7, mas condena-se a identificação do poder eclesial com o poder estatal, do poder de Deus com o poder do Estado, e a absolutização consequente do poder humano, como se este tipo de poder pudesse trazer a redenção. O que é censurável é uma determinada ideia de

redenção, uma falsa imagem do homem e de Deus que transforma Deus em caricatura ao mesmo tempo que reduz o homem a pompa de poder e, por isso, a mera aparência.

Interrompamos as nossas reflexões neste ponto para voltar ao segundo texto do evangelho de Mateus, onde Jesus se encontra de novo sobre uma alta montanha e reaparece o tema do poder. É a cena final do evangelho. O Ressuscitado levou os Onze à montanha para lhes confiar a sua missão e fazer-lhes a promessa para a história futura. Está de novo no monte, mas não por obra da magia satânica, e sim pelo poder de Deus. Está de novo no monte e já não vê apenas os reinos deste mundo com todas as suas pompas, mas pode agora dizer: «Foi-me dado todo o poder no céu e na terra». Este poder abarca a terra e o céu, por isso é «todo o poder». Aquilo que Jesus tinha recusado tomar do diabo, possui-o agora de um modo totalmente distinto, por provir de outra fonte. Tornou-se o Senhor do céu e da terra, que agora envia os discípulos como mensageiros e sujeitos do seu poder. Mas de onde lhe vem este poder? E qual é a sua natureza?

Não esqueçamos que quem assim fala é o Ressuscitado. Isto significa que passou pela morte e só assim, através da morte, a partir da outra margem e para ela, exerce um poder que, precisamente por isso, abrange a totalidade e não apenas o visível: o céu e a terra, o tempo e para além das suas fronteiras. Dito de outro modo, a esta última aparição «no monte» precede uma outra experiência que se interpõe entre os dois grandes episódios ocorridos num monte, os distingue e liga. Jesus subiu ao monte da crucifixão como, outrora, Isaac subiu ao Moriá. Antes, o diabo tinha-o levado ao pináculo do templo e ao cimo de um monte; agora está realmente em tudo o que é «alto», «elevado», e esta «altura» é o contrário das alturas de Satanás. As alturas deste são alturas de poder egoísta, de mando arbitrário de quem tudo possui e a quem tudo é permitido, mas que se converte em contrassenso e mentira vital, porque o «tudo» do ter e do gozar é sempre algo insignificante, quase um nada, e o homem, criado realmente para o todo, conhece bem a nulidade deste «tudo». A altura do monte da crucifixão consiste em que Jesus renunciou a toda a posse e a toda a permissão para ficar com o puro nada da nudez total, que nem sequer tem um lugar no solo. Renunciou no «faça-se a tua vontade» dirigido ao Pai. Renunciou na plena unidade de vontade com o Pai. Aí alcançou o

verdadeiro «tudo», no cume supremo do ser: na unidade com o Deus real, que não é déspota nem gozador, mas verdade eterna e amor eterno. Isto vem restabelecer a verdadeira imagem de Deus e do homem face à caricatura de Deus e do homem. Jesus perseverou no nada perante o terreno, unido à vontade de Deus contra o poder da violência e a sua capacidade de destruição total. É um com Deus e um com o poder real que abrange o céu e a terra, o tempo e a eternidade. É um com Deus, de tal modo que o poder de Deus passa a ser o seu poder. O poder que agora proclama desde o monte da ascensão é um poder que procede das fontes da cruz e é, por isso, a antítese radical do poder arbitrário da posse total, da permissão total e da possibilidade total.

c) A essência do poder de Jesus: poder na obediência, poder responsável

Devemos perguntar agora com mais precisão qual é realmente a essência deste poder, até que ponto é poder e o que podemos esperar dele. Como tudo isto se afasta muito das nossas experiências de vida moderna, devemos aproximar-nos gradualmente da realidade deste poder e da sua compreensão.

Como primeiro passo, parece-me útil uma observação linguística. Para designar este poder de Jesus, o Novo Testamento não emprega uma palavra que exprima a capacidade interior de uma pessoa, uma qualidade objetiva presente nela, mas o termo *exousía*, que em grego designa o direito de fazer algo, direito ancorado na estrutura jurídica de um Estado. O termo designa, assim, a possibilidade operativa que uma pessoa possui em virtude da estrutura jurídica, e essa possibilidade traduz-se em potestade, direito, licença ou liberdade. [34] Trata-se de um poder dado que vem de um todo jurídico, de uma figura da justiça. É, por conseguinte, uma potestade que emana de um poder subjacente e que, por isso, pode decidir. É um poder que nasce da obediência, um poder responsável e ancorado numa ordem intrínseca.

Deste modo, a palavra escolhida pela Bíblia para exprimir o poder de Jesus oferece já uma interpretação profunda da essência deste poder: é um poder que não é precisamente o de um antigo ou moderno Golias, mas um poder que nasce da obediência e, portanto, de uma relação que é

responsabilidade, resposta ao ser, resposta à verdade e ao bem. É um poder humilde, como o descreve o hino a Cristo da Carta aos Filipenses (2, 5-11). Cristo não retém para si a igualdade divina à maneira do ladrão que guarda o seu despojo como um poder conquistado que se pode desfrutar. A atitude do ladrão, de acordo com a ideia corrente de poder, é na realidade sinal de impotência: o que foi roubado não lhe pertence propriamente e, por isso, ele usa-o e defende-o com cobiça. Romano Guardini exprimiu de modo muito belo o conteúdo positivo do gesto de Jesus descrito no hino da Carta aos Filipenses, hino da crucifixão e da consequente exaltação: «Toda a existência de Jesus é uma transposição do poder para a humildade... para a obediência à vontade do Pai. Para Jesus, a obediência não é um fator secundário, acrescentado, mas constitui o núcleo da sua essência».[35] O seu poder não tem «nenhum limite vindo de fora, mas um limite que vem de dentro...: a vontade do Pai livremente assumida. É um poder que se controla de modo tão perfeito que é capaz de renunciar a si mesmo».[36] Dissemos que o poder de Jesus é algo que o termo grego torna claro: um poder que nasce da obediência. Isto significa, além disso, que é um poder que pode proferir sentença num todo juridicamente estruturado e que, como tal, é «o» poder. Mas este todo juridicamente estruturado que está por detrás do poder e de onde este emana não é uma soma de princípios, mas a vontade de Deus, que é a própria ordem do bem e da verdade, o amor em pessoa. Assim, o poder de Jesus é um poder fundado no amor, é a potencialidade do amor. É um poder que nos remete do palpável e visível para o invisível e verdadeiramente real, que é o amor poderoso de Deus. É um poder que é caminho, que tem como finalidade conduzir o homem para a transcendência do amor. Podemos já antecipar aqui, de modo alusivo, um terceiro aspeto que decorre do anterior: Jesus deu a *exousía* à sua Igreja. Ela participa na potestade de Jesus, e todos os seus poderes são participação nessa potestade, que é a sua medida e a sua essência.

d) Dois modos de poder: poder dominador e poder obediencial

Podemos afirmar, resumindo o que foi dito, que o poder de Deus se manifesta concretamente no poder de Jesus Cristo, que emana da união de vontades entre Jesus e o Pai e, por isso, tem o seu fundamento supremo no amor. Este poder de Jesus criou um lugar concreto no mundo mediante a potestade confiada à Igreja. Antes de passarmos ao plano prático da nossa

vida, o da Igreja e o do sacerdote hoje, introduzirei ainda outra passagem bíblica que exprime o falso poder e esclarece, como contraprova, o que é e o que não é o poder de Deus no mundo e em favor do ser humano. Refiro-me ao relato da queda (*Gén* 3). Adão come do fruto que lhe permitirá conhecer o bem e o mal. O ponto decisivo é que não se trata de um conhecimento verdadeiro, de um conhecimento como percepção da realidade para com ela se ajustar e viver em correspondência com ela. A vontade que emerge no diálogo com a serpente vai exatamente na direção oposta: Adão procura o conhecimento como um poder. Não o procura para compreender melhor a linguagem do ser, para ouvir melhor ou escutar com maior sinceridade, mas porque desconfia do poder de Deus e quer opor-lhe o seu próprio poder. Procura o conhecimento porque acredita que o homem só é livre na rebeldia. Quer ser Deus, e entende por isso não ter de escutar, mas exercer o poder. O conhecimento serve para se apoderar de algo, para dominar. É funcional, orientado para o uso e para a dominação. O poder fica assim sem responsabilidade, é mero saber-fazer e dispor. A sua essência parece consistir em não ter ninguém acima de si, em referir tudo a si mesmo e ao próprio uso, para maior «glória do poder».

Torna-se assim patente a estreita relação que esta cena bíblica mantém com os três textos referidos: com o monte da promessa de Satanás, com o monte do Crucificado ressuscitado e, finalmente, com a referência da Carta aos Filipenses a Adão como antítese de Jesus Cristo. O relato da queda põe em evidência o resultado da aceitação da oferta de poder feita por Satanás: o poder é o oposto da obediência; e a liberdade, o contrário da responsabilidade. O conhecimento rege-se pelo critério do poder alcançado e desvincula-se da sua componente ética. Sem demonizar a ciência natural nem a técnica, é preciso dizer que algo desta atitude se infiltrou na forma moderna de apoderamento da natureza.[37] É muito significativa, a este respeito, uma frase de Thomas Hobbes: «Conhecer uma coisa significa saber o que se pode fazer com ela quando se a possui».[38] Deveria ser claro que isto não equivale ao «domínio» sobre a criação, tarefa que Deus confiou ao homem (*Gén* 1, 28-30). O que significa este domínio justo formulou-o com grande precisão Romano Guardini muito antes das disputas ecológicas: o homem «é senhor por graça e deve exercer o seu domínio com responsabilidade perante Aquele que é Senhor por essência... Domínio não significa, pois, que o homem imponha a sua vontade ao dado na natureza,

mas que o seu possuir, configurar e criar nasçam do conhecimento; mas este conhecimento aceita o que o ente é em si...».[39]

Procuremos agora ligar o conjunto do que foi considerado até este ponto e perguntemo-nos de novo: tem Deus poder no mundo e é esse poder uma esperança para nós? Devemos começar por assinalar que existe um tipo de poder, o mais conhecido para nós, que se opõe a Deus, procura prescindir d'Ele e até excluí-Lo. A essência deste poder consiste em transformar o outro e o que é outro em simples objeto, em mera função, e em colocá-lo ao serviço da própria vontade. Não considera o outro e o que é outro como realidades vivas com os seus próprios direitos, cujo ser eu não posso atropelar; trata-os como função, como peças de uma máquina, como algo morto. Um tal poder é, em última instância, poder de morte e submete também inexoravelmente aquele que o utiliza às leis da morte e do que está morto; a lei que impõe aos outros passa a ser a sua própria lei. Cumpre-se assim a palavra de Deus a Adão: «Se comeres deste fruto, morrerás» (*Gén* 2, 17). Não pode ser de outro modo quando se entende o poder como o contrário da obediência, pois o homem não é dono do ser, ainda que, a nível macroscópico, o possa decompor como uma máquina e voltar a montá-lo. O ser humano não pode viver contra o ser e, quando o tenta, cai sob o poder da mentira, do não-ser, da aparência de ser e, em consequência, sob o poder da morte.

Este poder pode ser muito tentador e agir de modo impressionante. Os seus êxitos são temporários, mas essa temporalidade pode durar muito e deslumbrar a pessoa que vive apenas no dia a dia. Este poder não é o autêntico nem o real. O poder que reside no ser é mais forte; quem por ele opta tem mais possibilidades. Mas o poder do ser não é um poder próprio; é o poder do Criador. E do Criador sabemos, pela fé, que não é apenas a verdade, mas também o amor, e que ambas as coisas não podem separar-se. O poder que Deus tem no mundo é o mesmo que têm a verdade e o amor. Isto poderia soar a frase melancólica se só conhecêssemos do mundo aquilo que conseguimos divisar no âmbito da nossa vida e das nossas experiências; mas, a partir da nova experiência que Deus nos concedeu em Jesus Cristo – experiência consigo mesmo e com o mundo –, é uma afirmação cheia de esperança. Porque agora podemos também inverter a frase: a verdade e o amor identificam-se com o poder de Deus, porque Ele, além de possuir

verdade e amor, é ambas as coisas. Verdade e amor são o verdadeiro e definitivo poder no mundo. Aqui reside a esperança da Igreja e aqui assenta a esperança dos cristãos. Ou, mais exatamente, por isso, a existência cristã é esperança. A Igreja pode ser despojada neste mundo; pode sofrer grandes e dolorosos fracassos. Há sempre nela muitas coisas que a afastam daquilo que ela é autenticamente. Do que é autêntico é constantemente despojada; mas não se afunda, pelo contrário, é assim que o que lhe é próprio reaparece de forma nova e ganha uma força renovada. A nave da Igreja é a nave da esperança. Podemos embarcar nela com confiança. O Senhor do mundo pilota-a e protege-a.

2. Aplicações

Na primeira secção deste trabalho procurámos compreender o que é o poder de Deus e como esse poder não significa para nós ameaça, mas esperança. Agora devemos aplicar isto, numa segunda ronda de reflexões, à vida da Igreja em geral e à do sacerdote e dos seus colaboradores em particular. É necessário perguntar como este poder pode entrar na nossa vida, como pode, concretamente, tornar-se esperança para nós e para os seres humanos neste momento da história, quais são as condições de vida para que esta esperança chegue até nós e seja nossa esperança. Analisámos as questões de base da primeira parte sobre a essência do poder com exemplos e sugestões mais do que de modo sistemático; também aqui não se impõe, e ainda menos do que antes, desenvolver uma doutrina geral da vida cristã e sacerdotal em relação com o tema «o poder de Deus, nossa esperança». Tentarei esclarecer, sem sistematismos, alguns corolários que se desprendem do que foi até agora meditado.

a) A fé, porta de acesso ao poder de Deus

A ideia fundamental que descobríamos na primeira secção pode resumir-se neste enunciado: o poder, entendido na linha da potestade de Jesus Cristo, nasce de uma relação, transmite-se através da obediência e resolve-se em responsabilidade. Sendo isto assim, o sacerdote – e, de modo análogo, o cristão em geral – há de ser uma pessoa que vive essencialmente a partir de uma relação e numa relação: a relação com Deus. O sacerdote deve ser um crente que está em diálogo com Deus. Se não for assim, toda a sua atividade é vazia. O mais alto e mais importante que um sacerdote pode

fazer em favor do ser humano é ser aquilo que é: um crente. Pela fé, faz com que Deus, o Outro, entre no mundo. E, se o Outro não atua, a nossa ação é sempre deficiente. Mas, se as pessoas sentem que se encontram diante de alguém que crê, que vive com Deus e a partir de Deus, nasce também nelas a esperança. Pela fé do sacerdote abre-se de par em par uma porta para os homens: então, também hoje se pode crer verdadeiramente, também hoje!

A fé humana é sempre um crer partilhado, e por isso é tão importante o pré-crente, aquele que precede na fé. Ele está mais exposto do que os outros, porque a fé destes depende da sua e, em determinados momentos, ele tem de levar por eles o peso de crer. Por isso, as crises da Igreja e da fé costumam ser mais agudas nos sacerdotes e nos religiosos, e tornam-se visíveis mais cedo do que no povo eclesial. Existe também o risco de o sacerdote tomar a fé como uma rotina, de a pôr em causa e de se cansar dela, como acontece ao filho mais novo e depois ao filho mais velho da parábola. Então, os outros crentes, especialmente os que regressaram à fé pela experiência do próprio vazio, podem prestar-lhe o serviço que o regresso do filho mais novo oferece ao mais velho. Eles viveram os desertos do mundo e descobriram de novo a beleza da casa que ao morador habitual pesa como um fardo. Deste modo, há na fé um dar e um receber recíprocos, onde sacerdotes e leigos são dispensadores da proximidade de Deus.

O sacerdote deve ter a humildade necessária para esta acolhida, sem ceder ao orgulho que o filho mais velho manifesta: esse parasita que agora desfruta da acolhida ignora o que é o peso da fidelidade. Tal orgulho aflora muitas vezes em nós como uma espécie de desdém do especialista: que sabem esses fiéis comuns sobre crítica bíblica e outras críticas, que sabem do abuso de poder na Igreja e de todas as vilezas da sua história! A arrogância do especialista em matéria de fé é uma forma de cegueira muito resistente, produto de quem sabe as coisas apenas a meio. A fé que, no deserto de um mundo sem Deus, junto da imundície de umas atitudes frívolas já gastas, volta a descobrir a água fresca da palavra de Deus, ainda que não esteja à altura do especialista em crítica textual, é muitas vezes infinitamente superior a ele na lucidez para as verdades que se podem extrair dessa fonte.

O cansaço do filho mais velho existirá sempre, mas não deveria degenerar numa obstinação que incapacita para perceber a admirável resposta do pai: tudo o que é meu é teu. O sacerdote deve ir à frente na fé, mas deve também ser suficientemente humilde para ir atrás e acompanhar. Ele confirma os outros na fé, mas alimenta-se também constantemente da fé dos outros.

Por isso não é de modo algum uma evidência afirmar que, crendo em Deus, damos entrada à dinâmica de Deus no mundo. O primeiro «trabalho» que um sacerdote tem de realizar é o de ser um crente, e sê-lo cada vez mais. A fé nunca acontece por si mesma; tem de ser vivida. Conduz-nos ao diálogo com Deus, um diálogo que inclui, na mesma medida, o falar e o escutar. O tempo que um sacerdote dedica à oração e à escuta da Escritura não é, pastoralmente, tempo perdido ou tempo subtraído aos fiéis. As pessoas apercebem-se se a ação e a palavra do seu pároco brotam da oração ou se são mero produto do escritório. Para além da ação, o sacerdote deve sustentar a sua comunidade com a oração, iniciá-la na oração e incorporá-la assim no poder de Deus. Também aqui vigora o dar e receber recíproco: orar é orar com toda a Igreja, e a verdadeira escuta da Escritura só pode fazer-se escutando com ela.

Antes de aprofundar esta ideia, vou tocar ainda noutro aspeto do tema da fé que nos surge a partir do núcleo das reflexões da primeira secção: a fé é obediência. É a unidade do nosso querer com o querer de Deus e, justamente assim, é seguimento de Cristo, pois o essencial no caminho de Cristo é avançar para a fusão da sua vontade com a vontade de Deus. A redenção do mundo assenta na oração do monte das Oliveiras: «não se faça a minha vontade, mas a tua», oração que o Senhor nos ensinou no Pai-nosso como centro da fé vivida. Mas aqui chegámos também à dimensão mariana da fé e da existência cristã. «Feliz aquela que acreditou», saúda Isabel Maria. O ato de fé pelo qual Maria foi para Deus a porta de entrada no mundo e abriu assim o espaço da esperança, do «feliz aquela», é fundamentalmente um ato de obediência: «Faça-se em mim segundo a tua palavra»; estou inteiramente numa relação de serviço contigo. Crer significa, nela, pôr-se à disposição, dizer sim. No ato de fé oferece a Deus a sua própria existência como campo de ação. A fé não é mais uma atitude entre outras; é dispor do próprio ser em face da vontade de Deus e,

consequentemente, da vontade da Verdade e do Amor. O Papa glosou com profundidade admirável, na sua encíclica mariana, esta fé de Maria; o que nela diz deveria mover-nos a aprender de novo, de Maria e com ela, a fé como obediência de toda a nossa vida.[40] Destacarei apenas dois elementos da encíclica que podem ajudar a compreender mais profundamente a fé de Maria, a fé como obediência.

Encontramos na encíclica a referência ao texto de *Sl* 40, 6-8, que a Carta aos Hebreus (*Heb* 10, 5-7) considera um ato de obediência de Jesus ao Pai, ato que se consuma na encarnação e na cruz: «Sacrifícios e oferendas não quiseste; em vez disso, preparaste-me um corpo... Aqui venho... para fazer a tua vontade, meu Deus». Ao dar o «SIM» ao nascimento do Filho de Deus no seu seio por obra do Espírito Santo, Maria põe à disposição o seu corpo, dá a sua pessoa como lugar para a ação de Deus. Nestas palavras, a vontade de Maria coincide com a vontade do Filho. A sintonia deste «SIM» com as palavras «preparaste-me um corpo» torna possível a encarnação, o nascimento de Deus. Para que a entrada de Deus neste mundo seja um nascimento de Deus, deve haver sempre este «SIM» mariano, esta coincidência da nossa vontade com a vontade divina.

Esta situação repete-se na cruz de modo novo e definitivo. Nada resta da glória de David anunciada pelos profetas. A fé tem de ater-se à situação de Abraão, à extrema escuridão. «Preparaste-me um corpo; aqui venho». Há uma plena aceitação destas palavras, e a obscuridade em que Maria se encontra indica a plena identificação da sua vontade com a vontade de Deus. A fé é união na cruz e só na cruz alcança a sua plenitude: o lugar da prostração extrema é o verdadeiro início da redenção. Creio que devemos aprender de novo e de modo novo esta espiritualidade da cruz. Parecia-nos demasiado passiva, demasiado pessimista, demasiado sentimental; mas, se não exercitarmos a cruz, como resistiremos quando nos pendurarem nela? Um amigo meu que esteve durante anos submetido à diálise renal e teve de sentir como a vida lhe escapava pouco a pouco das mãos contou-me uma vez que, em criança, gostava especialmente da via-sacra e mais tarde a praticou assiduamente. Quando soube do terrível diagnóstico da sua doença, ficou como aturdido, mas de repente ocorreu-lhe: agora se cumpre de verdade aquilo que sempre pedias; agora podes realmente caminhar com Ele e acompanhá-Lo na via-sacra. Assim recuperou a alegria, que depois foi

irradiando até ao fim, e deixou-se guiar pela luz da fé. Para o exprimir com Guardini, é preciso descobrir de novo «a força libertadora que existe na superação de si mesmo; como o sofrimento interiormente aceito transforma o ser humano; e como o crescimento essencial depende não só do trabalho, mas também do sacrifício livremente oferecido».[41]

b) A Bíblia, lugar do poder esperançador de Deus

A fé é obediência; recorda-nos a nota essencial do nosso ser: a condição criatural, e resgata assim a nossa realidade autêntica. Faz-nos reconhecer a responsabilidade como forma básica da nossa vida; desse modo, o poder, que era ameaça e perigo, passa a ser esperança. Esta obediência define a nossa relação com Deus; pressupõe uma relação lúcida e viva com Deus e, ao mesmo tempo, torna-a possível, pois Deus só é percebido pelo obediente. Para que a nossa obediência seja concreta e não confundamos Deus com as projeções dos nossos próprios desejos, Ele manifestou-Se concretamente por diferentes caminhos. Antes de mais, na sua Palavra. A obediência a Deus é uma relação obediencial com a sua Palavra. Devemos voltar a aproximar-nos da Bíblia numa atitude de reverência e de obediência que hoje tende a desaparecer. A crítica das fontes e da tradição serviu para que cada indivíduo ou cada grupo fosse criando a sua própria Bíblia, oposta ao conjunto da Escritura e à Igreja; isso já não é obediência à Palavra de Deus, mas a apoteose da própria posição, recorrendo a uma montagem textual cujas seleções e omissões dependem das preferências pessoais.

A exegese histórico-crítica pode ser um meio valioso para uma compreensão mais profunda da Bíblia, se utilizar os seus instrumentos com esse amor reverente que quer conhecer o dom de Deus de modo tão exato e cuidadoso quanto possível. Mas falha ao seu dever a exegese que não ajuda a uma escuta atenta, mas submete o texto a uma espécie de tortura para lhe arrancar as respostas que ele nos nega. Gregório de Nissa, no seu debate com o teólogo racionalista Eunómio, já abordou definitivamente estas questões no século IV. Eunómio afirmava ser possível formar um conceito de Deus que exprimisse e descrevesse perfeitamente a sua essência. Gregório replicou que Eunómio tentava «encerrar na palma da mão de uma criança a natureza incomensurável de Deus». Acrescenta que o pensamento científico parte deste tipo de conceitos para poder manipular as coisas:

«Transforma o mistério num “objeto” manejável. É o que Gregório chama *physiologeïn*, “tratar o mistério ao modo das ciências naturais”. Mas uma coisa é o mistério da teologia e outra a ciência das naturezas».[42] Não há um excesso de *physiologeïn* na nossa exegese, no nosso modo moderno de lidar com a Bíblia? Não a tratamos, na realidade, como se trata a matéria no laboratório? Não a transformamos em algo morto, que montamos e desmontamos à vontade? E onde está a autenticidade da interpretação que não considera apenas a Palavra como um conjunto inerte de textos, mas que nela percebe o Falante vivo? Se já a palavra humana, quanto maior é, mais se transcende a si mesma e remete, para além do material verbal, ao inexprimido e inexaurível, quanto mais não acontecerá isto com a Palavra cujo último e verdadeiro sujeito cremos, pela fé, ser o próprio Deus? Não devemos desenvolver métodos que respeitem a autotranscendência interna das palavras em direção à Palavra? Métodos capazes de assumir as experiências que esta Palavra provocou nos santos, naquelas pessoas que não se limitaram a ler a Palavra, mas que a viveram até ao fundo?

Volto a Gregório de Nissa; ele oferece-nos um paradigma do trato adequado com a Bíblia, que à primeira vista talvez nos faça sorrir com a sua visão alegórica, mas que depois, considerado na sua verdadeira profundidade, tem muito a dizer-nos. Esse paradigma encontra-se na exposição que Gregório faz das normas da ceia pascal judaica. Gregório parte da consideração da Palavra de Deus como manjar e permite-se transferir as normas da ceia pascal para o trato com a Bíblia. Duas disposições lhe parecem especialmente significativas: o cordeiro deve comer-se acabado de sair do fogo; e não se lhe devem quebrar os ossos. O fogo é imagem do Espírito Santo: não significa esta norma que não devemos afastar o alimento divino da esfera do fogo vivo, que não o devemos deixar arrefecer? Não significa que a leitura da Bíblia deve fazer-se junto do fogo, isto é, em comunhão com o Espírito Santo, na fé viva que nos remete para a origem do manjar? E, por outro lado: há ossos que não podemos triturar, as grandes questões que se nos colocam e que somos incapazes de resolver: «Qual é a essência de Deus? O que havia antes da criação? O que existe fora do mundo visível? Que necessidade preside a todo o acontecer?». Hoje acrescentaríamos outras perguntas que ainda mais nos pressionam. «Não quebres os ossos» significa: «saber tudo isso é apenas competência do Espírito Santo...». «Não quebres os ossos»:

Gregório interpreta este versículo com uma sentença do Eclesiástico: «Não te preocupes com o que te excede» (*Eclo* 3, 23).[43] Poderia também remeter para Paulo: «Não penseis acima do que convém, mas pensai com sobriedade, segundo a medida da fé que Deus concedeu a cada um» (*Rom* 12, 3: *hyperphronein* – *phronein* – *sophronein*).[44] Não tendemos hoje a quebrar os ossos da Bíblia tentando escrutiná-la para além da nossa capacidade? E não temos recebido muitas vezes a sua Palavra muito longe do fogo do Espírito Santo, da fé viva, como um manjar já frio e indigesto?

Se nos detivermos um pouco na frase paulina da Carta aos Romanos, vemos ainda outro aspeto do problema. Para o Apóstolo, a moderação no próprio modo de confessar os mistérios divinos é consequência da nossa inserção no corpo de Cristo, que é a Igreja.[45] Hoje utiliza-se a Bíblia, também entre os católicos, como arma contra a Igreja. É verdade que, como Palavra de Deus, ela está acima da Igreja, que deve sempre reger-se e purificar-se por ela; mas a Bíblia não está fora do corpo de Cristo. Uma leitura privatizada nunca pode penetrar no seu verdadeiro núcleo. A reta leitura da Escritura pressupõe lê-la ali onde fez e faz história, onde é, não mero testemunho do passado, mas força viva do presente: na Igreja do Senhor e com os seus olhos, os olhos da fé. A obediência à Escritura é sempre, neste sentido, obediência à Igreja; essa obediência torna-se abstrata se tentarmos separar a Igreja da Bíblia ou utilizar esta contra ela. A Escritura viva na Igreja viva é, ainda hoje, um poder de Deus presente no mundo, um poder que é fonte inesgotável de esperança através de todas as gerações.

c) A potestade da Igreja e o poder de Deus

Assim tocámos outro aspeto da temática da obediência: a obediência à Igreja. Hoje resulta-nos particularmente difícil assumi-la. Assinalámos no início que o que é incómodo nos suportes atuais do poder – as grandes instituições estatais e económicas – é o seu anonimato e o seu carácter inapreensível. Aterrorizam-nos os grandes corpos do Estado, da economia e dos partidos, que estão à nossa volta como polvos gigantescos prontos a capturar inevitavelmente o indivíduo. Para a consciência atual, as grandes Igrejas aparecem também como esses aparelhos de poder anónimo; não como esperança, mas como perigo. A consciência coletiva vê nelas uma

parte do mundo organizado; as Igrejas colaboram na conjura do poder. Perante este anonimato e esta uniformidade progressiva do mundo procura-se refúgio no pequeno grupo, chame-se «comunidade de base», «Igreja a partir de baixo», etc. Nele vive-se o lado humano; não imperam leis, mas a harmonia da participação. O pequeno oásis de humanidade parece brotar do espírito de Jesus, mas choca sempre com as exigências e declarações inadmissíveis da grande Igreja, que usa o seu poder e intervém implacavelmente com as suas velhas ideias no belo mundo do grupo. Este grupo está assim contra a Igreja, a comunidade contra a instituição. Se a comunidade é lugar de esperança, a instituição exprime a ameaça dos poderosos. Há nesta posição dois elementos válidos:

A Igreja necessita da coesão vital no pequeno, onde a fé se concretiza e passa a ser o oásis do humano. As formas mudam: a Idade Média conheceu as confrarias e as ordens terceiras; o barroco fez reviver ambas; e hoje surgem outros nomes e outras formas que substituem as anteriores. Esta estrutura comunitária pode ser conflituosa em alguns casos, mas no conjunto foi sempre acolhida pela Igreja e é decididamente impulsionada pelo novo direito canónico. Também é verdade que os dois últimos decénios geraram um excesso de institucionalização na Igreja, o que é preocupante. O desejo de participação, em si justificado, fez proliferar novos corpos organizativos, e aquele que tenta viver simplesmente como cristão na sua Igreja e apenas procura nela a comunhão da Palavra e do Sacramento sente-se desqualificado. A Igreja da diáspora é provavelmente mais afortunada neste aspeto, porque não se lhe oferecem tantas possibilidades de inflação como na parte ocidental. Na zona ocidental existe um emaranhado de competências que produz quase necessariamente a impressão de opacidade e de impotência pessoal, e até pode impedir a visão do essencial. As próximas reformas deverão evitar a tendência para a constante criação de novas instituições e favorecer a sua redução.

Mas, dito isto, devo assinalar também os desvios que encontro, não poucas vezes, na atitude de bons e zelosos sacerdotes que dizem: «Sim, a juventude aceitaria o cristianismo que nós lhe apresentamos; mas a imagem da Igreja oficial estraga tudo». Não me vou deter no contrassenso da expressão «Igreja oficial»; o contrassenso mais perigoso está nestas declarações. É muito normal que um grupo juvenil simpatize mais com o

seu conselheiro do que com o bispo; o que não é normal é que disso surja o antagonismo de dois conceitos de Igreja. Porque, se a adesão ao cristianismo não abrange o conjunto da Igreja inteira, mas fica na simpatia pelo sacerdote ou pelos dirigentes leigos que a representam, tal adesão constrói-se sobre a areia, sobre alguém que fala em nome próprio. Então conta mais a capacidade do animador do que a potestade que lhe foi dada, e, ainda que no primeiro momento não se tenha consciência disso, a potestade é suplantada pelo poder, um poder baseado no próprio carisma. A *exousía* de que falávamos na primeira secção perde-se, e assim desaparece o essencial.

O que é autêntico na Igreja não é que nela haja pessoas simpáticas, coisa desejável e que sem dúvida acontecerá sempre; o que é autêntico é a sua *exousía*: ela recebeu um poder, uma potestade para dizer e realizar palavras e obras de salvação de que o ser humano necessita e que nunca pode obter de si mesmo. Ninguém pode apropriar-se do eu de Cristo ou do eu de Deus; e é com este eu que o sacerdote fala quando diz «isto é o meu corpo» e «eu te absolvo dos pecados». Não é o sacerdote que os perdoa; isso significaria pouco; é Deus quem os perdoa, e isso muda tudo. Que facto impressionante é que um ser humano possa tomar o eu de Deus nos seus lábios! Só pode fazê-lo em virtude desta potestade que o Senhor da sua Igreja lhe concedeu. Sem esta potestade, ele é apenas um assistente social. É honroso, mas na Igreja procuramos uma esperança superior que vem de um poder mais alto. Se estas palavras de potestade não são pronunciadas e se o seu fundamento não se torna transparente, o calor humano do pequeno grupo ajuda pouco. O essencial perdeu-se, e o grupo aperceber-se-á disso muito depressa. Não se pode dispensar a dor da conversão, essa conversão que nos concede aquilo que não podemos ter por nós mesmos e que nos introduz na esfera do poder de Deus, que é a nossa verdadeira esperança.

A potestade da Igreja é a transparência do poder de Deus e, por isso, é a nossa esperança. Daí que a vinculação interior à potestade da Igreja, num ato de profunda obediência, seja a opção fundamental do sacerdote. Uma comunidade que não se quer a si mesma não pode subsistir. E um ministro que se volta contra a raiz mesma do seu ministério não pode nem servir os outros nem dar sentido à própria vida. O facto de a realidade da Igreja, que nos anos vinte parecia despertar de modo tão promissor nas almas, aparecer

hoje como uma grande instituição alienante tem várias causas, como já sugeri. Uma delas, decisiva, é que o ministro que deve pessoalizar a instituição e atualizá-la se transforma em muro em vez de janela, se enfrenta a ela em vez de deixar que seja, com sofrimento e luta, o apoio fiável da sua própria fé. Este caso extremo de confronto não é demasiado frequente, graças a Deus, na sua forma explícita. A Igreja está viva, entre outras razões, porque há também, precisamente hoje, tantos bons sacerdotes que a encarnam como lugar de esperança. Mas existem ataques à Igreja, e cada um de nós deve lutar sempre, com vigilância e disposição interior, para não se deixar arrastar na direção errada.

O tema da obediência levou-me mais longe do que inicialmente desejava. Na verdade, queria glosar uma série de atitudes nas quais se atualiza o poder de Deus como esperança na Igreja: a ascese, a humildade, a penitência, as virtudes naturais e sobrenaturais; além disso, os grandes serviços fundamentais da *martyria*, da *diakonía* e da *liturgia*. E, sobretudo, o amor e as suas figuras concretas na vida comunitária. Já não é possível abordar tudo isto; espero que tenha ficado implícito, de algum modo, no que expus. Em última análise, tratar-se-ia sempre de interpretar o que é o amor. Porque o essencial do poder de Deus é o amor; e, por isso, este poder é sempre a esperança de todos nós. Pode acontecer que o sacerdote e a própria Igreja interfiram a manifestação deste poder e desta esperança. É essa a culpa que confessamos, e devemos pedir ao Senhor forças para a superar. Mas Deus é o mais forte. Ele não retira a potestade à Igreja. E esta potestade que nos chega pela Palavra e pelo Sacramento é também hoje luz que nos ilumina, esperança que dá vida e futuro.

[*] Este trabalho reproduz, no essencial, uma conferência para sacerdotes e colaboradores (e colaboradoras) que proferi, por ocasião do encontro de católicos em Dresden (pertencente à antiga República Democrática Alemã), a 10 de julho de 1987, na igreja imperial da cidade. Insere-se nessa busca de uma cristologia soteriológica que prosseguem os dois textos anteriores: a questão de como a fé em Cristo se faz redenção e salvação dentro da nossa própria vida.

A RESURREIÇÃO, FUNDAMENTO DA LITURGIA CRISTÃ O SIGNIFICADO DO DOMINGO PARA A ORAÇÃO E A VIDA DO CRISTÃO

«Vivemos guardando o dia do Senhor,
no qual também a nossa vida ressuscitou»
(*Inácio de Antioquia*)

1. De que se trata?

Era o ano 304, durante a perseguição de Diocleciano, quando funcionários romanos surpreenderam cerca de cinquenta cristãos a celebrar a eucaristia dominical no norte de África e os prenderam. Conservou-se o protocolo do processo. O procônsul disse ao presbítero Saturnino: «Agiste contra a ordem dos imperadores e césares ao reunires aqui toda esta gente». O redator cristão acrescenta que a resposta do presbítero veio da inspiração do Espírito Santo. Foi esta: «Celebrámos com toda a segurança (*securi*) aquilo que é do Senhor».

«Aquilo que é do Senhor»: assim verti a palavra latina *dominicus*. É praticamente intraduzível na sua polissemia. Porque designa o dia do Senhor, mas remete depois para o seu conteúdo, para o sacramento do Senhor, para a sua ressurreição e para a sua presença na Eucaristia. Voltemos ao protocolo: o procônsul insiste em pedir explicações; segue-se a resposta serena e magnífica do sacerdote: «Fizemo-lo porque não podemos omitir aquilo que é do Senhor». Aqui exprime-se de modo inequívoco a consciência de que o Senhor está acima de qualquer senhor. Tal consciência deu a este sacerdote a «segurança» (como ele próprio diz), quando era evidente a total insegurança e desamparo exteriores da pequena comunidade cristã.

Quase ainda mais impressionantes são as respostas dadas pelo dono da casa, Emérito, nas cujas dependências teve lugar a celebração dominical da

eucaristia. À pergunta de por que tinha permitido a reunião proibida em sua casa, respondeu que os reunidos eram irmãos a quem não podia fechar a porta. O procônsul insiste de novo. E então torna-se claro, na segunda resposta, o verdadeiro sujeito e motor. «Deverias ter-lhes negado a entrada», tinha dito o procônsul. «Não podia fazê-lo» – responde Emérito – «*quoniam sine dominico non possumus*»: porque não podemos viver sem o dia do Senhor, sem o mistério do Senhor. À vontade dos céсарes contrapõe-se o claro e decidido «não podemos» da consciência cristã.[46]. Isto liga-se ao «não podemos calar», ao dever do anúncio cristão que Pedro e João tinham invocado para não cumprir a ordem de silêncio imposta pelo Sinédrio (At 4, 20).

«Não podemos viver sem o dia do Senhor». Não se trata de uma obediência penosa a uma ordem externa da Igreja; é a expressão de um dever e de um querer íntimos. É um indicador daquilo que se tornou o centro da própria existência, do ser inteiro. Indica algo de tão importante que era necessário realizá-lo mesmo com risco da vida, a partir de uma grande segurança e liberdade interiores. Àqueles que assim falavam parecer-lhes-ia absurdo comprar a sobrevivência e a paz exterior à custa da renúncia a este fundamento vital. Eles não pensaram numa casuística que, ponderando a opção entre o dever dominical e o dever cívico, entre o preceito da Igreja e a ameaça de condenação à morte, pudesse dispensar do culto como urgência menor. Não se tratava de escolher entre um preceito e outro, mas entre o sentido da vida e uma vida sem sentido. À luz disto torna-se compreensível a frase de Santo Inácio de Antioquia que figura como lema destas reflexões: «Vivemos guardando o dia do Senhor, no qual também a nossa vida ressuscitou. Como poderíamos viver sem Ele?»[47]

Tais testemunhos da primeira hora na história da Igreja podem dar lugar a considerações nostálgicas se os compararmos com o tédio dominical dos cristãos centro-europeus de hoje. Mas a crise do domingo não começa nos nossos dias. Surge desde o momento em que não se vive o dever interno do domingo — «não podemos viver sem o domingo» — e o dever dominical aparece como um preceito eclesiástico imposto, como uma necessidade externa que se vai estreitando cada vez mais, como todas as obrigações que vêm de fora, até que apenas fica o peso de ter de assistir meia hora a um ritual estranho. Investigar quando e por que motivo se pode ser dispensado

dele torna-se, com o tempo, mais importante do que investigar por que é preciso normalmente assistir, e afinal não resta outra saída senão afastar-se sem dispensa.

O significado do domingo degradou-se tanto no positivista e no exterior, que nós próprios nos perguntamos se o dia do Senhor é realmente hoje um tema importante, se no nosso mundo dilacerado pelo perigo das guerras e pelos problemas sociais não há, para os cristãos, sobretudo para eles, temas muito mais importantes. Por vezes perguntamo-nos a nós mesmos, na intimidade, se não procuramos simplesmente, com o preceito dominical, a sobrevivência da nossa «associação», o pretexto para a nossa profissão.

Por detrás está a pergunta, mais profunda, de saber se a Igreja é «a nossa associação» ou se é o projecto de Deus de cuja realização depende o destino do mundo. Por outro lado, a comparação nostálgica entre o então e o hoje não faz justiça nem ao testemunho dos mártires nem à realidade actual. No interior da necessária autocrítica, não devemos esquecer que, também hoje, muitos cristãos respondem a partir da mais íntima convicção: sem o dia do Senhor não podemos viver, o que é do Senhor não pode ser omitido. E sabemos, inversamente, que já na época do Novo Testamento (Heb 10, 25) havia que lamentar a deficiente «assistência à assembleia»; e entre os Padres da Igreja esta queixa é constante. Creio que, na actual indústria do lazer, na fuga da quotidianidade e na busca do diferente, o verdadeiro motor, embora incompreendido e geralmente ignorado, é a nostalgia daquilo a que os mártires chamaram «*dominicus*»: a necessidade de nos encontrarmos com aquilo que anima as nossas vidas, a busca daquilo que os cristãos receberam e recebem no domingo. A nossa pergunta é como podemos mostrá-lo às pessoas que o procuram e como podemos reencontrá-lo nós mesmos. Antes de passar às receitas e aplicações, que sem dúvida também são muito necessárias, considero conveniente alcançar uma compreensão interior do que é o dia do Senhor.

Comecemos pelo mais simples. O domingo é um dia determinado da semana; segundo o cômputo judaico assumido pelos cristãos, o primeiro dia. Deparamo-nos logo com algo que parece positivista e exterior, e perguntamos pela sua razão de ser: por que motivo não há-de celebrar-se o dia do Senhor na sexta-feira nos países islâmicos, no sábado entre os judeus

ou em qualquer outro dia conforme os lugares? Por que motivo não pode cada um subtrair um dia ao ritmo do seu trabalho e do seu estilo de vida? Como se chegou à fixação deste dia? É uma mera regulamentação para poder festejá-lo em comum? Ou trata-se de algo mais?

O domingo, primeiro dia da semana, apoia-se imediatamente noutra fórmula cronológica do Novo Testamento que foi acolhida no credo da Igreja: «Ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras» (1 Cor 15, 4). A tradição primitiva tomou nota do terceiro dia e guardou assim a memória do túmulo vazio e das primeiras aparições do Ressuscitado.[48] Recorda ao mesmo tempo — e por isso acrescenta «segundo as Escrituras» — que o terceiro dia era o dia anunciado pelas Escrituras, isto é, pelo Antigo Testamento, para este acontecimento fundamental da história universal, ou, mais exactamente, não da história universal, mas da saída dela, saída da história de morte e do mortal, e começo e nascimento de uma vida nova.

A expressão «terceiro dia» vem interpretar, além disso, a recordação concreta da data. Nos relatos sobre a aliança do Sinai, o terceiro dia é sempre o dia da teofania, o dia em que Deus Se manifesta.[48a] A expressão temporal «ao terceiro dia» assinala assim a ressurreição de Jesus como a aliança definitiva, como a entrada real e definitiva de Deus na história, um Deus que Se deixa tocar no meio do nosso mundo, que chega a ser «Deus tangível». Ressurreição significa que Deus manteve o poder na história, que não o delegou nas leis naturais. Significa que não Se tornou impotente no mundo da matéria e da vida regida por ela. Significa que a lei das leis, a lei universal da morte, não é o poder definitivo do mundo nem a sua última palavra. O último poder não é nem será diferente do primeiro.

Há uma teofania real no mundo. É o que diz esta fórmula do «terceiro dia». E ela aconteceu de tal modo que o próprio Deus restabeleceu a justiça ferida e criou o direito, não apenas para os vivos ou para uma geração futura ainda incerta, mas para além da morte, direito para o morto e para os mortos, para todos. A teofania aconteceu n'Aquele que foi resgatado da morte ou, mais exactamente, que transpassou a morte. Aconteceu quando o corpo foi assumido na eternidade, quando também ele se mostrou capaz da eternidade e de Deus. Jesus não morreu em Deus, como hoje por vezes se matiza com uma presumida atitude edificante, que oculta a falta de fé no

poder real de Deus e na ressurreição efectiva de Jesus. Pois por detrás dessa fórmula está o medo de invadir o terreno das ciências naturais, se incluirmos o corpo real de Jesus na acção de Deus, se considerarmos que o tempo real fica afectado pelo poder de Deus.

Se seguíssemos essa interpretação, negaríamos à matéria a capacidade de redenção. E, então, negá-la-íamos também ao ser humano, que é sempre união de espírito e matéria. Parece-me que as teorias que sublinham, com aparente nobreza, a integralidade do ser humano e falam, em consequência, de morte total e de uma vida corporal absolutamente nova, são na realidade dualismos apenas velados, que inventam uma matéria desconhecida para erradicar a própria realidade do âmbito da teologia, isto é, do âmbito da palavra e da acção de Deus. Mas a ressurreição significa que Deus pronuncia o seu «SIM» à totalidade, e que pode fazê-lo. Na ressurreição, Deus leva até ao fim o visto-bom do sétimo dia. O pecado do homem tentou pôr Deus em evidência como mentiroso; deixou patente que a sua criação não era boa, que apenas servia para morrer. Ressurreição significa que Deus, através dos estragos do pecado e mais poderoso do que ele, diz definitivamente: «isto é bom». Deus pronuncia o seu «bom» definitivo sobre a criação, assumindo-a e transformando-a no permanente para além de toda a caducidade.

Neste ponto abre-se a ligação entre domingo e Eucaristia. À luz do que foi exposto, a ressurreição não é um acontecimento na trama dos outros acontecimentos, depois do qual o resto prossegue até, pouco a pouco, desaparecer no passado. A ressurreição é o início de um presente que já não termina. Vivemos muitas vezes muito afastados deste presente. Afastamo-nos dele na medida em que vivemos distantes daquilo que Se manifestou na cruz e na ressurreição como o verdadeiro presente no meio do que é passageiro: o amor que, perdendo-se, Se encontra a Si mesmo. Esse amor está presente. A Eucaristia é o presente do Ressuscitado que continua a dar-Se nos sinais da entrega, e é assim a nossa vida. Por isso, a própria Eucaristia, como tal, é o dia do Senhor: «dominicus», como disseram os mártires do norte de África com uma única palavra.

Aparece aqui ainda a ligação entre o domingo cristão e a fé na criação. O terceiro dia depois da morte de Jesus é o primeiro dia da semana, o dia da

criação, quando Deus disse: faça-se a luz. Se a fé na ressurreição conserva a sua integralidade e concretude neotestamentária, o domingo e o sentido dominical não podem encerrar-se no meramente histórico, na história da comunidade cristã e da sua Páscoa. Está em causa a matéria, está em causa a criação, o «primeiro dia», que os cristãos mais tarde chamam «oitavo»: a restauração da totalidade. Não é possível separar o Antigo e o Novo Testamento, concretamente na interpretação do domingo. A criação e a fé não podem dissociar-se, tanto menos no núcleo da confissão cristã.[49]

Por diversas razões, há por vezes na teologia uma espécie de medo de tratar o tema da criação. Mas esse medo induz um encolhimento da fé, uma espécie de ideologia comunitária, um acosmismo da fé e uma perda de Deus para o mundo que é mortal para ambos. Quando a criação se contrai em puro ambiente, o homem e o mundo já não estão no seu lugar. Mas o lamento que a criação degradada em puro ambiente deixa escapar, cada vez mais perceptível, deveria recordar-nos que o mundo aspira à manifestação dos filhos de Deus.

3. Sábado e domingo

a) O problema

Neste ponto surge a pergunta sobre a relação entre o sábado e o domingo. Ela não encontra uma resposta homogénea no Novo Testamento. Só durante o século IV e princípios do V foi cristalizando uma solução que depois foi aceite de modo geral, mas que hoje volta a ser muito discutida. O próprio Jesus entrou em conflito com a observância judaica do sábado, segundo testemunho unânime da tradição sinótica. Combateu-a como uma má interpretação dos preceitos divinos. Paulo seguiu esta mesma linha; a sua luta pela liberdade face à Lei judaica foi também uma luta contra as amarras do calendário judaico, incluídas as obrigações sabáticas. Um eco desta luta encontramos no texto de Inácio de Antioquia que nos guia no presente trabalho, quando diz: «Aquele que passou da vida baseada nos antigos preceitos para o novo, para a esperança, já não é um sabatista, mas vive de acordo com o dia do Senhor». O ritmo sabático e a «vida segundo o dia do Senhor» contrastam aqui como dois estilos antitéticos, tal como contrastam a vida enquadrada numa determinada ordem e a vida a partir do futuro, a partir da esperança.

Como se deu concretamente a passagem da observância do sábado para a celebração do domingo? Parece estar comprovado que já na era apostólica se impôs logicamente o dia da ressurreição como dia da assembleia cristã: esse era o «dia do Senhor» (Ap 1, 10), no qual Ele apareceu no meio dos seus e os seus se encontraram com Ele. A reunião em torno do Ressuscitado significou que Ele voltava a partir o pão para os seus (cf. Lc 24, 30.35). Foi um encontro com Cristo presente, aproximação da sua vinda e, ao mesmo tempo, presença da cruz como a sua verdadeira exaltação, como acontecimento do seu amor que irradia. O Novo Testamento e os escritos mais antigos do século II confirmam-no com toda a clareza: o domingo é o dia de culto dos cristãos. [50] Assumiu o significado cultural do sábado e designa ao mesmo tempo a transformação do antigo culto no novo, transformação que acontece por meio da cruz e da ressurreição. A ligação com a temática da criação, que é essencial para o sábado, deu-se também de forma nova com a data do primeiro dia da semana, início da criação. A ressurreição articula o princípio e o fim, a criação e a restauração. O grandioso hino da Carta aos Colossenses chama a Cristo primícia da criação (1, 15) e primogénito de entre os mortos (1, 18), por meio de quem Deus quis reconciliar tudo consigo. Encontramos aqui exactamente a síntese que estava latente na data do primeiro dia e que viria a marcar, no futuro, a teologia do domingo cristão. Neste sentido, todo o conteúdo teológico do sábado pôde ser transferido, de modo novo, para a celebração do domingo cristão, e a passagem do sábado para o domingo reflecte exactamente e de modo simultâneo a continuidade e a novidade do cristianismo.

O principal traço distintivo prático do sábado, que era a sua função social como dia de descanso e de libertação do trabalho exterior, não passou, num primeiro momento, para o domingo. O cristianismo foi considerado, nos três primeiros séculos, no âmbito do direito estatal, como uma religião não legalizada; por isso, não foi possível essa celebração externa do domingo. O ambiente judeo-cristão conservou esta função do sábado e continuou a observar o descanso sabático. Não sabemos concretamente como foi a evolução no mundo pagão. Surpreende encontrar em diversas fontes, depois da viragem constantiniana no século IV, a celebração dos dois dias. Indico como exemplo dois textos das Constituições apostólicas. Um deles diz: «Passai o sábado e o dia do Senhor na alegria festiva, porque um comemora a criação e o outro a ressurreição».

[51] Um texto posterior diz: «Eu, Paulo, e eu, Pedro, dispomos que os escravos trabalhem cinco dias, e que ao sábado e no dia do Senhor tenham tempo para a instrução na Igreja. Porque o sábado tem o seu fundamento na criação, e o dia do Senhor na ressurreição».[52] Talvez o mesmo autor que aqui fala sob o pseudónimo de «eu, Pedro» e «eu, Paulo» se tenha igualmente escudado no nome de Inácio de Antioquia e publicado uma edição ampliada da Carta aos Magnésios, à qual pertence o lema que preside ao presente trabalho. Procura suavizar a mudança radical em relação aos «sabatistas». Escreve sob o nome do grande bispo de Antioquia: «Já não observemos o sábado ao estilo judaico, nem desfrutemos da inactividade, pois “quem não trabalha, não coma” (2 Tes 3, 10)... Cada um de vós deve guardar o sábado de um modo espiritual. Deve desfrutar do estudo da lei e não do repouso do corpo. Deve admirar a criação de Deus e não comer o que está passado, beber o que está morno, andar por caminhos desviados ou deleitar-se com o baile e o alarido».[53] Independentemente de tais textos serem ou não representativos da situação na cristandade da época, é certo que, depois das primeiras lutas pela diferença cristã, pela sua novidade e grandeza, se nota um empenho em destacar o específico dos dois dias, sábado e domingo, mas também em compatibilizar ambas as tradições e dar-lhes lugar na vida do cristão. A mesma orientação de fundo encontramos em Gregório de Nissa quando diz que os dois dias «se tornaram irmãos».[54] Gregório tira da afinidade semântica de ambos outras conclusões que as Constituições apostólicas: já não há razão de peso para distribuir o conteúdo fraternal por dois dias; ele pode caber num só dia, e então o dia de Jesus Cristo, que é ao mesmo tempo o terceiro, o primeiro e o oitavo, expressão da novidade cristã e da síntese cristã de todas as realidades, deve necessariamente ostentar a primazia.[55]

Outro elemento decisivo para a elaboração desta síntese é o facto de o sábado ser parte integrante do Decálogo. Também Paulo, apesar da sua polémica contra a Lei judaica, manteve sempre que o Decálogo, como expressão do duplo preceito do amor, continuava em vigor, e que através dele os cristãos mantinham a Lei e os Profetas na sua verdadeira profundidade.[56] Estava claro, por outro lado, que os cristãos deviam também ler o Decálogo de forma nova e compreendê-lo à luz do Espírito Santo. Esta leitura podia permitir o desaparecimento do sábado como dia de celebração, para o inserir no dia do Senhor. Era preciso ter a liberdade de

compreender o seu sentido e a sua figura mais profundamente do que o tinha feito a casuística combatida por Jesus e por Paulo. Mas era necessário manter e cumprir o seu conteúdo real.

b) A teologia do sábado

Ela vem colocar-nos, com certa urgência, a pergunta pelo conteúdo verdadeiro e válido do sábado. Para lhe responder adequadamente, seria necessário analisar com rigor os textos fundamentais do Antigo Testamento sobre o sábado: não só o relato da criação (Gén 2, 1 ss), mas também os textos legais do Êxodo (20, 8-11; 31, 12-17) e do Deuteronomio (5, 15; 12, 9), bem como a tradição profética (Ez 20, 12, por exemplo). Não o posso fazer aqui e limitar-me-ei a expor brevemente três elementos principais.

1. É fundamental a inclusão do sábado no relato da criação. Pode afirmar-se que a imagem da semana de sete dias foi escolhida para o relato da criação por causa do sábado. Quando este relato desemboca no sinal de aliança do sábado, dá a entender que a criação e a aliança se correspondem essencialmente, que o Criador e o Redentor são um único Deus. O relato mostra que o mundo não é um espaço neutro onde os seres humanos entram por acaso, mas que a criação aconteceu para dar lugar à aliança, e que a aliança só pode subsistir se estiver feita à medida da criação. Uma mera religião histórica, uma mera história da salvação sem metafísica, é nesta perspectiva tão impensável como uma espiritualidade acosmista que se contenta com a felicidade privada, a salvação da alma ou o amparo numa comunidade agradavelmente activa.

O sábado postula assim, sobretudo, respeito e gratidão para com o Criador e a sua criação. Se o relato da criação vem de algum modo fundamentar o culto, isso significa que o culto está necessariamente referido, na sua forma e no seu conteúdo, à criação. Significa que Deus dispõe das coisas criadas, e que nós podemos e devemos pedi-las-Lhe. Significa também, inversamente, que o nosso uso das coisas do mundo não deve esquecer este direito de propriedade de Deus. E significa que as coisas nos são confiadas, não para exercermos sobre elas um domínio arbitrário, mas o domínio necessário para servir o verdadeiro soberano e proprietário. Quando se observa o sábado ou o domingo, a criação é dignificada.

2. A isto se une um segundo elemento. O sábado é o dia da liberdade de Deus e o dia da participação do homem nessa liberdade.[57]. A ideia da libertação de Israel está no núcleo do tema sabático, mas é muito mais do que uma ideia. O sábado não é mero recordatório de um passado, mas um exercício activo da liberdade. Deste conteúdo básico nasce, em certo sentido, a necessidade do repouso laboral para o homem e para o animal, para senhores e escravos. A legislação do ano jubilar indica que esta instituição não visa a simples regulamentação do ócio. No ano jubilar, todas as relações de propriedade regressam à sua origem, todas as formas de subordinação que o tempo desenvolveu chegam ao fim.

O grande sábado do ano festivo mostra qual é a finalidade sabática: antecipar a sociedade sem dominação, a cidade futura. No sábado não há senhores nem escravos, mas a liberdade de todos os filhos de Deus e o respiro de toda a criação. Aquilo que, para o teórico social, é a utopia de um mundo irrealizável, é uma exigência concreta no sábado: a liberdade e a igualdade fraternas de todas as criaturas. O sábado é assim a peça básica de uma legislação social. Se, no primeiro dia ou no último, cessam todas as subordinações sociais, se ao ritmo dos «sete vezes sete» anos se revêem todas as escalas sociais, isso será sempre em vista da liberdade comum e da propriedade comum. O livro das Crónicas lembra-nos que o exílio de Israel se deu por não ter sido respeitada a ordem jubilar e o grande preceito sabático, a lei fundamental da criação e do Criador. Todos os outros pecados aparecem, nesta visão retrospectiva, como secundários face à infidelidade fundamental, face ao encerramento no próprio mundo laboral, que nega a soberania de Deus.[58].

3. Surge aqui o terceiro elemento da teologia do sábado: a sua dimensão escatológica. O sábado é um antegozo da era messiânica. Não o é apenas como ideia e desejo, mas no acto concreto. Vivendo segundo a forma da era messiânica, abrem-se as portas do mundo para a hora do Messias. Exercitamo-nos no modo de vida do mundo futuro. Ireneu diria que nos moldamos ao modo de vida de Deus, assim como Ele Se moldou a nós na sua vida humana.

A dimensão cultual, social e escatológica aparecem assim profundamente entrelaçadas. O culto enraizado na fé bíblica não é uma

imitação em escala reduzida do curso do universo, como o são basicamente todos os cultos da natureza; é imitação do próprio Deus e, conseqüentemente, um prelúdio do mundo futuro. Só assim se compreende correctamente a peculiaridade do relato bíblico da criação. Os relatos pagãos, que inspiram parcialmente o texto bíblico, estão orientados para fundamentar o culto, mas inscrevem-no dentro do círculo do «do ut des». Os deuses criam os humanos para serem alimentados por eles, e os humanos precisam dos deuses para que mantenham o mundo em ordem. Também o relato bíblico da criação deve entender-se, em certo sentido, como uma fundamentação do culto; mas aqui o culto significa libertação do homem mediante a participação na liberdade de Deus e, em consequência, libertação da própria criação para a liberdade dos filhos de Deus.

c) A síntese cristã

Se lermos à luz destes dados a disputa de Jesus ou a polémica de Paulo, tornar-se-á claro que eles não impugnam este conteúdo autêntico do sábado. Defendem o sentido essencial do sábado como festa da liberdade contra uma prática que o transforma em dia de escravidão. Mas se Jesus não aboliu o sábado no seu conteúdo autêntico, antes o quis salvar, então uma teologia cristã que pretenda excluí-lo do domingo não está no caminho certo. W. Rordorf sustenta, nas suas investigações fundamentais sobre o sábado e o domingo, a ideia de que o nexos entre ambos é obra da viragem constantiniana, com o que já emite um juízo sobre esta síntese. Considera que as Igrejas cristãs, com algumas excepções, ficaram prisioneiras da síntese pós-constantiniana, e acrescenta: «É preciso perguntar se hoje, quando, para bem ou para mal, devem abandonar as velhas tradições da era constantiniana, terão a coragem de quebrar as cadeias da síntese sábado-domingo...».[59] Ainda mais radicais soam algumas posições católicas recentes. Afirma, por exemplo, L. Brandolini, que o domingo se fundou em estrita contraposição ao sábado judaico, mas que, desde o século IV, originou-se um movimento inverso que levou à sabatização do domingo e, com ela, a uma concepção naturalista, legalista e individualista do culto. [60] Acrescenta que, por isso, a reforma é hoje difícil, tanto mais que a Igreja ficou estagnada na Idade Média e, apesar dos esforços de renovação do Concílio Vaticano II, revela pouca capacidade de mudança^[61].

Nestas considerações há algo de verdadeiro: o domingo cristão não está ligado ao decreto pelo qual o Estado dispensou do trabalho profissional neste dia. O domingo cristão não equivale, de modo algum, a um fenómeno sociopolítico que só pode existir em determinadas condições da sociedade. Neste sentido, é legítimo procurar esse núcleo mais profundo que é independente da mudança das situações externas. Mas, se a partir daí inferirmos um antagonismo total entre o conteúdo espiritual do sábado e o do domingo, incorremos num grave mal-entendido do Antigo e do Novo Testamento. A espiritualização do Antigo Testamento, que é uma nota essencial do Novo, é ao mesmo tempo uma encarnação permanente. Não é um afastamento da sociedade nem da criação, mas uma nova maneira, mais profunda, de se implicar nelas. O tema da justa relação entre o Antigo e o Novo Testamento revela-se aqui fundamental, como em todas as grandes questões da teologia.

A teologia actual oscila por vezes entre um marcionismo que pretende deitar pela borda fora o lastro do Antigo Testamento, para se recolher ao que é propriamente cristão, e a regressão, para trás da viragem neotestamentária, a uma interpretação meramente política e social da herança bíblica.[62] A síntese dos Testamentos que foi elaborada na Igreja antiga corresponde à linha fundamental do esquema neotestamentário, e só ela pode dar ao cristianismo a sua força histórica. Se repudiarmos o Antigo Testamento, neste caso o sábado, o aspecto criador e o elemento social, o cristianismo transforma-se num jogo associativo e a liturgia num entretenimento anacrónico, ainda que se apresente com toda a parafernália progressista. Essa desumanização faz perder o ponto de partida da doutrina sobre a liberdade cristã e falsifica a ideia cristã de culto; a autêntica ideia cristã vê na estrutura hebdomadária do relato da criação o seu paradigma essencial, que adquiriu conteúdo dramático com a Páscoa de Cristo. Mas esta Páscoa não elimina a perspectiva do relato da criação, antes lhe dá a sua concreção. O culto cristão é um antegoço da liberdade comunitária, na qual o ser humano imita a Deus, se torna «imagem de Deus». Mas tal antecipação da liberdade dá-se porque a criação aponta para ela desde o princípio.

4. Aplicações

No final, as questões práticas voltam a pedir a palavra com grande urgência. Mas nunca deveríamos perder de vista que a própria reflexão sobre a verdade teológica é já algo absolutamente prático. Romano Guardini expôs de modo impressionante, nas notas autobiográficas publicadas há alguns anos, que o nascimento da verdade lhe parecia, em definitivo, a tarefa mais concreta e também a mais urgente do seu tempo. [63] Com esta atitude entrou em conflito, durante os seus anos em Berlim, com interlocutores de peso da época: o presidente da associação de académicos, doutor Münch, e o capelão dos estudantes de Berlim, doutor Sonnenschein. Há que dizer, numa leitura retrospectiva, que cada uma destas três pessoas cumpriu uma tarefa necessária e atendeu a um sector necessário da pastoral. Mas, à distância de meio século, se podemos conciliar aquilo que então era conflitual, devemos reconhecer, sem exclusivismos, que o esforço apaixonado e sincero de Guardini para fazer falar a verdade no meio do reino da mentira teve uma grande influência e demonstrou a sua enorme praticidade até nas decisões do Concílio Vaticano II. A nossa influência será mais duradoura se não nos apoiarmos primordialmente no nosso próprio trabalho, mas na força interior da verdade, que devemos aprender a ver para depois lhe ceder a palavra.

Como conclusão destas reflexões, vou abordar brevemente dois dos temas práticos mais prementes, partindo das ideias teológicas que acabei de expor.

a) Celebrações dominicais sem sacerdote

Dois princípios devem orientar a nossa acção, segundo se depreende das considerações anteriores.

1. Impõe-se a primazia do sacramento sobre a psicologia. Impõe-se a primazia da Igreja sobre o grupo.

2. Com o pressuposto desta escala hierárquica, as Igrejas locais devem procurar a resposta adequada a cada circunstância, sabendo que a salvação do ser humano (a «*salus animarum*») é a sua verdadeira missão. Este enquadramento geral define, ao mesmo tempo, a sua vinculação e a sua liberdade.

Consideremos mais de perto os dois princípios. Nos países de missão, na diáspora, em situações de perseguição, não é novidade que a celebração da eucaristia ao domingo seja impossível e que seja preciso associar-se ao domingo da Igreja na medida do possível. Entre nós, a escassez de vocações sacerdotais dá origem a situações que até agora não eram habituais. Infelizmente, a procura da resposta adequada tem ficado muitas vezes bloqueada por ideologias do comunitário que dificultam a verdadeira solução, em vez de a favorecerem. Tem-se dito, por exemplo, que toda a comunidade que antes dispunha de um sacerdote ou, pelo menos, de uma celebração dominical, deve continuar a ser o lugar da assembleia dominical dessa comunidade, e que só assim a Igreja é o ponto central da aldeia, só assim a comunidade é uma comunidade viva. Por isso – acrescentam – é mais importante que a comunidade se reúna ali, escute e celebre a palavra de Deus, do que aproveitar a possibilidade de participar na eucaristia numa igreja próxima.

Esta solução é muito sintomática e, sem dúvida, bem-intencionada; mas esquece as valorações fundamentais da fé. É uma posição que valoriza mais a experiência de estar juntos, o fomento da união na aldeia, do que o dom do sacramento. A vivência da comunidade é, sem dúvida, mais acessível e mais fácil de explicar do que o sacramento. É natural, então, que se passe do objectivo da eucaristia para o subjectivo da experiência, do teológico para o sociológico e o psicológico. Mas as consequências desta prevalência da comunidade sobre a realidade sacramental são graves: a comunidade passa agora a celebrar-se a si mesma. A Igreja torna-se veículo de uma finalidade social; serve a um romantismo que é quase anacrónico na nossa sociedade móvel. No início, as pessoas, satisfeitas, sentem-se confirmadas ao ver que agora celebram elas próprias na sua Igreja, que podem «fazê-lo por si mesmas». Mas depressa se apercebem de que agora só existe algo que é obra própria, que não recebem nada, que se limitam a exprimir-se. E então o culto torna-se supérfluo, já que a celebração dominical não ultrapassa radicalmente a realidade quotidiana, aquilo que se faz sempre e em toda a parte. O culto já não toca nenhuma outra esfera superior; é apenas a própria realidade.

Deste modo, torna-se impossível que o culto traga consigo aquele «dever» incondicional que a Igreja sempre invocou. Mas esta valorização

estende-se depois, por lógica interna, à celebração real da eucaristia. Pois, se a própria Igreja parece afirmar que a assembleia é mais importante do que a eucaristia, então também esta será apenas uma simples «assembleia»; de outro modo, tal valorização não seria possível. A Igreja inteira dissolve-se, então, naquilo que é obra própria, e isto justifica a triste visão de Durkheim: a religião e o culto são meras formas de estabilização social mediante a auto-representação da sociedade. Mas, a partir deste pressuposto, essa estabilização já não pode funcionar, pois ela só se produz na medida em que está em causa algo mais. Quem faz da comunidade o fim directo arruína os seus próprios fundamentos. Aquilo que, no início, parece tão inocente e transparente é, na realidade, uma inversão radical dos princípios que, ao fim de algum tempo, acarreta exactamente o contrário do que se pretendia.

Só se o sacramento mantiver a sua incondicionalidade e a sua primazia absoluta sobre todas as finalidades comunitárias e sobre todas as intenções de edificação psicológica, é que ele edifica também a comunidade e «edifica» o ser humano. Um culto sacramental psicologicamente menos pleno, subjectivamente descolorido e até soporífero (se se puder falar assim) é, a longo prazo, «socialmente» mais eficaz do que uma auto-edificação da comunidade psicologicamente e sociologicamente eficaz. Porque está em jogo a questão fundamental de saber se aqui acontece algo que não vem de nós mesmos, ou se somos nós que planeamos e moldamos a comunidade. Se não há uma «necessidade» superior do sacramento, a liberdade que agora se toma torna-se irrelevante porque está vazia de conteúdo.

A situação muda quando se trata de um caso extremo. Então a celebração sem sacerdote não degenera em algo meramente próprio, mas torna-se o gesto comum com que os fiéis aderem ao «dominicus», ao domingo da Igreja. Com esse gesto partilhamos o dever e a vontade da Igreja e unimo-nos, assim, ao próprio Senhor. A questão decisiva é onde se situa a fronteira entre a arbitrariedade e a necessidade real. Este limite não deve ser traçado de forma rígida e abstracta, mas deve ser flexível no concreto. É preciso procurá-lo nas diversas situações, a partir do bem pastoral dos interessados, em harmonia com o bispo. Há regras que podem ser úteis. A norma segundo a qual um sacerdote não pode presidir ao

domingo a mais de três celebrações não é uma prescrição positiva do direito canónico, mas corresponde ao limite do realmente exequível. Isto, da parte do celebrante; da parte dos fiéis, é preciso considerar a acessibilidade dos caminhos e os horários adequados para as celebrações. Não convém fazer uma casuística excessiva e pré-fabricada, mas deixar margem à opção em função das necessidades. É fundamental que os papéis sejam correctamente distribuídos e que o objecto da celebração não seja a própria Igreja, mas o Senhor, a quem ela recebe na eucaristia e ao encontro de quem sai quando a comunidade sem sacerdote procura o dom divino.

b) Cultura de fim-de-semana e domingo cristão

Muito mais realista é, a meu ver, nas nossas latitudes, a pergunta inversa: que fazemos quando as nossas comunidades abandonam em massa os seus lugares de residência na véspera da festa ou ao sábado e regressam depois de ter terminado a última celebração? Como podemos compatibilizar a cultura do fim-de-semana com o domingo, como relacionar de novo o lazer com a liberdade superior em que o dia do Senhor nos quer exercitar? Creio que devemos ser, nesta matéria, mais imaginativos do que até agora; primeiro, na mobilidade pastoral e na abertura recíproca das comunidades entre si; segundo, na maneira de conseguir que a comunidade paroquial seja, em torno do culto, um lar interior que detenha a evasão da sociedade industrial e lhe proponha outro horizonte. Todas essas fugas de que somos testemunhas procuram sem dúvida a mudança, o descanso, o encontro e a libertação da servidão do quotidiano; mas creio que, por detrás desses desejos, plenamente justificados, existe uma exigência mais profunda: a nostalgia de um verdadeiro lar numa comunhão fraterna, a nostalgia do contraste real, do «totalmente outro», face a tanta saturação do que é fabricado pelo ser humano.

A isso deveria responder a liturgia dominical. Errará no cálculo se quiser competir com o negócio do espectáculo. Um padre não é um «*showman*», nem a liturgia é uma «*varieté*». Tudo isso poderá talvez surgir à volta da liturgia dominical e a partir de encontros que nela têm a sua origem.[64] Mas a própria liturgia deve ser mais do que isso. Deve deixar claro que aqui se abre uma dimensão da existência que todos procuramos secretamente: a presença daquilo que não se pode fabricar, a teofania, o

mistério e, no seu interior, o visto-bom de Deus que rege o ser e é capaz de o tornar bom, de tal modo que o possamos aceitar no meio das tensões e dos sofrimentos.

Devemos encontrar o justo meio entre um ritualismo em que o sacerdote realiza a acção litúrgica de modo ininteligível e isolado, e um afã de compreensibilidade que, no fim, dissolve tudo em obra humana e escamoteia a dimensão católica e a objectividade do mistério. A liturgia, através da comunidade dos que crêem e, crendo, compreendem, possui a sua própria transparência que depois se converte, mesmo para os que não crêem e, por isso, não compreendem, em apelo e esperança. Deve ser, enquanto «*Opus Dei*», o lugar onde desembocam e se sublimam todas as «*opera hominum*», e onde assim aflora uma nova liberdade que em vão procuramos nas pretensas libertações da indústria recreativa.

Deste modo, a liturgia, de acordo com o sentido essencial do domingo, poderá voltar a ser o lugar da liberdade, que é algo mais do que lazer e permissividade. Esta liberdade autêntica é aquilo que todos anelamos.

GLÓRIA E GLORIFICAÇÃO **«TEMPLO CONSTRUÍDO COM PEDRAS VIVAS»** **A CASA DE DEUS E O CULTO CRISTÃO**

1. A mensagem bíblica sobre o templo construído com pedras vivas

A expressão sobre as pedras vivas é retirada da Primeira Carta de Pedro; mas o seu conteúdo anima todo o Novo Testamento e exprime a forma como a esperança do Antigo Testamento se transforma e se aprofunda na figura de Jesus Cristo crucificado e ressuscitado. Os versículos da Carta de Pedro que falam da construção espiritual e das pedras vivas pertencem a uma unidade textual que pode considerar-se como uma catequese baptismal primitiva, como uma instrução sobre a fé cristã que explica o que acontece ao ser humano no baptismo.[65] O conteúdo fundamental deste acontecimento é que os baptizados se integram numa construção em progressão, cujo fundamento é Cristo. Há aqui muitos temas implicados. O texto apoia-se no Sal 118 (117), 22, sobre a pedra que os construtores rejeitam. Na oração de Israel, este versículo tinha servido de consolação e é esperança face aos reveses da sua história. A pedra rejeitada que passou a ser pedra angular era o próprio Israel, o povo que não contava no jogo das potências que forjam a história, o povo sempre encurralado e que parecia pertencer aos escombros da história universal. Diante do seu Deus sabia que o mistério da eleição actuava sobre ele, que era, na realidade, pedra angular; mas esta sentença cumpriu-se agora, de um modo inesperado, no destino de Jesus Cristo. É bastante curioso saber que o Salmo 118 (117), de onde é retirada a sentença, era interpretado também pelo judaísmo primitivo em linha messiânica; mas ninguém chegara a inferir dele a paixão do Messias. A vinda do Messias significava, segundo essa interpretação, a consagração do aspecto triunfal que há no versículo: por meio do Messias Israel iria finalmente converter-se, de pedra rejeitada que era, em pedra angular. Mas agora, numa nova leitura da Bíblia em diálogo com o Ressuscitado, a sentença sobre a pedra rejeitada aparece como uma profecia da paixão, um vaticínio de Cristo crucificado que, da cruz, passou a ser a pedra angular e fez assim de Israel pedra angular. Dois textos de Isaías (28, 16; 8, 14), que entraram na catequese do cristianismo primitivo, vêm aprofundar esta visão. Mas todas estas sentenças dizem, no fundo, a mesma coisa: tornar-se cristão

significa integrar-se no edifício que se ergue sobre a pedra rejeitada. Falam da paixão e da glória da Igreja, sempre regida pela lei da pedra rejeitada e que justamente assim cumpre os sonhos de esperança que alimentam toda a construção humana. Porque a construção humana persegue a perenidade, aponta para a segurança, para a pátria, para a liberdade. É um anúncio de luta contra a morte, contra a intempérie, contra o medo, contra a solidão. Por isso, a vontade construtora do ser humano culmina no templo, nesse edifício para o qual Deus nos convida. O templo é expressão do desejo humano de ter Deus como coabitante, de poder habitar junto de Deus e alcançar assim o modo perfeito de habitar, a comunhão perfeita que desterra definitivamente a solidão e o medo. A ideia de templo é o tema que aglutina as diversas sentenças sobre a pedra que aparecem na Primeira Carta de Pedro e nos textos afins do Novo Testamento: depois da terrível destruição de Jerusalém, onde os rebeldes, num fatal mal-entendido da promessa, fizeram do templo o lugar de uma luta feroz até ao «sancta sanctorum», acreditando que Deus defenderia finalmente a sua morada, depois desta catástrofe, a cristandade sabe ainda melhor aquilo que já sabia desde a cruz e a ressurreição: que o verdadeiro templo de Deus se constrói com pedras vivas. Sabe que o templo real de Deus permanece incólume e é indestrutível. Sabe que o próprio Deus o edifica e que aqueles que confiam na pedra rejeitada vêem cumprido o sonho primigénio da habitação de Deus: eles próprios são o templo.

a) A raiz no Antigo Testamento

As poucas frases que a Primeira Carta de Pedro dedica às pedras vivas encerram uma história que vem de longe e exprimem a nova viragem que a fé cristã deu a essa história. Para deixar claro o sentido da presença de Deus no mundo, da sua morada entre os homens e, implicitamente, a ideia da Igreja e do ser cristão, comentarei pelo menos duas etapas do caminho que aqui se abre. Convém recordar primeiro o início da construção do templo em Israel. David, vitorioso em numerosas batalhas, pôde por fim assegurar o reino. Já não é objecto de ataques e habita num palácio construído de madeira de cedro. Israel superou a época da instabilidade, da peregrinação, do desenraizamento, e encontra-se solidamente implantado na terra da promessa. Mas o seu Deus continua abrigado numa tenda, tal como durante a época do nomadismo no deserto; continua a ser, por assim dizer, um Deus

caminhante e sem raízes. David apercebe-se da contradição, do anacronismo que representa a justaposição de duas etapas culturais: Deus ficou na etapa da vida nómada e é preciso acrescentá-lo à nova conquista. David quer construir-Lhe uma casa digna, e o profeta Natã anima-o a isso. Mas depois chega a palavra de Deus a Natã com uma nova ordem: «És tu que me vais construir uma casa para que eu nela habite?... O Senhor anuncia-te que Ele próprio te construirá uma casa» (2 Sam 7, 5.11). Estes versículos anunciam um início e uma viragem na história religiosa da humanidade cujas proporções só se manifestarão séculos depois. No fundo, já aqui se produziu a viragem cujo preço será a paixão de Jesus, o Filho. Não é o homem que constrói uma casa a Deus, mas é Deus que constrói uma casa ao homem. O próprio Deus levanta o edifício de Deus. Os versículos seguintes da profecia de Natã indicam de que é feita e em que consiste esta casa construída por Deus: é feita de seres humanos e consiste no reinado perpétuo da dinastia de David. Consiste no facto de que a graça de Deus será mais forte do que todos os pecados desta dinastia. Talvez seja castigada pelos seus pecados, mas não será destruída: perdura através de todas as ruínas; Deus constrói-a. Prediz-se aqui a perenidade da realeza de David e a perpetuidade da sua casa, que será o próprio edifício de Deus. Esboçam-se aqui os traços desse Filho de David que expiará todo o pecado do mundo e será a presença viva do poder superior da graça. Não será David a construir, mas Deus. Para além de todos os estragos da culpa e por virtude de uma graça indestrutível, Ele construirá uma realeza mediante a qual Ele próprio reinará, Ele próprio habitará entre os homens. O Deus sem tecto, que não cabe em nenhuma mansão de pedra, encontra espaço no homem, precisamente nele. Habita através da graça construtora.

Raramente se pode observar a unidade interna dos dois Testamentos com tanta clareza como neste quadro audaz da profecia de Natã. Perante esta perspectiva central, o templo salomónico e aquilo que edificaram os seus sucessores são algo de provisório, para usar uma expressão de São Paulo. É certo que um versículo da profecia de Natã faz referência ao templo salomónico; podemos deixar aqui de lado a questão de saber se este versículo provém de uma redacção teológica posterior, como supõem exegetas relevantes do Antigo Testamento, ou se é original.[66] O que é certo é que o versículo é secundário dentro das palavras proféticas; remete para uma solução de compromisso que era inevitável, mas deve permanecer

provisória e não pode converter-se no objectivo da promessa. Numa nova etapa cultural,

NOTAS

[1] . As conferências estão impressas no volume Universidade Complutense de Madrid, *Jesucristo hoy*, Cursos de verão, El Escorial 1989.

[2] . Cf., por exemplo, B. B. Macomber, *The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles*, em N. Garsoïan e outros, *East of Byzantium*, Washington 1982, 73-83, onde se demonstra que a invocação a Cristo na anáfora apostólica de Addai e Mari é original e não um acrescento posterior. Cf. também A. Gerhards, *Prière adressée à Dieu ou au Christ?*, em *Bibliotheca Eph. Lit., Subsidia*, Roma 1983, 101-114, onde se faz referência a outras anáforas antigas dirigidas a Cristo: «Contra a opinião de Jungmann, segundo a qual só a partir do século IV as preces dirigidas a Cristo teriam entrado gradualmente na liturgia, elas sempre fizeram parte da oração pública da Igreja» (p. 113). O hino querubínico da liturgia bizantina dirige-se a Cristo como oferente do sacrifício. Estas correções concretas não diminuem a importância da obra-prima de Jungmann. Publicada no ano de 1925, em Münster i. W., foi reeditada em 1962 com aditamentos do Autor

[3] H. U. v. Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Freiburg 1941; 2.^a ed. totalmente revista, Einsiedeln 1961. Cf. W. Löser, *Im Geiste des Origenes. H. U. von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Frankfurt 1976, 181-212.

[4] Chr. Schönborn, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Schaffhausen 1984 (original francês, Friburgo 1976, 2.^a ed. 1978), 107-138; J. M. Lethel, *Théologie de l'Agonie du Christ* (Prefácio de M. J. Le Guillou), Paris 1979.

[5] . Cf. J. Ternus, *Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung*, em A. Grillmeier – H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Kalchedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1954, 81-237, em especial 136-142.

[6] *Catecismo da Igreja Católica*, 473.

[7] Valeria a pena voltar hoje a analisar as questões, de palpitante atualidade no seu tempo, colocadas por J. A. Jungmann em *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Ratisbona 1936, e assim deparar-nos com novas posições unilaterais. Seria necessário repensar, em concreto, a sua crítica da espiritualidade trinitária nas p. 70 ss., à qual ele contrapõe uma posição estritamente cristocêntrica, bem como a sua crítica de uma devoção a Cristo de sabor «monofisita». Limito-me a assinalar uma passagem desta crítica: na p. 77 refere o caráter ambíguo do canto sacramental: «Pedimos-Te a Ti, verdadeiro pão dos anjos, a Ti, Pai, Senhor, Deus de grande misericórdia...». O tratamento de «Pai» dado ao Senhor presente na Eucaristia não deixa de ser problemático; mas o título de Pai aplicado a Cristo vem do período anterior à controvérsia ariana; cf. R. Cantalamessa, *Il Cristo-Padre negli scritti dei II-III secolo*: RSLR 3 (1967) 1-27; V. Grossi, *Il titolo cristologico “Padre” nell’antichità cristiana*: *Augustinianum* 16 (1976) 237-269; B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985, 116. H. U. von Balthasar expôs com profundidade o sentido espiritual e o fundamento teológico desse tratamento em *Du hast Worte ewigen Lebens*, Einsiedeln-Trier 1989, 59 ss. A inversão dos perigos desde a crítica de Jungmann torna-se evidente no erro de tradução no final do «Glória», onde se falsificou o «na glória de Deus Pai» («in gloria Dei Patris») por um «para louvor de Deus Pai», de sabor subordinacionista. Se se quiser justificar a alteração com o texto de Fl 2, 11 (embora, pela sua estrutura, nada tenha a ver com esta passagem), haverá que recordar que, na koiné grega, *en* e *eis* eram intercambiáveis, e que a Vetus Latina, assim como Jerónimo, traduziu com bom critério «in gloria Dei Patris».

[8] Cf. a análise certaíra da questão em H. Schlier, *Wer ist Jesus?*. Em Id., *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge* (ed. por V. Kubina – K. Lehmann), Freiburg 1980, 20-32.

[9] *Sermo* 131, 2, PL 38, 730; em alemão: H. U. von Balthasar, *Augustinus. Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln-Köln 1942, 261 ss.

[10] Cf. F. van der Meer, *Christus. Der Menschensohn in der abendländischen Plastik*, Freiburg 1980, 21; Id., *Die Ursprünge christlicher*

Kunst, Freiburg 1982, 88; 152 ss.; instrutivo também F. Gerke, *Christus in der spätantiken Plastik*, Mainz, 3.^a ed., 1948.

[11] Para o conjunto do processo histórico, cf. a obra de van der Meer mencionada na nota 10.

[12] Mais amplamente em J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 235-240.

[13] . H. Gese, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Munique 1977, 81.

[14] J.-M. Cangh – M. van Esbroeck, *La primauté de Pierre (Mt 16, 16-19) et son contexte judaïque: Rev. théol. de Louvain* 11 (1980) 310-324; em especial 310 ss. Indicações valiosas sobre a exegese da perícopa da Transfiguração encontram-se também em P. H. Kolvenbach, *Die osterliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung*, Freiburg 1988, 220-227 (trad. cast.: *Caminando hacia la Pascua*, Bilbao 1990).

[15] Com grande penetração, J. Magné procurou expor e atualizar novamente esta interpretação «gnóstica» de Jesus nas suas duas obras *Logique des dogmes* e *Logique des sacrements* (ambas na editora do autor, Paris 1989). Na mesma linha está a interpretação que Bloch faz do cristianismo; cf. em especial *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp 1968, por exemplo 116 ss. (trad. cast.: *Ateísmo no cristianismo*, Madrid 1983). Cf. L. Weimer, *Das Verständnis von Religion und Offenbarung bei Bloch* (dissertação académica), Munique 1971.

[16] Esta exegese, óbvia para os Padres da Igreja, encontra-se brevemente resumida na frase insuperável de Agostinho: «Ascendit Christus in caelum: sequamur eum»: *Sermo* 304, 4, PL 38, 1397. Continua sempre importante, nesta matéria, o trabalho de R. Petersons, *Zeuge der Wahrheit*, em *Id.*, *Theologische Traktate*, Munique 1951, 165-224.

[17] *Sobre o Espírito Santo* XV, 35, em *Sources chrétiennes* n.º 17 bis (ed. B. Pruche o.p., Paris 1968), 364 ss (= PG 32, 128C-D-129 A-B); em alemão: Basílio, *Über den Heiligen Geist* (tradução e introdução de M. Bium), Friburgo 1967, 58 s.

[18] *Sermo* 205, 1 PL 38, 1039; em alemão H. U. von Balthasar, *Augustinus. Das Antlitz der Kirche*, 259.

[19] IX 83 y 84, cit. segundo R.-P. Martin. *Pontius Pilatus. Romer. Ritter, Richter*, München-Zürich 1989, 96.

[20] Instrutivo a este respeito A. Brunner, *Die Religion*, Freiburg 1956, 67-80; cf. também E. Dammann. *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963, 33; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 2 1956, 1 80ss.

[21] Chr. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, Schaffhausen 1984. 20.

[22] *Ibid.*, espec. 30-54.

[23] *Ibid.*, 96.

[24] *Ibid.*, 97

[25] *Ibid.*, 134

[26] J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Ratisbona 1936, 76 s., 100, n. 2. Aquilo que Jungmann formula aqui, no plano dogmático e pastoral para o presente, fundamentou-o na sua obra histórica pioneira *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1925 (reimp. 1962), espec. 51 s. e 200 ss. Ambas as obras marcaram toda uma geração de estudiosos e de pastores de almas. Cf. a conhecida contribuição de K. Rahner, *Chalkedon. Ende oder Anfang?*, em A. Grillmeier – H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburg 1954, 9 ss. Exerceram também grande influência neste campo as publicações de F. X. Arnold, como o seu trabalho do volume citado sobre Calcedónia, *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Geschichte der christlichen Frömmigkeit*, 287-340; Arnold remete aqui especialmente para K. Adam, *Cristo, nosso irmão*, Barcelona, 7.^a ed., 1978, onde o grande dogmático de Tübinga criticou a religiosidade popular em termos semelhantes aos que encontramos em Jungmann (em Arnold, espec. p. 300 s.).

[27] Cf. a rigorosa análise dos traços fundamentais da cristologia de Máximo, o Confessor, em Chr. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, 107-138; F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Friburgo (Suíça) 1980; F. Heinzer – Chr. Schönborn (eds.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Friburgo 1982.

[28] R. Guardini, *Stationen und Rückblicke*, Würzburg 1965, 50 (no discurso de agradecimento «Verdade e ironia», por ocasião do seu 80.º aniversário).

[29] Guilherme de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, 40, citado segundo a tradução alemã de H. U. v. Balthasar, *Der Spiegel des Glaubens*, Einsiedeln 1981, 170.

[30] P. H. Kolvenbach, *Der österliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung*, 136, expõe com acuidade o sentido cristológico da parábola sobre Lázaro.

[31] H. Schlier, *A Carta aos Gálatas*, Salamanca 1975, 325-333.

[32] Cf. Kolvenbach, *Die österliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung*, 133-142

[33] Cf. a bela exegese deste texto em Kolvenbach. *Die österliche Weg*, l. 76ss; também importantes considerações sobre o conceito de «vida». Àcerca do enquadramento histórico do texto e da exegese patrística, cf. R. Schnackenburg, *O Evangelho segundo São João II*, Barcelona 1980, pp. 212-219.

[34] Cf. W. Foerster, *eisyygia*, em ThWNT II, 559-571, espec. 559s y 563

[35] R. Guardini, *El poder*, Madrid 2 1977, 40.

[36] *Ibid.*, 41

[37] Cf. importantes reflexões sobre o tema em C.S. Lewis, *Die Abschaffung des Menschen*, Einsiedeln 1979, espec. 72ss

[38] Citado segundo R. Spaemann. *Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Kommentar zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über ethische Fragen der Biomedizin*, Freiburg 1987, 71

[39] *Ibid.*, 26s.

[40] Exponho aqui algumas ideias que desenvolvi de forma mais ampla na minha introdução à encíclica publicada pela Herder: *Maria – Gottes Ja zum Menschen*. Papa João Paulo II, Encíclica «Mãe do Redentor», Friburgo 1987, pp. 116 e segs.

[41] *Ibid.*, p. 99. T. Goritschewa expõe de forma impressionante o nexo entre sofrimento e graça, entre sofrimento e redenção, no seu livro *Die Kraft der Ohnmächtigen. Weisheit aus dem Leiden*, Wuppertal 1987, esp. pp. 21-25.

[42] H. U. von Balthasar na sua introdução a *Gregor von Nyssa. Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes*, Einsiedeln 3 1984, 17

[43] Gregório de Nissa, *De vita Moysis*, PG 44, 357 B-C; em castelhano *Vida de Moisés*, trad. e introd. de T. H. Martín, Salamanca 1993, pp. 89-90.

[44] Cf. H. Schlier, *Der Römerbrief*, Friburgo 1977, pp. 363-369.

[45] *Ibid.*, p. 368: «*Hyperphronein* consiste na pretensão de um membro da comunidade de se igualar a outro ou de o ultrapassar sem ter em conta o próprio grau de fé. *Sophronein* é, pelo contrário, o esforço por manter e promover a unidade do corpo de Cristo de acordo com o próprio grau de fé».

[46] Os textos patrísticos sobre a questão do sábado e do domingo aparecem reunidos em W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Zurique 1972 (Traditio christiana II). O texto citado de *Acta ss. Saturnini et aliorum...*, *ibid.*, n.º 109, p. 176.

[47] *Magn 9, 1 .2; en Rordorf n.º 78, p. 134.*

[48] Cf. J. Blank, *Paulus und Jesus*, München 1968, 154 ss. Blank compendia na p. 156 o resultado das suas rigorosas análises: «‘Ao terceiro dia’ é uma indicação cronológica conforme com a tradição cristã primitiva dos evangelhos, e refere-se à descoberta do túmulo vazio; ‘segundo as Escrituras’ refere-se, de igual modo que a frase sobre a morte de Jesus, a Is 53, 10 s». Por isso é exegeticamente e teologicamente infundada a acusação de «fundamentalismo bíblico ingénuo» que R. Heinzmann lança contra o Catecismo da Igreja Católica (*Was ist der Mensch? Anfragen an das Menschenbild des “Katechismus der katholischen Kirche”*, em E. Schulz (ed.), *Ein Katechismus für die Welt*, Düsseldorf 1994, 86 s), por considerar o terceiro dia como uma medida do tempo histórico desde a sepultura de Jesus até à descoberta do túmulo vazio. Na sua polémica com o *Catecismo*, Heinzmann apoia-se sem razão em R. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg, 2.^a ed. 1969. Lehmann procurou esclarecer o conteúdo teológico da data do «terceiro dia» a partir das fontes, como sugere Paulo quando diz que essa data foi, «segundo as Escrituras», o momento da ressurreição, e afirma assim expressamente dois aspectos: a data real e o conteúdo teológico dessa data. A conjugação de facticidade e sentido só é contraditória para quem não consegue ver no facto um sentido e no sentido aquilo que se realizou factualmente, e considera, por isso, a história como pura realidade empírica, alheia às intervenções de Deus. De resto, a data do terceiro dia como momento da descoberta do túmulo vazio e das primeiras aparições do Ressuscitado é apresentada de forma unânime pelos relatos dos quatro Evangelhos, apesar da diversidade nas formas linguísticas e nas perspectivas. Pois todos apresentam como dia da morte de Jesus a sexta-feira, véspera do grande sábado; todos fazem referência ao descanso sabático (algo óbvio no âmbito judaico); todos situam no primeiro dia da semana a visita ao túmulo, a descoberta do túmulo vazio e os primeiros encontros com Cristo ressuscitado. Enquanto as profecias de Jesus sobre a paixão (cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 34; Lc 8, 23; 24, 7) e 1 Cor 15, 4 utilizam a fórmula do terceiro dia, estes relatos falam do primeiro dia da semana. Esta indicação cronológica levou, na era apostólica, a fazer da assembleia dominical a ceia do Senhor. Quem suprime a data neste ponto e se refugia no puramente «teológico» não só deixa sem fundamento o

domingo cristão, como também imaterializa a ressurreição e destrói, assim, o fundamento da fé cristã.

[48a] Cf. especialmente Ex 19, 11.16. Procurei expor de forma mais desenvolvida as conexões no meu escrito *Der Gott Jesu Christi*, Munique 1976, 76-84; cf. também J. Ratzinger, *Suchen, was droben ist*, Friburgo 1985, 40 ss.

[49] Sobre o simbolismo patrístico do primeiro, terceiro, sétimo e oitavo dia, cf. J. Daniélou, *Liturgie und Bibel*, Munique 1963, 225-305; K. H. Schwarte, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre*, Bonn 1966 (muito instrutivo para a visão patrística do nexa entre criação e história da salvação); breve informação também em H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Parte 5)*, Ratisbona 1983, 26-49; referências interessantes também em W. Rordorf, *Le dimanche – source et plénitude du temps liturgique chrétien: Cristianesimo nella storia* 5 (1984) 1-9.

[50] Cf. os documentos em W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag i11 der Alren Kirche*, 27-87.

[51] Constituições apostólicas VII, 23, 3; Rordorf n.º 58, p. 100. As *Constituições apostólicas* são uma compilação que data do século IV; cf. H. Rahner, *LThK I* (2.ª ed.) 759.

[52] /*ibid.* VIII, 33, 1; Rordorf, *ibid.*

[53] Seudo Ignacio, *Ad Magnesios*, 9; Rordorf n.º 59, p. 102.

[54] Gregorio de Nisa, *Adv. eos qui castigationes aegre ferunt*, PG 46, 309 B-C: Rordorf n.º 52, p. 92-93: «/,Con qué ojos contemplas e! día dei Seiior si no observaste e! sábado? 1,0 no sabes que estos días son hermanos (*adelphoi*)'?».

[55] Cf. a bela fórmula com que uma homilia anónima, escrita no final do século IV (e que foi atribuída a Atanásio), resume o fruto da luta patrística em torno da relação entre sábado e domingo, afirmando

expressamente: «...o Senhor transferiu o sábado para o seu dia». Este texto pode encontrar-se em Rordorf n.º 64, p. 110-111.

[56] Cf. H. Gese, *Zur Biblischen Theologie*, Munique 1977, 54-84; aqui, importantes considerações sobre o significado veterotestamentário genuíno do sábado e sobre a sua recepção por Jesus; cf. também Rordorf, p. XIII.

[57] Cf. Th. Maertens, *Heidnisch-jüdische Wurzeln christlicher Feste*, Mainz 1965, 114-147, 150-159. Maertens destaca, em todo o caso, de forma unilateral, o aspecto da «espiritualização» na passagem do Antigo para o Novo Testamento e esquece que a «espiritualização» cristã é encarnação, concentração cristológica.

[58] 2 Crón 36, 21

[59] *Sabbat und Sonntag*, p. XX

[60] L. Brandolini, *Domingo*, em D. Sartore-A. M. Triacca (eds.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Madrid 3 1997, 594-613, cita 602.

[61] *Ibid.*, 379; cf. 386.

[62] Cf. o que diz sobre a inversão dos símbolos a instrução da Congregação para a Doutrina da Fé *Alguns aspectos da «teologia da libertação»*, de 6 de Agosto de 1984 (Madrid 1984), X, 14-16.

[63] R. Guardini, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, Düsseldorf 1984, 109-113. Cf. especialmente p. 109: «O efeito imediato interessou-me cada vez menos. O que quis, no início instintivamente, depois mais conscientemente, foi esclarecer a verdade. A verdade é um poder, mas apenas quando não se lhe exige um efeito imediato». É também comovente a confissão da p. 114 ss.: «Aqui (nas conferências da igreja de São Canísio, em Charlottenburg) foi onde senti com mais força aquilo que disse antes sobre o poder da verdade. Raramente me apercebi, como naquelas veladas, de quão grande, radicalmente verdadeiro e vivificante é o anúncio cristão católico. Por vezes era como se a verdade estivesse fisicamente presente na sala». Algo de semelhante encontra-se na p. 110.

[64] Por isso é também falsa a teoria, difundida em diferentes versões, segundo a qual o culto divino só pode celebrar-se com um sacerdote que conhecemos e numa comunidade que se conhece a si mesma. Deste modo, a liturgia degenera claramente em rito social. O que há de grandioso no católico é que nenhum fiel é estranho ao outro e que, onde há fé, o crente se sente como em casa.

[65] Para a exegese, cf. K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Friburgo 1961, 57-63; da abundante bibliografia assinalamos ainda J. Coppens, *Le sacerdoce royal des fidèles: un commentaire de 1 Petri II, 4-10*, em *Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à Mgr. A. M. Charue*, Gembloux 1969, 61-75; J. H. Elliott, *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1 Petr 2, 4-10*, Leiden 1966. Sobre o texto paralelo de Ef 2, 19-22, cf. J. Gnllka, *Der Epheserbrief*, Friburgo 1971, 152-160; sobre o tema da pedra no NT, J. Betz, *Christus-Petra-Petrus*, em J. Betz – H. Fries, *Kirche und Überlieferung*, Friburgo 1960, 1-21.

[66] Para as questões exegéticas do fragmento 2 Sam 7, 1-29, cf. H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, Gottingen, 3.^a ed. 1965, 231-236. Sobre a teologia do templo, Y. Congar, *Le mystère du temple*, Paris 1957.