

JOSEPH RATZINGER

# INTRODUÇÃO AO CRISTIANISMO

Preleções sobre o Símbolo Apostólico

HERDER  
SÃO PAULO  
1970

*Os números entre colchetes [n] indicam o início da página na edição portuguesa de Herder – São Paulo, 1970. Foram acrescentados a esta edição eletrônica para possibilitar a citação acadêmica da obra. Os títulos que precedem imediatamente ao número pertencem à página em questão. As palavras hifenizadas entre páginas diferentes foram consideradas da página anterior. A numeração das páginas do original tem início com o prefácio. Os números do índice correspondem ao original.*

Versão brasileira de Padres José Wisniewski Filho, S.V.D., do original alemão  
*Einführung in das Christentum*, © 1968 by Kösel-Verlag, München.

*Nihil obstat:*

P. Frei Arnaldo Vicente Belli, Ofmcap. Censor  
São Paulo, 26 de outubro de 1970

*Imprimatur*

† J. Lafayette, Vigário Geral  
São Paulo, 27 de outubro de 1970

## ÍNDICE

Prefácio	1
INTRODUÇÃO	
CAP. I – Fé no Mundo Hodierno	7
1. <i>Dúvida e Fé – Situação do homem frente ao problema "Deus"</i>	7
2. <i>O salto da Fé – Ensaio provisório de uma definição da essência da Fé.</i>	15
3. <i>O dilema da Fé no mundo de hoje</i>	19
4. <i>Limite da moderna compreensão da realidade e topografia da Fé</i>	25
5. <i>Fé como "estar" e "compreender"</i>	35
6. <i>Razão e fé</i>	40
7. <i>"Creio em Ti"</i>	44
CAP. II – Forma eclesial da Fé	47
1. <i>Preliminares à história e à estrutura do Símbolo Apostólico da Fé</i>	47
2. <i>Limite e importância do texto</i>	50
3. <i>Fé e Dogma</i>	51
4. <i>O Símbolo como expressão da estrutura da Fé</i>	54
I PARTE	
DEUS	
CAP I - Prolegômenos ao Tema "Deus"	65
1. <i>Âmbito da questão</i>	65
2. <i>O reconhecimento de um Deus</i>	71
CAP II - A Fé em Deus na Bíblia	77
1. <i>O problema histórico da sarça ardente</i>	77
2. <i>Pressuposto intrínseco da Fé em "Iahvé": o Deus dos pais</i>	82
3. <i>Iahvé, Deus dos patriarcas e de Jesus Cristo</i>	86
4. <i>A idéia do nome</i>	93
5. <i>As duas faces da idéia bíblica de Deus</i>	94
CAP III - O Deus da Fé e o Deus dos Filósofos	97
1. <i>Opção da Igreja antiga pela filosofia</i>	97
2. <i>Metamorfose do Deus dos filósofos</i>	102
3. <i>Reflexo da questão no texto do "Símbolo"</i>	107
CAP IV - "Creio em Deus" – Hoje	111
1. <i>O primado do Logos</i>	111
2. <i>O Deus pessoal</i>	118
CAP V – Fé no Deus Trino	121
1. <i>Introduzindo na compreensão</i>	122
2. <i>Interpretação positiva</i>	136

II PARTE		
JESUS CRISTO		149
CAP I - "Creio em Jesus Cristo seu Filho Unigênito, Nosso Senhor".		151
I.	O problema da Fé em Jesus Cristo hoje	
II.	Jesus, o Cristo: Forma fundamental da Fé cristológica.	
	1. <i>O dilema da Teologia nova: Jesus ou Cristo?</i>	154
	2. <i>Imagem do Cristo do Símbolo</i>	159
	3. <i>Ponto de partida da Fé: a cruz.</i>	163
	4. <i>Jesus, o Cristo</i>	165
III.	Jesus Cristo – verdadeiro Deus e verdadeiro Homem	
	1. <i>Introdução ao problema</i>	167
	2. <i>Clichê moderno do "Jesus histórico"</i>	169
	3. <i>O direito do dogma cristológico</i>	172
IV.	Caminhos da Cristologia	
	1. <i>Teologia da Encarnação e da Cruz</i>	184
	2. <i>Cristologia e Soteriologia</i>	185
	3. <i>Cristo, "o último homem"</i>	189
Digressão: Estruturas do Crístico		197
	1. <i>O individual e o todo</i>	198
	2. <i>O princípio do "para"</i>	205
	3. <i>A lei do incógnito</i>	208
	4. <i>A lei do supérfluo</i>	210
	5. <i>O definitivo e a esperança</i>	215
	6. <i>O primado da aceitação e a positividade cristã</i>	219
CAP II – Desenvolvimento da Fé em Cristo nos Artigos Cristológicos do Símbolo		225
	1. <i>"Concebido do Espírito Santo, nascido da Virgem Maria".</i>	225
	2. <i>Padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado.</i>	234
	3. <i>"Desceu aos infernos"</i>	246
	4. <i>Ressurgiu dos mortos</i>	254
	5. <i>"Subiu ao céu, onde está sentado à direita de Deus Pai, todo-poderoso"</i>	262
III PARTE		
O ESPÍRITO E A IGREJA		281
CAP. I – Unidade Intrínseca dos Últimos Artigos do Símbolo		283

CAP II – Duas Questões Fundamentais do Artigo sobre o Espírito Santo e sobre a Igreja	291
1. <i>"A Igreja santa, católica"</i> .	291
2. <i>"Ressurreição da carne"</i> .	299

## PREFÁCIO

[1]\* Qual é, afinal, o conteúdo e o sentido da fé cristã? Eis uma pergunta que, hoje em dia, está cercada de uma névoa de incerteza mais pesada do que em qualquer outro momento da história. O observador do movimento teológico do último século que não seja do número daqueles levianos que sempre julgam melhor o novo, sem se dar ao trabalho de analisar, poder-se-ia sentir lembrado da velha estória do "Joãozinho feliz". Era uma vez, assim reza a lenda, um Joãozinho possuidor de uma riquíssima pepita de ouro. Mas, feliz e comodista, julgou-a pesada demais, trocando-a por cavalo; o cavalo por uma vaca, a vaca foi barganhada por um ganso e o ganso por uma pedra de amolar; finalmente a pedra foi lançada ao rio, sem que o dono se achasse muito prejudicado. Pelo contrário, acreditou ter finalmente conquistado o dom mais precioso da liberdade completa: livre da sua pepita, livre do cavalo, da vaca, do ganso e da pedra de afiar. Quanto tempo teria durado o seu fascínio? Quão tenebroso lhe foi o despertar na estória de sua presumida libertação? A fábula silencia sobre isso, deixando-o por conta da fantasia de cada leitor. O cristão hodierno é avassalado, não raras vezes, por questões como: a nossa teologia dos últimos anos não teria enveredado por um caminho parecido? Não teria minimizado a exigência da fé, sentida como pesada demais, interpretando-a, gradativamente, em sentido sempre mais largo; sempre apenas o suficiente para poder arriscar o próximo passo? E o pobre Joãozinho, o cristão, que [2] se deixou levar, confiante, de interpretação em interpretação, não acabará detendo entre as mãos, em lugar da pepita de ouro, uma simples pedra de amolar, que poderá sossegadamente jogar no fundo de um rio?

Certamente, tais perguntas são injustas se excessivamente generalizadas. Porquanto, para ser justo, não se poderá simplesmente afirmar que a "teologia moderna" em geral entrou por um caminho semelhante. Contudo, muito menos se poderá negar que certa mentalidade largamente espalhada apóia uma onda que, de fato, conduz do ouro à pedra de amolar. Claro que é impossível reagir contra essa tendência, por um simples agarrar-se à pepita de ouro de fórmulas consagradas do passado que, em tal caso, continuariam sendo um peso, como qualquer pedaço de metal, em vez de conferir a possibilidade de uma verdadeira liberdade, pelo dinamismo que lhes é inerente. Aqui se encaixa a intenção deste livro: ele pretende ajudar a compreender de modo novo a fé como possibilidade de um verdadeiro humanismo no mundo hodierno; deseja analisá-la, sem trocá-la por uma pura dissertação que dificilmente encobriria seu vazio espiritual completo.

O livro nasceu de preleções que proferi no semestre de verão de 1967, em Tübingen, diante de ouvintes de todas as faculdades. O que Karl Adam, há quase meio século, realizara magistralmente nessa Universidade com o seu "Essência do Catolicismo", deveria novamente ser tentado agora nas circunstâncias modificadas da geração atual. O texto foi convenientemente reformulado, quanto à linguagem, com vistas a uma publicação em forma de livro. Contudo, não mudei nem a estrutura, nem a extensão, limitando-me a acrescentar as achegas científicas estritamente necessárias para indicar o instrumental de que lancei mão na preparação das preleções.

---

\* Os números entre colchetes [n] referem-se ao início das páginas da edição portuguesa (Herder – São Paulo, 1970).

A dedicatória do livro, aos ouvintes das diversas etapas do meu magistério acadêmico, visa já a exprimir a gratidão que sinto para com o interesse e a participação dos estudantes, elementos [3] decisivos dos quais surgiu o presente ensaio. Também não me posso furtar ao reconhecimento para com o editor, Dr. Seinrich Wild, sem cujo empenho paciente e persistente dificilmente me teria resolvido a uma aventura que um tal trabalho, sem dúvida, representa. Finalmente quero agradecer a todos os colaboradores que contribuíram não pouco para a feitura desta obra.

Tübingen, verão de 1967.

Joseph Ratzinger

## INTRODUÇÃO

“CREIO – AMÉM”



## CAPÍTULO PRIMEIRO

## Fé no Mundo Hodierno

1. *Dúvida e Fé – Situação do homem frente ao problema "Deus"*

[7] Quem tentar falar hoje sobre o problema da fé cristã diante de homens não familiarizados com a linguagem eclesial por vocação ou convenção, depressa sentirá o estranho e surpreendente de semelhante iniciativa. Provavelmente depressa descobrirá que a sua situação encontra uma descrição exata no conhecido conto de Kierkegaard sobre o palhaço e a aldeia em chamas, conto que Harvey Cox retomou há pouco em seu livro *A Cidade do Homem*<sup>1</sup>. A estória conta como um circo ambulante na Dinamarca pegou fogo. O diretor manda à aldeia vizinha o palhaço, já caracterizado para a representação, em busca de auxílio, tanto mais que havia perigo de alastrarem-se as chamas através dos campos secos, alcançando a própria aldeia. O clown corre à aldeia e suplica aos moradores que venham com urgência ajudar a apagar as chamas do circo incendiado. Mas os habitantes tomam os gritos do palhaço por um formidável truque de publicidade para aliciá-los ao espetáculo; aplaudem-no e riem a bandeiras despregadas. O palhaço sente mais vontade de chorar do que de rir. Debalde [8] tenta conjurar os homens e esclarecer-lhes de que não se trata de propaganda alguma, nem de fingimento ou truque, mas de coisa muito séria, porquanto o circo realmente está a arder. Seu esforço apenas aumenta a hilaridade até que, por fim, o fogo alcança a aldeia, tornando excessivamente tardia qualquer tentativa de auxílio; circo e aldeia tornam-se presa das chamas.

Cox conta esta estória como símile da situação do teólogo hodierno e vê a figura do teólogo no clown incapaz de transmitir aos homens a sua mensagem. Em sua roupagem de palhaço medieval ou de outro remoto passado qualquer, o teólogo não é tomado a sério. Pode dizer o que quiser, continua como que etiquetado e fichado pelo papel que representa. Qualquer que seja o seu comportamento e seu esforço de falar seriamente, sempre se sabe de antemão que ele é um clown. Já se adivinha qual o assunto de sua mensagem e se sabe que apenas está dando uma representação com pouco ou nenhum nexos com a realidade. Por isso pode ser ouvido sossegadamente, sem inquietar a ninguém com as coisas que afirma. Sem dúvida existe algo de angustiante neste quadro, algo da angustiada realidade em que a teologia e formulação teológica de hoje se encontram; algo da pesada impossibilidade de quebrar chavões do pensamento e da expressão rotineiros e de tornar reconhecível o problema da teologia como assunto sério da vida humana.

Contudo, talvez o nosso exame de consciência deva mesmo ser mais radical. Talvez tenhamos de reconhecer que esse quadro excitante – por muito verdadeiro e digno de consideração que seja – ainda simplifica em excesso as coisas. Pois, dentro dele, tem-se a impressão de que o palhaço, ou seja o teólogo, é quem sabe perfeitamente que traz uma mensagem muito clara. Os aldeões, aos quais ocorre, isto

---

<sup>1</sup> H. COX, *The Secular City*. Trad. port. *A cidade do Homem*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968, 270.

é, os homens sem fé, seriam, pelo contrário, completamente ignorantes, os que devem ser instruídos sobre o que lhes é desconhecido. E ao palhaço, em si, bastar-lhe-ia mudar de roupa, retirar a [9] maquilagem – e tudo estaria em ordem. Mas, por acaso a questão é tão simples assim? Bastar-nos-ia um simples apelo ao *aggiornamento*, uma mera retirada da maquilagem e uma reformulação em termos de linguagem do mundo ou de um cristianismo arreligioso para recolocar tudo nos eixos? Bastará uma mudança espiritual ou metafórica de vestes para que os homens acorram animados e ajudem a apagar o incêndio que o teólogo afirma estar lavrando com sério perigo para todos? Vejo-me compelido a afirmar que a teologia de fato desmaquilada e revestida de moderna embalagem profana, tal como hoje surge em muitos lugares, torna muito simplória essa esperança. Sem dúvida cumpre reconhecer: quem tenta explicar a fé no meio de homens mergulhados na vida moderna e imbuídos da moderna mentalidade, de fato pode ter a impressão de ser um palhaço ou alguém surgido de um antigo sarcófago, que penetrou no mundo hodierno, revestido de trajes e pensamentos da antiguidade, incapaz de compreender este mundo e de ser por ele compreendido. Todavia, se quem tentar anunciar a fé exercer bastante autocrítica, em breve notará não se tratar apenas de uma forma, de uma crise do revestimento em que a teologia se apresenta. Na estranha aventura teológica frente aos homens de hoje, quem tomar a sério a sua tarefa há de reconhecer e experimentar não só a dificuldade da interpretação, mas também a insegurança da própria fé, o poder arrasador da descrença dentro de sua própria vontade de crer. Por isso quem tentar honestamente prestar contas da fé cristã a si e a outros, aprenderá, a duras penas, não ser ele em absoluto o mascarado ao qual bastaria depor o disfarce para poder ensinar eficazmente aos outros. Compreenderá que a sua situação não se diversifica muito da situação dos outros, como talvez inicialmente tivesse pensado. Terá consciência de que de ambos os lados estão presentes as mesmas forças, muito embora de maneiras diversas.

[10] Para começar, no crente existe a ameaça da incerteza capaz de revelar dura e subitamente, em momentos de tentação, a fragilidade de tudo o que, em geral, lhe parece tão evidente. Esclareçamo-lo com alguns exemplos. Teresa de Lisieux, a amável santinha, aparentemente tão isenta de complexidades e de problemas, cresceu em uma vida de completa segurança religiosa. Sua vida, do começo ao fim, foi tão perfeitamente e minuciosamente marcada pela fé na Igreja, que o mundo invisível se tornara parcela do seu cotidiano; ou antes, o próprio cotidiano seu, parecendo quase tangível e impossível de ser eliminado de sua vida. Para Teresinha, "religião" era, de fato, um dado prévio e natural de sua existência diária; ela manipulava a religião como nós somos capazes de manejar as trivialidades concretas da vida. Mas justamente ela, aparentemente tão resguardada numa segurança sem risco, deixou-nos comovedoras manifestações do que foram as últimas semanas do seu Calvário, manifestações que, mais tarde, suas irmãs, assustadas, atenuariam em seu legado literário e que só agora vieram à tona nas novas edições autênticas e literais de sua obra. Assim, por exemplo, quando ela afirma: "Acossam-me as reflexões dos piores materialistas." Sente a inteligência torturada por todos os argumentos possíveis contra a fé; o sentimento da fé parece desaparecido; ela sente-se transportada para dentro da

"pele dos pecadores"<sup>2</sup>. Isto é, em [11] um mundo que parece completamente sólido e sem brechas, torna-se visível a alguém o abismo que espreita a todos – também a ele – sob a crosta firme das convenções que sustentam a fé. Em tal situação não está mais em jogo apenas isto ou aquilo – assunção de Maria ou não; confissão desse ou daquele modo –, tudo coisas que se tornam completamente irrelevantes, porquanto trata-se realmente do todo, do conjunto, tudo ou nada. É a única alternativa que parece restar, e em parte alguma surge um pedaço de chão firme ao qual se agarrar nessa queda vertiginosa para o abismo. Somente o bártro hiante e sem fundo do nada é o que se percebe, onde quer que se dirijam os olhares.

Paulo Claudel evoca em um quadro grandioso e convincente essa situação do crente, na abertura do seu "Soulier de Satin". Um missionário jesuíta, irmão do herói Rodrigo, o homem mundano, aventureiro errante e incerto entre Deus e o mundo, é representado como náufrago. Sua nau foi afundada por piratas. Ele mesmo, amarrado a uma trave do barco afundado, vaga nesse pedaço de madeira, pelas águas tormentosas do oceano<sup>3</sup>. O drama principia com o seu derradeiro monólogo: "Senhor, agradeço-te por me teres amarrado assim. Por vezes sucedeu-me achar difíceis os teus mandamentos; senti desnorçada, fracassada a vontade diante dos teus mandamentos. Mas hoje não poderia estar mais fortemente atado a ti, do que o estou; e muito embora meus membros se movam um sobre o outro, nenhum deles é capaz de afastar-se um pouco de ti. E assim realmente estou preso à cruz; e a cruz, à qual me vejo atado, não está presa a nada mais. Ela voga pelo mar"<sup>4</sup>.

[12] Atado à cruz – e a cruz ligada a nada, vogando sobre o abismo. Dificilmente se poderia descrever mais acurada e exatamente a situação do crente hodierno. Apenas um madeiro oscilante sobre o nada, um madeiro desatado parece sustê-lo e tem-se a impressão de ser possível adivinhar o instante em que tudo irá submergir. Um simples madeiro solitário liga-o a Deus; mas, sem dúvida, liga-o inevitavelmente e, no final de tudo, ele tem a certeza de que esse madeiro é mais forte do que o nada que fervilha debaixo dele, esse nada que, apesar dos pesares, continua sendo a força ameaçadora propriamente dita do seu presente.

O quadro apresenta, além disso, uma dimensão mais vasta que, aliás, me parece a mais importante. Pois esse náufrago jesuíta não está sozinho; nele se encontra como que evocada a sorte do seu irmão; nele está presente o destino do irmão, *daquele* irmão que se considera descrente, que deu as costas a Deus, por não considerar tarefa sua a espera, mas "a posse do atingível... como se este pudesse estar em parte outra do que onde tu, ó Deus, estás".

<sup>2</sup> Confirma-se a síntese informativa da *Herderkorrespondenz* 7 (1962/3, 561-565 sob o título "Die echten Texte der kleinen heiligen Thérèse" (Textos autênticos de Sta. Teresinha). As nossas citações encontram-se à pág. 564. Sua fonte principal é o artigo de M. MORÉE, "La table des pêcheurs," em *Dieu vivant* N<sup>o</sup>. 24,13-104. MORÉE refere-se sobretudo às pesquisas e edições de A. COMBES, principalmente *Le probleme de I' "Histoire d'une âme et des oeuvres completes de Ste. Thérèse de Lisieux*, Paris, 1950. Outras fontes: A. COMBES, "Theresia von Lisieux", em *Lexikon für Theologie und Kirche* (LthK) X,102-104. – De A. COMBES foi traduzido por mim *Sainte Thérèse de Lisieux et sa Mission*, publicado pela editora "Lar Católico" sob o título "*Uma Santa na era atômica*" (1961), onde se podem conferir os conceitos aqui abordados, sobretudo à pág. 125; 138 e seguintes e 174 (*Nota do tradutor*).

<sup>3</sup> O que evoca impressionantemente o texto de *Sab* 10,4 tão importante para a teologia da cruz da Igreja antiga: "à terra inundada, salvou-a a Sabedoria, dirigindo o justo num lenho desprezível". Sobre este texto na teologia patrística confira-se H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, Salzburgo, 1964, 502-547.

<sup>4</sup> Conforme o texto alemão de H. U. VON BALTHASAR, Salzburgo, 1953, 16.

É dispensável acompanharmos a trama da concepção claudeliana: a mestria com que conserva como fio condutor o jogo dos dois destinos aparentemente contraditórios até ao ponto em que a sorte de Rodrigo finalmente se toca com a do irmão, quando o conquistador termina como escravo em um navio, devendo dar-se por muito feliz, ao ser levado por uma velha freira que, de contrapeso, leva uma caçarola e alguns trapos. Aliás, deixando de lado o símile, podemos voltar à nossa própria situação e dizer: o crente é capaz de realizar-se em sua fé somente sobre o oceano do nada; e o oceano da incerteza foi-lhe destinado como único lugar possível de sua fé. Apesar disso, não se pode considerar o descrente, numa falha evidente de dialética, apenas como um incrêdo. Assim como até agora reconhecemos que o crente não vive sem problemática, mas sempre ameaçado pela queda no nada, assim é forçoso admitir [13] que também o incrêdo não representa absolutamente uma existência fechada e coesa em si mesma. Por brutal que seja o seu comportamento de ferrenho positivista que já de há muito deixou para trás as tentativas e os embates supranaturais, vivendo apenas no âmbito do que é diretamente certo – jamais o abandonará a secreta insegurança de se o positivismo está realmente com a última palavra. O crente vê-se sufocado pela água salgada da dúvida que o oceano lhe lança, sem cessar, à boca; do mesmo modo existe a dúvida do incrêdo quanto à sua descrença, quanto à totalidade do mundo que ele se resolveu a declarar como o todo. Jamais conseguirá certeza plena sobre a globalidade do que viu e declarou como o todo, mas continuará sob a ameaça de que – quem sabe? – a fé venha a representar e a afirmar a realidade. Portanto, como o crente se sabe ameaçado sem cessar pela descrença, obrigado a ver nela a sua perene provação, assim a fé representa a ameaça e a tentação do incrêdo, dentro do seu universo aparentemente fechado e completo. Em uma palavra, não existe escapatória ao dilema da existência humana. Quem deseja fugir à incerteza da fé, há de experimentar a incerteza da descrença que, por sua vez, jamais conseguirá resolver sem sombra de dúvida a questão de se, por acaso, a fé não se cobre com a verdade. Somente na recusa revela-se a irrecusabilidade da fé.

Talvez venha a propósito aduzir neste lugar uma estória judaica escrita por Martin Buber; nela aparece com clareza o citado dilema da existência humana. "Um dos sequazes do iluminismo, homem estudado, ouvira falar de Berditschewer. Foi-lhe à procura com o fito de comprar uma discussão, como era do seu feitio, e arrasar suas provas ultrapassadas da verdade da fé. Ao entrar no quarto do Zaddik viu-o, de livro à mão, indo e vindo, mergulhado em entusiásticas reflexões. Nem pareceu dar pela chegada do visitante. Finalmente deteve-se, olhou para ele superficialmente e disse: "E contudo, talvez seja verdade." O sábio de balde tentou fincar pé, defendendo sua dignidade [14] própria. Não o conseguiu. Sentiu os joelhos chocalharem, tão terrível era o aspeto do Zaddik, tão horrível de se ouvir a sua singela frase. Mas o rabi Levi Jizchak voltou-se completamente para ele e lhe disse, sereno: "Meu filho, os grandes da Torá com os quais disputaste, desperdiçaram palavras; tu te riste deles, ao te afastares. Não foram capazes de colocar Deus e o seu reino sobre a mesa, diante de ti; eu também sou incapaz. Mas, meu filho, reflete: talvez seja verdade." O iluminista concentrou todas as forças para revidar; mas aquele terrível "talvez" a ecoar sem

cessar, quebrou-lhe qualquer resistência"<sup>5</sup>.

Apesar da roupagem estranha, temos aqui uma descrição muito precisa da situação do homem frente ao problema "Deus". Ninguém é capaz de servir aos outros o cardápio de Deus e do seu reino, nem o próprio crente pode servi-lo a si mesmo. Mas, por mais que a descrença se possa sentir justificada com isso, permanece de pé o horror daquele "talvez seja verdade". O "talvez" representa o inevitável ataque ao qual se é incapaz de fugir, no qual se deve experimentar, na recusa, a irrecusabilidade da fé. Em outras palavras: crente e incrédulo, cada qual a seu modo, participam da dúvida e da fé, caso não se ocultem de si mesmos e da verdade da sua existência. Nenhum é capaz de evadir-se completamente à dúvida; nenhum pode escapar de todo à fé. Para um, a fé torna-se presente *contra* a dúvida; para outro, *pela* dúvida e em *forma* de dúvida. Temos aí a figura fundamental do destino humano: ser capaz de encontrar o definitivo de sua existência somente nesse inevitável embate de dúvida e fé, de agressão e certeza. Talvez esteja aqui o caminho para transformar em ponto de encontro, de contato, a dúvida que preserva a um e a outro do perigo de encapsular-se em si mesmo. Ambos estão impedidos de enrolar-se em si mesmos; o crente é impelido para o que duvida, e [15] este para o crente. Para um temos aí uma participação no destino do incrédulo, para o outro, a forma pela qual a fé, apesar de tudo, continua sendo um desafio.

## 2. O salto da Fé – Ensaio provisório de uma definição da essência da Fé.

A figura do palhaço incompreendido e dos camponeses despreocupados não basta para descrever a interdependência de fé e descrença em nossos dias. Contudo, não se pode negar que ela representa, de algum modo, um problema específico da fé. Pois a questão fundamental de uma introdução ao cristianismo abrangendo a tarefa de esclarecer o que significa o homem afirmar "creio" – essa questão fundamental apresenta-se-nos carregada de um conteúdo temporal muito preciso. Devido à nossa consciência histórica, que se tornou parcela de nossa autoconsciência e de nossa concepção fundamental do humano, essa questão só pode ser posta na forma seguinte: que é e que significa a confissão cristã "creio" nos dias de *hoje*, dentro das contingências da nossa existência atual e da nossa posição presente, diante da realidade em seu conjunto?

Chegamos assim a uma análise do texto que deverá constituir a diretriz, a coluna mestra de todas as nossas considerações, a saber, do "símbolo apostólico" o qual, a partir de sua origem, quer ser "introdução ao cristianismo" e resumo do seu conteúdo essencial. É sintomático o fato de principiar esse texto com a palavra "creio". Claro está que, de início, abrimos mão de uma análise deste termo dentro do seu contexto; também deixamos, por ora, de pesquisar por que essa declaração básica "creio", em sua forma estereotipada, surge em conexão com determinados conteúdos e se desenvolve dentro de um contexto litúrgico. O contexto da fórmula litúrgica com o conteúdo molda o sentido da palavrinha "credo", como, vice-versa, a palavrinha "credo" sustenta e caracteriza tudo o [16] que se lhe segue e o próprio ambiente

<sup>5</sup> M. BUBER, *Werke* III, Munique-Heidelberg, 1963, 348.

litúrgico. Apesar disso, por ora devemos prescindir de ambos, para enfrentar com radicalismo tanto maior e analisar muito a fundo que espécie de atitude se intenciona quando a existência cristã se revela, primeiro e antes de tudo, no verbo "credo" e com isso – o que de modo algum é evidente – demarca o cerne do crístico como sendo uma "fé". As mais das vezes supomos irrefletidamente que "religião" e "fé" são uma e mesma coisa, e se cobrem, podendo, por isso, qualquer religião ser definida como "fé". O que, contudo, só se realiza, de fato, em proporção limitada; muitas vezes as outras religiões assumem nomes diferentes, colocando assim outros pontos de apoio que não a fé. O Antigo Testamento, como um todo, não se apresenta sob o conceito de "fé", mas de "lei". É primariamente uma ordem, um teor de vida em que, sem dúvida, o ato da fé assume importância crescente. A religiosidade romana, por sua vez, compreendeu praticamente sob o nome de "religio" a observância de determinadas formas rituais e de costumes. Para ela não era decisivo que um ato de fé assentasse sobre elementos supernaturais; tal ato poderia mesmo faltar por completo, sem que houvesse infidelidade à religião. Por ser essencialmente um sistema de ritos, a sua exata observância era o elemento decisivo acima de tudo. O mesmo poderia constatar-se, perlustrando toda a história das religiões. Mas essa alusão baste para esclarecer quão pouco evidente é, em si, o fato de o ser cristão exprimir-se fundamentalmente na palavra "credo", designando a sua posição frente ao real pela atitude da fé. Com o que, aliás, a nossa pergunta só se torna é mais premente: que atitude, afinal, se pretende manifestar por esta palavra? E mais: por que se torna tão difícil penetrar o nosso "eu" sempre pessoal no âmago desse "creio"? Por que sempre nos parece, de novo, quase impossível transferir o nosso "eu" hodierno – cada qual o seu, diverso e separado do "eu" [17] dos outros – para a identificação com o "eu" do "creio" tal como nos vem determinado e moldado por gerações?

Não nos iludamos: penetrar naquele "eu" de fórmulas do "credo" assimilar na carne e no sangue do "eu" pessoal o "eu" esquemático da fórmula constituiu sempre empresa excitante e aparentemente impossível, em cuja realização, não raro, ao invés de perpenetrar o esquema com carne e sangue, o "eu" acaba transformado em esquema. E se, crentes no nosso tempo, talvez ouçamos com alguma inveja que na Idade Média todos, sem exceção, eram crentes em nosso país\*, seria bom lançar um olhar atrás dos bastidores, olhar possível graças às conquistas da pesquisa histórica moderna. Ela está em condições de ensinar-nos que, também naquela época, havia a grande massa dos que iam na onda e um número relativamente restrito dos que, de fato, penetravam até ao âmago da fé. A história pode mostrar-nos que, para muitos, a fé não passava de um sistema preexistente de vida, pelo qual a fascinante aventura escondida no bojo da palavra "creio" lhes estava, pelo menos, tão encoberta como patente. E tudo isso apenas porque entre Deus e homem se abre um abismo infinito; porque a feitura do homem é tal que seus olhos só podem ver aquilo que não é Deus, permanecendo Deus sempre essencialmente invisível, fora do campo visual do homem. Deus é essencialmente invisível essa declaração fundamental da fé bíblica em Deus, em oposição à visibilidade dos deuses é simultaneamente – e sobretudo mesmo – uma declaração sobre o homem. O homem é o ser vidente, para o qual o

---

\* O autor se refere à Alemanha (*N. da Editora*).

espaço da vida parece demarcado pelo espaço de sua visão e percepção. Mas Deus jamais aparece e nunca pode aparecer nesse espaço de sua visão e percepção, determinantes da localização existencial do homem, por mais que tal espaço seja sempre ampliado. Acredito, [18] o que é importante, que, em princípio, essa declaração se encontra no Antigo Testamento: Deus não é apenas aquele que, agora e de fato, se acha fora do campo visual, podendo, contudo, ser percebido, se fosse possível avançar; não, ele é aquele que se encontra *essencialmente* fora deste campo, por mais que nossa área visual se alargue.

Com isso, porém, só se revela um primeiro esboço da atitude expressa pela palavrinha "creio". Ela conota um homem que não considera como o máximo a totalidade de suas capacidades, o ver, o ouvir e o perceber; que não considera o espaço do seu universo balizado pelo que se encerra no seu campo visual, auditivo, perceptivo, mas procura uma segunda forma de acesso à realidade, forma essa que chega a encontrar aí a abertura essencial de sua concepção do mundo. Sendo assim, a palavrinha "credo" encerra uma opção fundamental face à realidade como tal, não conotando apenas a constatação disso ou daquilo, mas apresentando-se como uma forma fundamental de comportamento para com o ser, para com a existência, para com o que é próprio da realidade, para com a sua globalidade. Trata-se de uma opção que considera o invisível, o absolutamente incapaz de alcançar o campo visual, não como o irreal, mas, pelo contrário, como o real propriamente dito, que representa o fundamento e a possibilidade da restante realidade. É a opção de aceitar esse algo que possibilite a realidade restante a proporcionar ao homem uma existência verdadeiramente humana, a torná-lo possível como homem e como ser humano. Dito ainda em outros termos: fé significa o decidir-se por um ponto no âmago da existência humana, o qual é incapaz de ser alimentado e sustentado pelo que é visível e tangível, mas que toca a orla do invisível de modo a torná-lo tangível e a revelar-se como uma necessidade para a existência humana.

Tal atitude certamente só se conseguirá através daquilo que a linguagem bíblica chama de "volta" ou "conversão". [19] A tendência natural do homem leva-o ao visível, ao que se pode pegar e reter como propriedade. Cumprido voltar-se, internamente, para ver até que ponto abre mão do que lhe é próprio, ao deixar-se arrastar assim para fora da sua gravidade natural. Deve converter-se, voltar-se para conhecer quão cego está ao confiar apenas no que os olhos enxergam. A fé é impossível sem essa conversão da existência, sem essa ruptura com a tendência natural. Sim, a fé é a conversão, na qual o homem descobre estar seguindo uma ilusão ao se comprometer apenas com o palpável e sensível. E aqui está a razão mais profunda por que a fé não é demonstrável: é uma volta, uma reviravolta do ser, e somente quem se volta, recebe-a. E, porque nossa tendência não cessa de arrastar-nos para outro rumo, a fé permanece sempre nova em seu aspecto de conversão ou volta, e somente através de uma conversão longa como a vida é que podemos ter consciência do que vem a ser "eu creio".

A partir daí é compreensível que a fé representa algo de quase impossível e problemático não apenas hoje e nas condições específicas da nossa situação moderna, mas, quiçá, de modo um tanto menos claro e identificável, já representou, sempre, o salto por cima de um abismo infinito, a saber, da contingência que esmaga o homem:

a fé sempre teve algo de ruptura arriscada e de salto, por representar o desafio de aceitar o invisível como realidade e fundamento incondicional. Jamais a fé foi uma atitude conatural conseqüente do declive da existência humana; ela foi sempre uma decisão desafiadora da mesma raiz da existência, postulando sempre uma volta, uma conversão do homem, só possível na escolha.

### 3. O dilema da Fé no mundo de hoje

Tomada clara a aventura encerrada no seio da fé, é inevitável uma nova consideração, na qual se revela a agudeza [20] especial da dificuldade de crer em relação ao homem de hoje. Ao abismo do "visível" e do "invisível" acrescenta-se, aumentando a dificuldade, o bátrio do "outrora" e do "hoje". O paradoxo fundamental, já por si inerente à fé, aguça-se pelo fato de apresentar-se a fé em roupagem de outrora, e até de identificar-se com o passado, com a forma de vida e de existência de outrora. Todas as atualizações, chamem-se "desmitização" intelectual-acadêmica ou *aggiornamento* eclesial-pragmático, em nada mudam a situação. Pelo contrário: tais esforços reforçam a suspeita de apresentar-se aqui, nervosamente, como hodierno, o que, na verdade, é o passado. Essas tentativas de atualização trazem bem à tona da consciência até que ponto é "de ontem" aquilo que nos é apresentado; e a fé, deixando de parecer um salto temerário, semelha-se a um salto desafiador da generosidade do homem, do trampolim da aparente totalidade do mundo visível para o aparente nada do invisível e incompreensível. Parece, antes, uma pretensão, um atrevimento, querer comprometer o hoje com o ontem, evocando-o como perpetuamente válido. E quem desejará fazê-lo em uma época na qual, em lugar da idéia de "tradição" se colocou o conceito de "progresso"?

De passagem, topamos aqui uma característica da moderna conjuntura, não sem importância para o nosso problema. Em passadas constelações espirituais o conceito de "tradição" conotava determinado programa; surgia como elemento protetor em que o homem podia confiar; podendo apelar para a tradição, havia certeza de encontrar-se no lugar certo. Hoje predomina o sentimento diametralmente oposto: tradição é o abandonado, o meramente de ontem; progresso é a promessa explícita do ser, de modo que o homem não se sente em casa dentro da tradição, do passado, mas dentro do progresso e do futuro<sup>6</sup>. E também sob este ponto de vista há de parecer-lhe [21] ultrapassada uma fé que lhe vem ao encontro com a etiqueta de "tradição", incapaz de abrir-lhe um lugar para existir, a ele que vê no futuro a sua possibilidade e obrigação propriamente ditas. O que quer dizer que o primário escândalo da fé, a distância entre visível e invisível, entre Deus e não-Deus, se acha encoberto e bloqueado pelo escândalo secundário do "outrora" e do "hoje", pela antítese de tradição e progresso, pelo compromisso com o passado que parece estar incluído na fé.

O fato de nem o profundo intelectualismo da desmitização, nem o pragmatismo

<sup>6</sup> Típica ilustração para essa mentalidade encontra-se, ao meu ver, em um anúncio visto há pouco: "Você não quer comprar tradição mas progresso racional". No mesmo contexto cumpre apontar para a realidade característica de a teologia católica, em sua reflexão sobre a tradição, nos últimos cem anos, tender sempre mais a equiparar tradição e progresso, de reinterpretar a idéia de tradição pelo conceito de progresso, não entendendo mais tradição como o cabedal fixo transmitido desde a origem, mas como a força propulsora do sentido da fé; Cfr. J. RATZINGER, "Tradition", em: LThK X, 293-299; IDEM, "Kommentar zur Offenbarungskonstitution" em: L ThK supl. II, 498 ss e 515-528.



do *aggiornamento* serem capazes de convencer, sem mais, torna evidente que também a absorção do escândalo fundamental da fé cristã representa algo de muito profundo que não se pode abordar, sem mais nem menos, nem por meio de teorias, nem pela ação. Aliás, em certo sentido, justamente aqui se patenteia o específico do *escândalo cristão*, a saber, aquilo que se poderia denominar positivismo cristão, a inamovível positividade do crístico. Eis o que tenho em mente: a fé cristã não se ocupa somente com o eterno, como à primeira vista poderia supor-se, com o eterno que se conservasse como algo totalmente diverso, fora do mundo humano e do tempo; ela ocupa-se muito mais com o Deus *na história*, com Deus como homem. A fé apresenta-se como revelação, ao parecer vencer o abismo entre eterno e temporal, entre visível e invisível, fazendo-nos encontrar Deus como homem, o Eterno como temporal, Deus como um de nós. Aliás, a sua pretensão de ser revelação [22] funda-se no fato de ela ter trazido o eterno, por assim dizer, para dentro do nosso mundo: "O que ninguém jamais viu – Ele no-lo explicou, aquele que descansa no peito do Pai" (*Jo* 1,18) – Cristo tornou-se "exegese" de Deus para os homens, quase estaria eu tentado a afirmar com base no texto bíblico<sup>7</sup>. Mas contentemo-nos com o vocábulo português; o original autoriza-nos a tomá-lo bem ao pé da letra: Jesus realmente explicou (ou seja, desdobrou, abriu) a Deus, conduzindo-o para fora de si, ou, mais drasticamente, na primeira carta de João: liberou-o à nossa contemplação e palpação, de modo tal que o jamais avistado por alguém agora está ao alcance do nosso tacto histórico<sup>8</sup>.

À primeira vista parece tratar-se realmente do máximo em revelação, do limite extremo de Deus patentear-se. O salto que até agora conduzia ao infinito parece abreviado a uma ordem de grandeza humana possível, bastando-nos, para tanto, dar uns poucos passos até àquele homem na Palestina, no qual o mesmo Deus se nos revela. Mas estamos aí diante de uma estranha duplicidade, como que dois rostos de Jano: o que parece ser, de entrada, a mais radical revelação e, em certa medida, permanece para sempre sendo não só uma revelação, como a revelação por excelência, no mesmo instante se trai como a treva mais pesada e o mais estranho disfarce. O que Deus parece trazer, em primeira mão, para bem perto de nós, a ponto de podermos palpá-lo como nosso semelhante, seguir-lhe as pegadas e até avaliá-las e medi-las, tudo isto torna-se, em sentido muito profundo, base para a "morte de Deus", que, a partir dali, há de imprimir o seu [23] cunho irrevogável ao desenvolvimento da história e às relações humanas com Deus: Deus ficou tão perto de nós, que o pudemos matar e assim, ao que parece, ele cessa de ser Deus. Por isso, vemo-nos hoje um tanto desconcertados diante dessa "revelação" cristã e, confrontando-a com a religiosidade, sobretudo, da Ásia, lançamos a pergunta: não teria sido muito mais simples crer no eterno-oculto, confiando-se a ele em meditação e anseio? Não teria sido melhor Deus deixar-nos na nossa infinita distância? Não fora mais simples e mais realizável perceber o eternamente incompreensível mistério mediante serena

<sup>7</sup> Theou oudeis eoraken popote; monogenes theos... exegesato. O verbo exegeomai significa: ser chefe, servir de guia, de conselheiro, dar exemplo e, em sentido derivado (no texto presente): explicar, interpretar, expor. Cristo seria, então, quem explica, interpreta, expõe aos homens o segredo de Deus. (A. CHASSANG, *Nouveau Dictionnaire Grec-Français*) (Nota do Tradutor).

<sup>8</sup> *IJo* 1,1-3.

contemplação, mediante uma fuga de tudo o que é profano, em vez de render-se ao positivismo da fé em uma única figura, confinando a salvação do homem e do mundo, por assim dizer, a algo como a cabecinha de um alfinete, que mais não parece representar esse um e único ponto fortuito? Não será a morte definitiva o fatal destino desse Deus reduzido a um único ponto dentro de um mundo que relativiza intolerantemente o homem e sua história a um ínfimo grãozinho de pó no cosmos, a um ponto que só poderia ser considerado como centro do universo pelo homem na sua ingenuidade dos anos de infância, mas, uma vez ultrapassados estes anos, impor-se-ia a coragem de acordar do sono, esfregar os olhos e sacudir para longe de si um sonho louco, por lindo que tenha sido, entrosando-se incondicionalmente no formidável mecanismo para o qual a nossa insignificante vida está destinada, vida que, precisamente assim, deveria encontrar um sentido novo, na aceitação de sua insignificância?

Só com esse aguçamento total da questão e com esse enfoque que coloca o escândalo, muito mais profundo, do "positivismo" cristão, ou seja o "estreitamento" de Deus dentro de um único ponto da história à frente do aparentemente secundário escândalo do "outrora" e do "hoje", só assim tocamos o fundo da problemática cristã da fé, tal como hoje deve ser enfrentada. Podemos crer ainda? Não, impõe-se [24] uma pergunta mais radical: temos ainda a liberdade de crer, ou se avoluma diante de nós um dever maior, a saber, o dever de romper com o sonho e de colocar-se dentro da realidade? O cristão de hoje deve perguntar-se assim; não pode contentar-se em constatar que, afinal, é possível ainda encontrar uma interpretação do cristianismo através de uma porção de rodeios e subterfúgios, interpretação que não se choque com nada. Se alhures declara um teólogo que "ressurreição da carne" quer dizer apenas que cada um diariamente deve arregaçar as mangas corajosamente na preparação do futuro, com certeza está afastado o escândalo. Mas terá havido sinceridade numa tal interpretação? Não existe uma falsidade perigosa em tais prestidigitações interpretatórias, em tais malabarismos, com que se tenta manter em pé o cristianismo e defendê-lo? Ou, sentindo-nos compelidos a lançar mão de tais recursos, não estaríamos obrigados a reconhecer que alcançamos o fim da linha? Então, não deveríamos sujeitar-nos simplesmente à realidade concreta, sem lançar cortinas de fumaça? Acentuemo-lo com energia: um cristianismo assim esvaziado de sua realidade através de uma tal interpretação significa falta de sinceridade frente às perguntas dos não-cristãos, cujo "talvez não" afinal deveria nos urgir a nós da mesma maneira como desejamos que eles sejam urgidos pelo "talvez" cristão.

Tentando aceitar assim a pergunta do outro como o ininterrupto questionamento da nossa própria existência, impossível de ser concentrado nas páginas de um tratado para, a seguir, ser posto de lado, teremos o direito de constatar, também aqui, a existência de uma contrapergunta. A tendência hodierna é supor, como realidade propriamente dita, o tangível, o que se pode provar. Mas, é permitido fazer isso? Parece caber aqui uma pergunta mais cuidadosa: O que, na verdade, é "o real"? Será somente o comprovado e o comprovável? Ou não será, quiçá, a averiguação, uma determinada maneira apenas de comportamento frente à realidade, maneira que, de modo algum, [25] pode abranger o todo e que até conduz à adulteração da verdade e da existência humana, sempre que for aceita como critério único da realidade?

Lançando esta pergunta, tornamos ao dilema do "outrora" e do "hoje", aliás, postos agora frente à frente com a problemática específica do nosso "hoje". Tentemos analisá-la com mais clareza em seus elementos essenciais.

#### 4. *Limite da moderna compreensão da realidade e topografia da Fé*

Graças aos conhecimentos históricos de que hoje dispomos, estamos em condições de abarcar o caminho do espírito humano, até onde alcança o olhar; com o que podemos constatar que, nos vários períodos da evolução do espírito, houve diversas maneiras de colocar-se frente à realidade, por exemplo, a mentalidade mágica ou a metafísica ou, finalmente, hoje em dia, a científica (tendo por parâmetros as ciências naturais). Cada uma dessas tendências humanas básicas tem relação com a fé, de um ou de outro modo, e cada uma delas também, à sua maneira, lhe causa estorvos. Nenhuma delas se cobre com a fé, mas também nenhuma se conserva neutra frente à fé; cada uma delas é capaz de servir a fé ou de lhe causar percalços. Para a hodierna mentalidade fundamentalmente científica que plasma, sem ser perguntada, o sentimento existencial de todos e a nós todos nos marca o lugar dentro da realidade, é característica a limitação aos fenômenos, àquilo que aparece e ao que deve ser manipulado. Já desistimos de procurar o que são as coisas em si; de mergulhar na essência do próprio ser; parece-nos infrutífera uma tal empresa; o fundo do ser apresenta-se-nos inatingível. Acomoda-nos à nossa perspectiva, ao visível no sentido mais amplo do termo, àquilo que cabe debaixo dos nossos instrumentos de medir e de pesar. A metodologia da ciência natural baseia-se nessa delimitação ao fenômeno. É o que parece bastar-nos. Sentimo-nos aptos a manejar [26] tais meios, criando para nós um mundo em que possamos viver como homens. Com isso desenvolveu-se, paulatinamente, no pensamento e no viver modernos, um conceito novo de verdade e realidade, que domina como hipótese do nosso pensamento e da nossa expressão, em geral sem que o percebamos, conceito, porém, que só poderá ser dominado, se for, por sua vez, exposto ao exame da consciência. Aqui se torna patente a função do pensamento não científico-natural, a saber, a função de analisar o aceito ou imposto sem consideração, e de colocar, frente à consciência, a problemática humana de uma tal orientação.

a) *O primeiro estágio: origem do historicismo.* Tentemos desenvolver, como se chegou à mentalidade acima descrita. Constataremos, se vejo bem, dois estágios de mudança espiritual. O primeiro, preparado por Descartes, recebeu forma em Kant e já anteriormente, em formulação um tanto diversa, no filósofo italiano Giambattista Vico (1688-1744) que, provavelmente, foi o primeiro a apresentar um conceito completamente novo de verdade e de conhecimento, tornando-se o ousado antecessor da típica fórmula do espírito moderno, quanto ao problema da verdade e da realidade. À equação escolástica *Verum est ens* – o ente é a verdade – Vico contrapôs a sua fórmula: *Verum quia factum*. O que significa: reconhecível como verdadeiro só pode ser aquilo que nós mesmos fazemos. Essa fórmula parece-me representar o fim da velha metafísica e o início do espírito especificamente moderno. A revolução do pensamento moderno contra todo o passado está presente aqui com uma precisão inimitável. Para a Antiguidade e a Idade Média o próprio ente é verdadeiro, isto é,

reconhecível, porque Deus, o puro intelecto, o criou; e criou-o, pensando-o. Pensar e fazer são uma única coisa para o Espírito Criador, o *Creator Spiritus*. Seu pensar é um criar. As coisas existem porque são pensadas. Por isso, para a Antiguidade e a Idade Média, todo ser é um ser-pensado, um pensamento do Espírito absoluto. E [27] vice-versa: porque todo ser é pensamento, todo ser é sentido, *Logos*, verdade<sup>9</sup>. Portanto o pensamento humano é um "pensar-depois", uma reflexão sobre o pensamento que é o próprio Ente. Mas, o homem pode pensar na esteira do Logos, do sentido do ser, porque o seu próprio logos, sua própria razão é logos do único Logos, pensamento do pensamento primitivo e original, do Espírito Criador que dispõe o ser até o fundo de suas raízes.

Em contraste com isto, a obra do homem é considerada pela antiguidade e pela Idade Média como ocasional e contingente. O ser é pensamento, portanto é pensável, objeto do pensamento e da ciência que aspira à sabedoria. A obra humana, pelo contrário, é uma mistura de logos e de falta de lógica que, além disto, com o passar do tempo, recai no passado. Não admite uma compreensão completa, por faltar-lhe algo do presente, base da intuição, e algo do logos, ou seja, do sentido duradouro. Por esta razão, o impulso científico antigo e medieval estava convencido de que o saber sobre as coisas humanas não passava de *techne*, de técnica, de capacidade artesanal, jamais podendo alcançar o nível de uma ciência real. Por esta razão as artes, na universidade medieval, figuravam como preliminar à ciência propriamente dita, isto é, àquela ciência que reflete sobre o ser, ponto de vista este ainda firmemente defendido por Descartes, ao negar à história o caráter de ciência. O historiador convencido de conhecer a história romana antiga, afinal de contas saberia menos a respeito dela do que qualquer cozinheiro romano, e saber latim não conota mais do que o saber de qualquer doméstica de Cícero. Exatamente cem anos mais tarde Vico inverterá as normas da verdade medieval, ainda [28] claramente expressas por Descartes, abrindo assim a porta à virada fundamental do espírito moderno. Começa agora aquela atitude que traz consigo a idade "científica" – em cuja esteira ainda nos encontramos<sup>10</sup>.

Pela sua importância fundamental para o nosso problema, tentemos analisá-lo um pouco mais a fundo. Descartes considera ainda, como certeza real, a certeza racional formal, purificada das incertezas do factível. Contudo, já se notam prenúncios da virada para a época moderna, quando Descartes compreende essa certeza real essencialmente sob o enfoque do modelo da certeza matemática, elevando a matemática à forma básica de todo o pensamento racional<sup>11</sup>. Enquanto, porém, em Descartes os fatos devem ser postos em parênteses, isto é, abstraídos, se se quer ter certeza, Vico levanta a tese diametralmente oposta. Formalmente, apoiando-se em Aristóteles, declara que o saber real se cifra no saber das causas. Conheço uma coisa, conhecendo-lhe a causa; compreendo o motivado, se souber o motivo. Mas, desse aforisma antigo tira-se e se afirma algo completamente novo: se, para o saber factivo

<sup>9</sup> Declaração que, aliás, tem valor em todo o seu sentido somente dentro do pensamento cristão que, com o conceito de *creatio ex nihilo*, reduz a Deus também a matéria a qual, para a filosofia antiga, permanece como o alógico, o elemento cósmico estranho à divindade, marcando assim, ao mesmo tempo, o limite da inteligibilidade do real.

<sup>10</sup> Relativamente ao material histórico veja-se a síntese em K. LÖWITZ, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Stuttgart 1953, 109-128, assim como a obra de N. SCHIFFERS, *Anfragen der Physik an die Theologie*, Düsseldorf, 1968.

<sup>11</sup> N. SCHIFFERS, *obra citada*.

se requer o conhecimento das causas, então podemos saber verdadeiramente somente aquilo que nós mesmos fizemos, pois só nos conhecemos a nós mesmos. O que, por conseguinte, vem a ser que, em lugar da antiga equação "verdade – ser", entra a nova: "verdade – facticidade"; só é reconhecível *o feito*, isto é, aquilo que nós mesmos fazemos. Tarefa e possibilidade do espírito humano não é refletir sobre o ser, mas sobre o fato, o feito, o mundo peculiar do homem, único objeto que estamos em condições de compreender verdadeiramente. O homem não produziu o cosmos, que, por isto, lhe permanece impenetrável em suas derradeiras profundezas. Só lhe é acessível um saber [29] perfeito, comprovado, no âmbito das ficções matemáticas e da história que representa a esfera do que o homem mesmo fez, sendo por esta razão acessível ao seu conhecimento. No meio do oceano de dúvidas que ameaça a humanidade após a derrocada da velha metafísica, nos alvares do tempo moderno, redescobre-se no *fato* a terra firme sobre a qual o homem pode tentar uma nova existência. Principia o reinado do "fato", isto é, a volta radical do homem para sua própria obra, como o único elemento que lhe é certo.

Com isto está ligada aquela inversão de todos os valores, que transforma a história em época realmente "nova", em contraposição à antiga. O que antes havia sido desprezado como não científico – a história – resta, ao lado da matemática, como a única ciência verdadeira. O que antes parecia a única tarefa digna de espírito livre, a reflexão sobre o sentido do ser, surge agora como esforço vão e sem saída, ao qual não corresponde nenhuma possibilidade científica autêntica. Assim, matemática e história arvoram-se em disciplinas dominantes, chegando a história a absorver, por assim dizer, o mundo inteiro das ciências, modificando-as fundamentalmente. Filosofia torna-se um problema da história em Hegel, e, de modo outro, em Comte, problema onde o mesmo ser é sufocado como processo histórico; em F. Chr. Baur, teologia torna-se história; seu caminho, a pesquisa rigorosamente histórica que examina os eventos passados, esperando assim alcançar o fundo das questões; Marx repensa historicamente a economia nacional, e até as ciências naturais são afetadas por esta tendência geral para a história: Darwin concebe o sistema dos seres vivos como uma história da vida; em lugar da constância das coisas criadas entra uma doutrina evolucionista, na qual todas as coisas vêm umas das outras, permanecendo relacionadas com as do passado<sup>12</sup>. Assim [30] o mundo acaba por não mais parecer uma estrutura do ser, mas um processo cuja contínua propagação se identifica com o movimento do mesmo ser. Ou seja: o mundo é cognoscível, é sabível meramente como feito pelo homem. O homem tornou-se incapaz de olhar acima de si, a não ser, novamente, no âmbito do "fato", onde é obrigado a identificar-se com o produto ocasional de evoluções imemoriais. Deste modo surge uma situação muito estranha. No instante em que principia um antropocentrismo radical, o homem nada mais é capaz de reconhecer, além de sua própria obra, vendo-se simultaneamente compelido a aceitar-se a si mesmo como produto ocasional, como simples "fato". E o céu, do qual o homem parecia ter vindo, desaba, ficando-lhe entre as mãos a terra, o pó dos fatos, terra, pó, em que tenta decifrar, com a pá, a laboriosa história do seu devir.

---

<sup>12</sup> K. LÖWITZ, *obra cit.*, 38. Sobre a virada nos meados do século XIX, veja-se a instrutiva pesquisa de J. DÖRMANN, "Was J. B. Bachofen Evolutionist?" em: *Anthropos* 60 (1965) 1-48.

b) O *segundo estágio: virada para o pensamento técnico. Verum quia factum*: este axioma que encaminha o homem para a história como sendo morada da verdade, certamente não poderia ser suficiente em si mesmo. Alcançou sua eficiência completa ao ligar-se a um outro motivo que, novamente cem anos depois, Karl Marx formulou em seu axioma clássico: "Até agora os filósofos contemplaram o mundo; agora devem por-se a modificá-lo". Com o que torna a ser completamente reformulada a tarefa da filosofia. Trocada em termos filosóficos tradicionais, esta máxima diria que, em lugar do *verum quia factum* – é reconhecível, é veraz o que o homem fez e pode contemplar – entra um programa novo: *verum quia faciendum* – a verdade, da qual dagora em diante se há de tratar, é a facticidade, a capacidade de ser feito. Ou, expresso ainda de outro modo: a verdade que ao homem cumpre manipular, não é nem a verdade do ser, nem, em última análise, a dos seres realizados, feitos, mas a verdade da alteração do mundo, da formação do mundo – uma verdade dirigida para o futuro e para a ação.

[31] *Verum quia faciendum* – quer dizer que o domínio do "fato" foi substituído mais e mais, a partir do meado do século XIX, pelo domínio do factível, do a-ser-feito e do passível-de-fazer, com o que a preponderância da história cede lugar à *techne*, à técnica. Pois, quanto mais o homem avança pela rota nova, concentrando-se no "fato" e nele buscando certeza, tanto mais se vê obrigado a reconhecer que o "fato", ou seja a obra de suas mãos, lhe foge sempre mais das mãos. A comprovação visada pelo historiador, surgida apenas no século XIX como grande triunfo da história contra a especulação, conserva sempre algo de problemático, um momento de reconstrução, de exegese e de equívoco, de modo que arrastou a história, já no começo deste século, para uma crise, tornando duvidoso o historicismo em sua orgulhosa pretensão científica. Revelou-se sempre mais claramente a impossibilidade do "fato" em estado puro, cercado de certeza inabalável, pois também nele se encerram sempre o sentido e sua duplicidade. Tornou-se sempre mais difícil ocultar que não se detinha entre as mãos aquela certeza que inicialmente se havia esperado conseguir da pesquisa dos fatos, dando-se as costas à especulação.

Assim impôs-se forçosamente e gradativamente a convicção de que, em última análise, é acessível ao conhecimento humano somente aquilo que o homem pode reproduzir quantas vezes quiser, através da experiência. Tudo o que ele consegue perceber apenas mediante provas secundárias torna-se passado e, malgrado todas as provas, não é plenamente conhecível. Com isto surge o método das ciências naturais, resultante da matemática (Descartes) e do retorno à facticidade em forma de experiência repetível, como único e seguro portador de certeza. Da fusão do pensamento matemático e dos fatos resulta a nova realidade espiritual, determinada pelas ciências naturais, do homem moderno, o lugar novo que conota retorno [32] à realidade em sua feição de facticidade<sup>13</sup>. O fato fez sair de dentro de si o factível; o repetível é o comprovável e existe por sua causa. Chega-se ao primado do factível sobre o fato, pois realmente de que servirá ao homem o que meramente existiu? Querendo ser dono do seu presente, o homem não pode encontrar sentido em ser guarda de museu do seu próprio passado.

<sup>13</sup> Cfr. H. FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1958, sobretudo 15-78.

Com o que, como antes a história, agora a técnica cessa de ser um degrau subordinado da evolução espiritual do homem, mesmo conservando ainda certo ar de barbárie dentro de uma consciência orientada expressamente para as ciências naturais. A situação alterou-se substancialmente sob o ponto de vista da situação espiritual em seu conjunto: a técnica deixou de ser uma exilada na câmara das ciências; ou, mais exatamente: a câmara surge aqui como o elemento determinante diante do qual o "senado" não passa de residência de nobres aposentados. Técnica tornou-se poder e possibilidade peculiar do homem. O que, até aí, estava em baixo, passou para cima: simultaneamente torna a deslocar-se a perspectiva: na antiguidade e na Idade Média, o homem estava voltado para o eterno; a seguir, durante o domínio efêmero do historicismo, para o passado; agora, o factível polariza-o para o futuro daquilo que ele mesmo pode criar. Se antes, por exemplo, mediante os resultados do evolucionismo, o homem constatava resignado que, sob a luz do seu passado, não ia além de pó e mero acaso da evolução, sentindo-se desiludido e degradado por um tal conhecimento, isto não mais deve preocupá-lo, pois agora, qualquer que tenha sido a sua origem, tem meios de enfrentar com decisão o futuro, contando com recursos para transformá-lo no que quiser; não lhe é preciso mais parecer impossível transformar-se a si mesmo em um [33] Deus, que se encontra no fim como o factível, o a-ser-feito, e não mais, como logos, como sentido, no início. Aliás, isto tudo já está atuando hoje de maneira concreta em forma de problema antropológico. Mais importante do que o evolucionismo, que já ficou atrás de nós como algo evidente, surge hoje a cibernética, a planificação do homem a ser re-criado (homem novo, homem do futuro), de modo tal que, também sob o ponto de vista teológico, a maleabilidade do homem de acordo com o seu próprio plano, se apresenta como problema mais importante do que a questão do passado humano embora ambas as questões não possam ser separadas e se interdeterminem em seu rumo: a redução do homem a um "fato" é a suposição para compreendê-lo como "factível", a ser guiado, moldado, do seu atual domínio, para um futuro novo.

c) *A questão do lugar da Fé.* Com o segundo passo do espírito moderno, com a volta à facticidade, fracassou, simultaneamente, uma primeira investida da teologia na resposta às realidades novas. Pois a teologia tentou enfrentar a problemática do historicismo, ou seja, a redução da verdade ao fato, construindo a mesma fé como história. E, à primeira vista, poderia sentir-se plenamente satisfeita com sua manobra. Afinal, a fé cristã, em seu conteúdo, está essencialmente vinculada à história; as declarações da Bíblia não têm caráter metafísico, mas factivo. Por isto, a teologia, aparentemente, devia ser substituída pela história, porquanto parecia realmente estar soando a sua hora: e até, quiçá, pudesse contabilizar essa nova evolução como resultado de seu próprio ponto de partida.

Esperança depressa abafada e desiludida pela destronização crescente da história, substituída pela técnica. Em seu lugar vai-se firmando um outro pensamento – os teólogos sentem-se tentados a colocar a fé, não mais no plano do fato, mas do factível, explicando-a como instrumento de mudanças [34] do mundo mediante uma

"teologia política"<sup>14</sup>. Creio que assim se repete, na situação atual, o que a reflexão teológica já empreendera, unilateralmente, em relação ao historicismo. Percebe-se que o mundo moderno é determinado pela perspectiva do factível e responde-se, transferindo a fé para o mesmo plano. Não tenho em mente apontar meramente como irracionais ambas estas tentativas, para não correr o risco de cometer injustiça. Revela-se, antes, em um e outro caso, substancialmente, o que havia sido omitido, mais ou menos, em outras constelações. Com efeito, a fé cristã tem nexos com o "fato", movimenta-se de modo específico na esfera da história, e não foi por acaso que historicismo e história cresceram no âmbito da fé cristã. Indubitavelmente a fé também tem relação com a evolução do mundo, com a formação do mundo, com a pretensão contra a inércia das instituições humanas e contra os que delas se aproveitam. Também seria difícil considerar acaso o fato de ter-se desenvolvido a compreensão do mundo como facticidade no âmbito da tradição judaico-cristã e de suas inspirações até mesmo em Marx, muito embora imaginada e formulada em antítese ao cristianismo. Em todo caso é indiscutível que, em ambos os casos, transparece um pouco da verdadeira mentalidade da fé cristã, antes excessivamente oculta. A fé cristã tem nexos decisivos com as correntes essenciais do tempo moderno. Com efeito o atual momento histórico apresenta a chance de poder compreender de modo todo novo a estrutura da fé, colocada entre o fato e o factível. "É tarefa da teologia aceitar esse convite e essa possibilidade para descobrir e preencher os vazios deixados pelos tempos idos.

[35] Mas, ninguém deve deixar-se arrastar a julgamentos precipitados, como também a correr o risco de curtos circuitos. Onde as duas tentativas citadas se tornam exclusivas, relegando a fé, totalmente, para a esfera do "fato" ou da "facticidade", ali desaparece sob o entulho o significado último, o sentido último de um homem que diz: "Credo" – eu creio. Pois, ao declarar-se crente, o homem não elabora um programa de modificação ativa do mundo, nem adere simplesmente a uma corrente de eventos históricos. Tentando ilustrar o meu pensamento, diria que o fenômeno da fé não pertence à relação "saber – fazer", típica para a constatação da mentalidade factível, mas a uma outra relação muito diversa "estar – compreender". Parece-me que assim se tornam visíveis duas mentalidades e duas possibilidades da existência humana, que não se acham sem nexos mútuos e que, contudo, devem ser distinguidas.

### 5. Fé como "estar" e "compreender"

Ao contrapor o par de conceitos "estar – compreender" àquele outro "saber – fazer", aludo a uma expressão bíblica fundamental, intraduzível, sobre a fé, cujo profundo jogo de palavras Lutero tentara reproduzir na fórmula: "Se não crerdes, não ficareis"; mais literalmente poder-se-ia traduzir: "Se não crerdes (se não vos agarrardes a Jahvé), não tereis *apoio* algum" (*Is 7,9*). A única raiz *'mn* abrange uma multiplicidade de sentidos cuja interdependência e diferenciação perfaz a

<sup>14</sup> Sintomática, neste sentido, é a obra de H. Cox, já citada, bem como a "teologia da revolução" hoje em moda; cfr. T. RENDORFF – H. E. TÖDT, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Frankfurt 1968. Tendência igual também em J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung*, Munique 1964, <sup>5</sup>1966 e em J. B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mogúncia-Munique, 1968.



grandiosidade desta frase. A raiz *'mn* (amen) inclui os sentidos de: verdade, firmeza, fundamento sólido, solo, conotando ainda: fidelidade, fiel, confiar-se, apoiar-se em alguma coisa, crer em alguém ou alguma coisa. Deste modo a fé em Deus surge como um apoiar-se em Deus, mediante o qual o homem consegue base sólida para a sua vida. Com o que a fé é descrita como adesão, como um colocar-se confiante [36] no terreno da palavra de Deus. A versão grega (Septuaginta) reproduziu a citada frase não somente idiomáticamente, mas também conceitualmente, para o mundo grego, formulando-a: "Se não crerdes, não compreendereis". Afirmou-se, por vezes, que nesta tradução se patenteia o processo de helenização, o afastamento do sentido bíblico original. A fé teria sido intelectualizada: em vez de exprimir: estar postado no terreno firme da palavra de Deus digna de fé, teria sido criado um nexó com a compreensão e a razão, desalojando assim a fé para um plano que, de modo algum lhe condiz. No que, talvez, haja uma pitada de razão. Apesar disto, julgo que, em seu conjunto, conservou-se a idéia básica, embora com os sinais alterados. "Estar colocado", como vem indicado no texto hebraico, como conteúdo da fé, tem algo em comum com "compreender". Dentro em pouco teremos de refletir mais sobre isto. Por enquanto basta-nos reatar o fio das anteriores considerações, dizendo que a fé conota uma esfera totalmente outra do que a do "fazer" e da facticidade. É precisamente o confiar-se ao não-feito-por-nós e ao jamais factível por nós, que sustenta e possibilita todo o nosso agir ou fazer. Isto significa ainda que a fé não se encontra, nem pode encontrar-se no plano do *verum quia factum seu faciendum* e que qualquer tentativa de apresentá-la ali, "em um cardápio", e de querer prová-la no sentido do conhecimento do factível necessariamente estaria fadada ao fracasso. Não se deve procurar nesta espécie de estrutura de conhecimento e quem, apesar disto, ali a apresentar, estará servindo uma coisa falsa. O penetrante "talvez" com que a fé questiona o homem em toda parte e em todo lugar, não aponta para uma incerteza *dentro* do conhecimento do factível, mas representa o questionamento do caráter absoluto deste âmbito, sua relativização como uma das esferas da existência humana e do ser em geral, relativização e âmbito capazes de conservarem apenas o caráter de algo penúltimo. Expresso em outras palavras: nossas [37] considerações levaram-nos apenas a um lugar onde se torna visível a existência de duas formas básicas de atitude humana frente à realidade, das quais uma não pode ser reduzida a outra, por se movimentarem as duas em planos completamente separados.

Talvez venha ao caso lembrar aqui uma contraposição de Martin Heidegger que fala do dualismo do pensamento calculador e do pensamento reflexivo. Ambas as maneiras de pensar são legítimas e necessárias, mas, exatamente por isto, nenhuma delas pode dissolver-se na outra. Portanto, cumpre existam ambas as coisas: o pensamento calculador subordinado à facticidade e o pensamento reflexivo que busca o sentido das coisas. Nem se deixaria de dar alguma razão ao pensador friburguense, ao exprimir o receio de que, em uma época em que o pensamento calculador festeja triunfos os mais extraordinários, o homem, no entanto, quiçá mais do que nunca, esteja ameaçado pela fuga diante da reflexão, pela superficialidade e leviandade. Pondo no centro do seu pensamento exclusivamente o factível, corre o perigo de esquecer de refletir sobre si mesmo e sobre o sentido de sua existência. Sem dúvida, esta tentação é comum a todos os tempos. Assim, no século XIII, o grande filósofo

franciscano Boaventura julgava-se obrigado a lançar em rosto aos colegas da Faculdade de Filosofia de Paris a censura de que, tendo aprendido a medir o mundo, esqueceram a arte de medir-se a si mesmos. Repitamos o mesmo em outros termos: Fé, no sentido visado pelo "Credo", não é uma forma inacabada de conhecimento, uma opinião que se possa ou deva trocar em saber factível. É antes uma forma essencialmente diversa de comportamento espiritual, colocada ao lado dele como algo independente e próprio, não podendo ser a ele reduzida, nem dele derivada. Pois a fé não se encontra no âmbito da facticidade e do "feito", tendo embora relações com ambos, mas localiza-se na esfera das decisões fundamentais, diante das quais o homem não pode furtar-se nem omitir-se, decisões que, por sua [38] própria natureza, só podem ser feitas de *uma* forma, forma à qual chamamos de fé. Parece-me imprescindível destacá-lo com toda a clareza: cada homem deve tomar posição, de qualquer forma, dentro do âmbito das decisões fundamentais; e homem nenhum pode fazê-lo de modo outro que não pela fé. Existe uma esfera que não admite outra resposta senão a da fé; e precisamente esta esfera não pode ser contornada por ninguém. Cada homem há de "crer" de qualquer modo.

A mais impressionante tentativa de subordinar a atitude da "fé" à atitude do conhecimento factível deve-se ao marxismo. Pois nele o "faciendum", o "a-ser-feito", o factível cobre-se com o próprio futuro a ser criado, e, simultaneamente, com o mesmo sentido do homem, de modo que o esclarecimento que se realiza, e respectivamente se aceita pela fé, é transferido para o plano do factível. Com isto, sem dúvida, tirou-se a consequência extrema do pensamento moderno; parece ter sortido efeito relacionar o sentido do homem totalmente com o factível e até identificar um com o outro. Contudo, a uma análise mais demorada não escapará que também o marxismo não logrou fazer a quadratura do círculo. Pois nem ele é capaz de tornar cognoscível o factível enquanto sentido, mas apenas prometido, oferecendo-o à opção da fé. O que hoje torna a fé marxista tão atraente e facilmente acessível, é a impressão de harmonia com o conhecimento do factível que ela desperta.

Após esta breve digressão voltemos a uma pergunta que sintetiza tudo: que é a fé, afinal de contas? Nossa resposta poderia ser: a fé é a forma de firmar-se o homem no conjunto da realidade, forma irreduzível ao conhecimento e incomensurável pelo conhecimento; fé é o dar-sentido sem o que a totalidade do homem ficaria localizada, sentido que constitui a base do cálculo e da atividade humana e sem a qual, finalmente, não poderia nem calcular, nem agir, porque somente é capaz disto à luz de um sentido que o norteie. Com efeito, o homem não vive apenas do pão da facticidade; como *homem*, ele vive do [39] amor, do sentido das coisas. O sentido é o pão que lhe possibilita subsistir, em sentido próprio, como homem. Sem a palavra, sem uma finalidade, sem o amor, o homem chega à situação de não poder mais viver, mesmo cercado de todo o conforto humano. Quem ignoraria até que ponto uma tal situação de fracasso (entregar os pontos... não poder mais...) pode surgir em meio à fartura exterior? Ora, sentido não se deriva de saber. Querer torná-lo real através do conhecimento da facticidade seria como a absurda tentativa do barão de Münchhausen ao querer livrar-se a si mesmo do atoleiro, puxando-se pelos cabelos. O absurdo deste quadro expõe com exatidão a situação básica do homem. Ninguém está em condições de arrancar-se a si mesmo do pantanal da incerteza, da

incapacidade de viver. Nem nos salvamos de semelhante situação, como quiçá ainda poderia pensar Descartes com o seu *cogito, ergo sum*, mediante uma série de conclusões racionais. Sentido autofabricado não é sentido; sentido, ou seja, um solo, um pedaço de chão sobre o qual a existência possa firmar-se e desenvolver-se como um todo, um tal sentido não pode ser feito, só pode ser recebido.

Tendo partido de uma análise muito geral da atitude fundamental da fé, chegamos à forma da fé cristã. Crer cristãmente significa confiar-se ao sentido que me sustenta a mim e ao mundo, torná-lo a base firme sobre a qual posso ficar sem receio. Usando um pouco mais a linguagem da tradição, poderíamos dizer: crer cristãmente significa compreender a existência como resposta à palavra, ao Logos que sustenta e conserva todas as coisas. Significa dizer "sim", isto é, aceitar, ao fato de ser-nos oferecido o sentido que não podemos criar, mas apenas receber, de tal modo que nos basta aceitá-lo e confiar-nos a ele. De acordo com isto, fé cristã conota a opção da aceitação antes da feitura – com o que o "fazer" não sofre desvalorização e muito menos é declarado inútil. Somente porque aceitamos o sentido, também podemos "fazer". E mais: fé cristã – já o afirmamos – significa a opção do invisível como [40] mais real do que o visível. É declarar-se pelo primado do invisível e do real propriamente dito, que nos sustenta e, por isso, nos autoriza a enfrentar o visível com serena sobranceiria dentro da responsabilidade frente ao invisível como fundamento de tudo. Não se pode, contudo, negar que, em tais limites, a fé cristã representa um duplo ataque contra a mentalidade que parece dominar a situação mundial de hoje. Como positivismo e como fenomenologismo, esta situação mundial concita-nos a limitar-nos ao "visível", ao "fenômeno" em sentido mais vasto, estendendo sobre o conjunto das nossas relações com o mundo real a mentalidade fundamentalmente metodológica à qual a ciência deve tantos dos seus êxitos. Por outro lado, como técnica, ela nos incita a confiar no factível, esperando encontrar aí a base que nos sustente. O primado do invisível sobre o visível, o primado do "aceitar" sobre o "fazer" opõe-se radicalmente a esta situação. Está aí, sem dúvida, a razão por que o salto de confiar-se ao invisível se torna tão difícil hoje em dia. E contudo a liberdade de fazer, como a de usar o visível mediante a pesquisa metódica, somente se toma possível graças ao caráter transitório ao qual ambos são relegados pela fé e pela superioridade que assim se abre.

## 6. Razão da Fé

Refletindo sobre tudo isto, constata-se o quão estreitamente se interpenetram a primeira e a última palavra – o "creio" e o "amém" –, o quão profundamente perpenetram o conjunto de cada artigo do "credo", determinando assim a interna localização de tudo o que entre elas se encontra. Na harmonia do "creio" e do "amém" torna-se visível o sentido de todo o movimento espiritual de que se trata. Anteriormente constatamos que, no hebraico, a palavra "amém" tem a mesma raiz da qual se deriva o termo "crer"; o confiante colocar-se sobre uma base que sustenta, não por ter sido feita e calculada por nós, mas [41] precisamente porque não somos capazes nem de fazê-la. Conota a entrega, a adesão ao que não podemos nem precisamos fazer, ao fundamento do mundo, como sentido que, por primeiro, nos

patenteia a liberdade de fazer.

Contudo, o que aqui se realiza não é uma entrega cega ao irracional. Pelo contrário, trata-se de uma aproximação do *Logos*, da *ratio*, do sentido e, assim, da mesma verdade; porquanto, finalmente, a base sobre que se coloca o homem não pode, nem deve ser outra que a mesma verdade esclarecedora. E assim tornamos a topar, e em lugar onde menos o esperaríamos, com uma derradeira antítese entre conhecimento pela facticidade, e fé. O conhecimento experimental, como já vimos, deve ser positivo por sua determinação mais própria, deve limitar-se ao dado e ao medido. Ora, consequência disto é que ele não indaga mais pela verdade. Consegue os seus êxitos precisamente renunciando à pesquisa da verdade e concentrando-se na "exatidão" e na "concordância" do sistema, cuja idéia hipotética deve comprovar-se através da experiência. O conhecimento pelo factível, para dizê-lo ainda de outro modo, não pergunta pelas coisas por si e *em si*, mas somente pela sua funcionalidade *para nós*. A virada para o conhecimento experimental consegue-se exatamente pelo fato de não se considerar mais o ser em si, mas meramente em função da nossa obra. Isto significa que no desprendimento, na separação entre o problema da verdade e o ser, e em seu desdobramento sobre o "fato" e o "factível" (*factum et faciendum*) o mesmo conceito da verdade foi substancialmente alterado. A verdade do ser em si foi substituída pela utilidade das coisas para nós, utilidade que se comprova na exatidão dos resultados. E aí é certo e irretroatável que somente essa exatidão se nos comprova como calculabilidade, enquanto a verdade do próprio ser se subtrai ao conhecimento como cálculo.

A atitude cristã do crente exprime-se na palavrinha "amém" em que se interpenetram os significados: confiar, confiar-se, fidelidade, [42] firmeza, base sólida, estar em pé, verdade; e isto quer dizer que somente a verdade é o lugar em que o homem pode firmar-se, só ela pode constituir para ele um sentido. Só a verdade é a base adequada para o homem ficar em pé. Portanto o ato da fé cristã inclui essencialmente a convicção de que o fundamento que dá o sentido, o *Logos* sobre o qual nos colocamos, também é a verdade, exatamente enquanto *como* sentido<sup>15</sup>. Sentido que não fosse a verdade, seria um *non-sens*, um absurdo. A inseparabilidade de sentido, fundamento, verdade, expressa tanto no *Logos* grego, como no "amém" hebraico anuncia ao mesmo tempo uma concepção cósmica inteira. Na inseparabilidade de sentido, fundamento, verdade – riqueza vocabular que não podemos reproduzir em nossa língua, com um termo só – que tais palavras encerram, transparece a rede inteira de coordenadas em que a fé cristã contempla o mundo e se lhe apresenta. E isso também significa que a fé, em sua essência, não é um amontoado de paradoxos cegos. Significa ainda que é loucura pretextar mistério como desculpa para o fracasso da inteligência, como não poucas vezes tem acontecido. Se a teologia apresenta uma série de irregularidades, querendo não só desculpá-las, mas, se possível, canonizá-las, apelando para o mistério, estamos aí diante de um abuso da autêntica idéia de "mistério", cuja finalidade não é destruir a inteligência, mas, antes, possibilitar a fé, como ato racional. Em outras palavras: fé

---

<sup>15</sup> O sentido do vocábulo grego *Logos* corresponde, de algum modo, à raiz hebraica 'mn (amém): palavra, sentido, razão, verdade estão nele incluídos.

certamente não é conhecimento no sentido de conhecer o factível e de sua forma de calculabilidade. A fé jamais pode ser algo assim e se tornaria ridícula, se tentasse estabelecer-se nestas formas experimentais. Mas vale também o contrário: o conhecimento experimental do factível, por natureza, está limitado ao fenômeno e ao funcional, não representando o caminho para encontrar a verdade da qual desistiu [43] em razão do seu método. O caminho que o homem recebe para preocupar-se com a verdade do ser não é o *conhecimento*, mas a *compreensão*: compreensão do sentido ao qual aderiu. Sem dúvida devemos acrescentar que a compreensão só se patenteia no "estar-em-pé" e não fora daí. Uma coisa não acontece sem a outra, porque compreender significa agarrar e conceber como tal o sentido aceito como fundamento. Creio ser isto o sentido exato de "compreender": que aprendamos a conceber a base sobre a qual nos colocamos, como sentido e como verdade; que aprendamos a reconhecer que o fundamento representa um sentido.

Assim sendo, compreender não conota contradição à fé, mas representa os seus mais lídimos interesses. Pois o conhecimento da funcionalidade do mundo, transmitido de modo tão grandioso pelo hodierno pensamento técnico-científico, ainda não traz consigo uma compreensão do mundo e do ser. Compreensão nasce da fé. Por isto a teologia, como tratado compreensível, lógico (= racional, intelectual-compreensivo) de Deus, é uma das tarefas originais da fé cristã. É nesta situação que se baseia o indiscutível direito do grego no cristão. Estou convencido de não tratar-se de mera coincidência quando, ao realizar-se, a mensagem cristã penetrou primeiro no mundo grego, fundindo-se ali com a busca da compreensão, da verdade<sup>16</sup>. Fé e compreensão se pertencem mutuamente não menos do que fé e estar, simplesmente porque compreender e estar são inseparáveis. Neste sentido a versão grega do versículo de Isaías sobre a fé e a permanência, revela uma dimensão que não [44] pode ser retirada à frase bíblica, se não se quer ser relegado ao âmbito do fanatismo e do sectarismo.

Aliás, é próprio do entendimento avançar sempre, além da compreensão, até à constatação de que somos totalmente apreendidos. Ora, se entendimento é compreensão da nossa apreensão, isto significa que não estamos em condições de concebê-lo novamente, porquanto nos dá o sentido pelo fato de conceber-nos. Neste sentido é com razão que falamos de mistério, como de uma base que nos prende e sempre nos ultrapassa, que jamais pode ser alcançada ou ultrapassada por nós. Ora, é exatamente na total apreensão pelo ainda não compreendido que se processa a responsabilidade do entendimento, sem a qual a fé seria indigna e se destruiria a si mesma.

## 7. "Creio em Ti"

Apesar de tudo o que se disse, ainda não foi expresso o caráter mais profundo da

---

<sup>16</sup> Neste contexto pode-se apontar para a importante períclope dos At 16,6-10 (O Espírito Santo impede a Paulo de pregar na Ásia; o Espírito de Jesus não lhe permite viajar à Bitínia; e ainda a visão com o chamado da Macedônia: "Vem e ajuda-nos!"). Este misterioso texto deveria representar algo assim como uma primeira tentativa "teológico-histórica" para sublinhar a passagem da mensagem para a Europa, "aos gregos", como obrigação divinamente determinada; Confira-se a respeito E. PETERSON, "Die Kirche", em: *Theologische Traktate*, Munique, 1951, 409-429.

fé cristã, seu caráter pessoal. A fé cristã é mais do que opção por uma base espiritual do mundo; sua fórmula central não diz: "Creio alguma coisa", mas: "creio em Ti"<sup>17</sup>. É encontro com o homem Jesus, experimentando nesse encontro o [45] sentido do mundo, como pessoa. Na vida de Jesus que vem do Pai, no imediatismo e na espessura do seu trato orante, – que digo! – contemplador com o Pai, Jesus é testemunha de Deus, através da qual o impalpável se tornou tangível, o distante, próximo. E mais: não se trata apenas de testemunha à qual damos fé sobre o que ela viu em uma existência que realmente concretizou a virada do falso destino ao de primeira plana, rumo à profundidade da verdade inteira; não; Jesus é a presença do próprio eterno neste mundo. Em sua vida, na irrestricção do seu ser para os homens está presente o sentido do mundo; ele doa-se-nos como amor, que também me ama a mim, tomando amável a vida mediante dádiva, tão inconcebível, de um amor não ameaçado por nenhuma transitoriedade, por nenhuma perturbação egoística. O sentido do mundo é o "tu", naturalmente somente aquele "tu" que não é pergunta aberta, mas o fundamento da totalidade que dispensa outro fundamento.

Assim a fé é a descoberta de um "tu" que me carrega e me transmite a promessa de um amor indestrutível dentro de toda a insatisfação e da derradeira incapacidade do humano encontro, um "tu" que não só aspira à eternidade, mas que a concede. A Fé cristã vive do fato de não apenas haver um sentido objetivo, mas de esse sentido conhecer e amar-me: de eu poder entregar-me a ele num gesto de criança que sabe todas as suas perguntas bem abrigadas no "tu" materno. Assim fé, confiança e amor, em última análise, são uma única coisa e todos os conteúdos em torno dos quais gira a fé são meras concretizações da reviravolta que a tudo sustenta, do "creio em Ti" – da descoberta de Deus no rosto do homem Jesus de Nazaré.

Naturalmente isto tudo não dispensa a reflexão, como já vimos. [46] És tu realmente? – tal foi a pergunta nascida em negra hora do coração do Batista, ou seja, do profeta que orientou para Jesus os próprios discípulos e dobrou-se diante dele, como o maior, ao qual só lhe restava prestar serviços de preparador. És tu realmente? O crente sempre tornará a passar por esta treva na qual a contradição da descrença o cerca como sombria e fatal prisão, e a indiferença do mundo, que continua a rodar imperturbável como se nada tivesse acontecido, parecer-lhe-á cruel zombaria de sua esperança. És tu realmente pergunta que se nos impõe, não apenas por causa da honestidade do pensamento e da responsabilidade da inteligência, mas também de dentro da própria lei do amor que quereria conhecer mais e mais àquele ao qual deu o seu "sim", para mais amá-lo. És tu realmente? – todas as considerações deste livro estão subordinadas a esta questão, girando assim em torno da forma fundamental da profissão: "creio em Ti", Jesus de Nazaré, como sentido (*Logos*) do mundo e da minha vida.

---

<sup>17</sup> Cfr. H. FRIES, *Glauben-Wissen*, Berlin, 1960, sobretudo 89-95; J. MOUROUX, *Ich glaube an Dich* Einsiedeln 1951; C. CIRNE-LIMA, *Der personale Glaube*, Innsbruck, 1959.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### Forma Eclesial da Fé

#### 1. *Preliminares à história e à estrutura do Símbolo Apostólico da Fé*<sup>1</sup>.

[47] Tudo o que se disse até aqui girou em volta da pergunta formal: Que é a fé e onde pode localizar-se no mundo do pensamento moderno, onde pode exercer sua função? Assim forçosamente ficaram em aberto outros problemas mais vastos relacionados com a fé – e o conjunto quicá se nos tenha apresentado ainda excessivamente pálido e indeciso. As respostas só podem ser encontradas com um olhar direto para a fé cristã em sua feição concreta que a seguir vamos analisar, tomando por guia o assim chamado símbolo apostólico.

Talvez seja útil fornecer alguns dados sobre a origem e estrutura do símbolo, que contribuirão para esclarecer o "por quê" [48] do nosso proceder. A forma básica do nosso símbolo apostólico cristalizou-se no correr do segundo e terceiro século, em nexos com o rito batismal. Trata-se originariamente de uma fórmula nascida na cidade de Roma. Contudo, seu lugar interno de origem é a liturgia, ou mais exatamente, o batismo. O rito batismal fundamentalmente orientava-se pelas palavras de Cristo: "Ide, fazei discípulos a todos os povos e batizai-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo" (*Mt* 28, 19). De acordo com esta ordem, o batizando ouvia três perguntas: "Crês em Deus, Pai todo-poderoso...? Crês em Jesus Cristo, Filho de Deus...? Crês no Espírito Santo...?"<sup>2</sup>. A cada uma das perguntas o batizando respondia: "Creio", sendo, de cada vez, mergulhado na água. Portanto, a fórmula mais antiga do símbolo realiza-se em tríplice diálogo e está enquadrada no rito batismal.

Provavelmente ainda no correr do século II, mas sobretudo no século III, a fórmula tríplice, tão simples, e reproduzindo apenas o texto de *Mt* 28, sofreu um desdobramento em sua parte média, ou seja, na pergunta sobre Cristo. Por tratar-se do que é tipicamente cristão, aproveitou-se a ocasião para fornecer um resumo a respeito da importância de Cristo para o cristão, dentro dos limites daquela pergunta. Igualmente a terceira pergunta, a profissão da fé no Espírito Santo, foi explicitada e desenvolvida como declaração da fé a respeito do presente e do futuro do cristão. No século IV estamos diante de um texto contínuo, libertado do esquema de perguntas e respostas. A circunstância de continuar formulado em grego torna plausível sua origem no século III, pois no século IV a liturgia romana havia passado definitivamente para o latim. Não demora muito e surge uma versão latina. O símbolo

---

<sup>1</sup> Obra decisiva e clássica a respeito é: *Das apostolische Symbol* de F. KATTENBUSCH, I, 1894; II, 1900 (reeditada sem alterações em 1962, Darmstadt; será citada sempre: KATTENBUSCH). Além disto, é importante J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen-âge* I, Paris, 1949; e ainda a visão de conjunto de J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Londres, 1950; e W. TRILLHAAS, *Das apostolische Glaubensbekenntnis, Geschichte, Text, Auslegung*, Witten, 1953. Breves resumos e bibliografias ulteriores encontram-se nas patrologias, por exemplo: B. ALTANER – A. STUIBER, *Patrologie*, Friburgo, 1966, 85 e ss.; J. QUASTEN, *Patrology* I, Utrecht, 1962, 23-29; veja-se também J. N. D. KELLY, "Apostolisches Glaubensbekenntnis" em: *LThK* I, 760 e ss.

<sup>2</sup> Confira-se, por exemplo, o texto do *Sacramentarium Gelasianum* (Edição WILSON), 86, citado em KATTENBUSCH II, 485, assim como, sobretudo, o texto da *Traditio apostolica* de HIPÓLITO (Edição BOTTE) Münster, 21963, 48 e ss.

da cidade [49] de Roma impôs-se rapidamente em todo espaço de fala latina, graças à posição especial que coube à Igreja de Roma em todo o Ocidente. O texto passou por uma série de alterações menores; afinal, Carlos Magno apresentou, para uso em seu império inteiro, um texto que – baseando-se no romano – recebera sua forma definitiva na Gália; em Roma, o texto uniformizado foi aceito no século IX. Aproximadamente desde o século V, talvez já do século IV, surge a lenda da origem apostólica desse formulário que muito cedo (provavelmente ainda no correr do século 5) se concretizou na suposição de que cada um dos doze artigos, em que fora dividido, representava a contribuição de um dos doze apóstolos.

No Oriente permaneceu desconhecido o símbolo romano. Não foi pequena a surpresa dos delegados romanos ao Concílio de Florença (século XV), ao ouvirem que os orientais (gregos) não recitavam o símbolo tido como de origem apostólica. O Oriente jamais elaborou um texto uniforme porque nenhuma de suas Igrejas particulares assumira posição comparável à de Roma no Ocidente – como única "sede apostólica" nesta parte do mundo. Para o Oriente, sempre foi característica a multiplicidade dos símbolos que também se afastam um tanto do símbolo romano quanto à feição teológica. O Credo romano (e ocidental em geral) tem um cunho mais sótero-cristológico. Conserva-se, por assim dizer, no interior do aspecto positivo da história cristã; aceita, sem mais, o fato de Deus ter-se tornado homem para nossa salvação e não tenta olhar para os bastidores da história indagando de suas razões e do seu nexos com o conjunto do ser. O Oriente, pelo contrário, sempre procurou a fé cristã em sua perspectiva cosmo-metafísica, que se revela nos símbolos, sobretudo pelo fato de colocar em relação mútua a cristologia e a criação do mundo, pondo assim um nexos íntimo entre a redenção única e irrepetível, e a criação contínua e total. Mais tarde voltaremos a mostrar como esta visão mais larga, finalmente, começa a revalorizar-se [50] mais acentuadamente na consciência ocidental, sobretudo graças à influência da obra de Teilhard de Chardin.

## *2. Limite e importância do texto*

O esquema rudimentar da história do símbolo que acabo de dar está a exigir uma reflexão complementar. Pois já um olhar fugaz sobre a gênese do texto, tal como foi apresentado, mostra que neste processo se refletem toda a tensão da história da Igreja do primeiro milênio, o esplendor e a miséria dessa história. Quer me parecer que também isto representa uma expressão que tem nexos com a causa da fé cristã, deixando reconhecer a sua fisionomia espiritual. Sem dúvida, o símbolo exprime primeiramente, por sobre todas as divisões e tensões, o fundo comum da fé no Deus trino. É a resposta ao apelo saído de Jesus de Nazaré: "Fazei discípulos a todos os povos e batizai-os". É reconhecimento dele como proximidade de Deus; dele como verdadeiro futuro do homem. Mas, simultaneamente, já exprime o destino incipiente da ruptura entre Oriente e Ocidente; a posição espiritual que Roma ganhou no Ocidente como sede de tradição apostólica; a tensão que daí surgiu para a Igreja inteira, tudo isto torna-se visível na história do símbolo. Finalmente a forma atual desse texto exprime a uniformização da Igreja ocidental, partindo do terreno político, e assim a tragédia do alheamento político da fé, seu uso como instrumento unificador



do império. Ao usar esse texto, que se impôs como "romano", mas, que nessa feição, foi trazido de fora para Roma, encontramos presentes nele as agruras da fé constringida a afirmar-se em sua independência através do labirinto das finalidades políticas. No espelho dos azares desse texto torna-se patente como a resposta ao apelo da Galiléia se mesclou com a ganga humana ao ingressar na história: misturando-se com os interesses particulares de uma região, com a alheamento dos que foram convidados à mesma [51] fé, com os conchavos dos poderes deste mundo: o salto ousado rumo ao infinito (ou seja: a fé) realiza-se nas miniaturizações humanas; e também aqui, onde o homem arrisca o seu gesto mais grandioso, o salto para além da própria sombra, rumo ao sentido que o sustenta, também aqui não é pura e nobre grandeza, mas revela-o como o ser discorde, grande em sua miséria e, contudo, miserável em sua grandeza. E torna-se visível algo muito central, a saber, que a fé tem nexos com o perdão, que deve ter tal nexos, que a fé deseja orientar o homem vendo nele o ser que só é capaz de encontrar-se recebendo e passando adiante o perdão, o ser necessitado do perdão, mesmo no que tem de melhor e mais puro.

Acompanhando-se assim as pegadas deixadas pela nossa condição humana no texto do "Credo", surge a dúvida: será razoável basear-se em semelhante texto uma introdução ao cristianismo, como programada neste livro? Não seria de temer que, já de entrada, nos encontremos em terreno muito problemático? A pergunta deve ser feita, mas quem tentar responder, há de constatar que o símbolo representa, no essencial, o eco fiel da fé da Igreja antiga, apesar de todas as peripécias de sua formação, fé que, por sua vez, é o núcleo fiel da mensagem do Novo Testamento. As discrepâncias entre Oriente e Ocidente, de que se tratou antes, são diferenças de acentuação teológica e não de fé. Aliás, na tentativa de compreender do que se trata, cumpre-nos cuidar de relacionar o conjunto sempre novo com o Novo Testamento, procurando lê-lo e interpretá-lo a partir de suas intenções.

### 3. Fé e Dogma

E mais uma observação. Ocupando-nos aqui com um texto originariamente relacionado com o rito batismal, encontramos simultaneamente o sentido inicial de "doutrina" e de "profissão de fé" no cristianismo e, com isto, também o sentido [52] do que, posteriormente, foi chamado de "dogma". Vimos que o "Credo" no rito batismal era recitado em forma dialogada, como tríplice resposta às três perguntas: "Crês em Deus... em Cristo... no Espírito Santo?" Acrescentemos que ele representa o membro positivo da tríplice renúncia que o antecede: "Renuncio a Satanás, ao seu serviço e às suas obras"<sup>3</sup>. Isto quer dizer que a fé se situa no ato da conversão, na virada do ser, que dá as costas à adoração do visível e factível para voltar-se à adesão ao invisível. A palavra "creio" poderia ser perfeitamente substituída aqui por: "*Eu me entrego a... eu afirmo*"<sup>4</sup>. Fé, no sentido de profissão de fé, e em seu sentido original, não conota uma recitação de doutrinas, uma aceitação de teorias sobre questões das quais nada se sabe e, por isto, tanto mais fortemente se afirma algo; fé significa um

<sup>3</sup> HIPÓLITO, *obr. cit.* 46: *Renuntio tibi, Satana, et omni servitio tuo et omnibus operibus tuis.*

<sup>4</sup> KATTENBUSCH n. 503.

movimento da existência humana inteira. Na linguagem de Heidegger poder-se-ia dizer que ela conota uma "virada" do homem todo, virada que, a partir dali, estrutura sem parar a sua existência. No processo da tríplice renúncia e da tríplice profissão, unidas ao tríplice simbolismo da morte por imersão (afogamento) e do tríplice simbolismo da ressurreição para uma vida nova, a fé se torna expressão concreta daquilo que ela vem a ser: conversão, virada da existência, volta do ser.

No processo da volta ou virada, no qual compreendemos a fé, o "eu" e o "nós", o "eu" e o "tu" se entrosam de modo tal que fornecem um quadro humano completo. Trata-se, por um lado, de um processo muito pessoal, cujo íntimo insubstituível se exterioriza no tríplice "creio" e no "renuncio" que o precede: trata-se de *minha* existência, que deve converter-se, que deve metamorfosear-se. Mas, ao mesmo tempo, com o elemento muito pessoal, encontramos um elemento mais, que [53] se revela na opção do "eu" como resposta a uma pergunta no jogo entre: "Crês?" e "Creio!" Esta forma primitiva do símbolo, constando primeiramente apenas de perguntas e respostas, parece-me apresentar uma estrutura muito mais exata da fé do que a fórmula simplificada e coletiva elaborada mais tarde. Querendo-se abrir caminho até à essência da fé cristã, será certo considerar esta forma primitiva dialogal como a mais exata elaborada pela própria natureza da fé. Ela é mais objetiva do que o tipo de profissão em plural (nós) formado (em contraposição ao nosso tipo no singular "Eu creio") na África cristã e, a seguir, nos grandes concílios do Oriente<sup>5</sup>. Nestes últimos aparece um novo tipo de profissão que não mais se radica no nexos sacramental de um acontecimento de conversão realizado eclesialmente, na concretização da virada do ser e assim no próprio lugar originário da fé, mas origina-se da luta dos bispos reunidos em concílio em prol da pureza doutrinal tornando-se assim claro esse estágio preparatório da futura forma do dogma. Em todo caso, é importante que nesses concílios não eram ainda formuladas sentenças doutrinárias, concentrando-se o seu esforço em volta da integridade do "Credo", como esforço ou preocupação pela maneira autêntica da conversão, daquela virada da existência que significa ser cristão.

Isso poderia ser mostrado mais claramente na luta dramática em torno da questão: "Quem é, quem foi Cristo?", luta que abalou os alicerces da Igreja nos séculos IV e V. Nesta pendência não se tratava de especulações metafísicas, incapazes de abalar aqueles dois séculos até às bases, e até ao homem do povo. Tratava-se, antes, da questão: que acontece, quando me torno cristão, quando me submeto ao nome desse Cristo, afirmando-o assim como homem-norma, como medida do humano? Que espécie de conversão da existência, que atitude [54] para com a humanidade assumo com isto? Que profundidade tem este processo? Que espécie de avaliação da realidade nele se processa?

#### 4. O Símbolo como expressão da estrutura da Fé

Encerrando esta série de considerações, destaquemos dois pontos que resultam do

<sup>5</sup> Confira-se A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, 1897; nova edição, Hildesheim 1962; G. L. DOSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma, 1967.

texto e da história do símbolo.

a) *Fé e palavra*. O "Credo" é um resíduo do diálogo original: "Crês?" – "Creio!", diálogo que, por sua vez, aponta para o "cremos" onde o "eu" do "creio" não é absorvido, mas encontra o seu lugar próprio. Assim na pré-história do símbolo e na sua forma primitiva está presente a figura completa antropomórfica da fé. Torna-se evidente que fé não resulta de alguma subtileza individualista e solitária em que "eu" imagino alguma coisa, refletindo sozinho sobre a verdade, livre de todos os laços. É, antes, o resultado de um diálogo, expressão da audição, da recepção e da resposta que orienta o indivíduo para o plural da mesma fé, através da sintonia do "eu" com o "tu".

"A fé vem da audição", diz S. Paulo (*Rom 10, 17*). Afirmção que poderia ser tomada por algo muito condicionado pela época e susceptível de ser alterado. Há a tentação de ver aí meramente o resultado de uma situação sociológica, de modo que, um belo dia, em vez disto, poderia dizer-se: "A fé vem da leitura", ou "da reflexão". Na realidade, impõe-se ver aí muito mais do que o reflexo de determinado momento histórico. Na fórmula: "A fé vem da audição" encontra-se uma afirmação duradoura da estrutura do que acontece a quem chega à fé. Nela está patente a diferença entre fé e simples filosofia, que aliás não impede que a fé revitalize a procura filosófica da verdade. Extremando a situação, poder-se-ia dizer que, realmente, a fé não vem da "audição", como a filosofia se origina da "reflexão". A natureza da fé está em não ser uma reflexão [55] sobre o que pode ser refletido e que, afinal, estaria à disposição como resultado do meu pensamento; para a fé, é característico que ela surge da audição, sendo aceitação do que não se imagina, de modo que, na fé, o pensamento sempre será, em última análise, uma reflexão sobre o que foi ouvido e aceito.

Expresso de outro modo: existe na fé uma precedência da palavra sobre o pensamento, que a distingue estruturalmente do feitiço filosófico. Na filosofia o pensamento precede a palavra, porque a filosofia é produto da reflexão que, a seguir, se procura revestir de palavras, as quais, contudo, permanecem secundárias em comparação com o pensamento e, por isto, sempre podem ser substituídas por outras palavras. Pelo contrário, a fé aproxima-se de fora, sendo-lhe essencial esta qualidade de vir de fora. Repitamos: a fé não é produto auto-imaginado, mas o que me foi dito, que me encontra, me alicia e me compromete, como algo não imaginado nem imaginável. É-lhe essencial a dupla estrutura do: "Crês?" – "Creio!", a estrutura do ser chamado de fora e da resposta. Portanto, não é anormal se, abstraindo de algumas exceções, devemos dizer: não cheguei à fé mediante uma procura particular da verdade, mas por uma aceitação que, por assim dizer, me antecedeu. E fé não pode nem deve ser mero produto da reflexão. A suposição de que a fé deveria nascer através da própria reflexão ou imaginação e mediante uma busca puramente pessoal da verdade, no fundo já é expressão de determinado ideal, de uma mentalidade intelectual que desconhece o aspecto peculiar da fé, que consiste na aceitação do que não é imaginável – aceitação responsável, sem dúvida – em que o objeto aceito jamais chega a tornar-se minha posse total, em que a dianteira nunca será vencida completamente, em que, no entanto, a meta deve ser: apoderar-se sempre mais do que foi recebido, através da minha entrega a ele como ao maior.

Por ser assim, porque a fé não é o que inventei, mas o que me sobreveio de fora, por isto a sua palavra não está à minha [56] disposição, nem está sujeita à mudança,

ao meu talante, mas é-me superior e sempre está à frente, tomando a dianteira ao meu pensamento. A figura do processo da fé está caracterizada pela positividade do que me sobrevém, não se originando de mim e revelando-me o que não sou capaz de doar-me. Por isto, existe aqui uma primazia da palavra expressa sobre o pensamento, de tal modo que não é o pensamento quem cria a sua terminologia, mas a palavra apresentada indica a rota ao pensamento que compreende. Com este primado da palavra e com a "positividade" da fé que aí se manifesta, relaciona-se o carácter social da fé, que conota uma segunda diferença frente à estrutura essencial individualística do pensamento filosófico. Filosofia, por sua natureza, é obra do indivíduo que, como tal, reflete sobre a verdade. O pensamento, o pensado pertencem-lhe, ao menos em aparência, porque surgem do próprio pensador, muito embora nenhum pensamento viva só do que lhe é próprio, mas, ciente ou inscientemente, se complique em numerosos entrelaçamentos. O laboratório do pensamento é o âmago do espírito; por isto ele, inicialmente, permanece circunscrito ao pensador, tendo estrutura individualista. Torna-se comunicável somente secundariamente, ao revestir-se da palavra que, aliás, de modo geral, só consegue torná-lo compreensível aos outros de modo aproximativo. Em oposição, como vimos, a palavra anunciadora representa o principal elemento da fé. Como o pensamento, internamente, é apenas espiritual, a palavra constitui-lhe a ponte de comunicação. A palavra é o modo de estabelecer a comunicação no campo espiritual, é a forma pela qual o espírito se encarna, isto é, se torna corpo, se torna social. O primado da palavra significa ainda que a fé está orientada para a comunidade do espírito, de maneira diversa do que o pensamento filosófico. Na filosofia encontra-se, no começo, a pesquisa particular da verdade, que, a seguir, secundariamente, procura e encontra companheiros de jornada. Fé, ao contrário, é, primeiro, o apelo dirigido [57] à comunidade visando a união ou unidade do espírito pela unidade da palavra; seu sentido é de antemão social: criar unidade de espírito pela unidade da palavra; e só secundariamente os indivíduos encontrarão o caminho aberto para a aventura pessoal da verdade.

Ao destacar-se na estrutura dialógica da fé uma imagem humana, podemos acrescentar que igualmente surge ali uma imagem de Deus. Ao homem compete tratar com Deus, quando lhe cabe tratar com o seu próximo. A fé está essencialmente orientada para o "tu" e para o "nós", e o homem somente consegue unir-se a Deus através destes dois vínculos. O que, ao inverso, significa não serem separáveis relação com Deus e relação com o outro, a partir da mesma estrutura interna da fé; o nexos com Deus, com o "tu", com o "nós" é mútuo, bilateral e não corre paralelo. Ainda poderíamos formular o mesmo pensamento sob outro ponto de enfoque: Deus quer vir ao homem somente mediante o homem; não procura o homem a não ser no meio dos seus semelhantes.

Talvez seja possível, partindo-se daqui, tornar compreensível um fato intrínseco à fé, que deveria parecer surpreendente à primeira vista podendo tornar, pelo menos aparentemente, problemático o comportamento religioso do homem. Pois a fenomenologia religiosa – como todos podemos comprovar – constata que no campo religioso, como nos demais domínios do espírito humano, parece haver gradação de capacidades. Conhecemos, por exemplo, no âmbito da música a classe de espíritos criadores ou produtivos, a dos meramente receptivos e, afinal, a dos amusicais; o

mesmo parece dar-se na religião. Também nela encontramos "talentos" religiosos e outros pouco prendados; também no terreno religioso são muito raros os elementos capazes de uma experiência religiosa e de alguma espécie de criatividade religiosa através de uma intuição mais viva do mundo sacral. O "mediador" ou o "fundador", a testemunha, o profeta, ou qualquer que seja seu [58] nome, capazes de contacto direto com o "divino" são exceções. Em contraste com esses poucos para os quais a divindade se torna certeza evidente, encontram-se os muitos, meramente receptivos religiosamente falando, aos quais se recusa a experiência do "sagrado" e que, no entanto, não são tão surdos que não sejam capazes de viver um encontro com o divino através dos homens aos quais tais experiências são concedidas.

E impõe-se a objeção: não deveria cada pessoa ter acesso a Deus, se "religião" é uma realidade que interessa a cada um, e se cada qual se sente reivindicado de maneira idêntica por Deus? Não deveria haver plena "igualdade de chances" e a mesma certeza patenteada a todos? Eis uma pergunta que aponta para o vazio, como se poderá ver do nosso ponto de consideração; pois o diálogo de Deus com os homens se desenvolve exclusivamente dentro do diálogo dos homens entre si: a diferença de talentos religiosos que classifica os homens em "profetas" e "ouvintes", compele-os reciprocamente uns para junto dos outros e uns pelos outros. É irrealizável e não-cristão o programa do Agostinho dos primeiros tempos: "Deus e a alma – nada mais". Afinal, religião não existe no solitário caminho do místico, mas só na comunidade do anúncio (pregação) e da audição. Postulam-se e condicionam-se mutuamente diálogo dos homens com Deus e diálogo dos homens entre si. Aliás, o mistério de Deus talvez represente, desde o início, o mais violento desafio do homem para o diálogo, desafio que jamais leva a um resultado completo, diálogo que, por obstruído e perturbado que seja, deixa transsoar o *Logos*, a palavra por excelência, da qual todas as palavras se derivam, tentando proferir todas as vozes em um ímpeto contínuo.

Um diálogo legítimo não se realiza entre homens que se contentam em falar sobre *alguma coisa*. A fala do homem alcança a sua peculiaridade somente ao tentar exprimir não alguma coisa, mas a si mesmo, subindo o diálogo à comunicação. Onde tal acontece, onde o homem se exprime a si mesmo na [59] conversa, ali, de algum modo, se fala também de Deus, que é o tema dos debates dos homens entre si desde a aurora de sua história. Mas também somente onde o homem se exterioriza como objeto de sua fala, penetra no diálogo humano, com o *Logos* do ser humano, o *Logos* de todo ser. Eis a razão do silêncio do testemunho de Deus onde a fala somente é técnica de comunicação de "alguma coisa". Deus não está presente no cálculo lógico<sup>6</sup>. Talvez a hodierna dificuldade de falar de Deus tenha sua origem exatamente na crescente tendência do nosso falar para o cálculo puro, do fato de ela assumir uma significação crescente de pura comunicação técnica, sendo sempre menos um contacto do ser com o *Logos*, contato que adivinha e palpa o fundamento de todas as coisas.

b) *Fé como "símbolo"*. A reflexão sobre a história do símbolo apostólico levou-

---

<sup>6</sup> Confira-se F. G. JÜNGER, "Sprache und Kalkül", em: *Die Künste im technischen Zeitalter*, editado pela Academia Bávara de Belas Artes, Darmstadt, 1956, 86-104.

nos ao conhecimento de que, na profissão de fé batismal, estamos diante da forma primitiva da doutrina cristã e do protótipo daquilo que hoje denominamos "dogma". No início não existe uma série de proposições doutrinárias capaz de ser citada e reunida em um rol de dogmas. Tal idéia, que hoje quiçá se nos imponha, deveria ser considerada como ignorância da natureza da adesão cristã ao Deus que se revela em Cristo. O conteúdo da fé cristã tem seu lugar fixo no contexto da profissão da fé, que, como vimos, é adesão e renúncia, conversão, virada do ser humano para um rumo novo de vida.

Ou dito de outra forma: doutrina cristã não existe em forma de artigos atomizáveis, mas na unidade do "símbolo", como a antiga Igreja chama à profissão de fé batismal. Impõe-se refletir um pouco mais sobre a importância desta palavra. "Símbolo" vem de "symballein", coincidir, reunir. Seu fundo é formado por antigo costume: duas partes entrosáveis de um anel, [60] de um bastão ou de uma taboazinha serviam de sinal de identificação para hóspedes, amigos, mensageiros, partes de contrato. O possuidor da metade correspondente à que estava com o outro, tinha direito de receber algo ou de ser hóspede<sup>7</sup>. Símbolo é a parte que se enquadra com a outra metade criando assim um reconhecimento e uma unidade mútuos. É expressão e é possibilidade de união<sup>8</sup>.

Na denominação da profissão da fé como símbolo existe profundo significado de sua verdadeira natureza. Com efeito, tal foi exatamente o sentido original das formulações dogmáticas na Igreja: reconhecimento comum de Deus possibilitando comum adoração. Como símbolo, aponta para o outro, em uma palavra, para a unidade do espírito. E neste sentido, como com razão observa Rahner, a palavra "dogma" (respectivamente: símbolo) sempre conota essencialmente uma disciplinação idiomática<sup>9</sup>, que, sob o ponto de vista puramente lógico, poderia receber outra formulação, mas que tem o seu sentido, também como forma idiomática: ser um concurso, um acorrer para a comunidade da palavra crente. Não se trata de uma doutrina isolada em si e por si, mas da forma da nossa liturgia, forma da nossa conversão, não apenas de uma volta a Deus, mas de uma volta, de um unir-se aos outros no rumo da comum glorificação de Deus. A doutrina cristã só encontra seu exato lugar dentro deste nexos interno. Seria sedutor tentar uma história da forma da doutrina cristã, partindo do diálogo [61] batismal através do "nós" conciliar até ao anátema, à confissão da Reforma, desembocando no dogma como afirmação isolada. Em um tal estudo transpareceriam claramente a problemática e a consciência diferenciada das expressões da fé.

Outra consequência do que foi dito: cada pessoa detém a fé meramente como "symbolon", como fragmento imperfeito e truncado, destinado a encontrar a sua unidade e integridade ao unir-se com os outros: somente no "symballein", no entrosamento com eles, pode realizar-se o "symballein", o entrosar-se com Deus. Fé

<sup>7</sup> Confira-se J. H. EMMINGHAUS, "Symbol III", em: *LThK* IX, 1208 e ss.

<sup>8</sup> Em PLATÃO a idéia de símbolo evoluiu abrangendo o ser humano: no *Simpósio* 191 d, anexo ao mito andrógino, o homem é interpretado como "símbolo", como uma metade que remete ao seu correlativo no outro: "Cada um de nós é *symbolon* (símbolo, metade) de um homem, porque, como a gleba (pelo arado) fomos cortados, tornando-nos, de um, dois. Sem cessar cada um procura o *symbolon* (= a sua outra metade) que lhe pertence".

<sup>9</sup> K. RAHNER, "Was ist eine dogmatische Aussage?", em: *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln, 1962, 54-81, sobretudo 67-72. O presente capítulo muito deve a este importante trabalho de Rahner.

exige unidade, clama pelo co-crente. Fé relaciona-se com a Igreja, por sua natureza. Igreja não é uma organização secundária de idéias discrepantes; Igreja não é, no máximo, um mal necessário; a Igreja pertence necessariamente à essência de uma fé, cujo sentido é a confluência de uma profissão comum e de uma comum adoração.

Essa realidade aponta ainda em outra direção: a própria Igreja, em conjunto, tem a fé apenas como "symbolon", como metade partida; e somente indicando para além da Igreja, para o todo, é que essa fé corresponde à verdade. Através da infinita fragmentação do símbolo, a fé consegue alcançar o seu Deus, como um contínuo auto-ultrapassar-se do homem.

Com isso torna-se claro um último ponto, que nos reconduz ao início. Agostinho conta em suas *Confessiones* como se tornara decisivo para o seu próprio caminho de conversão saber que o conhecido filósofo Mário Vitorino se havia tornado cristão, após ter-se recusado durante muitos anos a ingressar na Igreja, alegando já possuir em sua filosofia todos os elementos essenciais do cristianismo, com cujos postulados básicos ele concordava<sup>10</sup>. Tendo já, como suas, dentro do seu pensamento filosófico, as idéias cristãs centrais, não lhe parecia necessária a institucionalização de suas convicções [62] mediante uma adesão explícita à Igreja. Como numerosos intelectuais de então e de hoje, via Agostinho na Igreja um platonismo feito para o povo, do qual ele não precisava como platônico lídimo. Como elemento decisivo mostrou-se-lhe apenas o pensamento: somente quem não conseguisse captar a verdade em sua originalidade como o filósofo deveria entrar em contacto com ela mediante a organização eclesiástica. Mas, Mário Vitorino, um belo dia, aderiu à Igreja, convertendo-se de platônico em cristão. E estava aí a expressão de suas convicções a respeito do erro fundamental em que versara. O grande platônico compreendeu que a Igreja é algo mais e algo outro do que uma externa institucionalização e organização de idéias. Compreendeu que o cristianismo não é um sistema de conhecimentos, mas um caminho. O "nós" dos crentes não é um acréscimo secundário feito para espíritos mesquinhos, mas, em certo sentido, é a própria coisa; a comunidade humana é uma realidade que se situa em um plano diferente do que a mera "idéia". Se o platonismo fornece uma *idéia* da verdade, a fé cristã aponta a verdade como *um caminho*, e somente tornando-se caminho, torna-se ela a verdade *do homem* e para o homem. Verdade como simples conhecimento, como mera idéia conserva-se sem força, e torna-se verdade do homem só como caminho que o reivindica e pelo qual ele pode e deve enveredar.

Portanto, faz parte essencial da fé a profissão, a palavra e a unidade criada pela palavra; pertence-lhe o ingresso na liturgia da comunidade e, afinal, aquele estar-com-os-outros a que chamamos Igreja. Fé cristã não é idéia, mas vida; não é espírito existente para si, mas encarnação, espírito em corpo, no corpo da história e do seu "nós". Não é mística de auto-identificação do espírito com Deus, mas obediência e serviço: ultrapassagem do "eu", libertação do "eu", exatamente pela aceitação do que não foi nem feito nem imaginado por mim; libertação mediante a aceitação para o todo.

---

<sup>10</sup> Veja-se o relatório da conversão de Mário Vitorino e a impressão de Agostinho nas *Confessiones* VIII 2, 3-5; além disto: A. SOLIGNAC, "Le cercle milanais", em: *Les Confessions (Oeuvres de St. Augustin 14)*, Desclée 1962, 529-536.

## PRIMEIRA PARTE

### DEUS

*«Creio em Deus Pai, Todo-poderoso, Criador do céu e da terra»*

[63] O símbolo principia com o reconhecimento de Deus, que é descrito mais detalhadamente mediante alguns predicados: Pai – Todo-poderoso – Criador<sup>1</sup>. Por conseguinte, a primeira questão a ser examinada é: o que significa a atitude do crente que se declara por Deus? E, dentro desta pergunta, está incluída a outra: Que quer dizer o símbolo, quando este Deus é caracterizado com termos como: "Pai", "Todo-poderoso", "Criador"?

---

<sup>1</sup> A palavra "Criador" não figura no texto romano original. Contudo, a idéia de "criação" está implícita na expressão "todo-poderoso" (*Pantokrator*).



## CAPÍTULO PRIMEIRO

## Prolegômenos ao Tema "Deus"

1. *Âmbito da questão*

[65] Quem vem a ser "Deus", afinal? Em outras épocas tal pergunta não constituía problema, de clara que era. Hoje ela se nos torna uma interrogação séria. Que é que pode conotar, em geral, a palavra "Deus"? Que realidade ela exprime e como chega aos homens a realidade de que fala? Querendo-se seguir a pista da pergunta com a profundidade de que hoje precisamos, seria necessário tentar primeiramente uma análise que pesquisasse as fontes da experiência religiosa, considerando-se, a seguir, como é que o tema "Deus" caracteriza a história inteira da humanidade e é capaz de desencadear nela todas as paixões até aos nossos dias – sim, até aos dias em que o clamor da morte de Deus se ergue por toda parte e, apesar disto, e precisamente por isto, coloca o problema de Deus poderosamente no meio de nós.

Afinal, donde surgiu na humanidade a idéia de Deus; de que raízes nasceu? Como compreender que o mais dispensável aparentemente e o mais inútil dos temas para os homens se fixou e permaneceu, apesar de tudo, como o mais angustioso dos temas da história? E qual é a razão por que ele surge em formas basicamente tão diversificadas? Aliás, através da aparência desordenada da multiplicidade exterior, constata-se a existência fundamental de três formas, que certamente [66] atravessam alterações desiguais na figura do monoteísmo, do politeísmo e do ateísmo, como poderíamos denominar resumidamente os três grandes caminhos da história humana na questão de Deus. Além disso, já antes fomos alertados que mesmo o ateísmo representa apenas um ponto final aparente do assunto "Deus", conotando, na realidade, uma forma de preocupação humana com o problema, capaz, até, de revelar, e de fato, manifestando, nesta questão, um ardor apaixonado. Se quiséssemos seguir as questões preliminares fundamentais, deveriam ser apresentadas as duas fontes da experiência religiosa, às quais se pode reduzir a multiplicidade de formas dessa experiência. Sua tensão típica foi descrita pelo conhecido fenomenólogo de religiões, o holandês van der Leeuw, na afirmação paradoxal: na história das religiões Deus-Filho existe antes de Deus-Pai<sup>2</sup>. Dever-se-ia dizer com mais exatidão que o Deus, portador da salvação, o Salvador, existe antes do Deus Criador, e mesmo depois desta elucidação, cumpre notar que a fórmula não pode ser concebida em sentido de seqüência cronológica ou temporal, para a qual não existem provas. Por mais longe que se olhe na história da religião, o tema "Deus" surge sempre sob as duas figuras, de Filho e Pai, de Criador e de Salvador. A partícula "antes", portanto, conota apenas que, para a religiosidade concreta, para o interesse existencial vivo, o "portador da salvação" ocupa o primeiro plano, em relação ao Criador.

Atrás dessas duas figuras, em que a humanidade representou o seu Deus, encontram-se os dois pontos de partida da experiência religiosa, dos quais acabamos de falar. O primeiro ponto é a própria existência a ultrapassar-se, sem cessar,

<sup>2</sup> G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1956, 103.

apontando para a totalidade em uma forma qualquer, mesmo que seja a mais complicada. E também aí temos um [67] processo de muitas camadas – como multifacetada é a mesma existência humana. Bonhoeffer, como é notório, declarou estar na hora de acabar com um Deus que colocamos como "tapa buraco" na fronteira das nossas possibilidades e ao qual invocamos logo que nos sentimos levados ao fim da linha. Deveríamos procurar e encontrar Deus, não no lugar da nossa miséria e do nosso fracasso, mas em meio à fartura das coisas terrenas e no transbordamento da vida; somente assim se comprova não ser Deus uma escapatória fabricada pelas nossas necessidades, escapatória que se torna supérflua à medida que se alargam os limites do nosso poder<sup>3</sup>. Na história da luta humana em torno de Deus, encontramos ambos os caminhos parecendo os dois igualmente legítimos. Tanto as agruras e misérias da vida humana como a sua plenitude apontam para Deus. Onde os homens experimentaram a vida em sua fartura, em sua riqueza, beleza e grandiosidade, ali se lhes tornou presente e patente que uma tal existência é uma existência agradecida, que, precisamente em seu aspecto grandioso e luminoso, ela não é algo que alguém se doou a si mesmo, mas uma dádiva que o antecede, que o recebe nos braços de sua bondade, antes de qualquer ação sua, exigindo que se *insufle* um sentido a tamanha abundância, *recebendo-se* assim um sentido para a sua própria situação. E vice-versa, também a necessidade e a pobreza sempre serviram-nos de lembrete de algo todo diferente. A questão que se apresenta, pela nossa condição de homens, e que, mais ainda, existe pela nossa condição de homens é o inacabado contido dentro de nós, a fronteira que baliza o ser-homem e que, apesar disto, representa um anseio pelo ilimitado (mais ou menos) [68] no sentido da palavra de Nietzsche: todo prazer anseia pela eternidade, e contudo se revela como instante, esta simultaneidade de isolamento e desejo do ilimitado e do aberto impediu sempre qualquer descanso do homem em si mesmo, fazendo-o sentir que jamais pode bastar-se, só conseguindo encontrar-se passando por cima de si e movendo-se para o totalmente outro e para o infinitamente grande.

O mesmo pode-se demonstrar da temática da solidão e da segurança. A solidão indubiamente é uma das raízes básicas de que surgiu o encontro do homem com Deus. Onde o homem experimenta a solidão, degusta ao mesmo tempo o quanto a sua vida representa um grito pelo "tu" e quão pouco o homem é apto a ser um puro "eu", encerrado em si mesmo. A solidão pode manifestar-se ao homem em profundezas diferentes. Primeiro, ela satisfaz-se com o encontro de um "tu" humano. Mas então desdobra-se um processo paradoxal descrito por Claudel: cada "tu" que o homem encontra, revela-se, finalmente como uma promessa irrealizada e irrealizável<sup>4</sup>; porque todo "tu", no fundo, representa de novo uma desilusão, existindo um ponto em que encontro nenhum é capaz de vencer a derradeira solidão: e exatamente o achar e o ter-achado voltam a ser um retorno ao ermo, um grito pelo "tu" real e absoluto, mergulhado nas profundezas do próprio "eu". Mesmo agora, nem a miséria da solidão

<sup>3</sup> Cfr. R. MARLÉ, "Die fordernde Botschaft Dietrich Bonhoeffers", em *Orientierung* 31 (1967), 42-46, principalmente o texto clássico de *Widerstand und Ergebung* (ed. Betge), Munique, <sup>12</sup>1964, 182: "Gostaria de falar de Deus não nos limites, mas no meio, não nas debilidades, mas na força, não na morte e culpa, mas na vida e na bondade do homem".

<sup>4</sup> P. CLAUDEL, *Le soulier de Satin* (ed. alemã, Salzburg, 1953, 288 e ss.), o grande diálogo final entre Proeza e Rodrigo; veja-se também 181 e a cena antecedente com a dupla sombra.

apenas, nem a mera experiência de que comunidade alguma satisfaz de todo o nosso desejo serão os únicos caminhos a abrir-nos para a experiência de Deus – porquanto ele pode surgir também da alegria de estar seguro. Justamente a plenitude do amor, do se-haver-encontrado pode ser o portador da dádiva daquilo que não estamos em condições nem de evocar, nem de criar, fazendo-nos saber que assim [69] recebemos mais do que ambos (amor e encontro) nos poderiam proporcionar. Da luz e da alegria de encontrar-se pode raiar a proximidade do júbilo absoluto e do encontro simplesmente presente por trás de todo o encontrar-se humano.

Com isso queria insinuar apenas de que maneira a existência humana pode ser o ponto de partida da experiência do absoluto que, sob este ponto de vista, é compreendido como "Deus-Filho", como Salvador, ou mais simplesmente, como Deus relacionado com a existência<sup>5</sup>. A outra fonte de conhecimento religioso é o conflito do homem com o mundo, com as potências e os pavores com que ali se depara. O cosmos com sua beleza e sua voragem abissal tornou-se para o homem um campo de experiência da força que o ameaça e, simultaneamente, o sustenta; resulta daí uma imagem um tanto imprecisa e distante que se concretiza no semblante do Deus-Criador, Pai.

Prosseguindo na análise desta questão, encontramos o problema, já aduzido, das três formas do tema "Deus" – monoteísmo, politeísmo e ateísmo. Transparece aí a unidade liminar dos três caminhos, unidade que não pode significar nem afirmar identidade, como se, ao cavar mais fundo, tudo se reduzisse a uma e a mesma coisa, perdendo a sua importância as formas anteriores. Argumentações em favor da identidade, para as quais talvez se sinta tentada a especulação filosófica, em que, contudo, se desprezaria a seriedade das decisões humanas, certamente não corresponderiam à realidade. Sem que se possa falar de identidade, um olhar mais fundo faria reconhecer que a diferenciação dos três caminhos é diferente do que fazem supor as três formas em que eles se manifestam: "há um Deus", "há muitos deuses", "não há Deus". Entre as três fórmulas e a fé que elas conotam existe uma [70] oposição intransponível, mas também uma relação que o seu simples teor não permite suspeitar. Pois, em última análise, as três estão convencidas da unidade e da singularidade do absoluto, o que, aliás, poderia ser provado. O monoteísmo acredita nesta unidade e singularidade. Mas, não apenas ele; também para o politeísmo os inúmeros deuses aos quais dirige sua piedade e esperança, jamais representaram o próprio absoluto; também o politeísmo estava convencido de que, por trás das numerosas potências, se encontra afinal, em algum lugar, o Ser único, que o ser, em última análise, é um só ou, ao menos, é o eterno conflito dentro de um primitivo paradoxo<sup>6</sup>. Por outro lado, o ateísmo não suprimiu de modo algum a unidade do ser pelo fato de impugnar a identificação da unidade de todo ser pela idéia de Deus. A mais forte e ativa forma de ateísmo, o marxismo, afirma, de modo o mais rígido, essa unidade do ser em todos os seres, ao equiparar o ser com a matéria. Sem dúvida, o

<sup>5</sup> Confira-se A. BRUNNER, *Die Religion*, Friburgo, 1956, sobretudo 21-94; R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung* I, Würzburg, 1958.

<sup>6</sup> Cfr. J. A. CUTTAT, *Begegnung der Religionen*, Einsiedeln, 1956; J. RATZINGER, "Der christliche Glaube und die Weltreligionen", em: *Gott in Welt* (Ed. festiva para K. Rahner) II, Friburgo, 1964, 287-305; bem como o material em P. HACKER, *Prahada, Werden und Handlungen einer Idealgestalt* I e II, Mogúncia, 1958.

elemento que é o próprio ser, como matéria, separa-se completamente da antiga concepção do absoluto, ligada com a idéia de Deus, mas ao mesmo tempo recebe traços que fazem ressaltar claramente o caráter absoluto da matéria, tornando assim a evocar a idéia de Deus.

Portanto, os três caminhos estão convencidos da unidade e da singularidade do absoluto; diferem apenas na maneira como querem que o homem deva tratar com o absoluto, respectivamente no modo como o absoluto se coloca frente ao homem. Falemos de modo muito esquemático: o monoteísmo parte da idéia de que o absoluto é consciente, conhece o homem e pode tratar com ele. Para o materialismo, o absoluto (=matéria) apresenta-se despojado de qualquer predicado [71] pessoal, não sendo capaz de ser posto em contacto com os conceitos de "chamamento" e "resposta". No máximo poder-se-ia dizer que o mesmo homem deve libertar da matéria o elemento divino, passando a ter Deus, não atrás de si, mas em sua frente, como o elemento ativado criativamente pelo homem e como seu próprio futuro melhor. Finalmente, o politeísmo tem relação estreita tanto com o monoteísmo, como com o ateísmo, porque os deuses de que ele fala supõem a singularidade de um poder sustentador perfeitamente concebível em um e outro sistema. Nem seria difícil mostrar como o antigo politeísmo andava emparelhado com o ateísmo metafísico e unido ao monoteísmo filosófico<sup>7</sup>.

Todas estas questões são importantes para quem deseja seguir a pista do tema "Deus" na situação hodierna. Seria preciso muito tempo e paciência para um estudo profundo. Baste-nos, ao menos, tê-los aduzido. São assuntos que encontraremos mais explicitados, ao estudar o destino da fé bíblica para cuja pesquisa o nosso estudo nos orienta. Prosseguindo na senda do problema de Deus, continuamos encarando a luta da humanidade em torno do seu Deus e exposta ao âmbito inteiro da questão.

## 2. *O reconhecimento de um Deus*

Voltemos ao texto do qual tínhamos partido, a saber, à frase do símbolo: "Creio em Deus, Pai, todo-poderoso, Criador". Frase com a qual os cristãos professam a sua fé [72] há quase dois mil anos, frase que procede de outra história mais antiga ainda: atrás dela encontra-se a profissão de fé diária de Israel, cuja variante cristã ela representa: "Ouve, ó Israel, Iahvé, teu Deus, é um único"<sup>8</sup>. O "Credo" cristão colheu em suas primeiras palavras o "Credo" israelita, inclusive a luta de Israel, sua experiência da fé e seu combate em torno de Deus, que assim se transforma em dimensão interna da fé cristã, a qual não existiria sem luta. Muito lateralmente damos aqui com uma importante norma da história da religião e da fé, a saber, que fé e religião sempre se desenvolvem e evoluem por nexos, jamais no sentido de uma total

<sup>7</sup> É suficiente mencionar a coexistência de filósofos ateus (Epicuro, Lucrecio, etc.) ao lado de monoteístas (Platão, Aristóteles, Plotino) na antiga filosofia, uns e outros declarando-se politeístas religiosos – realidade à qual raramente se deu o devido apreço em um sistema unilateral de história da filosofia. Só com este pano de fundo torna-se compreensível a atitude cristã no que ela tinha de revolucionário, identificando as orientações filosófica e religiosa. Confira-se J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, Munique, 1954, 2-12 e 218-234.

<sup>8</sup> Texto do Sch'ma (nome dessa prece, tirado da palavra inicial: "ouve, ó Israel...") em R. R. GEIS, *Vom unbekanntem Judentum*, Friburgo, 1961, 22 e s.

descontinuidade. A fé de Israel, sem dúvida, representa um elemento novo, em confronto com a fé dos povos vizinhos; contudo não se trata de algo caído do céu, mas de uma cristalização efetuada no embate com a fé dos outros povos, em que uma seleção belicosa e uma re-interpretação diferente representam, ao mesmo tempo, o elo e a mudança.

"Iahvé, teu Deus, é um único Deus", profissão fundamental situada no âmago do nosso "Credo" é, em seu sentido original, uma renúncia aos deuses vizinhos. É profissão no sentido pleno da palavra, isto é, não uma constatação de uma opinião ao lado de outras, mas uma opção existencial. Como renúncia aos deuses significa repúdio ao endeusamento dos poderes políticos, e ao endeusamento do "morre e torna-te" cósmico. Afirma-se que fome, amor e domínio são as três forças que movem a humanidade. Ampliando-se esta afirmação, pode-se constatar que as três formas fundamentais do politeísmo são a adoração do pão, a adoração do Eros e a divinização do poder. Os três caminhos são aberrações, absolutizações do que não é o absoluto e, por isto, escravização do homem. Certamente, trata-se de aberrações em que transparece [73] alguma coisa do poder que sustenta o universo. Mas a profissão de fé de Israel é, como foi dito, uma declaração de guerra contra a tríplice adoração, constituindo assim um processo de máxima importância na história da libertação do homem. Na declaração de guerra contra a tríplice adoração, a profissão de fé é, ao mesmo tempo, um grito de guerra contra a proliferação do divino em geral. É a renúncia a deuses próprios (vê-lo-emos mais tarde). Ou, expresso de outro modo, a renúncia à divinização do que é próprio do homem, típica do politeísmo. E também é a renúncia à própria segurança, ao medo, que tenta apaziguar o ominoso, prestando-lhe culto; e é a adesão ao Deus único do céu, como potência que protege tudo; significa coragem de confiar-se à força que domina o universo inteiro, sem tomar o divino nas mãos.

A atmosfera inicial oriunda da fé de Israel não se alterou fundamentalmente no "Credo" cristão primitivo. Também nele o ingresso na comunidade e a aceitação do seu "símbolo" significa uma decisão existencial de pesadas conseqüência. Pois quem entrasse neste "Credo", simultaneamente consumiria a renúncia à legislação do mundo do qual era parte integrante, uma renúncia à adoração do poder político dominador, sobre o qual se baseava o império romano, renúncia da adoração do prazer, do culto do medo e da superstição que predominavam no mundo. Não foi por acaso que a luta cristã se deflagrou no campo assim demarcado, transformando-se em guerra em torno da própria forma básica da vida pública antiga.

Creio que para a hodierna compreensão aprofundada e atualizada do "Credo" é de importância decisiva voltar a focalizar esses nexos. Somos levianos demais, considerando como fanatismo de tempos antigos, e por isto fanatismo desculpável, embora impossível hoje em dia, a atitude de recusa dos cristãos, até com sacrifício da vida, a participar, de qualquer [74] modo, no culto prestado ao imperador; o repúdio até das formas mais inocentes, como a inscrição na lista dos sacrifícios, expondo a própria vida em defesa de seus pontos de vista. Hoje distinguiríamos, em tal caso, entre a lealdade civil indispensável e o ato realmente religioso, tentando achar uma saída possível e tomando em conta o fato de não poder esperar-se heroísmo de homens medianos. Quiçá semelhante distinção seja possível em certos casos, e isto

graças à decisão que outrora fora tomada. Em todo caso é importante acentuar que a recusa de então muito longe estava de qualquer fanatismo mesquinho e que ela transformou o mundo de uma maneira que só é possível pelo empenho do sofrimento. Naquelas perseguições antigas ficou patente que fé não é brinquedo, mas coisa séria: a fé diz: "não" e é obrigada a dizer "não" ao absolutismo do poder político, à adoração do domínio e dos poderosos em geral – "depôs os poderosos de seus tronos" (Lc 1,52), quebrando assim definitivamente a pretensão totalitária do princípio político. A afirmação: "somente há um Deus", precisamente por não estar contaminada por nenhuma intenção política, representa um programa de importância política decisiva: graças ao caráter absoluto do seu Deus, que assim se inculca a cada um e graças ao relativamento em que assim se colocam todos os agrupamentos políticos pela unicidade ao Deus que os abrange a todos, temos aí a única defesa definitiva contra o coletivismo e também a supressão total de qualquer exclusivismo humano.

O que foi afirmado sobre a luta da fé contra a adoração do poder poderia aplicar-se no terreno dos esforços pelo autêntico amor humano, na luta contra a falsa adoração do sexo e do Eros, fontes de escravização não menos trágica da humanidade do que o abuso do poder. É mais do que simples metáfora, quando os profetas descrevem a apostasia de Israel como "adultério". Os cultos idólatras quase sempre estavam ligados à prostituição cúltica e, assim, já a aparência externa [75] os apresentava como adultério. Além disto, eles revelam o seu espírito. O amor definitivo, indivisível e uno entre homem e mulher finalmente só se realiza e se compreende na unidade e indivisibilidade do amor de Deus. Hoje cresce o nosso conhecimento de que não se trata, no amor, de uma dedução filosófica independente, mas de uma realidade muito mais fundamental que resiste ou cai de acordo com a fé em um Deus único. E compreendemos melhor que a liberação do amor, degenerando em simpatia (ou camaradismo) do instinto, representa a entrega do homem às fúrias desencadeadas do sexo e do Eros, sob cuja escravidão cruel ele tomba, sonhando ter-se emancipado. Subtraindo-se a Deus, atacam-no os deuses, e a liberação do homem só se realiza na medida em que se deixa livrar e cessa de apoiar-se sobre si mesmo.

Não menos importante do que o esclarecimento da renúncia encerrada no "Credo" é compreender a afirmação nele contida; e isto porque a renúncia só se sustenta a partir da afirmação e, a seguir, também porque a renúncia dos primeiros séculos cristãos se comprovou de tão grande eficiência histórica, que os deuses desapareceram para sempre. Certamente, não desapareceram as *potências* expressas nas divindades, nem desapareceu a tentação de absolutizar todas as energias. Um como o outro pertence ao cerne da situação humana e exprime a perene "verdade" do politeísmo: o absolutismo da força, do pão e do Eros não nos ameaça menos do que ao homem antigo. Porém, embora os deuses de então continuem hoje como "forças" a tentar impor-se de modo absoluto, deixaram tombar a máscara do divino e são obrigados a apresentar-se em sua verdadeira profanidade. Eis aí a base da diferença entre o paganismo pré e pós-cristão, que continua marcado pelo dinamismo histórico da renúncia cristã aos deuses. No vazio em que hoje nos encontramos, urge tanto mais a pergunta: qual é o conteúdo da afirmação que a fé cristã conota?

## CAPÍTULO SEGUNDO

## A Fé em Deus na Bíblia

[77] Para compreender a fé bíblica em Deus é preciso seguir-lhe a evolução histórica, desde as origens nos patriarcas de Israel até aos escritos do Novo Testamento. O Antigo Testamento, com o qual logicamente devemos começar, põe-nos nas mãos um fio condutor que orienta os nossos esforços: com efeito, o Antigo Testamento formulou sua idéia de Deus essencialmente em dois nomes: *Elohim* e *Iahvé*. Nestas duas denominações revela-se a segregação e a escolha feita por Israel em seu mundo religioso e, simultaneamente, torna-se visível a opção positiva realizada em uma tal escolha e na subsequente conversão do eleito.

1. *O problema histórico da sarça ardente*

Como texto central do conhecimento de Deus no Antigo Testamento certamente deve ser apontada a narrativa da sarça ardente (*Ex 3*) em que, junto com a revelação do nome de Deus a Moisés, se coloca a base decisiva do deus que, a partir dali, dominará a Israel. O texto descreve a vocação de Moisés para chefe de Israel pelo Deus oculto-revelante na chama da sarça, e a hesitação de Moisés que exige um conhecimento claro do seu comitente e uma clara prova de sua autoridade. Neste contexto desenvolve-se o diálogo em torno do qual jamais cessarão as especulações:

[78] "E Moisés disse a Deus: "Eis que eu me apresentarei aos filhos de Israel e lhes direi: O Deus de vossos pais enviou-me a vós. Mas se me perguntarem: "Como se chama?" Que lhes responderei?" E Deus disse a Moisés: "SOU AQUELE QUE SOU". E acrescentou: "Assim falarás aos filhos de Israel: EU SOU mandou-me a vós". E Deus disse ainda a Moisés: "Assim falarás aos filhos de Israel: Jahvé, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó enviou-me a vós. Esse é o meu nome para a eternidade, e essa é a minha denominação para todos os séculos" (*Ex 3,13-15*) (Texto da *Bíblia Sagrada* Ed. Paulinas, 1967).

Dentro do sentido do texto é evidente a intenção de fundamentar o nome "Iahvé" como nome decisivo de deus em Israel, primeiro fixando-o historicamente na origem da gênese do povo israelita e no acontecimento da aliança, e, em seguida, dando-lhe uma explicação do conteúdo. Este último sucede pela redução do incompreensível vocábulo "Iahvé" à raiz "haia" (= ser). Isto é possível dentro do resíduo consonantal hebraico. Mas, ao menos é problemático se tal explicação corresponda filologicamente à real procedência do termo "Iahvé": trata-se – como tantas vezes no Antigo Testamento – de uma etimologia teológica e não filológica. Não é o caso de pesquisar um sentido primitivo dentro da gramática histórica, mas de realizar um sentido, em concreto. A etimologia realmente torna-se instrumento de um comportamento que cria um sentido. A este esclarecimento do nome "Iahvé" pela palavra "ser" acrescenta-se então uma segunda tentativa de esclarecer: quando se diz que Iahvé é o Deus dos pais, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Ou seja: a compreensão da palavra deve ser alargada e aprofundada pela equiparação do Deus assim denominado ao Deus dos patriarcas de Israel, que era invocado com "El" ou

"Elohim".

Tentemos ver a imagem de Deus assim surgida. Primeiro, que significa essa idéia do "ser" trazida à baila como explicação [79] de Deus? Para os Padres vindos da filosofia grega havia aí uma inesperada e ousada confirmação do seu próprio passado filosófico, pois a filosofia grega considerava descoberta sua decisiva o ter averiguado a presença oni-abarcante da idéia do ser por trás das inumeráveis coisas com que o homem diariamente se tinha de haver, idéia esta em que viam a mais adequada expressão da divindade. E a Bíblia parecia afirmar exatamente o mesmo em seu texto central sobre a imagem de Deus. Não era o caso de ver aí uma espantosa confirmação da unidade de fé e filosofia? Com efeito, a patrística viu revelar-se aí a mais profunda unidade de pensamento e fé, de Platão e Moisés, de espírito grego e bíblico. Sentiu tão completamente a identidade entre a busca filosófica e a aceitação do que se lhe oferecia na fé de Israel, que chegou a defender a tese de que Platão não seria capaz de chegar a semelhante conhecimento por seus próprios recursos, tendo seguramente conhecido o Antigo Testamento donde haurira suas idéias. Assim o cerne da filosofia platônica indiretamente se viu reduzido à Revelação – já que não se ousava derivar das forças do espírito humano uma concepção de profundidade tão radical como o platonismo.

Na realidade, o texto do Antigo Testamento ao alcance dos Padres favorecia o desabrochar da idéia de identidade entre Platão e Moisés, aliás com a dependência colocada, antes, do outro lado: os tradutores do Antigo Testamento para o grego estavam sob a influencia da filosofia grega, tendo lido e interpretado o texto original à luz desta filosofia. Deve tê-los impressionado o pensamento de que o espírito helênico e a fé bíblica se entrosavam; os tradutores construíram, por assim dizer, a ponte a ligar o conceito bíblico de Deus com o pensamento grego, ao traduzir o versículo 14: "Sou aquele que sou" com a frase: "Sou o existente". Assim identificava-se o nome bíblico com o conceito filosófico. O escândalo do nome, do Deus que se nomeia, fica diluído no [80] oceano do pensamento ontológico; a fé casa-se com a ontologia. Com efeito, constitui escândalo para o pensamento o fato de o Deus bíblico ter nome. Será este fato mais do que uma lembrança do mundo politeísta em que a fé bíblica começou a germinar? Em um mundo que formigava de deuses, era impossível Moisés dizer: Deus manda-me. Nem mesmo: O Deus dos pais envia-me. Ele sabia que isto não significava nada e que iriam perguntar-lhe: Que Deus? Mas a questão é a seguinte: ter-se-ia podido dar ao "Ente" platônico um nome, manifestando-o como indivíduo? Ou, o fato de poder denominar-se esse Deus não seria expressão de uma idéia fundamentalmente diversa? E, acrescentando-se que, para o texto, é de importância a idéia de que só se pode chamar pelo nome a Deus, porque ele mesmo se chamou, aprofunda-se o fosso para a idéia platônica, para o ser como ponto final do pensamento ontológico que não é nomeado e, muito menos, se nomeia.

Então a versão grega e as conclusões patrísticas dela tiradas basear-se-iam em um equívoco? A respeito disto não é só os exegetas de hoje que têm o mesmo parecer, como também os sistemáticos acentuam-no com muita força e com a exatidão que esta questão merece, acima de todos os problemas exegéticos. Assim Emil Brunner afirma com toda decisão que o sinal de identidade entre o Deus da fé e



o Deus dos filósofos, colocado aqui, significa a conversão da idéia bíblica de Deus no seu oposto. Em lugar do nome põe-se aqui o conceito, em lugar do indefinível entra a definição<sup>9</sup>. Com o que se coloca em discussão a exegese patrística inteira, a fé em Deus da Igreja antiga, a profissão e a imagem do Deus do símbolo. Trata-se de uma queda na helenização, da apostasia do Deus ao qual o Novo Testamento chama de Pai [81] de Jesus Cristo, ou estará expresso aqui, sob novos pressupostos, o que sempre é de afirmar-se?

Antes de mais, cumpre, embora mui de leve, pesquisar o estado real exegetico da situação. Que significa o nome "Iahvé" e o que quer dizer a sua interpretação pela palavrinha "ser"? As duas perguntas dependem uma da outra, sem que sejam idênticas. Tentemos primeiro focalizar mais de perto a primeira delas. Ainda estamos em condições de estipular alguma coisa sobre o primitivo significado do nome Iahvé, partindo de sua origem lingüística? Isto é quase impossível, porque exatamente a respeito desta origem tateamos no escuro. Sem dúvida uma coisa pode-se afirmar claramente: falta uma comprovação segura do nome Iahvé, antes de Moisés, fora de Israel; e nenhuma das tentativas de descobrir as raízes pré-israelitas do nome convence. Sem dúvida conhecem-se, já antes, partículas como *iha*, *ia*, *iahv*, contudo o pleno desdobramento do nome Iahvé realizou-se primeiramente em Israel, enquanto o podemos constatar hoje; parece ser obra da fé de Israel que, não sem relação com o resto, refundiu de modo criativo, para si, o seu próprio nome divino e desenvolveu nele a sua própria imagem de Deus<sup>10</sup>.

Mas hoje existem indícios de que a formação desse nome realmente foi obra de Moisés, que, mediante ele, carregou nova esperança aos seus compatriotas escravizados: a formação definitiva de um nome divino próprio e, com ele, a idéia própria de Deus parecem ter sido o ponto de partida da gênese étnica dos israelitas. Também sob o enfoque meramente histórico [82] pode-se afirmar que Israel se tornou povo a partir de Deus, e exclusivamente a partir da vocação para a esperança que o nome divino significava, é que chegou a ser o que é. Entre as numerosas indicações e pontos de referências para a época pré-israelita do nome Iahvé, que dispensam um debate neste lugar, a mais bem fundamentada e, ao mesmo tempo, objetivamente de uma fertilidade peculiar, parece-me a observação de H. Cazelles que chama a atenção para os nomes teofóricos (nomes de pessoas com uma referência a Deus) no reino da Babilônia, nomes formados com a partícula "yaun", respectivamente encerrando o elemento "yau" ou "ya", que conota aproximadamente "o meu", "meu Deus". Na confusão de tipos divinos com que tinha de se haver, essa forma aponta para o Deus pessoal, isto é, para o Deus que, voltado para o homem, é pessoal e tem relação com as pessoas. É o Deus que, existindo pessoalmente, tem a ver com o homem como homem. Esta observação é digna de nota, enquanto se cruza com um elemento central da fé pré-mosaica, a saber, com a imagem de Deus que

<sup>9</sup> E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik I*, Zúrique, 1960, 124-135; Cfr. J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, Munique, 1960.

<sup>10</sup> Assim há de exprimir-se o evento sob o ponto de vista do historiador. O que não fere a convicção do crente de que esse "refundir criativo" somente era possível na forma de uma aceitação da Revelação. O processo criativo, de resto, sempre é um processo de aceitação. Quanto à feição histórica, veja-se H. CAZELLES, "Der Gott der Patriarchen", em: *Bibel und Leben 2* (1961), 39-49. O. EISSFELDT, "Jahwe, der Gott der Vater", em: *Theologische Literaturzeitung 88* (1963), 481-490; G. VON RAD, *Theologie des AT I*, Munique, 1958, 181-188.

costumamos chamar "o Deus, dos nossos pais", com apoio na Bíblia<sup>11</sup>. A etimologia proposta cobrir-se-ia assim com o que narra a história da sarça ardente, como suposição interna da fé em Iahvé, ou seja com a fé do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Portanto, voltemos a atenção para esta figura sem a qual não é possível desvendar o sentido da mensagem de Iahvé.

## 2. Pressuposto intrínseco da Fé em "Iahvé": o Deus dos pais

Na raiz etimológica e lógica do nome "Iahvé" que julgamos reconhecer no Deus pessoal insinuado pela forma "yau", torna-se visível tanto a escolha como a segregação que afetou a Israel em seu ambiente religioso-histórico, como também a continuidade com a pré-história de Israel desde [83] Abraão. Sem dúvida, o Deus dos pais não se chamava Iahvé, mas vem-nos ao encontro como "El" ou "Elohim". Assim os patriarcas podiam entrosar-se com a religião de El, do seu mundo ambiente, caracterizada essencialmente pelo cunho social e pessoal da divindade denominada El. O Deus pelo qual optaram distingue-se religioso-tipicamente pelo fato de ser *numen personale* (um Deus pessoal) e não *numen locale* (um Deus local). Que vem a ser isto? Tentemos explicá-lo brevemente partindo cada vez do ponto de saída do que se diz. Primeiro, poderíamos lembrar-nos do seguinte: a experiência religiosa da humanidade deflagra-se em lugares sagrados onde, por um motivo qualquer, o todo outro, o divino, se torna particularmente sensível; uma fonte, um roble poderoso, uma pedra misteriosa ou um acontecimento incomum podem tornar-se ativos. Mas então, em breve, surge o perigo de que o lugar da experiência religiosa e a própria divindade se confundam, de modo que o homem acredite em uma presença especial de Deus em determinado lugar, não a supondo possível em outro – o local torna-se lugar sagrado, habitação da divindade. Ou então, a ligação local com o divino assim efetuada conduz, com uma espécie de fatalismo, para a sua multiplicação: a experiência do sagrado dá-se em muitos lugares e não em um apenas, embora o sagrado seja imaginado como circunscrito cada vez ao seu local; por isto surge uma multiplicidade de divindades locais que se tornam divindades próprias dos respectivos espaços. Pode-se constatar certa sombra destas tendências mesmo no cristianismo, entre fiéis pouco esclarecidos, para os quais as Madonas de Lourdes, Fátima ou Aparecida são seres diferentes e não representações da mesma pessoa. Mas voltemos ao nosso tema. Em contraposição à tendência pagã do *numen locale*, da divindade local, ou seja condicionada e limitada localmente, o Deus dos patriarcas expressa uma determinação completamente diversa. Não é o Deus de um lugar, mas o Deus dos homens: o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó, que não está ligado a um local, mas se acha, poderoso e ativo, em toda parte, onde se encontre o homem. Assim chega-se a um modo todo outro de pensar sobre Deus. Deus é visto no plano do "eu" e do "tu", não no plano espacial. Afasta-se para a transcendência do ilimitado e, exatamente assim, se revela como o próximo em toda parte (e não em um local apenas), cujo poder é ilimitado. Ele não está em alguma parte, mas encontra-se onde está o homem e onde o homem se deixa encontrar por ele. Decidindo-se por *El*, os pais de Israel

---

<sup>11</sup> Cazelles. *O. cito*

realizaram uma escolha de maior transcendência: pelo *numen personale* contra o *numen locale*, do Deus pessoal e relacionado pessoalmente, que pensa e se encontra no âmbito do "eu" e do "tu" e não, primariamente, em lugares sagrados<sup>12</sup>. Esse traço fundamental do *El* permaneceu um dos elementos básicos não só da religião de Israel, como também da fé do Novo Testamento: um Deus pessoal é o ponto de partida da religião, um Deus é compreendido naquele plano que se caracteriza pela relação do "eu" com o "tu".

A este aspecto que determina essencialmente a localização da fé em *El*, cumpre acrescentar um segundo: *El* não é considerado apenas como dono de personalidade própria, como Pai, Criador dos seres, como Sábio, e Monarca; ele impõe-se sobretudo como o Deus máximo, como a suprema força, como o que paira acima de todas as coisas. Não é preciso destacar que também este segundo elemento se conservou característico para a experiência bíblica inteira de Deus. Não se opta por uma força qualquer a atuar em um lugar qualquer, mas exclusivamente por aquela força que inclui em si todo o poder e que sobrepuja a todas as demais dominações.

Finalmente temos de apontar para um terceiro elemento que igualmente perdura através de todo o pensamento bíblico: esse Deus é o Deus da promessa. Não é uma força da natureza, em cuja epifania (revelação, manifestação) se mostra o eterno poder da natureza, o eterno "morre e serás"; não é um Deus a orientar o homem para o imutável bailado do cosmos, mas a apontar para o que há de vir, para a meta de sua história, para o sentido e o fim que são definitivos – é o Deus da esperança colocada no futuro, um rumo que é irreversível.

Finalmente ainda resta dizer que a fé em *El* foi aceita pelos israelitas sobretudo em sua forma desdobrada em "Elohim", na qual se revela, ao mesmo tempo, o processo de metamorfose de que a figura de *El* também precisava. Poderia causar espécie o fato de substituir-se aqui o singular "El" por um termo que, propriamente, denota plural (Elohim). Sem precisar expor os detalhes multiformes deste processo, seja dito que foi exatamente assim que Israel conseguiu acentuar sempre mais a singularidade do seu Deus: um Deus único, mas supergrande, todo outro, ultrapassando os limites de singular e plural, estando além deles. Embora não se encontre no Antigo Testamento (pelo menos em seu estágio mais antigo) nenhuma revelação trinitária, oculta-se neste fato uma experiência orientadora para a doutrina cristã do Deus trino. Sabe-se, embora sem refletir, que, por um lado, Deus é radicalmente um, sem contudo poder ser enquadrado em nossas categorias de singular e plural, ficando acima delas, de modo que, afinal, também não pode ser determinado com exatidão pela categoria "um", por mais que, na verdade, seja um Deus apenas. Na história antiga de Israel (e também mais tarde, exatamente para nós) isto significa que, dessa maneira, foi incorporado o legítimo problema inerente ao politeísmo<sup>13</sup>. [86] O plural relacionado com o Deus único significa: Ele é tudo que é

<sup>12</sup> Aqui conviria lembrar (como na nota 10) que "opção" inclui "dádiva, recepção" e, por conseguinte "revelação".

<sup>13</sup> Confira-se MÁXIMO CONFESSOR, *Expositio Orationis Dominicae*, em: *Patrologia Graeca* (PG) 90,892. Para Máximo reconciliam-se no Evangelho o politeísmo pagão e o monoteísmo judaico. "Aquele é multiplicidade contraditória sem liame; este é unidade sem riqueza interna". Máximo considera a ambos igualmente imperfeitos e carentes de complementação. E então ambos abrem caminho para a idéia de Deus uno e trino, que completa, pela "multiplicidade viva e engenhosa dos gregos", a idéia monoteísta dos judeus "estreita, imperfeita e quase sem valor em si" e "inclinada" ao perigo do "ateísmo". Assim, conforme H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie, Das*

divino.

Se quiséssemos falar adequadamente sobre o Deus dos patriarcas, deveríamos acrescentar agora que espécie de renúncia se acha incluída na afirmação que se nos apresenta nas formas *El* e *Elohim*. Baste o aceno para dois nomes divinos que predominavam no ambiente existencial de Israel. São excluídas as idéias de Deus espalhadas entre os povos vizinhos dos israelitas sob o nome de Baal (= o Senhor) e Melech ou Moloch (= rei). Repudia-se assim o culto da fertilidade e a ligação local do divino que ela envolve. Além disto, com a negação do deus régio Melech, repudia-se determinado modelo social. O Deus de Israel não se refugia na distância aristocrática de um rei, não conhece o despotismo ilimitado que, naquele tempo, se ligava ao conceito de monarca – é o Deus próximo capaz de tornar-se o Deus de cada pessoa. Quanto se poderia dizer e ponderar sobre este ponto!... Renunciemos a isto, para tornar ao ponto de partida, à questão do Deus da sarça ardente.

### 3. *Iahvé, Deus dos patriarcas e de Jesus Cristo*

Iahvé é considerado o Deus dos patriarcas. Na fé em Iahvé incluem-se todos os ingredientes que eram visados na fé dos pais, recebendo assim um nexos novo e nova forma. Mas, onde está o específico, o novo expresso com o vocábulo "Iahvé"? São numerosas as respostas; não é possível transmitir com certeza o sentido exato das fórmulas de *Ex* 3. [87] Contudo, destacam-se dois aspectos. Constatamos que, para a nossa mentalidade, o simples fato de um Deus que tem nome, surgindo como uma espécie de indivíduo, causa escândalo. Mas, encarando mais de perto o texto, surge a pergunta: Tratar-se-ia realmente de um nome? Tal pergunta inicialmente parece absurda, pois está fora de dúvida que Israel conhecia a palavra Iahvé como um nome divino. Uma leitura atenta, no entanto, mostra que a cena da sarça ardente expõe este nome de modo tal, que ele parece excluído como nome; em todo caso, parece afastar-se do rol de denominações divinas, a que primeiro parece pertencer. Escutemos com atenção! Moisés pergunta: Os filhos de Israel, aos quais me envias, dirão: Quem é o Deus que te manda? Qual é o seu nome? Como deverei responder-lhes? A seguir relata-se que Deus retrucou a Moisés: "Sou aquele que sou"; também poderíamos traduzir: "Sou o que sou". Temos aí propriamente uma recusa; parece antes uma negação de citar o nome, do que uma apresentação do nome. A cena toda está envolvida como que em atmosfera de mau humor, por causa de tamanha importunação e a resposta vem impaciente: Ora, sou quem sou! A idéia de que aqui não se dá nome algum, mas de que a pergunta de Moisés foi rejeitada, torna-se mais provável, através do cotejo com os dois textos que se poderiam aduzir como paralelos ao nosso: *Jz* 13,18 e *Gên* 32,30. No texto de *Jz* 13,18 um certo Manué pergunta pelo nome do Deus que lhe aparece. Recebe como resposta: "Por que perguntas pelo meu nome? Ele é mistério (ou: ele é misterioso)". Não é mencionado nome algum. Em *Gên* 32,30 é Jacó quem pergunta pelo nome, após a luta noturna com o desconhecido; e também ele recebe uma resposta negativa: "Por que perguntas por meu nome?"

Ambos os tópicos são muito aparentados com o nosso texto, tanto linguisticamente, como estruturalmente, de modo que se tornaria difícil não aceitar entre eles uma dependência ideal. Também aqui nota-se [88] o gesto da recusa. O Deus com o qual Moisés trata na sarça ardente não pode citar seu nome, da mesma maneira como os deuses vizinhos; deuses-indivíduos ao lado de outros da mesma espécie e por isto necessitados de um nome. O Deus da sarça não se enfileira entre eles.

No gesto da recusa transparece um pouco desse Deus todo outro frente às divindades. A interpretação do nome "Iahvé" pelo verbo "ser" serve, assim, a uma espécie de teologia negativa. Destaca o nome como nome, realizando, por assim dizer, a volta do excessivamente conhecido (que o nome parece indicar) ao desconhecido, ao oculto. Dissolve o nome no seio do mistério, de modo que, no nome, se equiparam ser conhecido e não ser, ocultamento e revelação de Deus. O nome, sinal de conhecimento, torna-se sigla para o perene "ser-desconhecido" e "ser-inominável" de Deus. Em vez da idéia de poder apreender a Deus, oculta-se aqui a permanência da infinita distância. E neste sentido foi legítima aquela evolução pela qual os israelitas evitavam mais e mais pronunciar esse nome, usando de perífrases, de modo que, na versão grega, ele não figura mais, tendo sido substituído pela palavra "Senhor". Nesta evolução compreende-se mais exatamente, sob muitos pontos de vista, o mistério da cena da sarça, do que em muitas explicações filológicas.

Mas, com todas essas considerações só encaramos metade da questão, pois que, em todo caso, Moisés fora autorizado a dizer: "EU SOU mandou-me a vós" (*Ex* 3,14). Dispõe de uma resposta, mesmo que seja um enigma. E não se pode, não se deve decifrá-la um pouco mais? A exegese moderna em geral vê nesta palavra a expressão de uma proximidade auxiliadora. Deus não se identifica ali – como na filosofia – pela sua natureza, como é em si, mas revela-se como um Deus para Israel, um Deus para o homem. "Eu sou" é o mesmo que "eu estou aí!", "estou aí para vós"; acentua-se a presença de Deus em função do bem de Israel; seu ser (sua [89] natureza) não é explicado como um ser em si, mas como um ser-para<sup>14</sup>. Aliás, Eissfeldt considera possível não só a versão "ele ajuda", mas também "ele chama para a vida, ele é criador", e até "ele é", e "o existente". O exegeta francês Edmond Jacob acha que o nome "EI" exprime a vida como força, "Iahvé" como duração e presença. Se Deus se chama aqui "eu sou", explicar-se-ia como aquele que "é", como o ser em contraposição ao devir, como o permanente e existente em oposição ao transitório. "Toda a carne é como erva, e toda glória, como flor do campo... A erva seca, a flor fenece, mas a palavra do nosso Deus permanece perene" (*Is* 40,6-8).

Atendendo-se a este texto, torna-se visível um nexos que, até agora, tinha sido pouco ponderado. Para o Deutero-Isaías era uma das idéias básicas de sua mensagem: a caducidade das coisas deste mundo; os homens, por poderosos que aparentem ser, no fim são como as flores que desabrocham um dia e são colhidas e secam no dia seguinte, enquanto que, no centro desse gigantesco espetáculo de caducidade, o Deus de Israel "é", não "devém". Ele "é" em todo o devir e perecer. Certamente, este "é" de Deus, a pairar estável por cima da mutabilidade do devir não se acentua sem nexos.

<sup>14</sup> Confira-se W. EICHRÖDT, *Theologie des A. T.*, Leipzig, 1939, 92 s.; G. VON RAD, *o. cito* (ver nota 10), 184.

Muito mais é ele que, simultaneamente se aprova, se firma; ele está ali para nós e, através do seu "estar", dá-nos firmeza em meio à nossa insegurança. O Deus que "é", simultaneamente é um Deus que está *conosco*; não é um mero Deus em si, mas o nosso Deus, o Deus dos nossos pais.

E tornamos à pergunta feita no início das considerações sobre a narrativa da sarça: que relação existe entre o Deus da fé bíblica e a idéia platônica de Deus? O Deus que se identifica e que tem um nome, o Deus que auxilia e está presente, seria algo radicalmente diverso do *esse subsistens*, o ser [90] simplesmente, encantado no ermo silencioso do pensamento filosófico, ou...? Creio ser necessário olhar ainda um pouco mais de perto para a idéia bíblica de Deus e para a opinião dos filósofos, para tirar a limpo esta questão e compreender o sentido do falar cristão sobre Deus. Primeiramente quanto à Bíblia, é importante não isolar a cena da sarça ardente. Acabamos de ver que ela deve ser compreendida a partir do ambiente de um mundo saturado de deuses, no qual, relacionando e diferenciando, ela torna visível a fé de Israel e, simultaneamente, impulsiona o seu desenvolvimento, aceitando como elemento racional a idéia do ser, tão rica de cambiantes. O processo interpretativo com o qual deparamos em nossa narrativa não terminou ali, mas foi retomado sempre de novo e desenvolvido no correr da luta bíblica em torno de Deus. Ezequiel e, sobretudo, o Deutero-Isaías bem mereceriam o cognome de teólogos do nome de Iahvé, pois a partir dele desdobraram a sua pregação profética de modo acentuado. O Deutero-Isaías, como se sabe, fala no fim do exílio babilônico, no momento em que Israel começa a encarar o futuro com esperança renovada. O poder babilônico, aparentemente invencível, que havia escravizado os israelitas, está despedaçado; Israel, tido como morto, ressurgue da ruína. Assim para o profeta torna-se idéia central opor o Deus que "é" aos deuses que passam. "Eu, Iahvé, sou o primeiro e estou também entre os últimos" (*Is* 41,4). O último livro do Novo Testamento, o Apocalipse, repetirá o mesmo pensamento visando a dificuldades parecidas: diante de todas as potências ele já está, e continua estando atrás e depois delas (*Ap* 1,4; 1,17; 2,8; 22,13). Mas, tomemos a Isaías: "Eu sou o primeiro, e depois deste e fora de mim não há Deus" (44,6). "Sou eu, eu sou o primeiro, e também serei o último" (48,12). O profeta cunhou aí uma fórmula nova na qual se retoma o fio condutor da história da sarça e só enriquece-a de acentos novos. A fórmula foi objetivamente [91] reproduzida de modo certo no texto grego: "eu o sou" (ἐγὼ εἶμι)<sup>15</sup>. Neste simples "eu o sou" coloca-se o Deus de Israel frente aos deuses, e identifica-se como aquele que *é*, em oposição àqueles que foram destruídos e passaram. O enigmático e tão conciso "eu o sou" torna-se o eixo da pregação do profeta, em que se manifesta sua luta contra as divindades, contra o desespero de Israel, sua mensagem de esperança e de certeza. Em oposição ao mesquinho panteão babilônico e aos seus destronados ídolos, ergue-se o poder de Iahvé, simples e sem retoques, na expressão "eu o sou" a acentuar a sua total superioridade acima de todos os poderes divinos e não divinos deste mundo. O nome de Iahvé, cujo sentido assim se torna presente, avança um passo a mais no rumo da idéia daquele que "é" em meio a toda a caducidade das

<sup>15</sup> Sobre origem e significado desta fórmula confira-se, sobretudo, E. SCHWEIZER, *EGO EIMI...*, Göttingen, 1939; H. ZIMMERMANN, "Das absolute *ego eimi* als neutestamentliche Offenbarungsformel", em: *Biblische Zeitschrift* 4 (1960), 54-69; E. STAUFFER, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Berna, 1957, 130-146.

coisas e aparências, às quais não cabe nenhuma duração.

Demos um último passo que nos leve ao Novo Testamento. A linha que coloca, sempre em crescendo, a idéia de Deus sob a luz do conceito do ser, interpretando a Deus com o simples "eu sou", torna a surgir no Evangelho de S. João, ou seja, no derradeiro intérprete bíblico; João traça a síntese da fé em Jesus, fé que, para os cristãos, representa ao mesmo tempo o último passo da auto-interpretação do movimento bíblico. O pensamento de João se entrosa exatamente com a literatura dos livros sapienciais e o Deutero-Isaías; e somente com este fundo literário é que pode ser compreendido. João eleva o "eu o sou" de Isaías à idéia central de sua fé em Deus, mas o faz colocando-o como núcleo de sua cristologia: processo decisivo tanto para a [92] idéia de Deus, como para a imagem de Cristo. A fórmula que, pela primeira vez, se destaca no episódio da sarça; que, no fim do exílio, se transforma em expressão da esperança e da certeza frente às divindades em derrocada; e que representa a presença permanente de Iahvé acima de todas estas potências, essa fórmula encontra-se agora no centro da fé em Deus, através do testemunho prestado em Jesus de Nazaré.

A importância desse processo torna-se de uma clareza cristalina, se atendermos ao fato de João ter retomado o núcleo da narração da sarça, como nenhum autor antes dele, a saber, a idéia do nome de Deus. O pensamento de um Deus que se nomeia, que se torna invocável mediante um nome avança até o cerne do seu testemunho prestado pelo "eu o sou". João traça um paralelo entre Cristo e Moisés também neste sentido, descrevendo a Cristo como o personagem no qual a história da sarça alcança o seu sentido pleno. O capítulo 17 todo – a chamada "oração sacerdotal" e, provavelmente, o próprio núcleo do Evangelho em geral – gira em torno da idéia "Jesus, o revelador do nome de Deus", apresentando-se assim como o correlativo da narração da sarça. O tema do nome divino volta, qual *ritornello*, nos versículos 6, 11, 12, 26. Destaquemos apenas os dois principais: "Manifestei o teu *nome* aos homens que me deste, separando-os do mundo" (6). "Eu dei-lhes a conhecer o teu *nome* e dar-lho-ei a conhecer ainda, para que o amor com que me amaste esteja neles e eu esteja neles" (26). Cristo surge aqui como sendo a mesma sarça ardente, da qual brota o nome de Deus para os homens. Mas, na perspectiva do quarto Evangelho, Jesus aplica a si o "eu o sou" de *Ex* 3 e de *Is* 43; torna-se claro ser *ele próprio* o nome, isto é, a invocabilidade de Deus. A idéia do nome entra agora em uma fase nova e decisiva. Aqui "nome" não é mais somente uma palavra, mas uma pessoa: o próprio Cristo. A cristologia, e correspondentemente a fé em Cristo, [93] em conjunto, é elevada a uma única interpretação do nome de Deus e do que ele significa. Com isto alcançamos um ponto onde, qual cúpula, se impõe uma questão que interessa o complexo inteiro tratado sobre o nome de Cristo.

#### 4. A idéia do nome

Após estas considerações todas, urge, finalmente, fazer uma pergunta muito geral: que quer dizer, afinal, um nome? E que sentido há em falar no nome de Deus? Não penso em fazer uma análise detalhada desta questão, deslocada neste lugar, mas apenas indicar em poucos traços o que me parece essencial. Primeiramente podemos dizer que existe uma diferença fundamental entre a intenção visada por uma idéia e a

intenção incluída em um nome. A idéia quer reconhecer a natureza da coisa como tal, tal como existe. O nome, pelo contrário, não procura a natureza da coisa, tal como existe, independente de mim, mas a ele lhe interessa tornar a coisa nominável, invocável, criar um nexos para com ela. Certamente também o nome deve atingir a própria coisa, mas com a finalidade de colocá-la em relação comigo e, torná-la, assim, acessível. Exemplifiquemos: saber que alguém se enquadra no conceito "homem" ainda não é suficiente para criar uma relação para com ele. Somente o nome torna-o nominável; através do nome o outro penetra na estrutura de minha humanidade e pode ser chamado. Portanto o nome cria o entrosamento, a correlação com a estrutura social das relações. Quem é considerado como mero número é rejeitado da estrutura da co-humanidade. Ora, o nome cria a relação para com os outros. Confere a um ser a invocabilidade que completa a coexistência com o ser nomeado.

Mas é aqui também que se encontra o ponto de encaixe a partir do qual deveria tornar-se claro o que acontece quando João apresenta o Senhor Jesus Cristo como o verdadeiro e [94] vivo nome de Deus. Nele realiza-se o que nenhuma palavra estaria em condições de realizar. Nele alcançou a sua meta o sentido do diálogo sobre o nome de Deus e chegou à sua concretização o que sempre havia sido pretendido e intencionado com a idéia do nome. Em Cristo – é o que o Evangelho deseja exprimir com esta idéia – Deus de fato tornou-se o invocável. Com Cristo Deus entrou para sempre na coexistência conosco: o nome não é mais simples palavra a que nos apegamos; é carne de nossa carne e osso de nossos ossos. Deus é um dos nossos. E assim concretiza-se realmente o que vinha sendo intencionado com a idéia do nome desde o episódio da sarça, a saber, na pessoa daquele que, como Deus, é homem e, como homem, é Deus. Deus tornou-se um de nós, portanto um portador de nome e uma presença ao nosso lado em coexistência.

### *5. As duas faces da idéia bíblica de Deus*

Tentando resumir tudo, nota-se a continuidade de uma dupla componente no conceito bíblico de Deus. De um lado está o elemento pessoal da proximidade, da invocabilidade, da autocomunicação, que se condensa de modo sintético na denominação, prenunciando-se primeiro na idéia "Deus dos pais, de Abraão, de Isaac e de Jacó", e concentrando-se no conceito "o Deus de Jesus Cristo". Trata-se sempre do Deus dos homens, Deus com um rosto, Deus pessoal; sobre ele concentram-se a conexão, a escolha e a decisão da fé patriarcal, de onde um longo, mas direto caminho nos conduz ao Deus de Jesus Cristo.

Do outro lado está o fato de que essa proximidade, essa facilidade de acesso é livre dádiva de quem paira acima do espaço e do tempo, a nada ligado, e ligando tudo a si. O elemento do dinamismo supratemporal é típico desse Deus; concentra-se com crescente insistência no conceito [95] do ser, do "eu o sou", tão enigmático quanto profundo. Israel, no avançar do tempo, tentou traduzir, às apalpadelas, para os povos, o que é peculiar e próprio à sua fé, partindo deste segundo elemento. Colocou o "é" de Deus em antítese com o devir e a ruína do mundo e dos seus deuses – as divindades da terra, da fertilidade, da nação. Contrapôs aos deuses particulares o



Deus do céu, sobranceiro a tudo, senhor de tudo e independente de tudo. Acentuou a circunstância de o seu Deus não ser um Deus nacional de Israel, como cada povo costumava fazer com a sua divindade própria. Israel faz questão de não possuir nenhum Deus próprio, mas o Deus de todos e do universo: estava convencido de adorar o verdadeiro Deus exatamente desta maneira. Somente se tem Deus, quando não se dispõe de nenhum Deus próprio, confiando-se somente ao Deus que é o Deus dos outros, exatamente como o meu, porque ambos lhe pertencemos.

O paradoxo da fé bíblica em Deus consiste na ligação e na unidade dos dois elementos citados, isto é, em que o ser é crido como pessoa e a pessoa como ser; que só o oculto é acreditado como o todo próximo; o inacessível como acessível, o um como *o um* que existe para tudo e para o qual todos existem. Interrompamos aqui a análise do conceito bíblico de Deus para retomar o fio da questão do nexos entre fé e filosofia, entre fé e razão, com a qual nos deparamos no princípio e que agora voltamos a encontrar.

## CAPÍTULO TERCEIRO

## O Deus da Fé e o Deus dos Filósofos

1. *Opção da Igreja antiga pela filosofia*

[97] A opção contida na imagem bíblica de Deus devia ser reiterada nos albores do cristianismo e da Igreja; aliás deve ser renovada no início de cada situação nova, pois continua sendo simultaneamente tarefa e dádiva. O anúncio proto-cristão e a fé da Igreja primitiva encontravam-se de novo em um mundo ambiente saturado de deuses e, por isto, diante do problema que coube a Israel resolver na época de sua origem e no seu embate com os poderes do tempo exílico e pós-exílico. Tratava-se novamente de declarar que espécie de Deus, afinal, era visado pela fé cristã. Sem dúvida a opção da Igreja primitiva tinha a vantagem de poder apelar para toda a luta pretérita, sobretudo para a sua fase derradeira, a obra do Deutero-Isaías e a literatura sapiencial, para o passo dado na versão grega do Antigo Testamento e, afinal, para os escritos do Novo Testamento, principalmente para o Evangelho de S. João. Com a cobertura de toda esta história, a cristandade antiga decidiu a sua escolha e a sua purificação, concretizando-a com audácia, optando *pelo* Deus dos filósofos *contra* os deuses das religiões. Surgindo a pergunta: a que Deus correspondia o Deus cristão, quiçá a Júpiter ou Hermes ou Dionísio ou a outro qualquer, a resposta era: a nenhum deles. A nenhuma das divindades às quais fazeis preces, mas [98] única e exclusivamente àquele Deus ao qual não rezais, àquele ser supremo do qual falam os vossos filósofos. A Igreja primitiva recusou decididamente o cosmos inteiro das religiões antigas, considerando-o como ilusão e engano, e expondo a sua fé do seguinte modo: ao proferir a palavra "Deus", não veneramos, nem temos em vista nada de tudo isto, mas exclusivamente o próprio ser, aquilo que os filósofos destacaram como fundamento de todo o ser, como o Deus acima de todas as potências – somente ele é nosso Deus. Nesse processo estão uma escolha e uma decisão não menos decisivas e duráveis para o futuro do que o foram, em seu tempo, a escolha de El ou *iah* contra Moloch e Baal e a evolução de [99] ambos para Elohim e Iahvé, na direção da idéia do ser. A opção assim feita conotava escolha do Logos contra qualquer espécie de mito, ou seja, significava a definitiva desmitização do mundo e da religião.

Teria sido certo o caminho da opção em favor do Logos contra o mito? Para encontrar a resposta certa cumpre não perder de vista todas as nossas considerações sobre a evolução interna do conceito bíblico de Deus, através de cujos últimos passos já se encontra confirmada, de fato, neste sentido, a posição do crístico no mundo helênico. Do outro lado é mister considerar que o próprio mundo antigo conhecia, de forma bem distinta, o dilema entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos. Entre as divindades míticas das religiões e o conhecimento filosófico de Deus desenvolveu-se, no correr da história, uma tensão sempre mais forte contida na crítica dos mitos, feita pelos filósofos desde Xenófanés até Platão, que se preocupava com a tentativa de abolir o mito homérico clássico, substituindo-o por um mito novo, em consonância com o Logos. A pesquisa atual sempre mais se convence da existência de um paralelo

extraordinário de caráter temporal e real entre a crítica filosófica dos mitos na Grécia e a crítica profética dos deuses em Israel. É certo que ambos partem de hipóteses totalmente diversas, visando metas completamente diferentes. Mas o movimento do Logos contra o mito, tal como se deu na mentalidade grega, no esclarecimento filosófico a ponto de acabar causando a queda dos deuses, está em paralelo intrínseco com o esclarecimento da literatura profética e sapiencial em sua desmitização dos poderes idolátricos, em favor do único Deus. Ambos os movimentos convergem no Logos, apesar de todas as antíteses. O esclarecimento filosófico e a sua mentalidade "física" do ser desalojam sempre mais a aparência mítica, mas sem afastar a forma religiosa da veneração dos deuses. Por isto a religião antiga esfacelou-se totalmente no abismo entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos, na diástase total entre razão e piedade. Não se conseguiu reunir ambas as coisas, já que razão e fé se afastaram sempre mais, separando-se o Deus da fé e o Deus dos filósofos: estava aí o descalabro interno da religião antiga. A religião cristã não tinha a esperar destino outro, se concordasse com separação semelhante da razão e com uma correspondente retirada para o terreno puramente religioso, como Schleiermacher defende e como, em certo sentido, se encontra, paradoxalmente, no grande crítico e adversário de Schleiermacher, que foi Karl Barth.

O destino oposto do mito e do Evangelho no mundo antigo, o fim do mito e a vitória do Evangelho, sob o enfoque da história da filosofia, devem ser, essencialmente, explicados a partir da relação antitética criada, em ambos os casos, entre religião e filosofia, entre fé e razão. O paradoxo da filosofia antiga, sob o enfoque religioso-histórico, consiste no fato de ter ela destruído o mito, racionalmente, tentando, ao mesmo tempo, re-legitimá-lo religiosamente – isto é: não foi revolucionária religiosamente, mas, no máximo, evolucionária, tratando a religião como questão do teor de vida e não como questão da verdade. Paulo descreveu muito exatamente este processo na Epístola aos Romanos (1,18-31), apoiando-se na [100] literatura sapiencial, usando a linguagem profética (e respectivamente, o estilo antigo-testamentário dos livros sapienciais). Já no livro da Sabedoria (cap. 13-15) encontra-se a alusão a esse destino trágico da religião antiga e ao paradoxo inerente à separação de verdade e piedade (ou fé). Paulo reassume o que ali se disse em poucos versículos, descrevendo a sorte da religião antiga a partir desse divórcio entre Logos e mito: "O que de Deus se pode conhecer... é para eles manifesto, tendo-lho Deus manifestado... Mas, conhecendo embora a Deus, não o honraram como Deus... Trocaram a glória do Deus indefectível pela reprodução em imagens do homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e de répteis..." (*Rom 1,19-23*).

A religião não segue a senda do Logos, mas persiste no mito compreendido como vazio de qualquer realidade. Com isto era inevitável a sua ruína, conseqüência do afastamento da verdade, que levou a considerar a religião como mera *institutio vitae*, simples convenção e forma de vida. Em contraste com semelhante situação, Tertuliano descreveu a posição cristã com muita ênfase, em frase ousada, ao dizer: "Cristo se denominou a verdade, não o costume"<sup>16</sup>. Vejo aí uma das grandes frases da

<sup>16</sup> Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. *De virginibus velandis* I, 1, in: *Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio* (CChr), II, 1209.

teologia patrística. Está aí condensada de modo único a luta da Igreja antiga e a tarefa permanente imposta à fé cristã, caso queira conservar-se fiel a si mesma. A divinização da *consuetudo Romana*, da "origem" da cidade de Roma, que transformava os seus costumes em norma auto-suficiente do comportamento contrapõe-se à pretensão exclusivista da verdade. Com isto o cristianismo colocou-se decididamente ao lado da verdade, dando as costas a uma idéia de religião que se satisfazia em ser figura cerimonial, [101] à qual se podia acrescentar um sentido qualquer na fase da interpretação.

Uma indicação ainda para esclarecer o que foi dito. A antiguidade ajeitou, afinal, o dilema de sua religião, de sua separação da verdade do conhecimento filosófico, na idéia de três teologias cuja existência era afirmada: teologia física, política e mítica. Justificou a pendência de mito e Logos com a consideração pelo sentir do povo e pela utilidade do estado na medida em que a teologia mítica possibilitava também uma teologia política. Em outras palavras: de fato colocou verdade contra costume, utilidade contra verdade. Os representantes da filosofia neoplatônica deram um passo adiante interpretando o mito ontologicamente, explicando-o como teologia do símbolo, tentando assim colocá-lo como mediador no caminho da exegese da verdade. Mas, cessou realmente de existir o que só pode sobreviver graças à interpretação. O espírito humano, com razão, volta-se para a própria verdade e não para o que ainda se pode declarar como concorde com a verdade por meio do método da interpretação, usando de atalhos, de subterfúgios, muito embora não possua mais verdade alguma.

Ambos os processos revelam algo presente em nosso momento histórico, prenhe de preocupações. Em uma situação onde a verdade do crístico parece em vias de desfazer-se, tornam a delinear-se na luta em torno do cristianismo hodierno exatamente aqueles dois métodos com que outrora o politeísmo antigo travou o seu combate mortal e foi derrotado. De um lado, está a retirada do âmbito da verdade da razão para uma esfera de pura piedade, de pura fé, de simples revelação; retirada que, na realidade, queira-se ou não, concedida ou negada, se assemelha de maneira fatal à retirada da religião antiga frente ao Logos, à fuga frente à verdade, para os domínios de lindos costumes ou tradições, e frente à física, para o seio da política. Do outro lado está o processo, [102] que eu denominaria resumidamente cristianismo interpretativo. Aqui se desfaz, com o método da interpretação, o escândalo do crístico e, ao tornar-se assim inescandaloso, faz, ao mesmo tempo, de sua própria causa uma frase dispensável, um atalho inútil para dizer o simples que aqui é explicado mediante complicadas artimanhas interpretativas.

Ao contrário disto, a opção cristã original é completamente outra. A fé cristã optou – já o vimos – pelo Deus dos filósofos, isto é, contra o mero mito do costume, optou exclusivamente pela verdade do próprio ser. A objeção contra a Igreja antiga – de que seus membros eram sequazes do ateísmo – procedia desse processo. Realmente, consequência disto foi que a antiga Igreja repudiou o mundo inteiro da religião antiga, que declarou nada disto aceitável, mas afastou de si tudo isto como sendo costume vazio, que se opõe à verdade. O Deus dos filósofos que foi conservado, não era considerado pela antiguidade como religiosamente importante, mas apenas como uma realidade acadêmica, extra-religiosa. O fato de só deixar este

Deus e de somente e exclusivamente declarar-se por ele foi considerado como irreligiosidade, como negação da religião e como ateísmo. Na suspeita de ateísmo com que o cristianismo antigo tinha de lutar, torna-se claramente reconhecível a sua orientação espiritual, sua opção contra a religião e contra o seu costume vazio de verdade opção feita unicamente em favor da verdade do ser.

## 2. *Metamorfose do Deus dos filósofos*

Certamente não se pode deixar de considerar a outra face do processo. Decidindo-se exclusivamente pelo Deus dos filósofos e, conseqüentemente, declarando-o como o Deus ao qual se podia rezar e que fala aos homens, a fé cristã conferiu a este Deus dos filósofos um significado completamente novo, arrancando-o da esfera puramente acadêmica e alterando-o [103] profundamente. Este Deus que primeiro se apresenta como um neutro, como o conceito supremo, arrematador, este Deus compreendido como o puro ser ou a idéia pura, a girar eternamente fechado em si mesmo, jamais se inclinando para o homem e para o seu pequeno mundo, este Deus cuja pura eternidade e imutabilidade exclui qualquer relação para com o mutável e o em-devir apresenta-se agora para a fé como o Homem-Deus, que não é somente idéia da idéia, eterna matemática do universo, mas ágape, dinamismo do amor criativo. Neste sentido encontra-se na fé cristã o que Pascal experimentou na noite em que escreveu em uma cédula, que costurou no forro da roupa, esta frase: "Fogo, 'Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó' não 'Deus dos filósofos e sábios'"<sup>17</sup>. Em oposição a um Deus totalmente remergulhado no mundo da matemática, Pascal viveu a experiência da sarça ardente, compreendendo que o Deus, que é a eterna geometria do cosmos, só pode sê-lo por ser amor criador, por ser sarça ardente de onde soa um nome, com que ele penetra no mundo do homem. Portanto, neste sentido existe a experiência de que o Deus dos filósofos é todo diferente da imagem que eles dele fizeram, sem cessar de ser o que eles constataram. Este Deus só se torna realmente conhecido, quando compreendemos que, sendo a verdade por excelência e o fundamento de todo o ser, é, inseparavelmente, o Deus da fé e o Deus dos homens.

Para averiguar a mudança sofrida pelo conceito filosófico de Deus em sua equiparação ao Deus da fé, basta apelar para qualquer texto bíblico que fale de Deus. Escolhamos, a esmo, *Lc 15,1-10*, a parábola da ovelha extraviada e da [104] dracma perdida. Pretexto e ponto de partida é o escândalo dos escribas e fariseus pelo fato de Jesus assentar-se à mesa com pecadores. Como resposta segue-se o aceno para homem que, tendo cem ovelhas, perde uma delas, vai-lhe ao encalço, procura, encontra-a e sente-se mais contente e alegre com isto do que com as 99 que lhe ficaram fiéis. A estória da dracma reencontrada, que desperta mais alegria do que o restante dinheiro jamais perdido, tende para a mesma direção: "Haverá mais alegria no céu por um só pecador arrependido do que por noventa e nove justos que não têm

<sup>17</sup> Texto do "*Mémorial*", como se denomina essa cédula, em ROMANO GUARDINI, *Christliches Bewusstsein*, Munique, <sup>2</sup>1950, 47 s, ibd, 23, reprodução reduzida do original; confira-se a análise de GUARDINI, 27-61. Para completar e corrigir H. VORGRIMLER, "Marginalien zur Kirchenfrommigkeit Pascals", em : *J. Daniélou-H. Vorgrimler, sentire ecclesiam*, Priburgo 1961, 371 a 406.

necessidade de arrependimento" (Lc 15,7). Destas parábolas, em que Jesus justifica e descreve a sua atuação e missão de enviado de Deus, emerge, como assunto, com a história das relações entre Deus e homem, a pergunta: quem é o próprio Deus?

Tentando separá-lo deste texto, teremos que dizer: o Deus que aqui vemos apresentar-se surge, como em numerosos textos do Antigo Testamento, muito antropomórfico, muito antifilosófico; tem paixões como o homem, alegra-se, procura, espera, vai ao encontro. Não é a geometria insensível do universo, não a justiça neutra a pairar sobre as coisas, impassível diante de um coração e dos seus afetos. É um Deus que tem coração, que ama com toda a singularidade do amante. Assim torna-se clara neste texto a alteração da idéia puramente filosófica, e vê-se quão longe continuamos desta identificação do Deus da fé e do Deus dos filósofos, o quanto somos incapazes de alcançá-la, e quanto fracassaram a nossa idéia de Deus e a nossa compreensão da realidade cristã.

A grande maioria dos homens de hoje continua reconhecendo, de uma forma qualquer, a existência de algo como "um ser supremo". Mas considera-se absurdo um tal ser ocupar-se com os homens. Temos a impressão – inclusive os que tentam crer – de que algo assim é expressão de um [105] antropomorfismo simplório, de uma forma antiga de pensamento humano, compreensível em uma situação onde o homem ainda vivia em um mundo pequeno, no qual a terra constituía o centro de todas as coisas e Deus nada mais tinha a fazer do que ficar olhando para ela. Mas, pensamos, em uma época em que sabemos quão imensamente outra é a realidade, quão insignificante é a terra no cosmos gigantesco e quão sem importância, portanto, se apresenta o grãozinho de pó chamado homem, em confronto com a dimensão cósmica; em um tempo como o nosso parece-nos absurda a idéia de um ser supremo preocupar-se com o homem, com o seu pequeno mundo miserável, com os seus cuidados, seus pecados e suas boas ações. Mas pensando estar assim a falar de Deus, de maneira muito divina, realmente pensamos nele de modo muito humano e mesquinho, como se, para não perder a supervisão, Deus tivesse de escolher. Imaginamo-lo como uma consciência igual à nossa, limitada, sempre necessitada de algum ponto de apoio e incapaz de abarcar a tudo.

Diante de tais limitações, sirva-nos de lembrete da verdadeira imagem de Deus aquele lema com que Hölderlin encabeçou o seu *Hyperion*: "*Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* – não ser coartado pelo máximo, deixar-se abarcar pelo mínimo, isto é divino". Aquele espírito ilimitado, portador da totalidade do ser, ultrapassa o "máximo" de modo tal, que este se torna insignificante para ele; e alcança até o cerne do mais pequeno, porque nada é pequeno demais para ele. Exatamente esta ultrapassagem do máximo e esta extensão até ao mínimo constituem a autêntica natureza do espírito absoluto. Ao mesmo tempo, revela-se aqui uma inversão dos valores de máximo e mínimo, de maior e menor, que é característica para a compreensão cristã da realidade. Para aquele que sustenta e dilata o universo, como espírito, o coração de um homem capaz de amar é maior do que todas as Vias Lácteas. São ultrapassados [106] os parâmetros quantitativos; revelam-se outras ordens de grandeza a partir das quais o infinitamente pequeno é o verdadeiramente

compreendedor e o verdadeiramente grande<sup>18</sup>.

Sob este mesmo ponto de enfoque pode ser desmascarado ainda outro preconceito. A nós nos parece evidente que o infinitamente grande, o espírito absoluto, não pode ter sentimentos, nem paixões, mas deve ser pura matemática do cosmos. Irrefletidamente supomos como certo que o pensamento puro é maior do que o amor, enquanto a mensagem do Evangelho e a imagem cristã de Deus corrigem, neste ponto, a filosofia, fazendo-nos cientes de que mais sublime do que o simples pensamento é o amor. O pensar absoluto é um amar; não é um pensar insensível, mas criativo, por ser amor.

a) *Essencialmente, o Deus filosófico é apenas auto-relacionado*, um puro pensar que se contempla a si mesmo. O Deus da fé, fundamentalmente, está marcado pela categoria da relação. Ele é vastidão criadora que abrange tudo. Com isto surge uma imagem do mundo totalmente nova e uma nova ordem do universo: como possibilidade suprema do ser não se revela mais o despreendimento daquele que só precisa de si e que está em si. Muito mais, a maneira suprema do ser inclui o elemento da relação. Certamente, não é mister dizer expressamente que revolução representa para o rumo da existência humana, quando a autarquia absoluta, fechada em si, não mais se revela como o supremo; mas quando o supremo, [107] simultaneamente, é relação, força criadora, que tira do nada, que conserva, que ama...

b) *O Deus filosófico é puro pensamento*: em sua base está a convicção: pensar e só pensar é divino. O Deus da fé, como pensamento, é amor. A esta imagem está subjacente a convicção: amar é divino. O Logos do mundo inteiro, o protopensamento criativo simultaneamente é amor; aliás, esse pensamento é criativo, porque, enquanto pensamento, é amor, e, enquanto amor, é pensamento. Revela-se uma identidade original de verdade e amor que, onde se encontrarem plenamente concretizados, não são duas realidades paralelas ou até opostas, mas são um só, o único absoluto. Neste lugar transparece também o ponto de apoio da confissão em Deus uno e trino, à qual mais tarde voltaremos.

### 3. Reflexo da questão no texto do "Símbolo"

No símbolo apostólico, base das nossas considerações, exprime-se o paradoxo da unidade do Deus da fé e do Deus dos filósofos, sobre que se apóia a imagem cristã de Deus, e isto mediante os dois atributos "Pai" e "Dominador único" ("Senhor do universo"). O segundo título – *pantokrator* em grego – aponta para o "Iahvé Zebaoth" (*Sabaoth*) do Antigo Testamento, cujo significado não é mais possível esclarecer. Traduzido literalmente vem a ser algo como "Deus das multidões", "Deus das potências"; "Senhor das potências ou dos exércitos" é o que se lê na versão grega da Bíblia. Apesar de todas as incertezas sobre a sua origem, sempre se pode afirmar que

<sup>18</sup> H. RAHNER esclareceu a origem do "epitáfio de Loiola" citado por HÖLDERLIN: "O epitáfio de Loiola" em: *Stimmen der Zeit*, ano 72, vol. 139 (Fevereiro de 1947), 321-337: a frase origina-se da grande obra *Imago primi saeculi Societatis Iesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata*, Antuérpia, 1640. A pág. 280-282 encontra-se um *elogium sepulcrale Sancti Ignatii*, do qual se emprestou o lema; cfr. também HÖLDERLIN, *Werke* III (ed. F. Beissner. Sonderausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt), Stuttgart 1965, 346 s. O mesmo pensamento encontra-se em inúmeros textos rabínicos; cfr. P. KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Robbinen*, Munique, 1968, sobretudo 13-22.

este vocábulo quer descrever Deus como o Senhor do céu e da terra. A expressão visava, em atitude polêmica contra a religião babilônica dos astros, apresentar a Deus como o Senhor, a quem pertencem os astros, ao lado do qual eles não podem subsistir como potências divinas independentes: os astros não são deuses, mas instrumentos [108] de Deus, postos ao alcance de suas mãos, como os exércitos à disposição do general. A palavra *pantokrator*, a partir daí, tem, primeiro, um sentido cósmico e, mais tarde, também um sentido político; descreve a Deus como o Senhor de todos os Senhores<sup>19</sup>. Denominando a Deus, ao mesmo tempo, "Pai" e "onipotente" (ou: "único Senhor") o Credo fundiu um conceito familiar e uma idéia de poder cósmico na descrição de Deus. Com isto exprime exatamente aquilo de que se trata na imagem cristã de Deus, a tensão do poder absoluto e do absoluto amor, da distância absoluta e da absoluta proximidade, do ser simplesmente e da imediata preocupação com o que há de mais humano no homem, o entrelaçamento do máximo e do mínimo, de que se falou antes.

O termo "Pai", que continua totalmente aberto quanto ao seu ponto de relacionamento, reúne, ao mesmo tempo, o primeiro artigo do Credo com o segundo; aponta para a cristologia, entrelaçando ambas as peças de modo tal, que o que se deve afirmar de Deus só se torna completamente claro ao se olhar também para o Filho. Por exemplo, o que significa "onipotência", "absoluta soberania", torna-se claro cristãmente apenas ao pé do presépio e da cruz. Somente ali, onde o Deus conhecido como Senhor do universo penetra na última impotência da auto-entrega à menor de suas criaturas, pode ser formulado, em verdade, o conceito de onipotência em Deus. Aqui nasce também uma nova idéia de força e um conceito novo de poder e domínio. A força suprema revela-se no fato de poder ser paciente o bastante para privar-se totalmente de toda a força; no fato de ser poderosa, não através da violência, mas exclusivamente pela liberdade do amor, que, mesmo sendo repudiada, é mais forte do que [109] os poderes jactanciosos do mundo. Aqui, afinal, seu termo aquela correção dos parâmetros e das que anteriormente transpareceram na antítese entre o máximo e o mínimo.

---

<sup>19</sup> KATTENBUSCH II, 526; P. VAN IMSCHOOT, "Heerscharen", em: H. HAAG, *Bibellexikon*, Einsiedeln, 1951, 667-669; na 2.a edição (1968), 684, o artigo está bastante abreviado.



## CAPÍTULO QUARTO

## "Creio em Deus" – Hoje

[111] Depois de tudo o que se disse, qual é o sentido das palavras do Credo: "Creio em Deus", nos lábios do homem hodierno? Quem assim fala, realiza primeiramente uma opção entre os valores e as medidas do mundo, opção perfeitamente clara como verdade (e, em certo sentido qualificado, até valendo como opção pela verdade), mas que somente pode ser alcançada na opção e como opção. Uma opção que assim se faz, também no sentido de uma procura selecionadora entre diversas possibilidades. O que Israel teve de completar nos albores de sua história e a Igreja foi obrigada a repetir no início do seu caminho, deve ser feito novamente em cada vida humana. Como, naquela época, devia ser feita a opção contra as possibilidades chamadas *Moloch* e *Baal*, contra o costume, em favor da verdade, assim a profissão cristã "creio em Deus" continua sendo sempre um processo de separação, de aceitação, de purificação e de mudança. Somente assim pode ser mantida a confissão cristã em um Deus, nos tempos que correm. Mas quais os rumos apontados por este processo hodierno?

1. *O primado do Logos*

Fé cristã em Deus conota primeiramente a opção pelo Logos em confronto com a matéria pura. Dizer: "Creio que [112] Deus existe" inclui, na opção, a aceitação do Logos, isto é, do pensamento, da liberdade, do amor, não apenas no fim, mas também no início; que ele é a força original e envolvente de todo o ser. Em outras palavras: a fé denota uma escolha da idéia de que pensamento e sentido não são meros produtos ocasionais e secundários do ser, mas, antes de todo o ser, é produto do pensamento e até, em sua estrutura mais íntima, é pensamento. E neste sentido a fé significa, especificamente, uma opção pela verdade, pois, para a fé, o próprio ser é verdade, compreensibilidade, sentido, tudo isto não representando um mero produto acessório do ser, surgido alhures, sem poder ter uma importância estruturadora, normativa para a totalidade do real.

Nessa opção pela estrutura espiritual do ser, que se origina do sentido e da razão, está incluída, ao mesmo tempo, a fé na criação. Porquanto essa fé nada mais é do que a convicção de que o espírito objetivo, cuja presença constatamos em todas as coisas e ao qual até aprendemos a compreender, em medida crescente, como sendo as coisas, é imagem e expressão do espírito subjetivo; e a estrutura ideal possuída pelo ser, possível de ser conhecida, é expressão de um protopensamento criador, através do qual as coisas existem.

Digamo-lo mais exatamente: na antiga expressão pitagórica do Deus que pratica geometria, exprime-se a opinião da estrutura matemática do ser, a qual ensina a conceber o ser como pensamento, como estruturado racionalmente; revela-se o pensamento de que também a matéria não é puro *non-sens* a furtar-se à compreensão, mas portadora, também ela, da verdade e da compreensibilidade, que torna possível uma compreensão racional. Essa hipótese tornou-se particularmente densa em nossa

época, graças à pesquisa da constituição matemática da matéria, da sua racionalidade e aplicabilidade matemática. Certa feita Einstein declarou, a respeito das leis da natureza, que nelas "se revela uma razão tão sobranceira, [113] que todo o racional da inteligência humana e da ordem humana não passa de insignificante reflexo"<sup>20</sup>. O que, sem dúvida, quer dizer que todo o nosso pensamento, de fato, é mero refletir sobre o que já foi pensado. Nosso pensamento somente pode tentar, de modo pobre, reproduzir aquele "ser-pensado" que são as coisas, encontrando ali a verdade. A compreensão matemática encontrou aqui, como que através da matemática do cosmos, o "Deus dos filósofos" – aliás com toda a sua problemática, que se trai, quando Einstein recusa continuamente o conceito pessoal de Deus como sendo "antropomorfo", catalogando-o como "religião do medo" e "religião moral", à qual contrapõe a "religiosidade cósmica" como a única condizente, que, para ele, se concretiza "na admiração extasiada da harmonia das leis da natureza" em uma "fé profunda na inteligência do edifício dos universos" e no "anseio pelo desvendamento de um, mesmo que seja, medíocre reflexo da razão que se revela neste mundo"<sup>21</sup>.

Eis, diante de nós, o problema inteiro da fé em Deus: de um lado, percebe-se a transparência do ser que, como "ser-pensado", aponta para um pensamento, mas, simultaneamente, encontramos a impossibilidade de relacionar esse pensar do ser com o homem. Torna-se visível a barreira erguida por um conceito de pessoa estreito e não suficientemente refletido, a dificultar a equiparação do Deus da fé com o Deus dos filósofos.

Antes de tentar avançar, acrescento uma segunda declaração semelhante, de um cientista. James Jeans disse certa vez: "Averiguamos que o universo apresenta vestígios de uma [114] força planificadora e controladora, que tem algo de comum com o nosso próprio espírito individual. Enquanto o avanço hodierno nos permite ver, não se trata de sentimento, moral ou capacidade estética, mas da tendência de pensar de um modo que, na falta de termo melhor, denominamos geometria"<sup>22</sup>. Tornamos a encontrar fenômeno idêntico: o matemático descobre a matemática do cosmos, o "ser-pensado" das coisas. E nada mais. Descobre apenas o Deus dos filósofos.

Mas, será de admirar um tal fato? O matemático que considera o mundo matematicamente, pode encontrar no cosmos outra coisa que não a matemática? Não deveríamos perguntá-lo, se jamais contemplou o mundo de outra maneira senão matematicamente? Pergunto; por exemplo, se ele nunca viu uma pereira em flor e nunca se admirou de que o processo da fecundação, numa espécie de balé entre abelha e árvore, não se realiza de outro modo senão mediante a flor, incluindo aí o milagre plenamente inútil da sua beleza, que, de novo, somente pode ser entendido pela participação e pelo empenho do que já é belo sem nós? Se Jeans pensa que algo assim ainda não foi descoberto naquele espírito, poder-se-á responder-lhe serenamente: também jamais será nem pode ser descoberto pela física, porque ela, em

<sup>20</sup> A. EINSTEIN, *Mein Weltbild*, editado por C. SEELIG, Zurique-Stuttgart-Viena, 1953, 21.

<sup>21</sup> *Ob. cit.*, 18-22. No capítulo *Necessidade da cultura ética* (22-24) mostra-se, aliás, um abrandamento da ligação íntima de antes, entre conhecimento científico-natural e admiração religiosa; a visão sobre o religioso propriamente dito parece um tanto aguçada através das trágicas experiências passadas.

<sup>22</sup> Citado por W. VON HARTLIEB. *Das Christentum und die Gegenwart*, Salzburgo, 1953 (Stifterbibliothek, vol. 21), 18 s.

seu questionamento, abstrai, naturalmente, do sentimento estético e da atitude moral, interrogando a natureza com mentalidade puramente matemática e, conseqüentemente, podendo enxergar exclusivamente o lado matemático da natureza. A resposta depende sempre da pergunta. Ora, o homem à procura de uma visão global, será antes obrigado a dizer: sem dúvida, deparamos com matemática objetivada no mundo. Mas muito menos deixamos de encontrar no mundo o milagre inaudito e inexplicável da beleza, [115] ou melhor: no mundo existem processos, que se apresentam ao espírito inquiridor do homem sob a forma do belo, obrigando-o a reconhecer que o matemático realizador desses processos desenvolveu sua fantasia criativa em proporção inaudita.

Resumamos as observações enfileiradas de modo esquemático e fragmentário: mundo é espírito objetivo; apresenta-se-nos em uma estrutura espiritual, isto é, oferece-se como reflexível e compreensível, à nossa mente. Daí se segue o próximo passo. Dizer: *Credo in Deum* – "creio em Deus" exprime a convicção de que o espírito objetivo é resultado de espírito subjetivo, podendo subsistir exclusivamente como sua forma derivada. Expresso de outra maneira: o "ser-pensado" (como o constatamos na estrutura do mundo) não é possível sem o pensar.

Quiçá seja ainda útil esclarecer e garantir esta afirmação, entrosando-a – novamente, apenas em traços gerais – em uma espécie de autocrítica da razão. Após vinte e cinco séculos de pensamento filosófico já não nos é mais possível falar simplesmente e despreocupadamente do assunto, como se muitos outros antes de nós não tivessem tentado a mesma coisa, fracassando em seu intento. Além disto, se olharmos para o montão de ruínas de hipóteses, de agudeza mental esbanjada sem resultado e de lógica desengrenada que a história apresenta, ameaça abandonar-nos a coragem de encontrar algo da verdade propriamente dita e oculta, que ultrapassa o imediato. Contudo, a impossibilidade não é tão imensa como à primeira vista poderia parecer. Pois, apesar da quase inumerável multiplicidade de caminhos filosóficos contraditórios, apresentam-se, em última análise, apenas umas poucas possibilidades básicas para explicar o mistério do ser. Poderíamos formular assim a pergunta, na qual, afinal, tudo está incluído: Na multiplicidade dos seres individuais, onde identificar, vamos dizer, a matéria comum do ser – qual é o ser único [116] que se encontra atrás de todas as coisas existentes, as quais "são"? As múltiplas respostas, apresentadas no correr da história, podem reduzir-se a duas possibilidades fundamentais. A primeira soaria mais ou menos assim: tudo o que encontramos é, afinal de contas, matéria; *ela* é o único elemento que sobra como realidade comprovável; portanto ela representa o ser propriamente dito da existência – eis o caminho materialista. A outra possibilidade aponta para rumo oposto: quem observar a matéria até o fim, descobrirá ser ela "ser-pensado", pensamento objetivado. Portanto, a matéria não pode ser o último elemento. Antes dela, encontra-se o pensar, a idéia; todo o ser é, finalmente, um "ser-pensado", tendo de ser reduzido a espírito como protorealidade – eis o caminho idealista.

Para julgar tais hipóteses, urge perguntar mais exatamente: Que é matéria? E que é espírito? Muito resumidamente, poderíamos dizer: Chamamos "matéria" a um ser que não é autoconsciente de ser, que, portanto, "é", mas não se compreende a si mesmo. Por conseguinte, a redução de todo ser à matéria como forma original da

realidade afirma que o começo e o fundamento de todo ser são constituídos por aquela forma de ser que não se compreende a si mesma; e isto significa ainda que o compreender do ser surge apenas como produto secundário e por acaso, no correr da evolução. Com isto consegue-se, ao mesmo tempo, a definição de espírito – que deve ser descrito como o ser que se compreende a si mesmo, como ser que está em si mesmo. De acordo com isto, a solução idealista da problemática do ser apresenta a imagem de uma única consciência. A unidade do ser consiste na identidade da consciência única, da qual os inúmeros seres são outros tantos momentos.

A fé cristã não coincide, sem mais, nem com uma nem com outra das duas soluções. Certamente, também a fé dirá: ser é um "ser-pensado". Até a matéria aponta para além de si, [117] para o pensar como o elemento anterior e mais original. Mas, em oposição ao idealismo que descreve todo ser como momentos de uma consciência única e envolvente, a fé cristã dirá: o ser é um "ser-pensado" – contudo, não de forma tal que permaneça exclusivamente como pensamento e o halo da independência se traia ao observador atento como simples aparência. A fé cristã conota, antes, que as coisas são "ser-pensado", originado de uma consciência criadora, de uma criativa liberdade e que aquela consciência criadora, a sustentar tudo, colocou o pensado dentro da liberdade do ser próprio e independente. Nisto a fé cristã ultrapassa qualquer idealismo puro. Enquanto este declara – como há pouco o constatamos – todo o real como conteúdo de uma única consciência, para a doutrina cristã o sustentador é uma liberdade criadora, que coloca o pensado, sempre de novo, na corrente da liberdade do próprio ser, de modo que, por um lado, ele é um "ser-pensado" de uma consciência e, contudo, por outro lado, é verdadeira ipseidade (é ele mesmo).

Com isto se desnua o cerne do conceito de criação: o modelo, de cujo enfoque se deve compreender a criação, não é o artífice, mas o espírito criador, o pensar criativo. Simultaneamente, torna-se evidente que a idéia de liberdade é a característica da fé cristã em Deus, em oposição a qualquer espécie de monismo. A fé coloca no começo de todo o ser, não uma consciência qualquer, mas uma liberdade criadora que torna a criar liberdades. Neste sentido, poder-se-ia denominar, em grau supremo, a fé cristã como uma filosofia da liberdade. Para a fé, a explicação do real em conjunto não está em uma consciência que abrange tudo nem em uma única materialidade; pelo contrário, à frente da fé encontra-se uma liberdade que pensa e, pensando, cria liberdades, transformando assim a liberdade em forma estrutural de todo o ser.

## 2. *O Deus pessoal*

[118] Fé cristã em Deus, em primeiro lugar, é opção pelo primado do Logos, fé na realidade do sentido criador antecedente e conservador do mundo. Logo, enquanto fé na personificação deste sentido, também é acreditar que o protopensamento, cujo "ser-pensado" o mundo reproduz, não é uma consciência anônima e neutra, mas liberdade, amor criador, pessoa. Se, portanto, a opção cristã do Logos conota uma opção por um sentido pessoal, criador, então ela é, ao mesmo tempo, opção pelo primado do específico frente ao genérico. O mais elevado não é o mais genérico, mas precisamente o especial, e, por esta razão, a fé cristã também é, sobretudo, uma opção

pelo homem como o ser irreduzível e relacionado com o infinito. E então também aí ela torna a ser opção pelo primado da liberdade contra o primado da necessidade das leis cósmicas. Deste modo destaca-se, com toda a precisão, o específico da fé cristã diante de outras formas optativas do espírito humano. Torna-se inequivocamente claro o lugar que homem ocupa com o Credo cristão.

E assim pode mostrar-se que a primeira opção – pelo primado do Logos contra a matéria pura – não é possível sem a segunda e a terceira, ou mais exatamente: a primeira opção, tomada isoladamente, permaneceria como puro idealismo; somente o acréscimo da segunda e da terceira opção primado do específico, primado da liberdade – denota a linha divisória entre idealismo e fé cristã, a qual é algo diverso do idealismo puro.

Muito se poderia dizer a respeito. Contentemo-nos com as explicações indispensáveis, perguntando, primeiro: Que significa: esse Logos, cujo pensamento é o mundo, é pessoa e, por conseguinte, fé é opção pelo primado do específico contra o genérico? A resposta, afinal, pode ser muito simples, pois, em última análise, não significa outra coisa, senão que esse pensar [119] criador, que constatamos como suposição e fundamento de todo o ser, é, na verdade, um pensar consciente de si mesmo e que conhece não só a si, mas também sabe o seu pensamento todo. Significa ainda que esse pensar não somente sabe, mas ama; que é criativo por ser amor; que, por não ser apenas capaz de saber, mas de amar, colocou o seu pensamento no seio da liberdade de um ser próprio, objetivando esse pensamento, mergulhando-o na ipseidade. Portanto, tudo isto quer dizer que esse pensar sabe o seu pensamento dentro de si mesmo, que o ama e, amando, o sustenta. Com isto voltamos à expressão em cujo rumo nossas considerações sempre voltam a abicar: não ser coartado pelo máximo, deixar-se envolver pelo mínimo: isto é divino.

Ora, se o Logos de todo o ser, o ser que a tudo sustenta e envolve, é consciência, liberdade e amor, conclui-se por si mesmo que o supremo do mundo não é a necessidade cósmica, mas a liberdade. São de grande alcance as conseqüência. Tais premissas, com efeito, levam à conclusão de que a liberdade, por assim dizer, constitui a estrutura necessária do mundo, o que, novamente, quer dizer que o mundo só pode ser compreendido como incompreensível, que ele deve ser a incompreensibilidade. Porquanto, sendo a liberdade o ponto supremo da construção do mundo, liberdade que, como tal, sustenta, quer, conhece e ama o mundo todo, segue-se que, com ela, faz parte essencial do mundo a incalculabilidade que lhe é inerente. A incalculabilidade é uma implicação da liberdade; jamais pode reduzir-se completamente à lógica matemática um universo onde as coisas são assim. Mas, com o ousado e grandioso de um mundo marcado pela estrutura da liberdade também está implicado o tenebroso mistério do demoníaco que nele encontramos. Um mundo criado e desejado com o risco da liberdade e do amor, não pode ser pura matemática. Como espaço vital do amor, ele torna-se palco das liberdades e aceita o risco do mal. Esse mundo enfrenta [120] a aventura da treva com vistas a uma luz maior, luz que é liberdade e amor.

Volta a ser patente como as categorias de máximo e mínimo, de mais pequeno e sumo, se alteram dentro de uma tal visão. Em um mundo que, afinal, não é matemática, mas amor, o mínimo é precisamente o máximo; o específico é mais do

que o genérico; a pessoa, o único, o irrepitível também é o definitivo e o supremo. Em tal visão cósmica, a pessoa não é exclusivamente indivíduo, um exemplar mimeografado mediante a simples divisão da idéia pela matéria, mas é exatamente e em sentido pleno "pessoa". A mentalidade grega sempre designava os inúmeros seres individuais, inclusive os homens, apenas como "indivíduos". Eles originam-se graças ao fracionamento da idéia pela matéria. Portanto, o multiplicado sempre será o secundário; o próprio seria o único e o geral. O cristão não vê no homem um indivíduo, mas uma pessoa – parece-me que na mudança de indivíduo para pessoa se encontra a medida completa da passagem da Antiguidade ao Cristianismo, do Platonismo à Fé. Esse ser determinado não é, absolutamente, nada de secundário que nos permita adivinhar, fragmentariamente, o geral como o próprio. Como o mínimo, ele é o máximo, como o único e irrepitível, é o supremo e o próprio.

Tira-se daí uma última conclusão. Se é verdade que a pessoa é mais do que o indivíduo, que existe um primado do específico sobre o geral, segue-se que a unidade não é o único e derradeiro, mas que também a multiplicidade tem o seu direito próprio e definitivo. Esta conclusão que, com necessidade interna, se deriva da opção cristã conduz automaticamente a ultrapassar a idéia de um Deus que é exclusivamente unidade. A lógica interna da fé cristã em Deus obriga a passar por cima de um puro monoteísmo, conduzindo-nos à fé no Deus uno e trino, sobre o qual agora teremos de dar uma palavra conclusiva.

## CAPÍTULO QUINTO

## Fé no Deus Trino

[121] Com as considerações feitas até agora alcançamos um ponto em que a fé cristã no Deus uno passa à aceitação do Deus uno e trino, como por uma espécie de interna necessidade. Por outro lado, não podemos esquecer que agora pisamos em terreno onde a teologia cristã deve ter consciência de sua limitação, mais do que até agora, por vezes, se tem dado; terreno, onde qualquer falsa ousadia de querer saber tudo com exagerada exatidão há de transformar-se em loucura de conseqüências imprevisíveis; terreno em que somente o humilde reconhecimento da insciência pode redundar em verdadeiro saber e só a atitude maravilhada diante do mistério impenetrável pode constituir uma fé autêntica em Deus. Amor é sempre mistério: mais do que se pode calcular e compreender. Portanto, o próprio amor – o Deus incriado e eterno – deve ser mistério em grau supremo: o mistério por excelência.

Contudo – apesar da inevitável discrição da razão, a única atitude aqui indicada para que o pensamento se mantenha fiel a si mesmo e à sua tarefa – deve-se lançar a pergunta sobre o que significa a fé em um Deus uno e trino. Não se pode tentar agora – como, aliás, seria necessário para uma resposta satisfatória – seguir, passo a passo, as várias etapas de sua evolução, nem desenvolver as diversas fórmulas pelas [122] quais a fé procurou proteger essa verdade contra o equívoco. Umhas poucas indicações deverão bastar.

### 1. *Introduzindo na compreensão*

a) *Ponto de partida da fé no Deus uno e trino.* A doutrina trinitária não se originou de uma especulação sobre Deus, de alguma tentativa da reflexão filosófica para explicar como se teria processado a origem de todo ser, mas foi conseqüência dos esforços para uma elaboração de experiências históricas. A fé bíblica primeiramente girava – no Antigo Testamento – em torno de Deus que se lhe manifestava como Pai de Israel, como Pai dos povos, como criador do mundo e seu Senhor. Na época da estruturação do Novo Testamento acrescenta-se-lhe um processo totalmente novo mediante o qual Deus se mostra sob um aspecto até ali desconhecido: em Jesus Cristo encontramos um homem que, ao mesmo tempo, se sabe e se revela como Filho de Deus. Encontramos a Deus na figura do mensageiro, o qual é todo Deus e não algum ser intermediário e que, contudo, conosco chama a Deus de "Pai". Donde se segue um singular paradoxo: por um lado, esse homem chama a Deus de "Pai", fala-lhe como a alguém que lhe está próximo. Ora, se uma atitude assim não quiser passar por puro teatro, mas por verdadeira – como condiz a Deus – ele deve ser alguém diverso desse Pai ao qual fala e a quem nos dirigimos. Por outro lado, ele mesmo é a concreta proximidade de Deus que nos vem ao encontro; a mediação de Deus para nós e, exatamente, pelo fato de ser, ele mesmo, Deus feito homem, em figura e natureza humana é o Deus conosco ("Emmanuel"). No fundo, a sua mediação se eliminaria transformando-se de mediação em separação, fosse ele outro que não Deus, fosse ele um ser intermediário. Em tal caso não nos

conduziria a Deus, mas nos afastaria dele. Segue-se daí que, como mediador, é o próprio Deus e o "próprio homem", ambos [123] de modo real e completo. Ora, isto significa que Deus nos vem ao encontro não como Pai mas como Filho e irmão nosso – incompreensível e altamente compreensível, ao mesmo tempo – revelando uma dualidade em Deus, Deus como "eu" e "tu" em um. A essa experiência inédita de Deus segue-se finalmente, como terceiro, o acontecimento do Espírito, da presença de Deus em nós, em nossa vida interna. E torna a patentear-se que esse "Espírito" não é, sem mais, idêntico nem ao Pai, nem ao Filho, nem representa um terceiro entre nós e Deus, mas é a maneira como o mesmo Deus se nos doa, entra em nós, de modo que, dentro do homem e no âmago da "interioridade", é-lhe infinitamente superior.

Portanto, constatamos que a fé cristã, no correr de sua evolução histórica, primeiramente gira, de fato, em torno de Deus nessa figura trina. É claro que, em breve, o homem deveria começar a refletir como essas diferentes realidades deviam ser relacionadas entre si. Havia de se perguntar qual seria o comportamento das três formas de encontros históricos com Deus em relação à própria realidade divina. A trindade das formas divinas experimentadas seria, acaso, simplesmente sua máscara histórica com que, fazendo diversos papéis, é sempre o mesmo único Deus que se avizinha do homem? Essa trindade revelar-nos-ia apenas algo sobre o homem e sobre suas diversas maneiras de relacionar-se com Deus? Ou não faria ela transparecer algo daquilo que é o próprio Deus em si mesmo? Hoje facilmente estaríamos inclinados a aceitar a primeira [124] hipótese como plausível, considerando todos os problemas como resolvidos por este caminho. Contudo, cumpre tomar consciência da extensão do problema, antes de embrenhar-se por um tal atalho. Ora, trata-se de saber se o homem, em sua relação com Deus, deve haver-se exclusivamente com os reflexos de sua própria consciência ou se lhe é concedido elevar-se realmente acima de si e encontrar-se com o próprio Deus. São imensas as conseqüências em ambos os casos. Se a primeira hipótese está certa, a prece não passaria de uma ocupação do homem consigo mesmo; a raiz de uma adoração propriamente dita está truncada, como também a da súplica – conseqüência, que, a seguir, mais e mais se vai avolumando. Tanto mais fortemente se impõe a pergunta, se tal atitude, afinal, não se baseia em certo comodismo mental, que escolhe o caminho do menor esforço, sem fazer muitas perguntas. Porquanto, se a segunda hipótese for a verdadeira, adoração e súplica são, não só possíveis, mas ordenadas, isto é, são um postulado do ser humano aberto na direção de Deus.

Quem perceber a profundidade desta questão compreenderá também a paixão da luta que em torno dela se desencadeou, na antiga Igreja: compreenderá que nessa luta atuaram forças outras que não cavilações idealísticas ou culto de fórmulas, como facilmente poderia pensar o observador superficial; terá consciência de que a luta de então tornou a se reacender hoje, exatamente a mesma luta do homem em torno de Deus e de si mesmo; terá consciência de que não podemos sobreviver como cristãos, julgando poder escolher hoje um caminho mais cômodo do que o de outrora. Antecipemos a resposta na qual foi então encontrada a separação entre o caminho da fé e uma vereda que forçosamente conduziria a uma aparência de fé: Deus *é* como se *revela*. Deus não se revela de um modo que não seja o seu. Nesta afirmação está baseada a relação cristã com Deus; nela está fundada a doutrina trinitária; ela *é* essa



doutrina.

b) *Motivos condutores*. Como se chegou a essa decisão? No caminho para ela três atitudes básicas foram decisivas. A primeira poderia chamar-se o imediatismo do homem com Deus. Trata-se do homem em relação com Cristo: nele, acessível como seu próximo, o homem encontra o próprio Deus, não um ser híbrido que se colocasse entre ele e Deus. A preocupação pela verdadeira divindade de Jesus na Igreja antiga tem as mesmas raízes que o cuidado pela sua verdadeira condição [125] humana. Somente sendo homem real como nós, Cristo pode ser o *nosso* mediador; e somente sendo Deus real como Deus, sua mediação alcança a meta. Aliás, não é difícil de perceber que aqui está posta em questão a atitude fundamental do monoteísmo – a identidade já descrita do Deus da fé e do Deus dos filósofos – alçando-se aqui à sua posição mais aguda: meta de uma piedade comprometida com a verdade só pode estar naquele Deus que, por um lado, é o fundamento real do mundo e, por outro, nos está completamente próximo. Com o que já está aduzida a segunda atitude básica: a inabalável tomada de posição na opção pela fé de que existe *somente um* Deus. Em qualquer hipótese, impunha-se impedir que, por trás do mediador, afinal, tomasse a criar-se uma região de seres intermediários, e, com ela, uma região de deuses, onde o homem iria adorar o que não é Deus.

A terceira atitude básica poderia ser descrita como o esforço em tomar a sério a história de Deus com o homem. Isto é: se Deus se apresenta como Filho que diz "tu" ao Pai, não se trata de nenhuma encenação feita para o homem, de nenhum baile de máscaras no palco da história humana, mas de uma expressão da realidade. A idéia de um drama divino foi apresentada pelos "monarquianos" na Igreja antiga. As três pessoas são três "papéis" com que Deus se nos revela no correr da história. Aqui cumpre lembrar que o termo "pessoa" (*persona* em latim e em grego *prósopon*) tomou-se emprestado da linguagem teatral. Chamava-se assim a máscara que permitia ao artista tomar-se a encarnação de um outro. A partir destas conotações, a palavra foi introduzida na linguagem da fé, por ela alterada até surgir a idéia de pessoa, estranha à mentalidade antiga.

Outros, os chamados "modalistas", ensinavam que as três figuras de Deus eram "modos" como Deus é percebido pela nossa consciência e como ele mesmo se explica. Muito embora seja verdade que conhecemos a Deus só na representação [126] da mente humana, a fé cristã sustenta sempre que nessa representação conhecemos a *Deus*. Mesmo sendo incapazes de *romper* a estreiteza da nossa consciência, Deus é capaz de *invadir* esta consciência e revelar-se-lhe. E não é preciso negar que nos esforços monarquianos e modalistas houve notável arranque rumo a idéia certa de Deus: a linguagem da fé acabou incorporando a terminologia propagada por eles, na confissão das três pessoas em Deus, em uso até hoje. O vocábulo *prósopon-persona* (pessoa) não estava em condições de exprimir toda a extensão do que aqui devia ser expresso: mas isto não é culpa sua. A ampliação dos limites do pensamento humano necessária para elaborar espiritualmente a experiência cristã de Deus não se realizou por si mesma. Exigiu uma luta, para a qual também o erro trouxe suas vantagens. E aí ela seguiu a lei fundamental, à qual está subordinado o espírito humano em seu avanço contínuo.

c) *A inviabilidade dos caminhos*. Toda esta luta, tão profundamente ramificada

nos primeiros séculos, à luz do que se disse até agora, pode reduzir-se à situação aporética (cética) de dois caminhos, mais e mais identificáveis como não-caminhos: subordinacionismo e monarquismo. Ambas as soluções parecem lógicas, e ambas destroem o todo com sua simplificação tentadora. A doutrina cristã, tal como se nos oferece na expressão: "Deus uno e trino" denota, no fundo, a renúncia ao atalho e a permanência no mistério insondável para o homem: na realidade, esta confissão é a única renúncia real à pretensão de saber, que torna tão atraentes as soluções simples com sua falsa modéstia.

O assim chamado subordinacionismo escapa ao dilema, afirmando: o próprio Deus é um só; Cristo não é Deus, mas um ser muito chegado a Deus. Com isto suprime-se a dificuldade, mas a conseqüência é – como anteriormente detalhadamente desenvolvemos – que o homem se separa de Deus, trancando-se no provisório. Deus torna-se, por assim dizer, monarca [127] constitucional; a fé nada tem a ver com ele, mas com os seus ministros<sup>23</sup>. Quem não aceita isto, quem crê realmente no domínio de Deus, no "máximo" dentro do "mínimo", deverá aferrar-se à idéia de que Deus é homem, de que o ser de Deus e do homem se entrosaram, aceitando assim, com a fé em Cristo, o ponto de partida para a doutrina trinitária.

O monarquismo, cuja solução já foi explanada anteriormente, resolve o dilema no rumo contrário. Também ele aferra-se decididamente à unidade de Deus, mas igualmente toma a sério o Deus que nos vem ao encontro, que nos aborda como Criador e Pai, primeiro, como Filho e Salvador em Cristo, depois, e, finalmente, como Espírito Santo. Contudo, as três figuras são consideradas meras máscaras de Deus, que revelam algo sobre nós, nada porém sobre Deus. Por aliciante que pareça tal caminho, afinal, ele torna a colocar o homem exclusivamente dentro de si mesmo, não avançando até Deus. A pós-história do monarquianismo no pensamento moderno apenas tornou a comprová-lo. Hegel e Schelling, em sua tentativa de explicar o Cristianismo filosoficamente e de fazer Filosofia a partir do Cristianismo, reataram a antiga tentativa de uma Filosofia cristã, esperando tornar racionalmente compreensível e manejável a doutrina trinitária, a partir daí; elevando-a à chave de uma compreensão completa do ser, em seu supostamente puro sentido filosófico. Evidentemente, não queremos tentar agora uma avaliação completa destas tentativas, até agora, sem dúvida, as mais fascinantes de aplicação racional da fé cristã. Basta apontar como a inviabilidade, que constatamos como típica para o monarquismo (modalismo) simplesmente volta aqui.

Ponto de partida continua sendo a idéia de que a doutrina trinitária é expressão do lado histórico de Deus, ou seja, do modo como Deus se manifesta na história. Desenvolvendo radicalmente [128] esta idéia, Hegel – e de modo diverso, Schelling chega à conseqüência de não distinguir mais esse processo da auto-representação histórica divina do Deus que permanece, repousado, por trás dos bastidores, mas passa agora a compreender o processo da história como processo do próprio Deus. Então a imagem histórica de Deus torna-se progressivo auto-devir do divino; história é real como progresso do Logos, mas também o Logos só é real como progresso da

---

<sup>23</sup> E. PETERSON, *Theologische Traktate*, Munique, 1951, 45-147: *Der Monotheismus als politisches Problem*, sobretudo 52 e s.

história. Expresso em outros termos: o Logos – o sentido de todo o ser – nasce para si mesmo, gradativamente, somente na história. A historização da doutrina trinitária, incluída no monarquismo torna-se assim historização de Deus. O que, novamente, significa que o sentido não é, sem mais, criador da história, mas que a história se torna criadora do sentido, passando este a criatura dela. Karl Marx contentou-se em tirar as últimas conseqüência desta doutrina: se o sentido não antecede ao homem, está no futuro, que o homem, combativamente, deve tornar presente.

Ora, assim se comprova que na lógica do pensamento monarquista o caminho da fé se perde não menos do que o subordinacionismo. Porquanto em uma tal opinião suspende-se o contraste das liberdades, tão essencial para a fé; suspende-se, não menos, o diálogo do amor e sua incalculabilidade, suspende-se a estrutura personalística do sentido cosmo-envolvente e da criatura aberta para este sentido. Tudo isto – o pessoal, o dialogal, a liberdade e o amor – funde-se na necessidade do processo único da razão. Mas ainda há outra coisa a notar: o desejo radical de penetrar na doutrina trinitária, a racionalização radical que devém historização do próprio Logos, querendo, com o conceito de Deus, compreender sem mistério, também a história de Deus e construí-la em sua lógica exata exatamente esta grandiosa tentativa de apossar-se totalmente da lógica do próprio Logos reconduz à mitologia da história, ao mito de um Deus que se dá à luz a si mesmo historicamente. [129] A tentativa de uma lógica total termina em ilógica, em auto-supressão da lógica mergulhada no seio do mito.

De resto, a história do monarquismo ainda revela um outro aspeto que cumpre citar, ao menos brevemente: o monarquismo recebe uma conotação positivamente política já em sua forma primitiva e, depois novamente, em sua retomada por Hegel e Marx: torna-se "teologia política". Na Igreja antiga o monarquismo serve para o tentame de fundamentar teologicamente a monarquia imperial; em Hegel torna-se apoteose do estado prussiano; em Marx passa a ser programa de ação para um futuro feliz da humanidade. Vice-versa, poder-se-ia notar, como, na Igreja antiga, a vitória sobre o monarquismo denota um triunfo sobre o abuso político da teologia: a fé trinitária da Igreja destruiu os modelos politicamente aproveitáveis, suprimindo deste modo a teologia como mito político e recusando o abuso da pregação para justificar uma situação política<sup>24</sup>.

d) *Doutrina trinitária como teologia negativa*. Um olhar complexivo sobre o conjunto constata que a forma eclesiástica da doutrina trinitária pode ser justificada, primeiro e antes de tudo, negativamente, como comprovante da inviabilidade de todos os demais caminhos. Talvez seja isto a única coisa que aqui de fato se possa fazer. Num tal caso, a doutrina trinitária deveria ser entendida negativamente, como a única forma segura de rebater qualquer veleidade de penetrar o mistério, como uma espécie de código para a insolubilidade do mistério de Deus. Tornar-se-ia problemática se tentasse, por sua vez, encaminhar-se por um querer-saber simples e positivo. Se a trabalhosa história da luta humana e cristã em torno de Deus prova *alguma coisa*, então será que qualquer tentame de enquadrar [130] Deus no conceito

<sup>24</sup> L. c. 102 e ss. Igualmente importante é a observação de PETERSON, 147, nota 168: "O conceito de "teologia política" foi introduzido na literatura por W. CARL SCHMITT, *Politische Theologie*, Munique, 1922... Tentamos comprovar, com um exemplo concreto, a impossibilidade de uma "teologia política".

da nossa razão conduz ao absurdo. Podemos falar corretamente dele, exclusivamente renunciando ao desejo de compreender, deixando-o como o incompreensível. Portanto, doutrina trinitária não pode ser uma compreensão de Deus. Ela é uma declaração de limites, um gesto indicador, a apontar para o inominável, não uma definição a encaixar as coisas nos fichários do saber humano; não um conceito capaz de colocar o objeto na posse do espírito humano.

Este caráter de indicação onde conceito se torna mero aceno, compreensão se torna simples tentativa rumo ao inatingível, poderia ser representado exatamente mediante as próprias formulações eclesiais e por meio de sua pré-história. Cada um dos grandes conceitos básicos da doutrina trinitária já foi condenado alguma vez: todos eles só foram aceitos através desse entrecruzamento com alguma condenação; tais conceitos valem apenas enquanto são simultaneamente designados como inúteis para assim serem admitidos, como pobre balbuciar e nada mais<sup>25</sup>. O conceito *persona* (*prósopon*), como ouvimos, foi condenado uma vez; o termo central, que no século IV se tornou estandarte da ortodoxia, o *homousios* (= uma natureza com o Pai) fora condenado no século IV; a idéia da processão tem atrás de si uma proscrição, e assim por diante. Penso que essas condenações das fórmulas posteriores da fé pertencem intrinsecamente a estas mesmas fórmulas: são utilizáveis apenas pela negação e no ilimitado caráter indireto que daí se segue: a doutrina trinitária só é possível como teologia entrecruzada.

Ainda haveria outra observação a acrescentar. Perlustrando a história dogmática da doutrina trinitária em qualquer tratado [131] moderno de Teologia, temos a impressão de estar em alguma necrópole de heresias, cujos estandartes a Teologia continua a carregar consigo, como outros tantos troféus de vencidas batalhas. Contudo, olhando desta maneira, não se compreende bem a questão, pois todas essas tentativas repelidas finalmente como aporias e, assim como heresias, no correr de uma refrega demorada, não são meros mausoléus de pesquisas humanas fracassadas, sepulcros nos quais nos é dado constatar quantas vezes o pensamento falhou, restos que agora podemos contemplar com uma curiosidade voltada para o passado – aliás sem resultado prático. Cada heresia é, antes, um código, uma sigla a resumir alguma verdade permanente que só subsiste unida com outras declarações igualmente válidas, separada das quais, ela resulta em falsa visão. Dito em outras palavras: todas essas declarações não são tanto monumentos sepulcrais, mas, antes, pedras de uma catedral, que, naturalmente, serão aproveitáveis se não ficarem isoladas, mas, encaixadas no todo maior, assim como as fórmulas positivamente aceitas só valem quando guardam consciência, ao mesmo tempo, de sua insuficiência.

O jansenista Saint-Cyran, certa vez, exprimiu um pensamento memorável, afirmando que a fé consiste em uma série de paradoxos que se conservam unidos pela graça<sup>26</sup>. Exprimiu assim, no terreno da Teologia, uma idéia que, na Física hodierna,

<sup>25</sup> À guisa de ilustração seja aduzida aqui a história do "homousios". Confira-se a síntese de A. GRILLMEIER, em: *LThK* V, 467 s.; além disto, o resumo da história do dogma trinitário em A. ADAM, *o. cito* 115-254 (veja-se à pág. 86 nota 13). Sobre o tema "Balbuciar do homem diante de Deus" cfr. a bela estória "O balbuciar" das narrações cassídicas em: M. BUBER, *Werke* III, Munique, 1963, 334.

<sup>26</sup> Citado por H. DOMBOIS, "Der Kampf um das Kirchenrecht", em: H. ASSMUSSEN – W. STÄHLIN, *Die Katholizität der Kirche*, Stuttgart, 1957, 285-307, citações 297 s.

integra o pensamento científico, como lei da complementaridade<sup>27</sup>. Torna-se mais e mais claro ao físico moderno que [132] não podemos compreender as realidades dadas, por exemplo: a estrutura da luz ou da matéria em geral, em *uma única* forma de experiência, nem, por conseguinte, podemos representá-los em *uma única* forma de axioma, pois não conseguimos senão captar, focalizando de vários lados, e de cada vez, um aspeto, que não estamos em condições de reduzir a outro. Reunidos ambos – por exemplo, a estrutura corpuscular e a onda – hão de ser considerados como um avanço preliminar ao conjunto, sem que se possa descobrir um ponto de vista que abranja tudo, que, como tal, não nos é acessível globalmente por causa da limitação do nosso ponto de enfoque. O que se dá na esfera da Física, como consequência da limitação de nossa capacidade visual, vale em proporção incomparavelmente maior, com respeito às realidades espirituais e a Deus. Também neste terreno somos capazes apenas de focalizar *um único* lado e perceber de cada vez um único aspeto, que parece contradizer a outros, mas que, apesar disto, poderá constituir uma indicação na direção do todo, porém com a condição indispensável de ficar unido aos demais elementos que não podem ser compreendidos nem expressos. Somente por circunlóquios, por percepção e afirmação de diversos aspetos, aparentemente contraditórios, conseguimos apontar para a verdade que, não obstante, jamais se nos torna patente em sua totalidade.

Quiçá o pensamento da Física moderna nos forneça algum subsídio melhor do que a Filosofia aristotélica. A Física atual sabe que se pode falar sobre a estrutura da matéria apenas pela confrontação de variadas estimativas. Sabe que o resultado da pesquisa da natureza depende cada vez do respectivo ponto de enfoque do observador. Por que não poderíamos também nós compreender, de modo todo novo, a partir daqui, que na pesquisa de Deus não cumpre buscar um conceito último do ser, envolvido da totalidade, mas deveríamos estar dispostos a enfrentar e aceitar uma multiplicidade de aspetos dependentes do ponto de observação, que, em última análise, [133] não podemos contemplar, mas aceitar uns dos outros, sem contribuir com o elemento último para a expressão? Encontramos aqui a oculta complementaridade de fé e pensamento moderno. A Física moderna, ultrapassando a estrutura da Lógica aristotélica, pensa assim, e isto já é resultado da nova dimensão aberta pela Teologia cristã, de sua necessidade de pensar em complementaridade.

Quero ainda lembrar em poucas palavras dois outros subsídios da Física. E. Schrödinger definiu a estrutura da matéria como "embrulhos de ondas" (ou "pacotes de ondas"), apresentando assim a idéia de um ser não substancial, mas puramente ativo, cuja "substancialidade" aparente, de fato, resulta da estrutura móvel de ondas sobrepostas. No domínio da matéria uma proposta assim devia ser altamente vulnerável fisicamente e, em todo caso, filosoficamente. Mas, continua sendo um símile excitante da *actualitas divina*, do ato puro de Deus e do fato de o mais compacto dos seres – Deus – só poder afirmar-se em uma pluralidade de relações que

---

<sup>27</sup> H. DOMBOIS (o. cit.) chama a atenção para o fato de N. BOHR, introdutor da complementaridade na Física, por sua vez, ter aludido à Teologia: à complementaridade da justiça e misericórdia de Deus; Confirma-se N. BOHR, *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Berlin, 1931; do mesmo: *Atomphysik und Menschliche Erkenntnis*, Braunschweig, 1958. Outras indicações e bibliografia oferece C. F. VON WEIZSACKER em seu artigo "Komplementarität", em: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) III, 1744 e s.

não são substância, não passando de "ondas"\* , conseguindo Deus apresentar um todo completamente uno, formando totalmente a plenitude do ser. Mais tarde teremos de submeter a uma análise detalhada esta idéia, já apresentada, quanto ao sentido, por Agostinho ao desenvolver o conceito de Ato-Existência (do tal "pacote de ondas").

Seja feita ainda uma referência a um subsídio mental das ciências naturais: sabemos que, na experiência física, o próprio observador se inclui na experiência, sendo este o único caminho para alcançar o conhecimento desejado. Isto significa que nem na própria Física existe objetividade em estado puro, que também aqui o resultado da experiência, a resposta da natureza, depende da pergunta que lhe é feita. Na resposta inclui-se [134] sempre uma parcela da pergunta e do pesquisador; ela espelha não só a natureza no que ela é em si, em pura objetividade, mas reproduz também algo do homem, do que lhe é peculiar, uma parcela do sujeito humano. Com as respectivas modificações, esta norma vale aplicada ao problema religioso. Não existe o mero observador. Não há objetividade pura. Pode-se dizer: quanto mais elevada a posição de um objeto em relação ao homem, quanto mais tal objeto penetra no centro do que é nosso, comprometendo o próprio observador, tanto menos possível é o completo distanciar-se da objetividade pura. Portanto, onde quer que se apresente uma resposta como objetiva e desapaixonada, como declaração que, afinal, ultrapassa as piedosas prevenções, explicando tudo com científica objetividade: forçoso se torna dizer que o próprio sujeito se tornou vítima de um logro. Tal espécie de objetividade não é acessível ao homem. Ele não pode pesquisar e existir como simples observador. Quem tenta ser mero observador não descobre nada. Também a realidade "Deus" pode ser focalizada somente por quem se incluir na experiência com Deus – experiência que denominamos fé. Só entrando, consegue-se saber; só participando da experiência, consegue-se perguntar; e só quem pergunta, recebe resposta.

Pascal exprimiu isto em seu famoso argumento da aposta, com uma clareza quase monstruosa e com uma agudeza que chega a roçar as raias do suportável. O debate com o parceiro incrédulo atingiu um ponto em que ele reconhece dever decidir-se por Deus. Mas gostaria de evitar o salto, de possuir uma clareza matemática: "Não existirá algum meio de iluminar a treva e suspender a incerteza do jogo?" "Sim, há um meio e mais de um: a Sagrada Escritura e todos os outros argumentos em favor da religião". "Mas, tenho as mãos atadas, os lábios mudos... Meu feitio é assim, não posso crer. Que fazer?" "Então você confessa que a impossibilidade de sua fé não se origina da razão; pelo contrário: a razão conduz à fé; portanto, [135] a sua recusa tem outro motivo. Por isto não adianta convencê-lo mais ainda, mediante um amontoado de provas da existência de Deus; antes de tudo, impõe-se que você combata as suas paixões. Você deseja alcançar a fé e não conhece o caminho? Quer ficar curado da descrença e não conhece o remédio? Aprenda daqueles que, outrora, foram acossados por dúvidas, como você... Imitê-lhes o proceder, faça tudo o que a fé exige, como se já fosse crente. Frequente a Missa, use água benta, etc. Isto, certamente, o fará humilde e o conduzirá à fé"<sup>28</sup>.

\* "Ondas", bem entendido aqui: o autor joga com a antítese de substância e relações (Nota do tradutor).

<sup>28</sup> B. PASCAL, *Pensées, Fragment 233* (ed. Brunschvicg 137 s); tradução de M. LAROS, *Pascals Pensées*, Munique, 1913, 96 s; cfr ainda BRUNSCHVICG pág. 333, nota 53, que mostra, contra V. COUSIN (ver também LAROS pág 97,

Em todo caso, neste texto singular há um elemento certo: a simples curiosidade neutra do espírito, que quer conservar-se fora do jogo, jamais deixará enxergar – já em relação a outro homem e muito mais em relação a Deus. A experiência com Deus não se realiza sem o homem.

Como na Física e até em grau maior, vale também para o nosso caso a norma: quem aceita a experiência da fé, recebe uma resposta que não é mero reflexo de Deus, mas a mesma pergunta, com e através da refração do próprio homem, nos faz saber algo de Deus. Também as fórmulas dogmáticas – por exemplo: "uma natureza em três pessoas" – incluem essa refração do humano. Em nosso exemplo, elas espelham o homem dos fins da Idade Antiga, a pesquisar e a experimentar com as categorias do seu tempo, encontrando nelas a sua localização como interrogador. Aliás, temos ainda de dar um passo [136] adiante: a possibilidade de perguntar e de experimentar nos é concedida pelo fato de se ter introduzido na experiência o mesmo Deus, de ter ele entrado nela como Homem. Pela refração desse único Homem podemos captar mais do que o simples homem; nele, que é Homem e Deus, Deus revelou-se como homem, deixando-se experimentar no homem.

## 2. *Interpretação positiva*

A delimitação da doutrina trinitária no sentido de uma Teologia negativa, que acreditamos ter exposto no que até agora se disse, não pode significar que suas fórmulas permanecem como afirmações impenetráveis e como complexos verbais vazios de sentido. Podem e devem ser compreendidas como declarações que têm sentido, que, no entanto, representam indicações no rumo do indizível e não o seu encaixe, o seu entrosamento no nosso mundo conceitual. Este caráter indicativo das fórmulas da fé deve receber um derradeiro esclarecimento em três teses, à guisa de encerramento das considerações sobre a doutrina trinitária.

1ª. Tese: O paradoxo: "Una essentia tres personæ – uma natureza em três pessoas" está subordinado, como problema, ao proto-sentido de unidade e multiplicidade.

O que se pretende dizer tornar-se-á facilmente compreensível, se lançarmos um olhar atrás dos bastidores do pensamento grego anterior a Cristo, do qual a fé cristã no Deus uno e trino se destaca. Para a mentalidade antiga só a unidade é divina; a multiplicidade conota algo de secundário, sendo consequência do desmoronamento da unidade. A pluralidade origina-se da decomposição da unidade, e para ela tende. A confissão cristã de Deus como trino, como o que é, simultaneamente, a "monas" e a "trias", a unidade simplesmente e a [137] plenitude, denota a convicção de que a divindade se localiza para além das nossas categorias de multiplicidade e unidade. Por mais que, para o não-divino, ela seja uma e única, representando com exclusividade o divino em oposição a tudo que não é divino, na mesma proporção ela

---

nota 1) que "s'abetir" (embrutecer-se, atoleimar-se) significa para Pascal: "retourner à l'enfance, pour atteindre les vérités supérieures qui sont inaccessibles à la courte sagesse des demi-savants". Com base nisto, BRUNSCHVIG pode dizer, dentro do pensamento de PASCAL: "Rien n'est plus conforme à la raison que le desaveu de la raison" (nada é mais racional do que a negação da razão): Pascal não fala como cético (opinião de COUSIN) mas como crente dentro de sua convicção e certeza; cfr. ainda VORGRIMLER *l. c.* 383 (ver pág. 103 nota 17 do presente livro).

é, em si mesma, plenitude e multiplicidade, de modo que a unidade e a pluralidade das criaturas, ambas, na mesma medida, são imagem e participação no divino. Não só a unidade é divina, também a multiplicidade é algo primitivo, tendo no próprio Deus o seu fundamento intrínseco. Multiplicidade não é apenas ruína a se originar fora da divindade; ela começa não só pela intervenção da "dyas", da rachadura, da fenda; não é resultado do dualismo de duas forças antagônicas, mas corresponde à plenitude criativa de Deus que, pairando acima da unidade e da pluralidade, a ambas envolve<sup>29</sup>. Por conseguinte, só com a fé trinitária a reconhecer o plural na unidade de Deus se conseguiu eliminar definitivamente o dualismo como princípio esclarecedor da unidade ao lado da multiplicidade. Só por essa fé fundamentou-se definitivamente a valorização positiva do plural. Deus está acima do singular e do plural. Ele ultrapassa a ambos.

Há conseqüência a tirar daí. A unidade máxima para quem crê em Deus, como uno e trino, não é a unidade da rígida imobilidade monótona. Portanto, o modelo da unidade a ser visado como ideal não é a indivisibilidade do átomo, a menor das unidades, não susceptível de divisão; o protótipo mais elevado da unidade é a unidade que desabrocha do amor. A pluri-unidade que floresce no amor é mais radical, mais verdadeira do que a unidade do "átomo".

[138] 2ª. Tese: O paradoxo: "Una essentia tres personæ" existe em função do conceito de pessoa e deve ser interpretado como implicação interna da idéia de pessoa.

Reconhecendo a Deus, sentido criativo, como pessoa, a fé cristã vê nele inteligência, palavra, amor. A confissão de Deus como pessoa necessariamente inclui, a seguir, o reconhecimento de Deus como relação, como pronunciável, como fecundidade. Não poderia ser pessoa o que é simplesmente uno, irrelacionado e irrelacionável. Não existe pessoa na unidade absoluta. Aliás isto já se dá nos vocábulos com que o conceito de pessoa cresceu. O grego *prósopon*, literalmente: "olhar", com a partícula *pros* = para, inclui a relação como seu constitutivo. Dá-se o mesmo com o latim *persona* (e o português: pessoa): *per-sonare*: soar através, fazer-se ouvir através, a exprimir capacidade de falar, de dialogar, de manifestar-se. Em outras palavras: se o absoluto é pessoa, não é absoluta unidade, porquanto a ultrapassagem da unidade está incluída necessariamente no conceito de pessoa. Ao mesmo tempo, contudo, somos forçados a reconhecer que a confissão de que Deus é pessoa na modalidade da trindade, supera e vence qualquer conceito simplório e antropomórfico de pessoa. Revela-nos, como que em forma de sigla, que a personalidade divina supera infinitamente o modo humano de ser pessoa, de modo que a idéia de pessoa, por mais rico que seja o seu conteúdo, se revela como símile insuficiente.

3ª. Tese: O paradoxo: "Una essentia tres personæ" está subordinado ao problema do absoluto e relativo e destaca o caráter absoluto do relativo.

<sup>29</sup> Confira-se a respeito W. KERN, "Einheit-in-Mannigfaltigkeit", em: *Gott in Welt (Festschrift für K. Rahner)* I, Friburgo, 1964, 207-239; veja-se também o que escrevi à página 85, nota 13 sobre MÁXIMO CONFESSOR.



a) *Dogma como regulamentação de termos.* Tentemos abrir caminho ao que pensamos, mediante a seguinte consideração: se a fé exprime a trindade de Deus na fórmula "uma natureza [139] – três pessoas" desde o século III, uma tal disposição dos conceitos é, em primeiro lugar, mera "disciplinação terminológica"<sup>30</sup>. De início, abstraindo-se de qualquer terminologia fixa, era considerado como firme e certo apenas o elemento do "um" e o da "trindade"; além disto, devia encontrar expressão a completa igualdade de ambos no domínio envolvente da unidade. Em certo sentido deve considerar-se obra do acaso a circunstância de ambas as realidades terem encontrado o seu revestimento verbal nos vocábulos "substância" (ou "natureza") e "pessoa". Trata-se, em última análise, de fazer valer ambas as realidades, não as deixando ao arbítrio de cada um, com o perigo de poder fazer evaporar-se e destruir-se a mesma realidade, junto com a terminologia usada indiscriminadamente. Diante de tal situação, cumpre evitar avanços excessivos, por exemplo, considerando tais termos como os únicos possíveis e concluindo-se que a verdade só se poderia exprimir assim e não de outros modos: com o que se negaria o aspeto negativo da terminologia da doutrina de Deus, e o seu caráter de mera tentativa.

b) *O conceito de pessoa.* Por outro lado, porém, cumpre notar que este disciplinamento da terminologia significa mais do que qualquer possível encaixe em algum vocábulo. Na luta pela formulação do conteúdo da fé estava incluída a luta pelo próprio conteúdo, de modo que, nas fórmulas e nos termos, por inadequados que sejam, realiza-se um contato com a própria realidade. Sob o ponto de vista da história da Filosofia pode-se afirmar ter sido neste ponto que a realidade de "pessoa" passou por um crivo muito concreto; tanto o conceito, como a coisa em si, que se cobrem com o termo "pessoa", *somente* se desdobram ao espírito humano na luta em torno da imagem cristã de Deus e em torno do significado da figura de Jesus de Nazaré. Tentando analisar, com estas restrições, a [140] nossa fórmula, em sua conveniência, averiguamos que ela se impôs a partir de duas pressões. Primeiro, estava claro que Deus é um, visto de modo absoluto, que não existe uma pluralidade de princípios divinos. Uma vez estabelecida esta verdade, é claro que a unidade se encontra no plano da substância. Conseqüentemente, a Trindade, da qual também se deve falar, não pode ser procurada neste plano. Deve localizar-se em outro plano, no da relação, do "relativo".

Esta conclusão é inevitável também, e sobretudo, mediante a pesquisa na Bíblia. Ali ela torna-se clara pelo fato de Deus parecer estar a falar consigo mesmo. Existe um "nós" em Deus – a Patrística já o encontrou na primeira página do *Gênese*: "Façamos o homem" (1,26); há um "eu" e um "tu" – a Patrística localizou-o nos salmos – ("Disse o Senhor ao meu Senhor", *Sl* 110,1), como também no diálogo de Cristo com o Pai. A descoberta do diálogo no seio da divindade levou a aceitar em Deus um "eu" e um "tu", um elemento de relação, de diferenciação e de sintonia mútua para o qual o conceito "pessoa" se impunha expressamente, de modo a conquistar assim uma dimensão nova de profundidade realística, para além dos

<sup>30</sup> Confira-se o artigo de K. RAHNER, citado à pág. 60, nota 26.

limites de sua conotação teatral e literária, sem perder o seu caráter vago que o tornava apto para semelhante aplicação<sup>31</sup>.

A categoria da relação recebeu um significado totalmente novo no pensamento cristão devido à idéia de que Deus, sob o ponto de vista da substância, é um, realizando-se nele o fenômeno dialógico, do qual resulta a diferenciação e a relação da fala. Para Aristóteles, "relação" enquadrava-se entre os "acidentes" ou seja, as peculiaridades ocasionais do ser que se distinguem da substância, que é a exclusiva forma portadora da [141] realidade. A experiência do Deus dialogizante, do Deus que não é Logos somente, mas Dia-logos, não só pensamento e sentido, mas conversa e palavra na correlação dos protagonistas esta experiência destrói a divisão antiga da realidade em substância – como o que propriamente é – e acidentes, ou seja, o mero ocasional. E toma-se claro que o diálogo-relação se firma como forma igualmente original do ser ao lado da substância.

Com isto estava posto o fundamento da terminologia dogmática. Ela exprime a verdade de que Deus, como substância, como "ser" é simplesmente *um*. Se, apesar disto, temos de tratar dele na categoria de trindade, não se tenciona fazer uma multiplicação das substâncias, mas diz-se que, no seio de Deus, do Deus único e indivisível, existe o fenômeno do diálogo, a recíproca inclinação de palavra e amor. O que, por sua vez, denota que as "três pessoas" existentes em Deus são a realidade da palavra e do amor em sua intrínseca relação recíproca. Não são substâncias, personalidades em sentido moderno, mas são a relação, cuja pura atualidade (= ser ato) (lembre-se do "pacote de ondas"!) não suspende, mas determina a unidade do ser supremo. Agostinho, certa vez, concretizou este pensamento na fórmula seguinte: "Deus não é chamado Pai em relação a si, mas somente em relação ao Filho; visto em relação a si ele é apenas Deus"<sup>32</sup>. Aqui transparece o elemento decisivo de um modo muito belo. "Pai" é um conceito totalmente relativo. Deus é Pai exclusivamente na relação para com o outro; em si mesmo é apenas Deus. Pessoa é a pura relação, nada mais. A relação não é algo que se acrescenta à pessoa, como acontece em nós, ela existe exclusivamente como relação.

Expresso com os termos de comparação da tradição cristã, isto quer dizer: a primeira pessoa não gera o Filho, como [142] se o ato generativo viesse a acrescentar-se à pessoa, mas ela é o ato generativo, de auto-doação e do transbordamento. A pessoa é idêntica ao ato de doação. Ela é pessoa somente como este ato; portanto, não o doador, mas o ato de doação, "onda" e não "corpúsculo"... Com esta idéia de relacionamento em palavra e amor, independente do conceito de substância, e não subordinável aos "acidentes", o pensamento cristão encontrou e tocou o cerne da idéia de pessoa, que denota algo diverso e diz mais do que o mero conceito de "indivíduo". Tornemos a ouvir Agostinho: "Em Deus não há acidentes, só substância e relação"<sup>33</sup>. Está latente aí uma revolução da imagem do mundo: está

<sup>31</sup> Confira-se C. ANDRESEN, "Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs", em: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 52 (1961), 1-38; J. RATZINGER, "Zum Personverständnis in der Dogmatik", em: J. SPECK, *Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*, Münster, 1966, 157-171.

<sup>32</sup> AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos* 68 s I, 5, em: CChr 39,905 (*Patrologia Latina* (PL) 36, 845).

<sup>33</sup> Confira-se *De Trinitate* V 5,6 (PL 42, 913 s): "... *In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur... quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile*". Veja-se também M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* I, Munique, <sup>3</sup>1948, 425-432 (§ 58).

quebrada a soberania única do conceito de substância, descoberta a relação como modalidade original, equivalente da realidade. Torna-se possível debelar o que hoje se chama "pensamento objetivador"; surge um novo plano do ser. Provavelmente teremos de dizer que a tarefa do pensamento filosófico que flui destas realidades, nem de longe está completa, por mais que o pensamento moderno dependa das possibilidades aqui abertas e por mais que, sem elas, ele não seja viável.

c) *Volta ao bíblico e problema da existência cristã.* Mas, voltemos à nossa questão. Os conceitos apresentados facilmente poderiam dar a impressão de ter sido alcançado o ponto extremo da Teologia especulativa que, ao trabalhar os dados escriturísticos, se afastou da S. Escritura, perdendo-se no aranhol de conceitos puramente filosóficos. Tanto mais surpreendente é a circunstância de esta especulação extremada tornar a conduzir diretamente ao pensamento bíblico. Pois, no fundo, o que foi dito já está presente, embora não em formulação e finalidade [143] idênticas, no mundo conceitual de S. João. Tentemos uma breve alusão. No Evangelho de S. João Jesus afirma de si: "O Filho por si mesmo não pode fazer coisa alguma" (*Jo* 5,19.30). Temos a impressão de um enfraquecimento extremo do Filho, que nada possui de seu, mas, por que é Filho, somente pode *agir* com base no que ele é. Torna-se visível a relatividade do conceito "Filho". Chamando ao Senhor de "Filho", João o denomina de uma maneira que, continuamente, aponta para fora e para além dele; usa um *termo* que conota relacionamento essencial. Com isto, toda a sua Cristologia coloca-se em nexos com a idéia de relação. Fórmulas como a acima citada só servem para acentuar o seu aspeto relativo; elas despem, por assim dizer, o que está contido na palavra "Filho", a relatividade nela contida. Aparentemente existe certa contradição entre a afirmação acima e a outra, também consignada em João: "Eu e o Pai somos uma só coisa" (*Jo* 10,30). Ao observador mais atento não escapará que ambas as afirmações se completam e se promovem mutuamente. Cristo denominando-se "Filho", relacionando-se assim e tornado relativo ao "Pai", segue-se deste fato a total relativização de Cristo ao Pai; precisamente por não estar *em si*, está *nele*, é continuamente um com ele: "eu e o Pai somos uma coisa só".

Para além dos limites da Cristologia, torna-se clara a importância destes conceitos para esclarecer o sentido e o valor da própria realidade cristã, do ser-cristão, quando João estende estas mesmas categorias aos cristãos que se originam de Cristo. Revela-se aí que na Cristologia se expõe o que se dá com o cristão. Encontramos exatamente o mesmo entrelaçamento anterior das duas séries de afirmações. Paralelamente à fórmula: "O Filho por si mesmo não pode fazer coisa alguma", que expõe a Cristologia como doutrina relativista, a partir do conceito de "Filho", afirma-se dos discípulos e sequazes de Cristo: "Sem mim nada podeis fazer" (*Jo* 15,5). Assim a existência cristã com Cristo coloca-se sob a categoria de relação. [144] E paralelamente à consequência que faz Cristo afirmar: "Eu e o Pai somos uma só coisa", surge a súplica: "Para que sejam um, como nós somos um" (*Jo* 17,11.22). A diferença mais digna de nota para com a Cristologia está em que a união dos cristãos se faz em forma de súplica, na forma optativa e não no indicativo.

Consideremos rapidamente a importância do novo rumo que assim se definiu e se tornou claro. O Filho, como tal e na medida em que é Filho, não é absolutamente de si e, em consequência, é totalmente um com o Pai. Por não ser nada ao lado do

Pai, por não afirmar nada como seu, próprio e exclusivo, por não contrapor ao Pai nada que seja exclusivamente seu, por não reservar nenhum espaço restrito ao que é seu, o Filho é todo igual ao Pai. A lógica é absoluta: se não existe nada em que ele seja apenas ele, nenhum terreno privativo seu, o Filho coincide com o Pai, é "um" com ele. A palavra "Filho" exprime exatamente esta totalidade de entrelaçamento. Para João, "Filho" denota ser-de-outro; portanto, com esta palavra define o ser desse homem como um ser oriundo do outro, voltado para o outro, um ser totalmente aberto para os dois lados, não conhecendo restrição alguma do próprio "eu". Portanto, é evidente que o ser de Jesus, enquanto Cristo, é um ser totalmente aberto, um ser "de" e "para", que não se apega a si mesmo em nenhum ponto, e em parte nenhuma está baseado só em si. Portanto também está claro que um ser assim é pura relação (não substancialidade) e, como pura relação, é pura unidade. O que assim se diz sobre Cristo, como já vimos, também serve, à guisa de explicação, da existência cristã. Ser cristão, na mentalidade de João, conota ser como o Filho, tornar-se filho; por conseguinte, não se apoiar em si, não estar em si, mas viver totalmente aberto no "de" e no "para". Isto vale relativamente ao cristão, na medida em que é cristão. Certamente através de tais declarações ele se tornará consciente de quão pouco cristão ele é.

[145] Parece-me que o caráter ecumênico do texto se esclarece de um lado inesperado. Certamente, sabemos todos que a "oração sacerdotal" de Jesus (*Jo 17*), da qual falávamos, representa a carta magna de todo o esforço em prol da unidade da Igreja. Mas, não é que, muitas vezes, nos conservamos muito na superfície do seu conteúdo? Nossa consideração demonstra que unidade cristã denota, primeiramente, unidade com Cristo, possível onde cessa a acentuação do próprio "eu", substituída pela existência simplesmente descomprometida "de" e "para". A uma vida assim com Cristo, mergulhada completamente na disponibilidade daquele que não queria considerar nada como seu (veja também *Fl 2,6* e s), segue-se a completa união – "para que sejam um, como nós o somos". Toda falta de união, toda separação baseia-se em uma carência oculta do autêntico espírito cristão, em um apego ao que é próprio, com o que se acarreta a ruína da unidade.

Creio não ser sem importância notar como a doutrina trinitária invade a existência, como a afirmação – relação é igual a pura unidade – se torna transparente quando aplicada a nós. É da essência, da natureza da personalidade trinitária ser pura relação, e, portanto, unidade a mais completa e absoluta. Não há contradição nisto, o que aliás se pode perceber. E agora pode-se compreender, melhor do que antes, não ser o "átomo" a menor partícula indivisível<sup>34</sup>, possuidora da mais elevada unidade, mas que a pura unidade real pode efetivar-se primeiro no espírito, incluindo a relatividade do amor. Portanto, a defesa da unidade de Deus não é menos radical no Cristianismo do que em qualquer outra religião monoteísta; aliás, no Cristianismo essa unidade alcança a sua grandeza completa. Ora, a essência da vida cristã é integrada pela aceitação e pela vivência da existência como relação, penetrando desta maneira naquela unidade que é o fundamento sustentador da realidade. [146] Com o que deveria estar demonstrado como uma doutrina trinitária bem compreendida pode

<sup>34</sup> Confira a breve síntese sobre a história do conceito de átomo de C. F. VON WEIZSÄCKER, em: RGG I, 682-686.

tornar-se o ponto central da Teologia e do pensamento cristão em geral, de onde as demais linhas se irradiam.

Tornemos novamente ao Evangelho de João que fornece os subsídios decisivos. Pode-se afirmar que a linha insinuada representa a dominante propriamente dita da sua Teologia. Ela revela-se, ao lado da idéia do "Filho", sobretudo em dois outros conceitos cristológicos que vamos indicar pelo menos rapidamente para completar o assunto. Trata-se do conceito de "missão" e do epíteto de Jesus como "Palavra" ("Verbo, Logos") de Deus. Outra vez a teologia da missão cobre-se com a teologia do ser como relação e a relação como modo de unidade. É conhecida a afirmação rabínica: "O enviado de um homem é como ele mesmo"<sup>35</sup>. Jesus surge em João como o enviado do Pai, e nele se cumpre tudo que os outros mensageiros conseguiram apenas assintoticamente: Jesus empenha-se de fato em ser o enviado; ele é o único mensageiro que representa o outro, sem meter de permeio nada dos seus próprios interesses. E assim, como autêntico enviado, ele é um com quem o envia. De novo, o conceito de missão conota o ser como ser "de" e ser "para"; e o ser é novamente compreendido como simples estar-aberto sem restrição. E outra vez segue-se a aplicação à vida cristã: "Como o Pai me enviou, assim eu vos envio" (13,20; 17,18; 20,21). Subordinada essa existência à categoria de missão, também ela passa a denotar ser "de" e "para", como relacionamento e, por isto, como unidade. Finalmente, ainda uma observação em torno da idéia de Logos. Caracterizando o Senhor como Logos, João colhe um termo vastamente espalhado na mentalidade grega e judaica, aceitando com ele uma série de conotações ligadas [147] ao mesmo, e que são transferidas para Cristo. Contudo, talvez a novidade que João imprimiu ao termo esteja, não por último, na circunstância de, para ele, "*Logos*" não significar meramente a idéia de uma eterna racionalidade do ser, como era compreendido na mentalidade grega. O conceito *Logos* aplicado a Jesus de Nazaré recebe uma nova dimensão. Não denota mais apenas a perpenetração, o embebecimento de todo o ser com um sentido, mas denota determinado homem: este, aqui presente, é *Logos* (Verbo, Palavra). O conceito *Logos*, sentido, "razão" para o grego (*ratio*), transforma-se realmente em "Palavra" (*Verbum*). Este, aqui presente, é Verbo; portanto ele é "fala" e assim, a pura relação do que fala para com aqueles aos quais fala. Portanto, a teologia do Logos, como teologia do Verbo, torna a ser abertura do ser no rumo da idéia de relação. E torna a valer: Verbo essencialmente é "de um outro" e "para um outro", é existência, é completamente caminho e abertura.

Terminemos com um texto de Agostinho, que coloca o assunto em plena luz, de modo grandioso. Encontra-se no comentário ao Evangelho de S. João, no texto: "*Mea doctrina non est mea* – minha doutrina não é minha doutrina, mas do Pai que me enviou" (7,16). Aproveitando o paradoxo desta afirmação, Agostinho esclareceu o paradoxo da idéia cristã de Deus e da vida cristã. Ele se pergunta, primeiro, se não é pura contradição, violência contra as regras elementares da lógica dizer algo como: o meu não é meu. Mas, assim vai ele penetrando em que consiste afinal a "doutrina" de Jesus que, simultaneamente, é e não é dele? Jesus é "palavra", portanto é claro que sua doutrina é ele mesmo. Tornando a ler a frase, sob este ponto de vista, eis o que

<sup>35</sup> Citado por K. H. SCHELKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Friburgo, 1957, 30.

Jesus declara: eu não sou apenas eu; eu não sou meu mas o meu "eu" é de um outro. Com o que, ultrapassando a cristologia, chegamos a nós mesmos: *Quid tam tuum quam tu, quid tam non tuum quam tu* – o que é tão teu como tu mesmo; o que é [148] tão pouco teu como tu mesmo?"<sup>36</sup> O mais nosso – que realmente pertence a nós somente – o próprio "eu" é, ao mesmo tempo, o menos nosso, porque justamente o nosso "eu" não o temos de nós nem para nós. O "eu" é o que mais tenho e, simultaneamente, o que menos me pertence. Portanto, torna a romper-se o conceito de simples substância (= do que subsiste em si), patenteando-se como um ser racional compreende que não se pertence dentro da sua identidade; que somente chega a si afastando-se de si, regressando, como relacionamento, para a sua verdadeira origem.

Mediante tais ponderações não se arranca o véu de mistério à doutrina trinitária. Contudo, é claro que, por meio delas, se abre nova compreensão da realidade, do que é o homem, do que é Deus. No ponto da teoria, aparentemente mais extremada, revela-se algo de muito prático. Falando-se de Deus, descobre-se quem é o homem. O mais paradoxal é simultaneamente o mais claro e o mais prático.

---

<sup>36</sup> AUGUSTINUS, *In Joannis Evangelium tractatus* 29, 3 (relativo a Jo 7,16), in: CChr 36, 285.

## SEGUNDA PARTE JESUS CRISTO

### CAPÍTULO PRIMEIRO

"Creio em Jesus Cristo seu Filho Unigênito, Nosso Senhor".

#### I. O problema da Fé em Jesus Cristo hoje

[151] A segunda parte principal do Credo coloca-nos propriamente diante do elemento cristão fundamental – já abordado, de leve, nas considerações introdutórias: a crença de que o homem Jesus, um indivíduo executado na Palestina pelo ano 30, é o "Cristo" (ungido, escolhido) de Deus, e mais: é o próprio Filho de Deus, centro e opção de toda a história humana. Parece ousadia e tolice declarar centro decisivo da história inteira uma figura isolada, destinada a diluir-se mais e mais nas névoas do passado. A fé no "Logos", na razão ou racionalidade do ser, corresponde perfeitamente a uma tendência da razão humana; ora, neste segundo artigo do Credo realiza-se a quase monstruosa união de *Logos* e *Sarx*<sup>\*</sup>, de razão ou sentido e figura individual da história. O sentido que sustenta todo o ser, tornou-se carne, isto é, penetrou na história, tornando-se alguém nela; ele não é mais apenas quem envolve e carrega a história, mas um ponto dentro dela. De acordo com isto, o sentido de todo o ser não mais poderia ser encontrado, de agora em diante, na intuição [152] do espírito a elevar-se acima do individual e limitado, até alcançar o geral; não mais existiria simplesmente no mundo das idéias a ultrapassar o particular, refletindo-se aí apenas fragmentariamente; deveria ser encontrado imerso no tempo, no rosto de um homem. Acorre à memória a comovente passagem com que Dante encerra a *Divina Comédia* quando, ao contemplar o mistério de Deus, no meio daquela "onipotência de amor, que conduz, silente e harmoniosa, o sol em seu círculo e todas as estrelas", descobre com bem-aventurada admiração a sua semelhança, uma face humana<sup>1</sup>. Mais tarde teremos de considerar a mudança do aspecto de *ser* para *sentido* que daí resulta. Por ora constatamos que, ao lado da união de Deus da fé e Deus dos filósofos reconhecida, no primeiro artigo, como condição fundamental e forma estrutural da fé cristã, surge agora uma segunda união, não menos decisiva, a saber, de *Logos* e *Sarx*, de Verbo e Carne, de fé e história. O homem histórico Jesus é o Filho de Deus, e o Filho de Deus é o homem Jesus. Deus acontece para o homem mediante o homem, e até mais concretamente: mediante *aquele* homem no qual se revela o aspecto definitivo da existência humana e o qual é ao mesmo tempo o próprio Deus.

Talvez já agora se delineiem os traços que mostram revelar-se no paradoxo de Verbo e Carne algo cheio de sentido e em sintonia com o Logos. Contudo, o primeiro impacto desta realidade causa escândalo ao pensamento humano: Não nos tornamos com isto vítimas de um tremendo positivismo? Será razoável agarrar-nos à palhinha de um único acontecimento histórico? Poderemos ousar fundamentar a nossa

---

\* *Sarx*: vocábulo grego = carne (*nota do tradutor*).

<sup>1</sup> *Paradiso*, XXXIII, 127 até o fim. O texto que interessa, no verso 130 e ss: *Dentro da sè del suo colore istesso / Mi parve pinta della nostra effige / Per che il mio viso in lei tutto era messo*.

existência inteira, e até a história toda, sobre o que não passa de pobre palha de um acontecimento qualquer a boiar no [153] grande oceano da história? Já constitui gesto temerário o simples fato de imaginar algo assim, que parecia inaceitável ao pensamento asiático, e torna-se mais difícil, ou pelo menos mais dificultado de outra forma, com as premissas do pensamento moderno, a saber, pela maneira como agora se transmitem os dados históricos, o método histórico-crítico. Este método revela que na esfera do encontro com a história se apresenta um problema semelhante ao que deparou a pesquisa do ser e do seu fundamento no método físico e na forma científico-natural do exame da natureza. Em considerações correspondentes já vimos que a Física renuncia à descoberta do ser, concentrando-se sobre o "positivo", sobre o que se pode provar; e se vê condenada a pagar, com a renúncia à verdade; a vantagem impressionante em exatidão, conseguida deste modo, renúncia que pode chegar ao ponto de fazer desaparecer o ser e a mesma verdade atrás das grades do positivo, tornando-se sempre mais impossível a Ontologia e também a Filosofia, devendo retrair-se à Fenomenologia, isto é, à pesquisa das aparências.

Parecida é a ameaça no campo da pesquisa histórica. A adequação ao método da Física é levada o mais longe possível, embora encontre os seus limites internos no fato de a História não poder elevar-se à comprovação – centro da ciência moderna – não poder obter a iteração, sobre a qual se baseia a certeza, singular das comprovações científicas. Ao historiador não é dado repetir a história passada, irrepetível, devendo contentar-se com a comprovação da probabilidade das provas sobre as quais funda as suas opiniões. A consequência dessa posição metodológica – à semelhança das ciências naturais – é que, também na História, o campo visual alcança exclusivamente o lado fenomenológico, externo, do evento. Mas este lado fenomenal, isto é, exterior, verificável em provas, é duplamente problemático, mais ainda do que o positivismo da Física. É problemático, primeiro, por depender do acaso [154] dos documentos, ou seja, das manifestações ocasionais, enquanto a Física, em qualquer hipótese, pode ter presente o indispensável lado exterior das realidades materiais. E mais duvidoso ainda se torna porque a manifestação humana em documentos é menos adequada do que as manifestações espontâneas da natureza: os documentos refletem apenas insuficientemente as profundezas humanas, chegando mesmo a encobri-las; sua interpretação envolve, compromete o homem e seu feitio pessoal de pensar, com energia muito maior do que a leitura dos fenômenos físicos. De acordo com isto, deve-se reconhecer que a imitação do método científico-natural, na esfera da História, aumenta indubitavelmente a certeza das conclusões, mas não se pode, também, negar que traz consigo uma opressiva perda de verdade, que vai além daquelas perdas ocorridas na Física. Como na Física o ser é postergado ao fenômeno, assim, na História, passa a valer como histórico exclusivamente o que é transmitido e oferecido por métodos históricos. Não raras vezes esquecemos que a total verdade histórica se esquiva ao cotejo dos dados, não menos do que a verdade do ser se furta à experimentação. E teremos de dizer que a história, em sentido mais exato do termo, não só se revela, mas também se oculta. Concluir-se-á assim, por si, que a História pode ver o homem Jesus, sem dúvida, mas dificilmente será capaz de encontrar o seu caráter de Cristo, que, como verdade histórica não enquadra na comprovação do que é meramente certo.



## II. Jesus, o Cristo: Forma fundamental da Fé cristológica.

### 1. O dilema da Teologia nova: Jesus ou Cristo?

Depois de tudo isso, será de admirar que a Teologia, de uma ou de outra maneira, tente fugir ao dilema da [155] simultaneidade entre fé e história, tanto mais quanto mais entre ambas se levanta a parede divisória do histórico? Constatamos hoje, cá e lá, a tentativa de comprovar a Cristologia no plano da história, de torná-la visível, apesar de tudo, mediante a aplicação do método do "certo" e do comprovável<sup>2</sup>, ou também o propósito muito mais singular de reduzi-la sem mais ao comprovável<sup>3</sup>. O primeiro não é viável porque, como vimos, o "histórico", no sentido exato do termo, exprime um modo de pensar que conota uma limitação sobre o *Phainomenon* (o comprovável), sendo, por isto, tão pouco capaz de produzir a fé, como a Física, de produzir o conhecimento de Deus. O segundo não satisfaz, porque, desse modo, não se pode abranger globalmente os eventos passados e o que realmente surge como resultado final é a expressão de uma cosmovisão particular, pessoal, não sendo puro resultado de pesquisa histórica<sup>4</sup>. E assim a este esforço acrescentar-se-á a terceira tentativa de fugir totalmente ao dilema do histórico, deixando-o para trás, por supérfluo. O que já [156] se dá de modo grandioso em Hegel; e por mais que se distinga a obra de Bultmann da de Hegel, divide com ela a mesma tendência. Refugiar-se na idéia ou no *Kerygma* não é a mesma coisa; contudo, a diferença não é tão completa como parecem julgar os defensores da teologia "querigmática"<sup>5</sup>.

O dilema dos dois caminhos – de um lado, transpor totalmente ou reduzir Cristologia a História; de outro lado, desvencilhar-se da História, deixando-a para trás como supérflua para a fé – este dilema poderia ser resumido na alternativa que já perpassa a Teologia moderna: Jesus ou Cristo? A Teologia de hoje começa por voltar as costas a Cristo, refugiando-se em Jesus, enquanto historicamente comprovável, para, em seguida, no ápice do movimento, com Bultmann, virar em direção oposta, voltando de Jesus para Cristo fuga que, todavia, no momento atual, já recomeça a configurar uma nova debandada de Cristo para Jesus.

Tentemos acompanhar com mais atenção este vaivém da nova Teologia, para, por

<sup>2</sup> Assim o grupo de W. PANNENBERG; confira-se W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 1966, sobretudo a definição 23: "A tarefa da Cristologia, portanto, consiste em fundamentar o verdadeiro conhecimento da importância de Cristo a partir de sua história...".

<sup>3</sup> Assim na antiga Teologia liberal; cfr. sua expressão clássica em A. V. HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (nova edição de R. BULTMANN), Stuttgart, 1950.

<sup>4</sup> Foi o que sublinhou com muita insistência A. SCHWEITZER, em sua *História da Pesquisa da Vida de Jesus*, publicada em Tübingen em 1906, com o que se colocou um provisório ponto final àqueles esforços. Seja-me permitido lembrar apenas a seguinte passagem clássica dessa obra: "Nada há de mais negativo do que o resultado da pesquisa da vida de Jesus. Não existiu o Jesus de Nazaré que se apresentou como Messias, que anunciou a ética do reino de Deus, que fundou o reino dos céus na terra e que morreu para consagrar a sua obra. Trata-se de uma figura planejada pelo Racionalismo, vivificada pelo Liberalismo e revestida de ciência histórica pela Teologia moderna. Essa imagem não foi destruída de fora, mas ruiu por si mesma, soterrada pelos problemas históricos reais..." (Citado conforme W. G. KÜMMEL, *Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Friburgo-Munique, 1958, 305).

<sup>5</sup> Isto torna-se muito mais claro na última declaração mais detalhada de BULTMANN sobre o problema "Jesus": *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg, 1960, e mais ainda nos trabalhos do seu discípulo H. BRAUN, do qual ele bastante se aproxima na obra citada.

seu intermediário, nos aproximarmos do próprio assunto. Do seio da primeira tendência – fuga de Cristo para Jesus – surgiu, no início do século, a *Essência do Cristianismo* de Harnack: um livro que apresenta uma forma de cristianismo saturada de orgulho e de otimismo racionalista, com base no qual o Liberalismo purificou o Credo original. Uma das frases básicas desta obra diz: "Não o Filho, mas exclusivamente o Pai pertence ao Evangelho, como Jesus o anunciou"<sup>6</sup>. Quão simples, quão rico de elementos libertadores [157] não nos parece isto! Onde a fé no Filho criou separações – cristãos e não cristãos e cristãos de diversos credos – a fé no Pai é capaz de unir. Onde o Filho só a poucos pertence, o Pai pertence a todos e todos a ele. Onde a fé cindiu, o amor pode reunir. Jesus contra Cristo significa: fora com o dogma, retorno ao amor. O Jesus pregador, a anunciar a todos os homens o Pai comum, tornando-os irmãos, foi transformado no Cristo pregador que exigia fé e se transformou em dogma: e está aqui, conforme Harnack, o elemento da decisiva ruptura: Jesus proclamou a mensagem não-doutrinal do amor; estava aí a grande revolução com que destruiu a couraça da ortodoxia farisaica; em lugar do legalismo intolerante, a simplicidade da confiança no Pai, a fraternidade dos homens e a vocação para um único amor. No lugar disto, colocaram a doutrina do Homem-Deus, do "Filho", pondo assim, em lugar de tolerância e fraternidade que conotam salvação, uma doutrina salvífica que só pode denotar desgraça, tendo desencadeado lutas sobre lutas e cismas sobre cismas. De tudo isto segue-se, por si, a evidente conclusão: fora com o Cristo pregado, o objeto da fé que separa; volta a Jesus pregador, o apelo à força única do amor, sob o Pai comum, rodeado de muitos filhos. Não se pode negar haver aí afirmações enfáticas e dinâmicas de que não se pode abstrair facilmente. E contudo... Harnack mal pregava a sua mensagem otimista, e já se encontravam na soleira da porta os que iriam levar a sua obra à cova. Na mesma época fora apresentada a prova de que o simples Jesus, do qual Harnack falava, não passava de sonho romântico, *fata morgana* do historiador, reflexo de sua sede e saudade, que se dissolvem à medida que ele avança.

Assim Bultmann escolheu resolutamente o outro caminho: só é verdadeiramente importante em Jesus o fato de sua existência; de resto, a fé não se refere a hipóteses incertas sobre as quais é impossível conseguir segurança histórica, mas [158] exclusivamente ao acontecimento da palavra, da pregação pela qual a existência humana abriu-se para o seu sentido. Mas, um mero fato será mais fácil de aceitar do que um fato rico em conteúdo? Lucrou-se alguma coisa com o afastar-se para a esfera do secundário a questão sobre quem e o que e como era esse Jesus, restando em seu lugar o homem ligado a um puro acontecimento de pregação? Isto seguramente se dá porque "prega-se", mas a legitimação e real conteúdo desta pregação tornam-se bastante problemáticos.

Considerando tais questões, compreender-se-á por que aumenta o número daqueles que tornam a afastar-se do puro "querigma" e do Jesus histórico, como que emagrecido e reduzido a fantasma que mal existe, voltando a procurar refúgio junto do mais humano de todos os homens, cuja humanidade, dentro de um mundo des-

<sup>6</sup> Nova edição 1950, 86. No 56-60.º milheiros (1908) em uma nota (183) HARNACK confirmou expressamente essa frase ("nada tenho a mudar nela"), acentuando ao mesmo tempo ser evidente que vale isto apenas para o Evangelho "como Jesus o anunciou", não "como Paulo e os Evangelistas o pregaram".

deificado, lhes parece como derradeiro clarão do divino, que sobrou após a "morte de Deus". É o que se dá hoje na teologia da "morte de Deus" a qual ensina que, embora não disponhamos mais de Deus, nos ficou, contudo, Jesus como sinal de confiança a animar-nos a ir adiante<sup>7</sup>. No meio de um mundo esvaziado de Deus, a humanidade deve ser algo assim como o substitutivo de Deus que já não se pode mais encontrar. Mas quão privados de senso crítico se revelam agora os que antes se comportaram tão criticamente a ponto de só quererem admitir Teologia sem Deus, para não criarem aos olhos dos seus contemporâneos progressistas a impressão de serem atrasados! Aliás, a pergunta já devia ter sido feita antes, ao refletirmos se não se revelava uma perigosa falta de senso crítico na intenção de fazer Teologia – tratar de Deus-sem Deus. Não precisamos [159] preocupar-nos com isto agora. No que toca ao nosso assunto, está fora de dúvida que não estamos em condições de fazer voltar atrás os últimos quarenta anos, e que nos está irrevogavelmente barrado o retorno a um simples Jesus. É intrinsecamente absurda a tentativa de construir um mero Jesus do qual se possa viver, abstraindo do Cristianismo histórico e apelando apenas para a retorta do historiador. A mera história não cria nenhuma presença, mas constata o que houve. Por isto a romântica de Jesus é, em última análise, tão sem futuro, e tão vazia de presente como deveria ser uma fuga ao puro acontecimento da pregação.

Contudo não foram de todo em vão os vaivém do espírito moderno entre Jesus e Cristo, cujas etapas principais em nosso século tentei descrever. Creio até que se pode ver aí uma orientação, a saber, no sentido de não ser possível um (Jesus), sem o outro (Cristo), no sentido de ser necessário olhar continuamente de um para o outro, porque, na verdade, Jesus só existe como o Cristo e o Cristo só é real como Jesus. Impõe-se-nos mais um passo adiante: em vez de qualquer reconstrução, que só pode resultar em reconstrução, ou seja, em imagens artísticas ulteriores, devemos tentar compreender simplesmente o que a fé nos diz, a fé que não é reconstrução, mas presença, não é teoria, mas realidade de viva existência. Talvez seja mais indicado confiar mais na presença da fé atuante através dos séculos, que, em sua natureza, nada mais é do que compreensão – compreensão do que e quem finalmente foi Jesus – quiçá seja mais indicado confiar na fé, do que na reconstrução que busca seu caminho fora da realidade. Pelo menos convém tentar tomar conhecimento do que, afinal, essa fé nos diz.

## 2. *Imagem do Cristo do Símbolo*

O símbolo, que seguimos neste livro como resumo representativo da fé, formula sua crença em Jesus em palavras [160] muito sóbrias: "e (creio) em Cristo Jesus". O máximo que nos poderá despertar a atenção neste tópico é que, à semelhança da maneira preferida pelo apóstolo Paulo, foi colocada antes a palavra "Cristo", originariamente denotando não um nome, mas um título ("Messias"). Ora, pode-se provar que a palavra ainda era conhecida em sua acepção original pela comunidade

<sup>7</sup> Cfr. a respeito a síntese de G. HASENHÜTTL, "Die Wandlung des Gottesbildes", em: *Theologie im Wandel* (Tübinger Festschrift. Schriftleitung J. RATZINGER – J. NEUMANN), Munique, 1967, 228-253; W. H. VAN DE POL, *Das Ende des Konventionellen Christentums*, Viena, 1967, 438-443, trad. port. *O fim do cristianismo convencional*. Herder. São Paulo, 1969.

romana que formulou o nosso símbolo. A alteração para um puro nome próprio, tal como o notamos hoje, já se havia consumado em época bem remota. Contudo, no Credo, o termo "Cristo" ainda se emprega como epíteto de Jesus. Contudo, a fusão com o nome de Jesus já estava bem adiantada e nos encontramos na última etapa da mudança de significado da palavra "Cristo".

Ferdinand Kattenbusch, o grande pesquisador do Símbolo Apostólico, esclareceu com acerto o fato, aduzindo um exemplo no seu tempo (1897). A guisa de paralelo, indica a expressão "Kaiser (= imperador) Guilherme": o título *Kaiser* transformou-se quase em parte integrante do nome próprio, tão inseparavelmente se pertencem o *Kaiser* e o "Guilherme", Contudo, todos sabem que o termo *Kaiser* não exprime apenas, nem em primeiro lugar, um nome, mas uma função<sup>8</sup>, Algo de muito parecido existe na justaposição de "Cristo Jesus" com idêntica formação: Cristo, sendo título, também já é parte do nome primitivo do homem de Nazaré. No processo da fusão do nome com o título, do título com o nome, desenvolve-se algo bem diverso dos inumeráveis esquecimentos da história, para os quais teríamos aqui mais um exemplo. Devemos, ao contrário, ver aqui, a revelar-se, o núcleo mais profundo daquela compreensão que a fé realizou relativamente à figura de Jesus de Nazaré. A expressão propriamente dita desta fé é que não se pode distinguir cargo e pessoa naquele [161] Jesus; esta diferença aplicada a Jesus não tem razão de ser. A pessoa é o cargo, o cargo é a pessoa. Ambos são inseparáveis: não existe uma esfera de restrição do que é pessoal, do "eu" que se conserva de algum modo fora da sua ação, podendo, portanto, também ficar "fora de ação". Não há nenhuma obra sua que seja um "eu" separado – o "eu" é a obra e a obra é o "eu".

Sempre de acordo com a evidência da fé espelhada no símbolo – Jesus não deixou uma doutrina passível de ser separada do seu "eu", como se podem colecionar e avaliar as idéias dos grandes pensadores sem levar em consideração a pessoa do autor. O Símbolo não oferece uma doutrina de Jesus. Nem sequer se chegou a pensar numa evidente tentativa de ver nele uma doutrina, porque o sentido fundamental presente no Símbolo atua em direção completamente outra. E, de acordo com a declaração do Credo, Jesus não fez uma obra capaz de se distinguir e de ser representada como distinta do seu "eu". Compreendê-lo como o "Cristo" significa estar convencido de que ele se entregou a si mesmo dentro da sua palavra: não é um "eu" que fala (como acontece conosco) – ele identificou-se com a sua palavra de modo tal, que "eu" e "palavra" são indistinguíveis: ele é palavra. De modo idêntico, para a fé, sua obra nada mais é do que o irrestrito identificar-se com essa obra; ele se faz e se dá; sua obra é sua autodoação.

Karl Barth certa vez exprimiu essa constatação da fé do *modo* seguinte: "Jesus é simplesmente portador de um cargo. Portanto, não é, primeiro, um homem e depois um encarregado de certa tarefa... Não existe dentro de Jesus uma humanidade neutra... Poderia ser repetida, em nome dos quatro Evangelhos, a preciosa palavra de Paulo (2 *Cor* 5,16): 'e, se todavia temos conhecido a Cristo segundo a carne, agora, porém, já não o conhecemos assim'. Os evangelistas se mantiveram inteiramente desinteressados a respeito de tudo o que [162] esse homem pode ter sido e ter feito

<sup>8</sup> KATIENBUSCH II, 491, cfr. 541-562.

fora da sua missão de Cristo e independente de sua realização... Mesmo quando relatam sobre a sua fome e sede, suas refeições e bebidas, seu amor, sua tristeza, sua ira e até suas lágrimas, os evangelistas tocam em detalhes secundários, nos quais, em parte alguma, transparece algo assim como uma personalidade independente da obra, com determinados interesses, inclinações e afetos... Seu existir como homem é sua obra"<sup>9</sup>. Em outras palavras, a afirmação decisiva da fé sobre Jesus está na inseparável unidade das duas palavras "Cristo Jesus", onde se oculta a experiência da identidade de existência e missão. Neste sentido, realmente pode-se falar de uma "teologia funcional": a existência inteira de Jesus é função do "para nós", mas – por isto mesmo – a função é sua existência<sup>10</sup>.

Interpretando assim, afinal, poder-se-ia afirmar realmente que doutrina e feitos do Jesus histórico, como tais, não são importantes, bastando o simples fato – a saber, contanto que se compreenda que tal fato conota a realidade inteira da pessoa, que se cobre, como tal, com sua doutrina, que se identifica com sua ação, tendo aí a sua peculiaridade única e a sua irrepetível unicidade. A pessoa de Jesus *é* sua doutrina e sua doutrina é Jesus mesmo. Portanto, fé cristã, isto é, fé em Jesus como o Cristo, é verdadeiramente "fé pessoal". E só a partir daí é que se poderá entender realmente o que vem a ser isto. Tal fé não é a aceitação de um sistema, mas a aceitação de uma pessoa, que é a sua palavra; da palavra como pessoa e da pessoa como palavra.

### 3. Ponto de partida da Fé: a cruz.

[163] Para maior clareza do que se disse, daremos um passo a mais, rumo à origem do Símbolo Apostólico em geral. Hoje podemos constatar com bastante segurança, ter sido a cruz o local de origem da fé em Jesus como o Cristo, isto é, o local do nascimento da fé "cristã", em geral. Jesus mesmo não se proclamou diretamente como o Cristo ("Messias"). Esta afirmação, para nós um tanto estranha, destaca-se, a esta altura, com bastante clareza, do debate tantas vezes confuso dos historiadores. Nem mesmo se poderá fugir a tal conclusão, se se lança mão de crítica adequada frente ao precipitado processo de subtração em voga na atual pesquisa sobre Jesus. Portanto, Jesus não se proclamou claramente como Messias (Cristo) – quem o fez foi Pilatos ao aderir, por sua vez, à acusação dos judeus; cedendo à sua acusação, proclamou, nas três línguas universais de então, a Jesus como o Rei (Messias, Cristo) crucificado. O título da execução, paradoxalmente, passou a ser "profissão de fé", ponto de partida e raiz da fé cristã que considera a Jesus como o Cristo: como crucificado esse Jesus é o Cristo, o rei. Sua crucificação é sua entronização; sua entronização é a doação de si mesmo aos homens; é a identificação da palavra, missão e existência na entrega desta mesma existência. Sua existência é sua palavra. Ele é palavra por ser amor. A partir da cruz, a fé compreende sempre mais que esse Jesus não somente fez e disse *alguma coisa*, mas que nele se

<sup>9</sup> K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III, 2, Zurique 1948, 66-69; citado conforme H. U. VON BALTHASAR, "Zwei Glaubensweisen", em: *Spiritus Creator*, Einsiedeln, 1967, 76-91, citação: 89 s. Deve-se cotejar o trabalho de BALTHASAR.

<sup>10</sup> H. U. VON BALTHASAR, *o. cit.* sobretudo 90. O MESMO, *Verbum Caro*, Einsiedeln, 1960, 11-72, sobretudo 32 e s, 54 e ss.

identificam missão e pessoa, que ele sempre é o que diz. Para João bastou muito simplesmente tirar daí a última conclusão: se é assim – eis o pensamento cristológico fundamental do seu Evangelho então esse Jesus Cristo é a "Palavra"; ora, uma pessoa que não somente tem palavras, mas que é a sua própria palavra e sua obra é o próprio Logos ("a palavra", o "sentido", a "razão"); que existe desde sempre e para sempre; que é o [164] fundamento sobre o qual repousa o universo – se em alguma parte encontrarmos uma tal pessoa, será ela aquele sentido, aquela razão (*ratio*) que nos sustenta e pela qual todos subsistimos.

Eis como se desdobra a compressão a que chamamos fé: os cristãos encontram, pela primeira vez, na cruz, a identificação de pessoa, palavra e obra. E ali reconheceram o elemento propriamente decisivo diante do qual o resto passa a plano secundário. Por isto, sua profissão de fé podia reduzir-se ao simples entrelaçamento das duas palavras "Jesus" e "Cristo" – fusão em que tudo estava expresso. Jesus é visto a partir da cruz, cuja linguagem é mais eloqüente do que todas as palavras: ele é o Cristo – nada mais é preciso acrescentar. O "eu" crucificado do Senhor representa uma realidade de tal plenitude que tudo o mais pode ficar para trás. Em uma segunda etapa voltou-se a refletir sobre as palavras de Jesus, a partir da sua compreensão assim conseguida. E, admirada, a comunidade devia constatar, na palavra de Jesus, a mesma concentração sobre o seu "eu"; que também sua mensagem, vista de trás, é tal, que desemboca, que reconduz sempre a esse "eu", à identidade entre palavra e pessoa. E João podia reunir ambos os movimentos em um terceiro e último passo. O seu Evangelho é, por assim dizer, a leitura da palavra de Jesus feita a partir da pessoa e da pessoa a partir da palavra. João faz "cristologia" como profissão de fé no Cristo, como mensagem da história de Jesus e, vice-versa, faz história de Jesus como cristologia, o que prova a plena unidade de Cristo e Jesus, que se torna e permanece constitutiva para a posterior história inteira da fé<sup>11</sup>.

#### 4. *Jesus, – o Cristo*

[165] Com tudo o que foi dito, deve ter ficado esclarecido em que sentido e até que ponto se pode acompanhar o movimento de Bultmann. Existe algo como uma concentração sobre o fato da existência de Jesus, uma fusão da realidade "Jesus" na fé em Cristo – realmente, sua palavra mais autêntica é ele mesmo. Mas, não nos teremos lançado com excessiva precipitação para além da questão que Harnack fizera? Que aconteceu com a mensagem do Deus Pai, oposta à cristologia, com o amor de todos os homens que ultrapassa e vence as balizas da fé? Teria sido absorvida em um dogmatismo cristológico? Nesta tentativa de descrever a fé da antiga cristandade e da Igreja de todos os tempos, não teria sido afastado e encoberto através de uma fé que esqueceu o amor, importante elemento que se manifesta na teologia liberal? Sabemos que se pode chegar a tal extremo e que na história, mais de uma vez, se chegou a tal ponto. Contudo, deve-se negar peremptoriamente que isto corresponda ao sentido daquela profissão da fé.

<sup>11</sup> Cfr. a observação esclarecedora de E. KÄSEMANN, em *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen, 1964, 47, que chama a atenção para o seguinte: o simples fato de João apresentar o seu *Kerygma* em forma de um Evangelho, tem ponderável força comprovante.

Porque, quem reconhecer o Cristo em Jesus, e só nele, e reconhecer a Jesus como o Cristo, quem conceber a total identidade de pessoa e obra como elemento decisivo, abandonará a exclusividade da fé e sua antítese em relação ao amor, e unirá a ambos em um todo que torna impensável a sua separação. O traço de união entre Jesus e Cristo, a ausência de separação de pessoa e obra, a identidade de um homem com o ato da entrega denotam também o traço de união entre amor e fé. Pois o "eu" de Jesus, sua pessoa que agora avança até o centro, encontra a sua peculiaridade no fato de este "eu" não se situar em nenhum isolamento autônomo, mas haurir a sua total existência do "tu" do Pai e em existir para o "vós" dos homens. Ele é identidade de Logos (verdade) e amor, e transforma o amor em Logos, [166] em verdade da existência humana. Portanto, a fé postulada por uma cristologia assim compreendida, essencialmente tende a tomar-se a abertura universal do amor incondicional. Porque acreditar em um Cristo assim compreendido significa simplesmente tornar o amor conteúdo da fé de modo que se possa dizer: amor é fé.

Isto corresponde ao painel que Jesus traçou na grande parábola do juízo final (*Mt* 25,21-66): o encontro, a identificação de Cristo nos últimos dos homens, nos que necessitam do nosso auxílio, é equiparado à profissão de fé exigida pelo Senhor julgador. Portanto, crer em Cristo é o mesmo que reconhecer como sendo Cristo o homem que precisa do meu auxílio, tal como me vem ao encontro; é compreender o apelo do amor como apelo da fé. A aparente alteração do Credo cristológico na incondicionalidade do serviço e da disponibilidade humanas, que se processa em *Mt* 25, depois do que foi dito, nada mais é do que o irromper de uma dogmática de resto já presente; de fato, é, em verdade, a consequência do traço de união entre Jesus e Cristo ou seja, do âmago da cristologia. Porque tal traço de união – repitamo-lo – é simultaneamente o traço de união entre fé e amor. E por isto, fé que não seja amor não é, mas apenas parece, fé cristã – constatação que deve ser proclamada tanto contra o equívoco doutrinal do conceito católico da fé, como contra a secularização do amor, que se origina em Lutero, devido à exclusividade da justificação pela fé<sup>12</sup>.

### III. Jesus Cristo – verdadeiro Deus e verdadeiro Homem

#### 1. *Introdução ao problema*

[167] Voltemos à questão cristológica em sentido mais exato, para que o que até aqui foi afirmado não fique como mera afirmação ou mesmo como um apelo ao que é favorável. Constatamos que a fé cristã em Jesus o afirma como sendo o Cristo, isto é: como aquele em quem pessoa e obra são idênticos. Partindo daí chegamos à unidade de fé e amor. Fora de qualquer mera idéia e de qualquer doutrina independente, a fé

---

<sup>12</sup> Cfr. P. HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966, sobretudo o capítulo "*Säkularisierung der Liebe*", 166-174. Recorrendo a numerosos textos, HACKER demonstra que o Lutero da Reforma (mais ou menos do ano de 1520) destina o amor à "vida exterior", ao uso "com os homens", portanto ao reino profano, à hoje chamada mundanidade, ou seja à "justiça da lei", excluindo-o, assim secularizado, da esfera da graça e da salvação. HACKER torna claro que o plano de secularização de GOGARTEN pode com todo o direito apelar para Lutero. Está claro que Trento devia traçar aqui uma clara linha provisória que continua valendo ali onde se defende a secularização do amor; Sobre GOGARTEN consulte-se a apresentação e avaliação de sua obra por A. V. BAUER, *Freiheit zur Welt* (*Säkularisation*), Paderborn, 1967.

cristã conduz ao "eu" de Jesus, a um "eu" que é toda abertura, todo "palavra", todo "Filho". Também já consideramos que, com os conceitos "palavra" e "Filho" se deve exprimir o caráter dinâmico dessa existência, sua pura *actualitas*. Jamais a palavra subsiste em si, mas vem de alguém e existe para alguém, para ser ouvida, existe para outros. Ora, Jesus existe exclusivamente nessa totalidade do "de" e "para". O mesmo descobrimos como sendo o sentido do conceito de "Filho", que conota uma tensão semelhante, entre "de" e "para". Poderíamos resumir tudo na seguinte fórmula: a fé cristã não está relacionada com idéias, mas com uma pessoa, um "eu", a saber, um "eu" que pode definir-se como palavra e Filho, ou seja, abertura total.

Isso conduz a duas conseqüências nas quais se revela a dramaticidade da fé em Cristo (no sentido de fé em Jesus como *Cristo*, isto é, como Messias) e sua necessária auto-ultrapassagem histórica até o completo escândalo da fé no Filho (como fé na autêntica divindade de Jesus). Porquanto, se for assim, se esse "eu" for crido como pura abertura, puro "estar (ou: ser) – para", como existência total vinda do Pai, se ele, com [168] toda a sua existência, for "Filho" – *actualitas* do puro servir – se – expresso em outras palavras – essa existência não só *tiver*, mas *for* amor, não deve ela ser idêntica com Deus que, *somente* ele, *é amor*? E então, Jesus, o Filho de Deus, não seria Deus? Não estaria certo: "O Verbo era de Deus, e o Verbo era Deus" (*Jo* 1,1)? Entretanto, somos também obrigados a encarar a pergunta oposta: Se esse homem for totalmente o que ele faz, se ele se colocar atrás do que diz, se for completamente para os outros e, contudo, entregando-se assim, conservar-se totalmente em si, se for quem se encontrou, perdendo-se (Cfr. *Mc* 8,35), não será ele o mais humano dos homens, a realização do humano de modo completo e absoluto? Teríamos então o direito de dissolver a Cristologia (tratado de Cristo) na Teologia (tratado de Deus)? Não deveríamos, antes, reclamar a Jesus apaixonadamente como homem, praticando Cristologia como Humanismo e Antropologia? Ou deveria o Homem propriamente dito ser Deus exatamente pelo fato de ser homem em todos os sentidos e Deus ser homem autêntico? Seria possível o encontro e o completo entrelaçamento do humanismo mais radical e da fé no Deus que se revela?

Ao meu ver estas questões, cujo impacto abalou a Igreja dos primeiros cinco séculos, surgem naturalmente da própria fé cristológica. A luta dramática daquelas eras em torno dessa questão conduziu à afirmação das três *perguntas* nos concílios de então. E é exatamente esta tríplice afirmação que cria o conteúdo e dá a configuração final e definitiva ao dogma cristológico clássico que assim apenas tentou conservar a fidelidade plena à singela profissão de fé inicial no Jesus como o "Cristo". Em outras palavras: o dogma cristológico desenvolvido reconhece que o radical "ser-Cristo" de Jesus postula a filiação e que a filiação inclui a divindade. Só interpretado assim, o dogma conserva-se como expressão "lógica" – de acordo com o Logos – compreensível, enquanto a falta desta congruência leva ao mito. Contudo, o dogma reconhece com [169] não menor decisão que Jesus, no radicalismo do seu serviço, é o mais humano dos homens, o homem verdadeiro e, deste modo, o dogma apóia a união de Teologia e da Antropologia, união em que, desde então, consiste o elemento verdadeiramente excitante da fé cristã.

Mas surge de novo uma pergunta: devendo, embora, reconhecer a irredutibilidade da lógica desenvolvida e, com isto, a conseqüência interna do dogma, permanece



decisivo o olhar para os fatos. Não nos estamos, quiçá, elevando nos ares, nas asas de um lindo sistema, deixando para trás a realidade, de modo que a inquestionável lógica do sistema de nada nos serve por faltar-lhe a base? Com outras palavras, cumpre indagar se o fundamento bíblico e o que dele resulta mediante a indagação crítica dos fatos nos autorizam a conceber a filiação de Jesus como o fizemos e como o realiza o dogma cristológico. A resposta de hoje, sempre mais firme e mais evidente, é "não". Muitos vêem na resposta positiva uma posição pré-crítica que mal merece alguma consideração. Em oposição a isto, queria mostrar que a resposta positiva não só pode, mas deve ser dada, se não se quiser cair em banalidades racionalistas ou em idéias mitológicas de filiação que foram superadas e vencidas pela fé bíblica no Filho e pela sua interpretação na antiga Igreja<sup>13</sup>.

## 2. Clichê moderno do "Jesus histórico"

É preciso avançar devagar. Afinal, quem foi Jesus de Nazaré? Que consciência tinha de si? A dar crédito ao clichê que começa a se espalhar largamente como forma de vulgarização da Teologia hodierna<sup>14</sup>, os fatos ter-se-iam processado [170] mais ou menos assim: Seria preciso imaginar o Jesus histórico como uma espécie de mestre profético que surgiu na atmosfera escatológica e excitada do judaísmo tardio do seu tempo, anunciando a proximidade do reino de Deus de acordo com a situação escatológica excitante. Sua pregação, de início, era toda condicionada pelo tempo: Virá, em breve – agora o reino de Deus, o fim do mundo. Contudo, Jesus acentuava o "agora" de modo tão forte que o futuro condicionado não podia mais valer como o elemento decisivo aos olhos do observador mais atento. Este elemento só podia ser percebido no apelo à decisão – mesmo se o próprio Jesus não pensasse em um futuro, em reino de Deus: o homem torna-se todo comprometido com o presente, com o "agora" que irrompe cada vez.

Não vamos nos deter em comentar que uma mensagem tão vazia de conteúdo com que se presume compreender a Jesus melhor do que ele mesmo se compreendeu, dificilmente teria algum significado para os outros. Ouçamos antes, qual tenha sido a continuação do caso. Por razões que não se conseguem mais reconstituir exatamente, Jesus foi executado, morrendo como um fracassado. Depois, de uma maneira que não é mais possível esclarecer, surgiu a fé na ressurreição e a idéia de que ele voltaria a viver ou, pelo menos, de que ele significava alguma coisa. Paulatinamente, esta fé cresceu dando existência a outra idéia que gira em uma esfera semelhante: Jesus voltaria como Filho do homem ou Messias. O passo seguinte re-projetou essa esperança sobre o Jesus histórico, colocando-a nos seus lábios e re-interpretando-o de acordo. Passou-se então a declarar, como se ele pessoalmente se tivesse anunciado como o Filho do homem ou vindouro Messias. Em seguida – sempre dentro dos moldes do nosso clichê – a mensagem transferiu-se do mundo semita para o mundo

<sup>13</sup> Com o que, naturalmente, não quero aceitar *a posteriori* a tentativa já repudiada como impossível, de uma construção histórica da fé. Trata-se aqui de comprovar a legitimidade histórica da fé.

<sup>14</sup> Falando-se de uma "forma de vulgarização da Teologia moderna" já está dito, implicitamente, que os fatos são vistos diferentemente nas pesquisas teológicas e também de múltiplos modos, se tomados isoladamente. Contudo, as aporias são as mesmas, não tendo valor a desculpa preferida de que não é exatamente assim.

helênico, [171] o que trouxe consigo consideráveis conseqüência. No mundo judaico, Jesus era explicado mediante categorias judaicas (Filho de Deus, Messias). Tais categorias eram incompreensíveis para o mundo grego; portanto, lançou-se mão de modelos de representação helênicos. Em lugar dos esquemas judaicos de Filho do homem e de Messias, entraram as categorias helênicas de "homem divino" ou "homem-Deus" (theios aner) mediante as quais se tornou acessível a figura de Jesus.

Ora, o "homem Deus", no sentido grego, se destaca sobretudo por duas características: é taumaturgo e é de origem divina. Esta última conota uma descendência qualquer de Deus como Pai; é sua origem semidivina, semi-humana que o torna um homem-Deus, um homem divino. Conseqüência da aplicação da categoria de homem divino foi que, forçosamente, se deveriam transferir para Jesus as citadas características. Portanto, começou-se a descrevê-lo como taumaturgo, e o "mito" do nascimento virginal foi criado pela mesma razão. E este, por sua vez, tornou a descrever a Jesus como Filho de Deus, porque Deus, de maneira mítica, entrou em cena como seu Pai. Assim a interpretação helênica de Jesus como "homem divino", unida às suas conseqüência, transforma em idéia "ontológica" da descendência de Deus o que antes fora distintivo de Jesus, ou seja, o acontecimento da sua proximidade com Deus. E a fé da antiga Igreja prosseguiu nesta senda mítica até à definitiva cristalização do conjunto, no dogma de Calcedônia com o seu conceito da divina filiação ontológica de Jesus. Com a idéia da divina origem ontológica de Jesus, esse concílio dogmatizou aquele mito, cercand-o de uma abstrusa erudição a ponto de elevar a *schibboleth*\* da ortodoxia esta declaração mítica, invertendo assim definitivamente o ponto de saída.

[172] O historiador vê em tudo isso um quadro absurdo que, no entanto encontra hoje em dia multidões de adeptos. Por mim, também abstraindo da fé cristã, estou em condições de acreditar mais facilmente e de preferência numa hominização (encarnação) de Deus do que na possibilidade de realizar-se um tal conjunto de hipóteses. Lastimo não me permitir a limitação aqui imposta descer a detalhes da problemática histórica, que exigiriam uma pesquisa demorada e completa. Devemos (e podemos) limitar-nos ao ponto decisivo, em torno do qual gira o nosso problema: a filiação divina de Jesus. Abordando lingüisticamente o assunto com cuidado, sem baralhar tudo o que se gostaria de ver interligado, pode-se constatar o que segue.

### 3. O direito do dogma cristológico

a) O *problema do "homem-Deus"*. O conceito de homem divino ou seja de homem-Deus (theios aner) não se encontra *em parte alguma* no Novo Testamento. Inversamente, na literatura antiga (grega, etc.) não se encontra *em nenhum lugar* a designação "Filho de Deus". Eis duas constatações importantes. Os dois conceitos de modo algum dependem um do outro historicamente, nada têm em comum, nem real nem lingüisticamente. Nem a Bíblia conhece o homem divino, nem a Antiguidade, na esfera do homem divino, conhece a idéia de filiação divina.. Pesquisas mais recentes

---

\* *Schibboleth*, termo hebreu (= espiga), usado pelos galaaditas para descobrir os efraimitas (Jz 12,6). Em sentido figurado, é o mesmo que senha, distintivo de um partido ou, em nosso caso, de uma religião. (Cfr. *Der Grosse Herder: "Schibboleth"*). (Nota do Tradutor).

mostram, além disto, que mesmo o conceito de "homem divino" dificilmente encontra cobertura na era pré-cristã, tendo surgido apenas mais tarde <sup>15</sup>.

Mas, mesmo abstraindo disto, continua valendo que o título de "Filho de Deus" e os nexos reais com ele expressos não podem ser esclarecidos mediante a relação de título e idéia do homem divino: os dois esquemas de representação, olhados historicamente, [173] são totalmente estranhos um ao outro e jamais tiveram pontos de contacto.

b) *A terminologia bíblica e sua relação com o dogma.* Na terminologia bíblica do Novo Testamento deve-se distinguir exatamente entre a expressão "Filho de Deus" e a simples designação "o Filho". Para quem não procede lingüisticamente com a devida exatidão, ambas parecem denotar a mesma coisa. Realmente as duas têm algo de comum entre si e movimentam-se sempre uma em direção à outra. Contudo, originariamente pertencem a contextos totalmente diversos, têm origem diferentes e exprimem coisas diversas.

α) "Filho de Deus". A expressão origina-se da teologia régia do Antigo Testamento que, por sua vez, se baseia em uma desmitização da teologia régia do Oriente, exprimindo a teologia de escolha de Israel. Exemplo clássico de tal processo de desmitização encontra-se no *Salmo 2,7* ou seja, na mesmo texto que se tornou um dos pontos básicos para o pensamento cristológico. Neste verso o rei de Israel ouve o seguinte oráculo: "Promulgarei o decreto divino. Disse-me Deus: Tu és meu filho; eu hoje te gerei. Pede-me e dar-te-ei em posse as nações e para teu domínio, os confins da terra". Este versículo pertence ao contexto da entronização dos reis de Israel e origina-se, como já se disse, de ritos de coroação arcaico-orientais, em que o rei era declarado o filho gerado por Deus; aliás, toda a extensão da imagem de geração só foi conservada, ao que parece, no Egito: ali o Faraó era considerado um ser gerado miticamente por Deus, enquanto na Babilônia o mesmo ritual já tinha sido bastante desmitizado, tendo sido concebido como ato jurídico o pensamento de que o rei era filho de Deus <sup>16</sup>.

Ao ser aceita a fórmula pela corte davídica, seu sentido mitológico foi completamente rejeitado. A idéia de uma geração [174] física do rei pela divindade foi substituída pelo pensamento de que o rei se torna filho hoje; o ato gerador conota ato de escolha por Deus. O rei é filho não porque engendrado, mas porque eleito por Deus. Não se reivindica um processo físico, mas o poder da vontade divina capaz de criar um ser novo. Sem tardança a teologia inteira do povo escolhido concentra-se na idéia da filiação assim compreendida. Em textos mais antigos, todo Israel é chamado o filho primogênito, dileto de Iahvé (por exemplo, *Ex 4,22*). Na época dos reis, ao passar tal modo de falar ao monarca, significa que nele, no descendente de Davi, está resumida a vocação de Israel; que o rei representa Israel, reunindo em sua pessoa o mistério da promessa, da vocação, do amor que envolve a Israel.

E mais, diante da situação real de Israel, devia parecer zombaria cruel a aplicação do ritual oriental aos reis de Israel, tal como se faz no salmo. Havia sentido, quando, à entronização do faraó ou do rei da Babilônia, se lhes declarava: "Os povos

<sup>15</sup> W. V. MARTITZ, "yios im Griechischen", em: *Theologisches Wörterbuch zum NT* (ed. Kittel-Friedrich) VIII, 335-340.

<sup>16</sup> Cfr. H. J. KRAUS, *Psalmen I*, Neukirchen, 1960, 18 ss (salmo 2,7).

pertencem-te por herança, o mundo é teu; governá-los-ás com vara de ferro, quais vasos de argila poderás despedaçá-los". Tal linguagem correspondia às pretensões de domínio mundial daqueles monarcas. Quando um texto assim, cheio de sentido em se aplicando aos reis do Egito ou da Babilônia, passa a ser usado com referência ao rei de Sião, transforma-se em pura ironia, pois os reis da terra não tremem diante dele, sendo bem o contrário o que sucede. E o domínio mundial expresso pelos lábios de um mísero príncipe de terceira classe, como o rei de Sião, quase deveria parecer uma piada. Dito de outra maneira: o manto do *Salmo*, tomado de empréstimo ao rito oriental, era grande demais para os ombros do verdadeiro rei do monte Sião. Portanto, foi uma imposição da história que transformou esse *Salmo*, que visto sob o prisma do presente, devia parecer quase insuportável, e o revestiu mais e mais de um nimbo de esperança naquele relativamente ao qual ele de fato adquiriria todo o seu valor. Isto é: a Teologia do rei, [175] alterada em um primeiro estágio em teologia de geração e de escolha, em um segundo passo modificou-se em teologia de esperança no rei que viria; o oráculo da entronização passou progressivamente a um lema de promessa de que um dia viria o rei no qual se tornaria realidade: "Meu Filho és tu; eu hoje te gerei. Pede-me e dar-te-ei os povos da terra por herança".

Aqui se encaixa a nova aplicação do texto pela comunidade cristã primitiva. Provavelmente devido à fé na ressurreição, o Salmo foi aplicado pela primeira vez a Jesus. O acontecimento da ressurreição de Jesus, em que a comunidade acredita, passa a ser considerado como o momento em que o dito *Salmo 2* se concretiza. Naturalmente não é menor o paradoxo. Crer que o supliciado do Gólgota seja simultaneamente aquele a quem tais palavras foram ditas, parece contradição inaudita. Que significa semelhante uso do texto? Significa que no supliciado da cruz e no ressurgido para o olhar da fé, se vê realizada a esperança real de Israel. Denota a convicção de que a palavra de Deus: "Meu Filho és tu; eu hoje te gerei", foi dirigida exclusivamente ao que morreu na cruz, ao que renunciou a todo o poder do mundo (– e ponhamos, como música de fundo, o tremor dos reis da terra, o destruir com vara de ferro!); ao que deixou de lado todas as espadas e não mandou outros à morte, como soem fazê-lo os reis do mundo, mas enfrentou pessoalmente a morte pelos outros; ao que via o sentido da existência humana não no poder e na auto-afirmação, mas no existir-radical para os outros; que era, aliás, a existência para os outros. No crucificado o crente percebe qual é o sentido daquele oráculo, qual o sentido da eleição; não privilégio e poder para *si*, mas serviço para os outros. Nele revela-se o sentido da história da escolha, o autêntico sentido da realeza que desde sempre queria ser ação vicária. E "representar" quer dizer: estar pelos outros, substituí-los – o que agora recebe um sentido novo. Do radicalmente fracassado, [176] do pendente do patíbulo, a quem falta até um palmo de chão sob os pés, daquele cujas roupas são objeto de jogo de azar e que chega a dar a impressão de estar abandonado por Deus, precisamente dele vale o oráculo: "Meu Filho és tu; eu hoje – neste lugar – te gerei. Pede-me e te darei os povos da terra por herança e o mundo em posse".

A idéia do Filho de Deus que, desta forma e por este caminho, penetrou na fé em Jesus de Nazaré, na interpretação da ressurreição e da cruz a partir do *Salmo 2*, não tem, realmente, nada de comum com o conceito helenístico de homem divino, não podendo ser explicada a partir dela. Ela representa a segunda desmitização da idéia

oriental do rei, já anteriormente desmitizada. Representa a Jesus como o lídimo herdeiro do cosmos, como o herdeiro da promessa na qual se cumpre o sentido da Teologia davídica. Ao mesmo tempo, tornou-se patente que o conceito de rei assim transferido para Jesus com O título de "Filho", se funde com a idéia de servo. Como rei, ele é servo e como servo de Deus, é rei. Este entrelaçamento tão fundamental para a fé em Cristo foi preparado no Antigo Testamento quanto ao conteúdo e na sua versão grega também quanto à terminologia. A palavra *pais*, com que se nomeia o servo de Deus, também denota "Filho". À luz do acontecimento "Cristo", este duplo sentido deve ser o indicador da identidade intrínseca na qual ambas as coisas se reúnem em Cristo<sup>17</sup>.

A passagem de Filho a servo, de glória a serviço que daí resultou e que significava uma interpretação totalmente nova do conceito de rei, bem como de Filho, encontrou a sua mais grandiosa formulação na carta aos Filipenses (2,5-11), portanto em um texto que cresceu ainda completamente no solo do cristianismo palestinese. Aqui aponta-se para o exemplo fundamental do sentimento de Jesus Cristo, que não conservou [177] ciosamente a igualdade com Deus, que lhe é conatural, mas desceu às profundezas do servo até ao completo auto-despojamento; a palavra latina *evacuatio* aqui empregada indica-nos esta versão, esta afirmação de ter-se ele "esvaziado", abrindo mão da existência-para-si e entrando totalmente no movimento-para-os-outros. Mas, continua o texto, precisamente nisto tornou-se o Senhor do universo, do cosmos, e diante dele o universo faz a *prosquínese*, o rito e o ato ou gesto da submissão devido exclusivamente ao verdadeiro rei. E assim o obediente por espontânea vontade surge como o verdadeiro dominador; o que desceu ao fundo do auto-despojamento tornou-se, por meio deste ato, o Senhor do mundo. O que já constatamos nas considerações sobre o Deus uno e trino torna a se comprovar sob outro ponto de vista: aquele que absolutamente não se apega a si, sendo pura relação, coincide com o absoluto, tornando-se Senhor. O Senhor, diante do qual o universo se curva, é o cordeiro imolado como símbolo da existência que é ato puro, puro ser-para. A liturgia cósmica, a homenagem adoradora do universo, giram em torno deste cordeiro (*Ap 5*).

Mas, tornemos ainda à questão do título "Filho de Deus", e sua posição no mundo antigo. Cumpre, com efeito, notar a existência de um paralelo greco-romano. Ela não consiste na idéia do "homem divino" que nada tem a ver com isto. O único paralelo antigo da denominação de Jesus como Filho de Deus (expressão de uma compreensão nova de poder, reino, escolha e até humanidade) encontra-se na denominação do imperador Augusto como "filho de Deus" (theou yios = *Divi (Caesaris) filius*)<sup>18</sup>. Realmente deparamos aqui com a expressão exata com que o Novo Testamento descreve a importância de Jesus de Nazaré. Somente no culto romano ao imperador surge, na esfera do mundo antigo, com a ideologia oriental do rei, o título "filho de Deus", que, de resto, não existe ali e que [178] não pode existir por causa da

<sup>17</sup> Cfr. o importante artigo de J. JEREMIAS, "pais theou", em: *Theologisches Wörterbuch zum NT V*, 653-713, sobretudo 702 e s.

<sup>18</sup> Cfr. W. V. MARTITZ, *l. c.* 330 55, 336.

plurissignificação da palavra "Deus"<sup>19</sup>. Ele só volta a aparecer com o retorno da ideologia oriental referente ao rei, da qual tal denominação se origina. Em outras palavras: o título "Filho de Deus" integra a teologia política de Roma, apontando assim, como vimos, para a mesma relação fundamental da qual também surgiu o "Filho de Deus" do Novo Testamento. Com efeito, ambos, embora independentes entre si e por diversos caminhos, nasceram do mesmo solo e se referem à mesma fonte comum. Portanto – não o esqueçamos – no antigo oriente e na Roma imperial, "filho de Deus" representa parcela da teologia política; no Novo Testamento, a expressão foi metamorfoseada com outra dimensão de pensamento, graças à alteração da teologia da eleição e da esperança. E assim a mesma raiz fez surgirem duas coisas totalmente diversas. No embate entre a fé em *Jesus* como Filho de Deus e o reconhecimento do *imperador* como filho de Deus, que em breve se tornaria inevitável, defrontaram-se praticamente o mito desmitizado e o que permaneceu como tal. A onipretensão do divino imperador romano não podia tolerar diante de si a teologia do rei e do imperador modificada e que se revelava na aceitação de *Jesus* como Filho de Deus. Neste sentido os *martyria* (testemunhos) deviam transformar-se em *martyrium*, a provocação contra o auto-endeusamento do poderio político<sup>20</sup>.

β) "O Filho", A autodenominação de *Jesus* como "o Filho" destaca-se e distingue-se do conceito "Filho de Deus" acima descrito, como algo inteiramente todo diverso. A palavra [179] origina-se de outra história da língua e pertence a outra esfera idiomática, a saber, à linguagem parabólica cifrada, usada por *Jesus* na senda dos profetas e sábios de Israel. Também aqui a palavra não ressoa na pregação para os de fora, mas deve encontrar o seu *habitat* no círculo mais íntimo dos discípulos de *Jesus*. Seu local de origem dever-se-á procurar na vida de oração de *Jesus*; ele representa o correlativo interno do novo modo com que *Jesus* se dirige ao Pai: *Abba*<sup>21</sup>. Joachim Jeremias mostrou, mediante cuidadosa análise, que as poucas palavras que o Novo Testamento grego nos transmitiu do original aramaico, ou seja, da língua-mãe de *Jesus*, abrem de modo especial caminho ao seu modo original de falar. Exerceram sobre os ouvintes um impacto todo novo, caracterizando tanto o que era peculiar ao Senhor, seu modo único, que foram conservadas literalmente; nelas como que podemos ouvir sempre e ainda a sua própria voz.

A alocação "*Abba* – Pai" pertence às pouquíssimas jóias que a protocomunidade nos conservou, não traduzidas, da linguagem aramaica de *Jesus*, por ter percebido nela, de modo impressionante, a ele próprio. Ela se distingue da expressão "Pai" do Antigo Testamento, porquanto *Abba* representa uma fórmula de maior intimidade (comparável, embora mais elevada do que a palavra "papai"<sup>22</sup>); a intimidade que lhe

<sup>19</sup> Por isso, em fórmulas semelhantes sempre se acrescenta alguma determinação. Cfr. o material em W. BAUER, *Wörterbuch zum NT*, Berlin, <sup>5</sup>1958, 1649 ss e em W. V. MARTITZ, *o. c*

<sup>20</sup> Cfr. a respeito o importante material em A. A. T. EHRHARDT, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, 2 vols, Tübingen, 1959; E. PETERSON, "Zeuge der Wahrheit", em: *Theologische Traktate*, Munique, 1951, 165-224; N. BROX, *Zeuge und Märtyrer*, Munique, 1961.

<sup>21</sup> Isto foi esclarecido de modo convincente por F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen, <sup>3</sup>1966, 319-333; além disto, as importantes considerações de J. JEREMIAS, *Abba*, *Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen, 1966, 15-67.

<sup>22</sup> J. JEREMIAS, *l.c.* 58-67 em que ele corrige a sua opinião anterior segundo a qual *Abba* seria o simples balbuciar de criança, em: *Theologisches Wörterbuch zum NT V*, 984 s; sua hipótese básica continua: para o sentimento judaico, seria

é inerente, excluía, no judaísmo, a possibilidade de relacioná-la com [180] Deus; tal aproximação não cabia ao homem. Que Jesus rezasse assim, que falasse com Deus usando esta palavra, exprimindo uma forma nova e toda sua de intimidade com Deus, eis o que a cristandade primitiva conservava em mente conservando esta palavra com o seu timbre original.

Ora, como já foi insinuado, esse modo de rezar encontra o seu correlativo na autodenominação de Jesus como "Filho". Ambos reunidos (*Abba* – Filho) exprimem o modo peculiar de Jesus orar, sua consciência de Deus, à qual, embora tão reservado, permitia que seu Círculo mais íntimo de amigos lançasse um olhar. O título "Filho de Deus" (já o ouvimos) foi tomado de empréstimo à messianologia judaica, representando por isto uma expressão bastante carregada histórica e teologicamente; pelo contrário, estamos agora diante de algo novo, infinitamente mais simples e também infinitamente mais pessoal e profundo. Lançamos um olhar na experiência orante de Jesus, naquela proximidade com Deus que distingue sua relação para com Deus, da de todos os outros homens, que, no entanto, não quer ser exclusiva, estando capacitada a incluir os outros na mesma relação com Deus. Ela quer, por assim dizer, assimilar os outros ao seu próprio modo de ser para com Deus, de maneira que, com Jesus e nele, igualmente possam dizer a Deus *Abba*: nenhum limite a distanciá-los, mas aquela familiaridade, que era real em Jesus, deve envolvê-los.

O Evangelho de João colocou no centro de sua imagem de Jesus essa autodenominação que nos Sinópticos se nos depara só em poucos lugares (no quadro da formação dos discípulos); o que corresponde à tendência fundamental desse Evangelho de orientar os seus pontos de gravidade de preferência para o interior. A autodenominação de Jesus como "Filho" torna-se o fio condutor da descrição do Senhor; simultaneamente se desdobra o sentido da palavra em seu raio de alcance através do ritmo do Evangelho. O mais importante já foi dito sobre o assunto, nas considerações sobre a doutrina trinitária; [181] portanto, bastará agora apresentar algumas indicações que relembrem o que se disse.

João não encara o desenvolvimento de Jesus como Filho no sentido de uma autopromoção que Jesus se tivesse feito, mas como expressão da completa relatividade de sua existência. Situar Jesus totalmente sob essa categoria é o mesmo que interpretar-lhe a existência de maneira completamente relativa, que nada mais é do que "existir de" e "existir para" e, precisamente nesta relatividade total, identificar-se com o absoluto. Neste ponto o título "Filho" cobre-se com o sentido de "o Verbo" (palavra) e de "o enviado". E, ao descrever o Senhor com as palavras de Isaías "eu o sou", João quer manifestar o mesmo pensamento, a total unidade com o "eu o sou" resultante da doação completa. O âmago dessa cristologia do Filho, em João, e cuja base já foi indicada nos Sinópticos e, através deles, no Jesus histórico (*Abba*), está exatamente no que inicialmente se nos tornou claro como ponto de partida para toda a cristologia: na identidade de obra e existência, de ação e pessoa, na total assimilação da pessoa à sua obra e na completa identidade do agir com a mesma pessoa que não

---

irreverente e por isto impossível, chamar a Deus com esse nome familiar. Foi algo de novo e inaudito o ter Jesus ousado dar tal passo... O *Abba* com que se dirige a Deus revela o âmago da sua relação com Deus".

se reserva nada, doando-se toda em sua obra.

Neste sentido é possível avançar a afirmação de que em João nos deparamos com uma "ontologização", uma volta ao ser atrás do fenômeno do mero acontecimento. Não se fala mais exclusivamente da atividade, da ação, da fala e da doutrina de Jesus, mas simplesmente se constata que, no fundo, sua doutrina é ele mesmo. Ele, em sua totalidade, é Filho, palavra, mensagem; sua ação toca o fundo da existência, identificando-se com ela. E existe algo de típico nessa unidade de ser e agir. Nessa radicalização da declaração, na inclusão de ontológico, para quem for capaz de compreender e perceber os nexos e os bastidores, não existe nenhuma renúncia do anterior, sobretudo nenhuma cristologia triunfalista e glorificadora, em lugar de uma cristologia de serviço que, por exemplo, não [182] fosse capaz de saber o que fazer com o homem-servo crucificado, reinventando em seu lugar um mito ontológico de Deus. Pelo contrário, quem tiver compreendido corretamente o processo há de ver que só agora o que dito anteriormente é entendido em toda a sua profundidade. O ser-servo não se interpreta como uma ação por trás da qual a pessoa de Jesus continua de pé, mas é mergulhado na existência total de Jesus, de modo que sua própria existência é serviço. E exatamente porque essa existência inteira é serviço, ela é filiação. E assim, a inversão cristã dos valores alcança a meta, tornando plenamente claro que quem se entrega completamente ao serviço dos outros, ao total altruísmo e ao despojamento, é verdadeiro homem, o homem do futuro, o ponto de junção entre homem e Deus.

Agora pode-se dar o próximo passo: o sentido dos dogmas de Nicéia e Calcedônia torna-se claro, pois eles nada mais tencionaram do que declarar a identidade de serviço e existência em que se revela o conteúdo total da relação "Abba – Filho". Aquelas formulações dogmáticas não se situam no prolongamento de idéias míticas de geração. Quem tal supõe, apenas demonstra não ter uma idéia nem de Calcedônia nem da real importância da ontologia, nem das declarações míticas que se lhes opõem. Aquelas declarações não se desenvolveram a partir de idéias míticas de engendramento, mas do testemunho de João, que, por sua vez, representa simplesmente o prolongamento dos diálogos de Jesus com o Pai e da existência de Jesus para os homens até à culminância de sua entrega na cruz.

Prosseguindo dentro do mesmo contexto, não é difícil perceber que a "antologia" do quarto Evangelho e das antigas profissões de fé inclui um atualismo muito mais radical do que tudo que hoje se apresenta sob a etiqueta de atualismo. Contento-me com um exemplo, uma formulação de Bultmann quanto ao problema da filiação divina de Jesus: "Assim como a *ekklesia*, a comunidade escatológica, só é autêntica *ekklesia* [183] enquanto acontecimento, assim também o ser-Senhor, a divindade de Cristo, não passa jamais de um acontecimento"<sup>23</sup>. Nesta forma de atualismo a verdadeira *existência* do homem Jesus conserva-se estaticamente por detrás do acontecimento da divindade e do ser-Senhor como a existência de um homem qualquer, sem ser tocada por este acontecimento e somente como o ponto ocasional de incandescência, em que ela se realiza, tornando-se, fato, para alguém, pela audição

<sup>23</sup> *Glauben und Verstehen* II, Tübingen 1952, 258. Cfr. G. HASENHÜTTL, *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit R. Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis*, Essen, 1963, 127.



da palavra, o encontro atual com Deus. E assim como a existência de Jesus se conserva estática por trás do acontecimento, assim também a existência do homem só pode ser atingida pelo divino sempre na faixa do acontecível ocasional. Também aqui o encontro com Deus se efetua no respectivo instante do acontecimento, ficando a existência preservada dele. Tenho a impressão de ver presente, em tal teologia, uma espécie de desespero em face do que existe, que não permite esperar possa o mesmo ser participar do ato, ou tornar-se ato.

A cristologia de João e dos símbolos vai muito além em seu radicalismo, ao reconhecer o próprio ser como ato, dizendo: Jesus é sua obra. E por trás disto não se encontra um homem, Jesus, com o qual nada propriamente tenha acontecido. Sua existência é pura *actualitas* do "de" e "para". Exatamente no fato de não ser mais separável da sua *actualitas*, esta existência coincide com Deus, sendo ao mesmo tempo o homem exemplar, o homem do futuro através do qual se revela o quanto o homem ainda é o ser futuro, ausente; o quão pouco ainda começou a ser ele mesmo. Compreendido isto, torna-se evidente por que Fenomenologia e análises existenciais, por úteis que sejam, não podem bastar para a Cristologia. Elas não descem bastante a fundo porque deixam intacto o domínio da existência propriamente dita.

#### IV. Caminhos da Cristologia

##### 1. Teologia da Encarnação e da Cruz

[184] Os esclarecimentos até aqui alcançados abrem caminho às teses fundamentais da Cristologia ainda não abordadas. Na história da fé cristã, na reflexão sobre Jesus, desenvolveram-se duas linhas, nascendo uma da outra: a teologia da Encarnação, que nasceu do pensamento grego, dominando na tradição católica do Oriente e do Ocidente, e a teologia da cruz que, vinculada a Paulo e às formas mais antigas da fé cristã, irrompeu decididamente no pensamento da Reforma. A primeira fala do ser e gira em torno do fato de um homem *ser* Deus, com o que, simultaneamente, Deus é homem; este fato espantoso torna-se-lhe o elemento decisivo. Todos os demais acontecimentos posteriores empalidecem diante deste acontecimento da identidade de homem e Deus, da encarnação de Deus. Frente a isto o resto não pode passar de secundário. O entrelaçar de Deus e homem surge como o realmente decisivo, o salvífico, como o lídimo futuro do homem, para o qual, finalmente, todas as linhas devem convergir.

A teologia da cruz, ao contrário, não quer deter-se em semelhante ontologia; em vez disto, fala do acontecimento; segue o testemunho inicial que ainda não indagava sobre o *ser*, mas sobre o *agir* de Deus na cruz e na ressurreição, que venceu a morte, e comprovou Jesus como o Senhor e a esperança da humanidade. Dos respectivos pontos de partida resulta a tendência diferenciada: a Teologia da encarnação tende a uma visão estática e otimista. O pecado do homem facilmente toma a feição de uma etapa de passagem, de importância bastante secundária. O decisivo não é o homem no pecado, a ser curado: o que é decisivo ultrapassa de muito a uma tal reparação do passado e, se coloca no rumo do entrecruzar-se de homem e Deus. Em contraposição, a teologia da Cruz conduz a uma [185] concepção dinâmico-atuante, cosmo-crítica do

cristianismo, que compreende o fato somente como ruptura, descontínua e sempre a reaparecer, na auto-segurança e na autocerteza do homem e das suas instituições, inclusive da Igreja.

Quem, de algum modo, conservar diante dos olhos estas duas grandes formas cristãs de autocompreensão, não se sentirá tentado a sínteses simplificadoras. Em ambas as formas estruturais básicas, teologia da Encarnação e da Cruz, estão delineadas polaridades as quais não se podem omitir, com vistas a uma simples síntese, sem que se perca o que ambas têm de decisivo; devem continuar presentes como polaridades que se corrigem mutuamente e somente permanecendo em sua relação mútua e que apontam para o conjunto. Contudo, através das nossas considerações deveria transparecer algo assim como a unidade última de ambos os movimentos, unidade que tornasse a ambos possíveis como polaridade, e impedisse que se dissolvessem como antíteses. Constatamos com efeito que o *ser* de Cristo (teologia de encarnação!) é *actualitas*, é saída de si, êxodo; não é um ser a repousar em si, mas o ato do ser enviado, da filiação, do serviço. E vice-versa: esse agir não é mero agir, mas ser; desce às raízes do ser e identifica-se com ele. Esse ser é êxodo, transformação. Portanto, uma teologia do ser e da encarnação bem compreendida forçosamente desembocará na teologia da cruz, tornando-se uma com ela; vice-versa, uma teologia da cruz, que avalie totalmente a sua dimensão, forçosamente se tornará teologia do Filho e do ser.

## 2. *Cristologia e Soteriologia*

Do ponto assim alcançado torna-se visível o entrelaçamento de uma antítese criada pela história, antítese aliás bastante aparentada com a que acabamos de analisar. No correr da evolução histórica da fé em Cristo destacou-se sempre mais o [186] que se costumou chamar de "cristologia" e "soteriologia". Cristologia seria a doutrina do ser de Jesus, que foi isolada sempre mais como uma exceção teológica, transformando-se em objeto de especulação sobre algo estranho, incompreensível e limitado exclusivamente a Jesus. Soteriologia seria o estudo da salvação: tendo tratado da charada ontológica, isto é como homem e Deus poderiam ser um só em Jesus, perguntaram-se, completamente separados do problema, o que Jesus fez e de que maneira o efeito de sua ação nos alcança. A separação de ambas as questões, a colocação de pessoa e obra como objeto de considerações e tratados separados, teve como consequência tornarem-se *ambos* incompreensíveis e irrealizáveis. Basta examinar um pouco os tratados de dogmática para constatar quão complicadas se tornaram as teorias sobre ambos, por ter-se olvidado que só poderiam ser compreendidos quando juntos. Lembro apenas a forma sob a qual a doutrina da salvação geralmente se apresenta na consciência cristã. Baseia-se na chamada teoria da satisfação desenvolvida por Anselmo de Cantuária no limiar da Idade Média, e que determinou com exclusividade crescente a consciência ocidental. Vista na sua forma clássica, não apresenta aspecto unilateral, mas considerada na forma grosseira criada posteriormente pela consciência geral, ela assume feição de um mecanismo cruel que se nos afigura mais e mais irrealizável.

Anselmo de Cantuária (mais ou menos de 1033 a 1109) tinha em mente deduzir a

obra de Cristo através de razões necessárias (*rationibus necessariis*), mostrando de maneira irrefutável que essa obra se *devia* realizar exatamente como se realizou. Seu pensamento poderia ser reduzido às seguintes grandes linhas: pelo pecado do homem, cometido contra Deus, foi infinitamente ferida a ordem da justiça e Deus ofendido infinitamente. Por trás disso se esconde a idéia de que a medida da ofensa deve ser avaliada pelo ofendido; outras são as conseqüências da ofensa a um mendigo e outras a um chefe de [187] estado. O peso da ofensa varia de acordo com o que foi atingido. Sendo Deus o infinito, também a ofensa infligida a ele pelo pecado tem um peso infinito. O direito assim violado deve ser restaurado, porque Deus é o Deus da ordem e da justiça, é aliás a própria justiça. Ora, de acordo com o tamanho da ofensa, impõe-se uma reparação infinita. Para tanto o homem não é capaz. Tem capacidade de ofender infinitamente (para o que a sua força é bastante), mas não é capaz de oferecer uma reparação infinita: o que ele, o finito, oferecer, será sempre apenas finito. Sua capacidade destruidora ultrapassa seu poder criativo. Portanto, permanecerá uma distância infinita entre todas as reparações que o homem tentar e a grandeza de sua culpa, distância que ele jamais conseguirá vencer: qualquer gesto de reparação somente lhe revelará a impossibilidade de fechar o abismo que ele mesmo rasgou.

Então, a ordem deverá ficar para sempre destruída, o homem eternamente encerrado no abismo de sua culpa? Neste ponto Anselmo avança para a figura de Cristo. Eis a sua resposta: o próprio Deus apaga a injustiça, não (como ele poderia fazer) por meio de uma simples anistia incapaz de sobrepujar por dentro o crime cometido, mas fazendo com que o infinito se torne homem e, como homem, pertencente à raça dos pecadores e, no entanto, possuidor da infinita capacidade de reparação, que está ausente no simples homem, preste ele a necessária reparação. Assim a redenção dá-se totalmente por graça e, simultaneamente, como restauração do direito. Anselmo acreditava assim ter respondido à difícil questão "cur Deus homo?", questão sobre o "por que" da encarnação e da cruz. Seu ponto de vista imprimiu cunho decisivo ao segundo milênio da cristandade ocidental a qual se tornou convencida de que Cristo devia morrer na cruz para reparar a infinita ofensa do pecado e restaurar assim a ordem abalada.

Não se deve negar que a teoria anselmiana reúne decisivos pontos de vista bíblicos e humanos; quem a examinar [188] com certa paciência, se convencerá disto mais facilmente. Neste sentido, enquanto tentativa de reunir todos os elementos da revelação bíblica em uma grande síntese, profunda e sistemática, continuará merecendo respeito. Será difícil perceber que, apesar de todos os recursos filosóficos e jurídicos postos aqui em ação, permanece como linha mestra aquela verdade expressa na Bíblia pela palavrinha "para", com a qual o livro sagrado manifesta que, como homens, não só vivemos imediatamente de Deus, mas uns dos outros e, finalmente, daquele único que viveu para todos? E quem não veria que, no esquema da teoria da satisfação, continua clara a linha do pensamento bíblico da eleição, para a qual a escolha não representa um privilégio do eleito, mas a vocação para existir para os outros? E o chamamento para aquele "para", ao qual o homem serenamente se deixa levar, cessando de agarrar-se, e ousando o salto para fora de si mesmo, rumo ao infinito, pelo qual, e só por ele, conseguirá encontrar-se. Mas, mesmo concedendo

tudo isto, não se poderá negar que o sistema jurídico construído por Anselmo, perfeitamente lógico em seu aspecto divino-humano, distorce as perspectivas e pode mergulhar a imagem de Deus em uma luz sinistra, graças à sua lógica de ferro. Ainda teremos de voltar a este ponto, quando tratarmos do sentido da cruz. Por ora, baste lembrar que a situação se apresentará de modo todo diverso, se, em vez da separação na obra e pessoa de Jesus, se tornar visível que em Jesus Cristo não se trata de uma ação separada dele, de um ato que Deus deve exigir por estar pessoalmente comprometido com a ordem; que não se trata – para falar com Gabriel Marcel – do *ter* da humanidade, mas do seu *ser*. E como se tornará outro o panorama, se apelarmos para expressão paulina que nos ensina a compreender a Cristo como o "último homem" (*eschatos Adam: 1Cor 15,45*) – como o homem definitivo a conduzir a humanidade ao seu futuro, que consiste em ser, não homem apenas, mas um com Deus.

### 3. Cristo, "o último Homem".

[189] Atingimos aqui o ponto em que podemos tentar uma síntese do que temos em mente com a confissão: "Creio em Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, nosso Senhor". Após tudo o que se disse até aqui, eis o que se poderia dizer em primeiro lugar: Fé cristã crê em Jesus de Nazaré enquanto o homem exemplar – assim poderia reproduzir-se objetivamente a expressão paulina "o último homem" há pouco citada. Mas, justamente como o exemplar, como o protótipo, Cristo ultrapassa o limite do "ser-homem", assim e só deste modo ele realmente é o homem exemplar. Pois o homem está dentro de si tanto menos, quanto mais está no outro. Volta *a* si somente afastando-se *de* si. Só pelo outro e pelo existir no outro ele chega a si.

O que vale, finalmente, em último e mais profundo sentido. Se o outro for apenas alguém, pode transformar-se em autoperdição do homem. Em última análise, o homem está sintonizado para o outro, para o realmente outro, para Deus; está em si tanto mais, quanto mais estiver no completamente outro, em Deus. Portanto, ele é todo ele mesmo, se cessar de estar em si, de fechar-se em si, de afirmar-se a si, se tornar-se a pura abertura para Deus. Dito ainda de outro modo: o homem chega a si, ultrapassando-se a si. Ora Jesus Cristo é o homem que se ultrapassou a si e que assim chegou completamente a si.

O Rubicão da encarnação é transposto primeiramente pela passagem do animal para o Logos, da mera vida para o espírito. Da "argila" formou-se o homem no momento em que um ser não somente "estava ali", mas estava aberto para o todo, superando a mera presença e a satisfação de suas necessidades. Ora, este passo pelo qual, pela primeira vez, Logos, razão, espírito penetrou neste mundo, somente alcança a sua plena realização, quando o próprio Logos, a razão criadora total, e o homem se entrelaçam. A completa hominização [190] do homem supõe a hominização de Deus; somente por meio dela foi transposta definitivamente o Rubicão do "animalesco" para o "lógico", sendo levado à sua máxima possibilidade aquele começo que irrompeu quando, pela primeira vez, um ser de pó e argila, olhando para além de si e do seu mundo ambiente, foi capaz de dizer "tu" a Deus. A abertura para o todo, para o ilimitado, perfaz o homem. O homem é homem pelo fato

de chegar infinitamente para além de si, e, por conseguinte, é tanto mais homem quanto menos for fechado, limitado em si. Portanto – repitamo-lo – é homem ao máximo, e mais, o verdadeiro homem, aquele que for o mais "ilimitado", que não somente toque o infinito – o Infinito! – mas que seja um com ele: Jesus Cristo. Nele a meta da hominização foi verdadeiramente alcançada<sup>24</sup>.

Há, porém, ainda um segundo elemento a considerar. Até agora tentamos compreender, a partir da idéia do "homem exemplar", aquela primeira ultrapassagem fundamental do que é próprio, a qual a fé conhece como determinativa para a figura de Jesus, a saber, a que reúne, nele, o ser-homem com o ser-Deus, em uma unidade. Contudo, já aí ressoava uma ulterior ultrapassagem. Sendo Jesus o homem exemplar, no qual se revela plenamente a verdadeira figura do homem, e com ele a idéia de Deus, não pode, em tal caso, estar destinado a figurar como exceção absoluta, como uma curiosidade, em que Deus nos demonstra o que é possível. Em tal caso, a sua existência interessa à humanidade inteira. O Novo Testamento torna-o reconhecível, chamando-o de "Adão"; [191] na Bíblia o termo exprime a unidade da natureza inteira do homem, de forma que se fala do conceito bíblico de uma "personalidade corporativa"<sup>25</sup>. Ora, ser Jesus chamado "Adão" denota que está destinado a concentrar em si a natureza inteira de Adão. O que significa: aquela realidade, hoje em grande parte inconcebível para nós, que Paulo denomina de "Corpo de Cristo", representa um postulado interno dessa existência que não pode permanecer como exceção, mas deve atrair e "concentrar em si" a humanidade inteira (cfr. *Jo* 12,32).

Impõe-se reconhecer como importante mérito de Teilhard de Chardin o ter repensado essas interligações do ponto de vista da hodierna cosmovisão e, não obstante certa perigosa tendência para o biológico, tê-las compreendido corretamente, em seu conjunto e, em todo caso, tê-las tornado de novo acessíveis. Ouçamo-la! A mônada humana "somente pode tornar-se ela mesma, se cessar de estar sozinha"<sup>26</sup>. A ressoar nos bastidores deve-se, escutar a idéia de que no cosmos, ao lado das duas ordens do infinitamente pequeno e do infinitamente grande, existe uma terceira ordem que determina a torrente da evolução: a ordem do infinitamente complexo. Nela está a meta propriamente dita do processo ascendente do devir; ela alcança o seu primeiro ponto culminante no aparecimento da vida, para, a seguir, avançar continuamente até aquelas formas altamente complexas que conferem ao cosmos um novo centro: "Por mínimo e ocasional que seja o lugar ocupado pelos planetas na história dos corpos celestes, eles formam, em última análise, os pontos vitais do universo. [192] Através deles, passa agora o eixo, neles se concentra, daqui por diante, a tendência de uma evolução dirigida sobretudo para a formação de grandes moléculas"<sup>27</sup>. Considerar o mundo sob o ponto de vista da escola dinâmica da

<sup>24</sup> Quanto a esta tentativa cfr. B. WELTE, "Homousios Hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon", em: A. GRILLMEIER – H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburgo 1954, 51-80; K. RAHNER, "Zur Theologie der Menschwerdung", em: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln, 1960, 137-155; O MESMO, "Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung", em: *Schriften V*, Einsiedeln, 1962, 183-221.

<sup>25</sup> Cfr. J. PEDERSON, *Israel, Its Life and Culture*, 2 vls. Londres, 1926 e 1940; H. W. ROBINSON, "The Hebrew Conception of Corporate Personality", em: *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 66 (Berlin 1966), 49-62; J. DE FRAINE, *Adam und seine Nachkommen*, Colônia, 1962.

<sup>26</sup> Citado por C. TRESMONTANT, *Einführung in das Denken Teilhard de Chardin's*, Friburgo, 1961, 77.

<sup>27</sup> *Ibd.*, 41.

complexidade denota "uma total inversão dos valores, uma inversão de perspectiva"<sup>28</sup>.

Mas tornemos ao homem. Até aqui ele representa o máximo em complexidade. Mas, como pura mônada-homem, é ele incapaz de representar um fim; seu próprio devir postula um ulterior movimento de complexidade: "Não representa o homem, simultaneamente, um indivíduo (= uma "pessoa") centrado relativamente a si e um elemento relacionado com alguma nova e mais alta síntese?"<sup>29</sup>. É o mesmo que dizer: por um lado, o homem já é um fim que não pode mais sofrer recuo, não pode mais ser desfeito, e, contudo, no lado-a-lado com os indivíduos, ele ainda não chegou à meta, mas se revela como que um elemento a ansiar pela plenitude que o envolva sem destruí-lo. Tomemos mais um texto para ver em que direção levam tais idéias: "Em antítese com as hipóteses ainda válidas na Física, o estável encontra-se não em baixo – no infra-elementar – mas em cima – no ultra-sintético"<sup>30</sup>. Portanto, deve constatar-se "que nada mais confere às coisas firmeza e conexamento do que seu entrelaçamento a partir de cima"<sup>31</sup>. Creio estar-se aqui frente a um pensamento muito central: a imagem dinâmica do mundo destrói neste ponto o conceito positivista, tão familiar a todos nós, que vê o estável exclusivamente na "massa", na matéria dura. O mundo afinal é construído e conectado "de cima"; isto se torna visível de uma maneira que se parece tão [193] impressionante, pelo fato de estarmos tão pouco familiarizados com ela.

Daqui, se abre o caminho para outro texto, visando, ao menos, indicar a visão total de Teilhard de Chardin mediante a justaposição de alguns fragmentos. "A energia universal deve ser energia pensante, se na evolução ela não dever ser menor do que as metas que serão animadas pela sua atividade. Portanto... os atributos cósmicos de valor, com que a energia aparece envolvida aos nossos olhos, não suprimem absolutamente a necessidade de reconhecer-lhe uma forma transcendente de personalidade"<sup>32</sup>. A partir daí pode-se compreender a meta do movimento total, assim como Teilhard o vê: a torrente cósmica movimenta-se "na direção de um estado incrível, quase 'monomolecular'... onde cada ego... está destinado a alcançar o seu ponto culminante em algum misterioso superego"<sup>33</sup>. Enquanto um "eu", o homem, sem dúvida, representa um fim, mas o rumo do movimento do ser e da sua própria existência revela-o, ao mesmo tempo, como um ente que pertence a um "superego", que o não apaga, mas o envolve; somente em tal fusão pode revelar-se a forma do homem futuro, quando o "ser-homem" encontrar-se totalmente no ponto final de si mesmo.

Deve-se reconhecer que, sob o enfoque da cosmovisão moderna e envolvido em vocabulário por vezes de forte sabor biológico, Teilhard conseguiu apreender o rumo da cristologia paulina, tornando-a novamente compreensível: a fé vê em Jesus o homem no qual – falando-se do ponto de vista biológico – foi dado como que o próximo salto da evolução; o homem, no qual se realizou a saída da limitada maneira

<sup>28</sup> *Ibd.*, 40.

<sup>29</sup> *Ibd.*, 77.

<sup>30</sup> *Ibd.*, 82.

<sup>31</sup> *Ibd.*, 82.

<sup>32</sup> *Ibd.*, 90.

<sup>33</sup> *Ibd.*, 78.

do nosso ser, de uma limitação monádica; o homem no qual personalização e socialização não se excluem mais, mas se [194] confirmam; aquele homem em quem a mais elevada unidade – "Corpo de Cristo", diz Paulo, e mais radicalmente: "todos vós sois um só em Cristo Jesus" (*Gál 3,28*) – e a mais sublime individualidade são um; aquele homem, no qual a humanidade toca o seu futuro e torna-se, em grau supremo, ela mesma, porque, por ele, toca o próprio Deus, participa dele, alcançando deste modo a sua mais peculiar possibilidade. Partindo daí, da fé em Cristo, verá o raio de um movimento no qual a humanidade dividida será integrada, mais e mais, no ser de um único Adão, de um único "corpo" – do homem que há de vir. A fé verá aí o movimento rumo àquele futuro do homem em que, completamente "socializado" e incorporado em um único, o indivíduo não será apagado, mas chegará ao seu próprio ápice.

Não seria difícil mostrar que a teologia de João indica o mesmo rumo. Lembremo-nos apenas da palavra: "Quando eu for levantado da terra, atrairei todos a mim" (*Jo 12,32*). A frase procura explicar o sentido da morte na cruz. Ora, a cruz constitui o centro da teologia de João, de modo que a frase indica a direção para a qual o seu Evangelho todo quer apontar. O acontecimento da crucificação surge aí como um fato de abertura no qual as dispersas mônadas humanas são atraídas ao abraço de Jesus Cristo, para o vasto espaço dos seus braços abertos, para, mediante tal união, alcançar a sua meta, a meta da humanidade. Ora, sendo assim, Cristo, como o homem que há de vir, não é o homem para si, mas essencialmente homem para os outros, ele é o homem do futuro, exatamente por ser o homem completamente aberto. Então, o homem para si, que só deseja ficar em si, é o homem do passado que devemos deixar para trás a fim de avançar. Em outras palavras: o futuro do homem está em "ser-para". No fundo, confirma-se novamente o que se constatou como sentido das palavras sobre a filiação e, já antes, como sentido da doutrina das três pessoas em um Deus – a indicação para [195] a existência dinâmica, atuante que é essencialmente abertura no movimento entre "de" e "para". E revela-se, de novo, ser Cristo o homem completamente aberto, no qual as paredes da existência ruíram, o homem que é totalmente "passagem" (*pascha*).

Com isto voltamos a estar repentinamente no mistério da cruz e da páscoa que a Bíblia concebe como mistério de passagem. João, que acima de tudo refletiu sobre estas idéias, encerra sua descrição do Jesus terreno, com a imagem da existência cujas paredes foram despedaçadas, que não conhece mais nenhum limite firme, sendo essencialmente abertura. "Um dos soldados perfurou-lhe o lado com uma lança e logo saiu sangue e água" (*Jo 19,34*). Na imagem do peito atravessado culmina, para João, não só a cena da cruz, mas a história inteira de Jesus. Após o golpe da lança, que terminou a vida terrena de Jesus, sua existência está toda aberta; agora ele é todo "para", agora verdadeiramente não é mais um indivíduo, mas "Adão", de cujo lado foi formada Eva, ou seja, uma nova humanidade. Aquela concepção profunda do Antigo Testamento segundo a qual a mulher foi tirada do lado do varão (*Gên 2,21ss*), exprimindo-se assim, de modo inimitavelmente grandioso, a sua mútua e perene interdependência e a sua unidade – aquela história, portanto, parece ressoar aqui, ao se retomar a palavra "lado" (*pleura*, em geral traduzida incorretamente pelo termo "costela"). O lado aberto do novo Adão repete o mistério criativo do "lado aberto" do

varão: é o início de uma nova comunidade definitiva dos homens entre si; como símbolos seus estão aí: água e sangue, com o que João indica os sacramentos básicos, batismo e eucaristia e, através deles, a Igreja como sinal da nova comunidade dos homens<sup>34</sup>. Com isto o totalmente aberto, que [196] sacrificou o ser como completamente recebido e passado adiante, torna-se visível como o que ele, no mais profundo de si mesmo, sempre foi: como "Filho". Assim Jesus, na cruz, realmente entrou na *sua hora*, como afirma João. A expressão enigmática deveria encontrar alguma luz sob este enfoque.

Mas tudo isso também mostra que responsabilidade recai sobre as palavras a respeito do homem que há de vir – quão pouco tem tudo isso de comum com um alegre romantismo progressista. Porquanto ser o homem para os outros, o homem aberto e, com isto, o homem a inaugurar um começo novo denota: ser o homem em oblação, o homem sacrificado. O futuro do homem está pendente da cruz – a salvação do homem é a cruz. E não há outro caminho para chegar a si, senão deixando forçar as grades da existência, olhando para o homem de coração atravessado (*Jo 19,37*), seguindo aquele que, como o perfurado, aberto, abriu o caminho para o futuro. Isso significa, finalmente, que o Cristianismo o qual, como fé na criação, acredita no primado do Logos, ou seja, da razão criadora como começo e origem, acredita nele, de modo específico, enquanto fim, o futuro, o que há de vir. Neste olhar para o futuro está a dinâmica propriamente dita do crístico que, no Antigo e Novo Testamento, realiza a fé como esperança na promessa.

Fé cristã não é apenas olhar retrospectivo para o que aconteceu, ancoragem em uma origem cronologicamente para trás de nós. Pensar assim, resultaria afinal em romantismo e mera restauração. Nem é apenas um olhar para o eterno; o que seria igual a platonismo e metafísica. É, sobretudo, um olhar para a frente, um avanço da esperança. Sem dúvida, não apenas isto: a esperança tornar-se-ia utopia, se sua meta fosse puro autoproduto do homem. Ela é lídima esperança precisamente porque se encontra no sistema de coordenadas das três grandezas: do passado, ou seja, do avanço já realizado – da presença do eterno que conserva como [197] unidade o tempo parcelado – do futuro, no qual Deus e mundo se tocarão mutuamente, tornando-se assim verdadeiramente Deus em mundo, mundo em Deus, como o ômega da história.

Sob o ponto de vista da fé cristã, poder-se-á dizer: para a *história*, Deus está no fim, e está no início para o *ser*. Aqui se destaca o vasto horizonte do crístico em que ele sobressai tanto da metafísica pura, como da ideologia marxista do futuro. Desde Abraão até ao retorno do Senhor, a fé marcha ao encontro do que há de vir. Mas em Cristo revela-se-lhe já agora o rosto do futuro: será o homem capaz de envolver a humanidade porque perdeu a si e a ela em Deus. Por isto, o sinal do que há de vir será a cruz, e o seu rosto, nesta época do mundo, será a face cheia de sangue e coberta de feridas: o "último homem", isto é, o homem futuro, propriamente dito, revela-se agora *nos* últimos homens. Portanto, quem quiser estar ao *seu* lado, deverá permanecer ao lado *deles* (Cfr. *Mt 25,31-46*).

<sup>34</sup> Cfr. O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zurique, 1950, 110 ss; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vater II*, 1: *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem NT*, Friburgo, 1961, 189-200.



### *Digressão: Estruturas do Crístico*

Antes de continuar na análise dos diversos artigos do Credo que se seguem à confissão de Jesus como o Cristo, será conveniente deter-nos por um momento ainda. Na consideração das questões isoladas facilmente se perde de vista o conjunto; e, exatamente hoje, sobretudo ao tentar dialogar com os descrentes, sentimos quão necessário se nos torna uma tal perspectiva. De permeio, diante da situação da Teologia hodierna, poderia ter-se a impressão de ela estar muito satisfeita com os seus progressos ecumênicos – certamente muito dignos de louvor – a ponto de conseguir afastar veneráveis marcos fronteiriços (naturalmente para, via de regra, replantá-los em outro local), não dando bastante atenção aos problemas imediatos dos homens de hoje, que, muitas vezes, pouco representam [198] de comum com as tradicionais questões disputadas das várias confissões. Quem poderá, por exemplo, explicar a um curioso, com a necessária brevidade e compreensão, o que significa "ser cristão"? Quem está em condições de explicar ao outro, de maneira clara, por que acredita e qual é o rumo de sua fé, qual o âmago da opção feita na fé?

Nos últimos tempos, contudo, com o surgimento de tais perguntas em escala maciça, passa-se não raro a diluir o crístico em altissonantes generalidades, capazes, sem dúvida, de afagar os ouvidos contemporâneos (cfr. 2 *Tim* 4,3), privando-os, no entanto, do pábulo forte da fé, a que têm direito. A Teologia não cumpre a sua missão, se ela gira, satisfeita, dentro de si e da sua erudição; e equivoca-se mais ainda, ao inventar "doutrinas de acordo com o próprio gosto" (2 *Tim* 4,3), oferecendo pedras em vez de pão: sua própria loquacidade ao invés da palavra de Deus. E torna-se imensamente grande a tarefa que assim se apresenta – entre Cila e Caríbdis. Tentemos apesar de tudo – ou antes, por causa disto – refletir a respeito, sintetizando a forma básica do Cristianismo em umas poucas proposições claras. Mesmo que o resultado seja de qualquer modo insuficiente, talvez tenha a vantagem de desafiar outros a prosseguir no mesmo rumo, tornando-se assim um bom subsídio<sup>35</sup>.

1. *O individual e o todo.* O primeiro escândalo fundamental com que os homens de hoje se deparam no Cristianismo está simplesmente na exterioridade em que o elemento religioso parece ter-se concentrado. Escandaliza-nos o fato de Deus dever ser transmitido por aparatos exteriores: Igreja, sacramentos, dogma ou apenas pelo anúncio (*kerygma*) para o qual de bom grado recuamos com o fato de diminuir [199] o escândalo e que, no entanto, também constitui algo exterior. Frente a tudo isto ergue-se a pergunta: Deus mora acaso em instituições, acontecimentos ou em palavras? Deus, sendo o eterno, não alcançaria a cada um de nós a partir do nosso íntimo? Pois bem, a resposta muito singela a tudo isto é: "sim", acrescentando-se: se apenas existisse Deus e uma soma de indivíduos, o Cristianismo não seria necessário. Deus pode e poderia realizar, e de fato realiza sempre de novo a salvação do indivíduo *como indivíduo*, direta e sem intermediários. Deus dispensa qualquer passagem intermediária para alcançar a alma de cada um, ali onde ele, Deus, se

<sup>35</sup> Recorro a seguir a pensamentos desenvolvidos em meu livrinho "*Vom Sinn des Christseins*", Munique, 1966 e tentarei sistematizar o que foi dito lá, subordinando-o ao contexto mais amplo da presente obra.

encontra mais no âmago do que o próprio sujeito; nada pode penetrar mais fundo e mais intimamente no homem do que Deus, que toca a criatura no ponto mais íntimo da sua intimidade. Para salvar o mero indivíduo não seria mister nem a Igreja, nem a história da salvação, nem a encarnação e paixão de Deus no mundo. Mas precisamente neste ponto deve inserir-se a declaração que nos conduz mais além: fé cristã não principia do indivíduo atomizado, mas vem do saber que não existe o mero indivíduo, que o homem, muito mais, é ele mesmo apenas quando entrosado no todo: na humanidade, na história, no cosmos, como lhe convém e é essencial à sua qualidade de "espírito em corpo".

O princípio "corpo" e "corporeidade", sob o qual se acha o homem, conota duas coisas: de um lado, o corpo separa os homens entre si, torna-os mutuamente impenetráveis. O corpo, como forma espacial e fechada, torna impossível um estar totalmente no outro; traça uma linha divisória que denota distância e limite, colocamos na distância um do outro, sendo portanto um princípio dissociador. Simultaneamente, porém, a existência em corpo necessariamente inclui história e comunidade, porquanto, se o puro espírito pode ser imaginado como existente apenas para si, corporeidade conota descender, originar-se um do outro: os homens vivem uns dos outros [200] em um sentido muito mais real e ao mesmo tempo pluriestratificado. Porque, se a descendência se considera primeiro fisicamente (e já sob este ponto de vista abarca desde a origem até os múltiplos entrelaçamentos do cuidado mútuo pela subsistência), para quem é espírito, somente em corpo e como corpo, ela significa que também o espírito – ou seja simplesmente, o homem integral – está marcado profundamente pela sua pertença ao conjunto da humanidade – do único "Adão".

Deste modo, o homem revela-se como sendo aquele ente que só pode ser enquanto for do outro. Ou digamo-lo com uma palavra do grande teólogo turinguense Möhler: "O homem, como ente transitoriamente colocado em relação, não vem a si mesmo, por si mesmo, embora também não sem si mesmo"<sup>36</sup>. De maneira mais forte a mesma idéia foi repetida pelo contemporâneo de Möhler, o filósofo de Munique. *Franz von Baader*, ao constatar ser tão irracional "derivar do autoconhecimento (da consciência) o conhecimento de Deus e o conhecimento de todas as demais inteligências, como derivar todo amor do auto-amor"<sup>37</sup>. Aqui repudia-se energicamente o princípio de Descartes que, baseando a filosofia na consciência (*Cogito, ergo sum*: penso, logo existo), determinou de maneira decisiva o destino do espírito moderno até às formas da filosofia transcendental. Como o auto-amor não representa a forma primitiva do amor, mas, no máximo, uma forma derivada do mesmo; como só se chega ao que é peculiar no amor, considerando-o como relação, isto é, como vindo de outro, assim o conhecimento humano só é realidade [201] como ser-conhecido, como ser-levado-a-conhecer, portanto, como vindo de outro. O homem real não se revela, se lançarmos a sonda apenas na solidão do "eu" do autoconhecimento, porque em tal caso se exclui de antemão o ponto de

<sup>36</sup> Assim resume J. R. GEISELMANN os pensamentos desenvolvidos por MÖHLER em: *Theologische Quartalschrift* 1830, 582 s; J. R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Friburgo, 1962, 56.

<sup>37</sup> Conforme J. R. GEISELMANN, *ibid.*, 56; F. VON BAADER, *Vorlesungen über spekulative Dogmatik* (1830), 7. Vorl., em: *Werke* VIII, 231, cfr. MÖHLER.

partida da sua possibilidade de vir a si, portanto o que lhe é próprio. Por isso, consciente e com razão, Baader alterou o característico *cogito, ergo sum* em *cogitor, ergo sum*: não: "penso, logo existo", mas: "sou pensado, logo existo"; o homem e o seu conhecimento somente podem ser concebidos a partir do seu "ser pensado".

Demos um passo adiante: ser-homem é ser-com, é participar de todas as dimensões, não só de cada presente atual, mas de modo tal que, em cada homem, estão presentes, passado e futuro da humanidade, dessa humanidade que se revela como um único "Adão" – tanto mais, quanto mais ela é considerada. Não podemos desenvolver detalhes desta realidade. Bastem algumas indicações. É suficiente tomar consciência de que nossa vida espiritual depende totalmente do instrumento da língua, acrescentando-se, a seguir, que a língua não é de hoje: vem de longe, a história inteira teceu em torno dela e alcança-nos por seu intermédio, como a inevitável condição do nosso presente, como sua parte integrante. E vice-versa: o homem é a criatura que vive voltada para o futuro, que, na preocupação, incessantemente se projeta para além do seu momento, não sendo capaz de continuar a existir, se repentinamente se encontrar órfão de porvir<sup>38</sup>. Portanto é inevitável negar a existência do simples indivíduo, da mônada humana renascentista, do mero ente [202] *cogito-ergo-sum*. Ser-homem sucede ao homem somente naquele entrelaçamento de história que, mediante a língua e a comunicação social, alcança a cada um que, por sua vez, realiza a sua existência naquele modelo coletivo onde, preteritamente, já se acha sempre incluído e que forma o espaço da sua auto-realização. Absolutamente não é verdade que cada homem se projete totalmente de novo, a partir do ponto zero da sua liberdade, como o preconizava o idealismo alemão. O homem não é uma criatura que recomeça sempre no ponto zero; ele só é capaz de desdobrar as suas potencialidades no entrosamento com o conjunto do ser humano que lhe é pré-apresentado, que o caracteriza e forma.

Chegamos assim à pergunta inicial, podendo dizer: Igreja e ser-cristão giram em torno do homem assim compreendido. Seriam elementos sem função, se houvesse exclusivamente mônadas-humanas, seres do *cogito, ergo sum*. Estão relacionados ao homem que é "ser-com" (= participação) e que somente subsiste nos entrelaçamentos coletivos, consequência do princípio da corporeidade. Igreja e ser-cristão somente existem por causa da história, das implicações coletivas que caracterizam o homem; é neste plano que devem ser compreendidos. Sua razão de ser está em prestar serviço à história, como história, e em forçar ou modificar a prisão coletiva que forma o local da existência humana. Conforme a Carta aos Efésios, a obra salvadora de Cristo consistiu exatamente em obrigar a cair de joelhos os poderes e as dominações, nos quais Orígenes, no comentário sobre esse texto, via as forças coletivas que sufocam o homem: a força do meio ambiente, da tradição nacional; aquele impessoal "a gente"

---

<sup>38</sup> Cfr., a respeito, a observação de E. MOUNIER, em: *L'Esprit*, janeiro 1947: Certo repórter de rádio teve a infeliz idéia de descrever o panorama do fim do mundo. Ponto culminante da loucura: pessoas se suicidavam para não morrer. Este reflexo manifestamente irracional prova que vivemos muito mais do futuro do que do presente. Um homem repentinamente privado do futuro é um ser privado da vida. – Sobre o *Sein des Daseins als Sorge* M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, <sup>11</sup>1967, 191-196.

que humilha e destrói o homem<sup>39</sup>. Categorias como pecado original, ressurreição [203] da carne, juízo universal etc., só se podem compreender sob este ângulo, pois a sede do pecado original há de ser procurada exatamente na teia coletiva que antecede a cada existência individual, como fato espiritual e não em alguma transmissão biológica entre indivíduos de resto totalmente isolados. Falar do pecado original significa que nenhum homem pode começar na estaca zero, em um *status integritatis* (completamente intacto do toque da história). Ninguém se encontra naquela etapa inicial sem mancha, em que lhe bastaria desenvolver-se livremente e projetar o que tivesse de bom; cada qual vive em uma implicação que é parte da sua existência. Juízo universal, por sua vez, é a resposta a estes coletivos entrelaçamentos. Ressurreição exprime a idéia de que a imortalidade do homem só pode subsistir e ser imaginada na coexistência dos homenes, no homem como o ser da coexistência, como mais tarde ainda será melhor exposto. Finalmente o conceito de redenção, como já se disse, também terá sentido somente nesta esfera; não se refere a um destino monádico, separado do indivíduo. Portanto, se o plano real do Cristianismo há de ser procurado neste domínio, a que chamamos de "historicidade" na falta de termo melhor, segue-se que podemos prosseguir esclarecendo: ser-cristão, conforme sua finalidade primeira, não é um carisma individual, mas social. Não se é cristão porque só cristãos se salvam, mas é-se cristão, porque a diaconia cristã tem sentido e é necessária para a história.

Contudo, a esta altura, segue-se um segundo passo muito decisivo que, à primeira vista, aparenta ser uma virada para o lado oposto, sendo, na verdade, conseqüência necessária do que foi exposto. Porquanto, se se é cristão para participar de uma diaconia em benefício do conjunto, isto denota, simultaneamente, que o cristianismo vive de *cada um* e para cada um, exatamente por causa deste nexos com o todo, porque a mudança da história, a supressão da ditadura do [204] meio só pode dar-se pela participação de cada um. Vejo aqui, salvo melhor juízo, o fundamento daquele fator cristão incompreensível para o homem de hoje e para as outras religiões, a saber, que no Cristianismo *tudo* depende, afinal, do homem Jesus de Nazaré, crucificado pelo seu ambiente – a opinião pública – que exatamente na sua cruz despedaçou essa força do "a gente", o poder do anonimato, que conserva o homem prisioneiro. Em oposição a esta força anônima ergue-se o nome de um único: Jesus Cristo, a convidar o homem a segui-lo, isto é: a carregar a cruz como ele, para vencer o mundo, sendo crucificado para ele, contribuindo assim para a renovação da história. O apelo do Cristianismo dirige-se radicalmente a cada um em particular, exatamente por visar à história como um todo; precisamente por isto o cristianismo adere, como um todo, a este um e único no qual se realizou a ruptura com a derrota dos poderes e das violências. Repetido ainda de outro modo: o Cristianismo está polarizado para o todo, não podendo ser compreendido, a não ser da e para a comunidade; o Cristianismo não representa salvação do indivíduo isolado, mas o serviço em benefício do conjunto, do qual não pode nem deve escapar: precisamente por isto, em extremo radicalismo, ele conhece um princípio "individual". O escândalo inaudito de

<sup>39</sup> Cfr. J. RATZINGER, "Menschheit und Sttatenbau in der Sicht der Frühen Kirche", em: *Studium generale* 14 (1961), 664-682, sobretudo 666-674; H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im N. T.*, Friburgo, 1958, sobretudo 23 s, 27,29. Sobre o impessoal "se": HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, <sup>11</sup>1967, 126-130.

que um único – Jesus Cristo – é acreditado como a salvação do mundo, encontra, *aqui*, o ponto exato da sua necessidade. O único é a salvação do todo, e o todo recebe sua salvação exclusivamente do único, que realmente é único e que, exatamente por causa disto, cessa de existir só para si.

Creio que, visto assim, também se pode compreender não existir semelhante recurso ao indivíduo nas outras religiões. O hinduísmo não procura o todo, mas o indivíduo a salvar-se, fugindo do mundo, a roda de Maia. Precisamente por não visar o todo, em sua mais profunda intenção, mas desejar apenas desvencilhar o indivíduo de sua situação perdida, o [205] hinduísmo é incapaz de admitir outro indivíduo como importante e decisivo para a salvação de alguém. Sua desvalorização do todo resulta, portanto, em desvalorização também do individual, ao fazer cair o "para" como categoria<sup>40</sup>.

Resumindo, eis o resultado das nossas considerações: o Cristianismo origina-se do princípio da "corporeidade" (historicidade), devendo ser pensado na esfera do todo, da qual recebe o seu sentido. Estabelece, contudo, forçosamente, um princípio do "individual", que é o seu escândalo, tornando-se, porém, visível, agora, em sua interna necessidade e racionalidade.

2. O princípio do "para". A fé cristã solicita cada um, querendo-o, porém, para o todo e não para si mesma; por isto a norma fundamental da existência cristã exprime-se na partícula "para", eis a conclusão a ser forçosamente tirada do que até agora foi dito. Por isto, no principal dos sacramentos cristãos, que forma o centro da liturgia, declara-se a existência de Jesus Cristo, como existência "para muitos" e "para vós"<sup>41</sup>, como existência aberta que cria e possibilita a comunicação de todos entre si pela comunicação nele. Por isso, como vimos, completa-se e realiza-se a existência de Cristo, como existência exemplar em sua abertura na cruz. Portanto, anunciando e explicando a sua morte, ele pode dizer: "Vou e venho a vós" (*Jo* 14,28): pela minha partida, será derrubada a parede da minha existência que agora me limita; assim este acontecimento representa a minha verdadeira chegada, na qual consumo o que sou, a saber: aquele que reúne a todos na unidade da sua existência que não é limite, mas unidade.

[207] Neste sentido a Patrística apontou para os braços do Senhor, abertos na cruz. Vê neles, primeiro, o protótipo do gesto orante, tal como o encontramos reproduzido nas figuras orantes das catacumbas. Os braços do crucificado revelam-no como o adorador, conferindo, ao mesmo tempo, uma nova dimensão à adoração que representa o elemento específico da glorificação de Deus: os braços abertos de Cristo são expressão de adoração também e precisamente por exprimirem a total entrega aos homens, como gesto do abraço, da plena e indivisa fraternidade. A partir da cruz, a Teologia patrística encontrou, simbolicamente, o entrelaçamento de adoração e fraternidade, e viu representada no gesto cristão de orar a indissolubilidade do serviço aos homens e da glorificação de Deus.

Ser-cristão denota, ao mesmo tempo, passagem do ser para si mesmo ao ser para os outros. Com o que se esclarece o sentido do conceito de escolha ("predestinação")

<sup>40</sup> Cfr. a instrutiva pesquisa de J. NEUNER, "Religion und Riten. Die Opferlehre der Bhagavadgita", em: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 73 (1951), 170-213.

<sup>41</sup> No *Cânion* da missa, de acordo com o relato da instituição (*Mc* 14,24 e par.).

que muitas vezes nos parece estranho. Escolha não quer dizer uma preferência do indivíduo, fechada em si, a segregá-lo dos outros, mas a admissão na tarefa comum da qual já se falou. De acordo com isso, a opção cristã fundamental significa a aceitação do "ser-cristão", a abjuração do concentramento sobre o "eu" e a adesão à existência de Jesus Cristo voltada para o todo. A mesma coisa está incluída no convite à seqüela da cruz, que absolutamente não exprime uma devoção particular, mas está subordinada a um pensamento básico, a saber, que o homem, abandonando o isolamento e a tranqüilidade do próprio "eu", saia de si, para seguir ao crucificado e existir para os outros, mediante a crucificação do seu "eu". De modo geral, os grandes painéis da história da salvação, que representam também as figuras básicas do culto cristão, são expressão do princípio "para". Pensemos, por exemplo, no quadro do êxodo clássico da história sagrada, ou seja, da saída do Egito: tornou-se o êxodo perene da auto-ultrapassagem. O mesmo ecoa na cena da páscoa, em que a fé formulou a nexa do mistério da cruz e da ressurreição com o pensamento da saída do Antigo Testamento.

João reproduziu tudo isto em um quadro tomado de empréstimo aos fenômenos da natureza. Com o que o horizonte se amplia, para além do antropológico e do salvífico, tocando o cósmico. O que se declara como estrutura básica da vida cristã, na fundo já representa o cunho da mesma criação. "Em verdade, em verdade eu vos digo: se o grão de trigo lançado na terra não morrer, fica só, como é; mas, se morrer, produz abundante fruto" (*Jo* 12,24). Já na esfera cósmica domina a lei de que a vida só chega através da morte, mediante a autoperdição. O que se configura deste modo na criação, alcança a seu ápice no homem e, finalmente, no homem exemplar, Jesus Cristo que abre os portais da vida autêntica aceitando o destino do grão de trigo, atravessando o auto-oblação, deixando-se abrir e perdendo-se. Partindo das experiências da história da religião que justamente neste ponto se tocam estreitamente com as da Bíblia, poderíamos dizer: o mundo vive de sacrifício. Encontram aqui a sua realidade e validade os grandes mitos que declaram ter sido formado o cosmos por meio de um proto-sacrifício e viver exclusivamente de sua própria oblação<sup>42</sup>. O princípio cristão do êxodo torna-se patente através dos símbolos míticos: "Quem ama a própria vida, perde-a; e quem odeia a própria vida neste mundo, conservá-la-á para a vida eterna" (*Jo* 12,25; cfr. *Mc* 8,35 par). Contudo, para terminar, é preciso declarar que jamais serão suficientes todas as auto-superações próprias do [208] homem. Quem somente deseja dar, sem estar disposto a receber, quem só quer existir para os outros, não estando pronto a reconhecer que também ele, por sua vez, vive da dádiva inesperável e improvocável do "para" dos outros, deturpa a autêntica maneira de ser do homem, destruindo necessariamente o verdadeiro sentido da reciprocidade. Todas as auto-superações, para serem produtivas, precisam da aceitação da parte dos outros e, em última instância, da parte do Outro, que é o autêntico Outro da humanidade inteira e, ao mesmo tempo, é o todo unido a ela: o homem Deus Jesus Cristo.

3. *A lei do incógnito*. O "para" deve ser encarado como princípio decisivo da

<sup>42</sup> Cfr. o mito de *Purusha* da religião védica; veja a respeito P. REGAMEY, em: F. KÖNIG, *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*, 3 vols, Friburgo, 1951, III, 172 s; Id. em: F. KÖNIG, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Friburgo, 1956, 470 s; J. GONDA, *Die Religionen Indiens I*, Stuttgart, 1960, 186. O texto principal em *Rigveda* 10,90.

existência humana, tornando-se o local exato da manifestação do divino no mundo. Este fato tem ainda outra conseqüência, a saber: o ser-todo-outro de Deus, que o homem já é capaz de descobrir, ou ao menos de suspeitar por si, torna-se um completo ser-outro, uma total incognoscibilidade de Deus. Significa que o ocultamento de Deus, com que o homem conta, assume a forma escandalosa de sua palpabilidade e de sua visibilidade como Deus crucificado. Expresso de outro modo: tem como conseqüência que Deus, o primeiro, o "alfa" da criação, surge como o "ômega", como a última letra do alfabeto da criação, como a mínima criatura na criação. Neste contexto, Lutero fala do ocultamento de Deus *sub contrario*, isto é, no que parece ser o contrário de Deus. Destaca assim a peculiaridade da forma cristã da teologia negativa, determinada a partir da cruz, frente à teologia negativa do pensamento filosófico. Já a Filosofia, a reflexão própria do homem sobre Deus, conduz, à convicção de ser Deus o todo outro, o simplesmente oculto e incomparável. "Curtas como as vistas das aves noturnas são também as nossas vistas diante do que é o mais luminoso em si", já afirmava Aristóteles<sup>43</sup>. De fato, [209] à luz da fé em Jesus Cristo, responderemos: Deus é o todo diferente, invisível, incognoscível. Mas, quando ele surgiu em cena realmente assim todo diferente, tão invisível em sua divindade, tão incognoscível, não se tratava daquela espécie de ser-outro e de estranheza prevista por nós, e ele, de fato, ficou desconhecido. Contudo – não deveria precisamente esta circunstância revelá-lo como o realmente todo outro, que põe abaixo todos os nossos cálculos de ser-outro, revelando-se assim como o unicamente autêntico todo diferente?

De acordo com isto, através da Bíblia inteira se pode encontrar continuamente a idéia da dupla maneira de Deus aparecer no mundo<sup>44</sup>. Deus comprova-se, primeiramente e sem dúvida, na força cósmica. A grandeza, o Logos do mundo que ultrapassa, envolvendo-a, porém, toda a nossa imaginação, aponta para aquele cujo pensamento este mundo é; para aquele, diante do qual os povos são "como gotas à beira do balde", "como pó na balança" (*Is 40,15*). Existe realmente o lembrete do universo sobre o seu criador. Por mais que nos obstinemos contra os argumentos da existência de Deus, por mais que a reflexão filosófica objete contra seus diversos passos, e com muita razão, é um fato irretorquível que o protopensamento criativo e sua força criadora transluzem através do mundo e da sua estrutura ideal.

Mas aí temos apenas um modo de Deus se manifestar no mundo. O outro sinal, que Deus estabeleceu para si, e que o mostra mais verdadeiro no que lhe é mais peculiar, ocultando-o tanto mais, é o sinal do vil, que, medido sob o ponto de vista cósmico-quantitativo, é totalmente insignificante, quase um puro nada. Aqui deveríamos citar a seqüência: [210] terra – Israel – Nazaré – cruz – Igreja, em que Deus aparenta desaparecer mais e mais no pequeno, revelando-se exatamente assim como ele mesmo. Eis, primeiro, a terra, um nada no cosmos, destinada a ser o ponto de atividade divina no universo. Eis Israel, um nada entre as potências, destinado a ser o ponto do seu aparecimento na terra. Eis Nazaré, outra vez um nada dentro de

<sup>43</sup> Conforme H. MEYER, *Geschichte der abendländlichen Weltanschauung* I, Würzburg, 1947, 231 (= ed. Bekker 993 b 9 ss).

<sup>44</sup> Cfr. PH. DESSAUER, "Geschöpfe von fremden Welten", em: *Wort und Wahrheit* 9 (1954), 569-583; J. RATZINGER, *Vom Sinn des Christseins*, Munique, 1966, 32 ss.

Israel, destinada a tornar-se o ponto de sua vinda definitiva. Eis, enfim, a cruz, da qual está pendente alguém – uma existência fracassada, cruz destinada a ser o ponto onde Deus pode ser palpado. Finalmente, eis a Igreja, a criação problemática da nossa história, pretendendo ser o lugar duradouro da sua revelação. Sabemos hoje, e até demais, quão pouco, mesmo na Igreja, continua suprimida a ocultação da proximidade divina. Exatamente onde, no luxo da renascença, a Igreja julgava poder tornar-se imediata "porta do céu" e "casa de Deus" voltou ela a ser, e quase mais do que nunca, o incógnito de Deus, que atrás dela quase não se podia mais encontrar. Desse modo, o que é insignificante cósmica e mundialmente representa o exato sinal de Deus em que se anuncia o todo outro que, diante das nossas expectativas, volta a ser o completamente incompreensível. O nada cósmico é o verdadeiro tudo, porque o "para" é o específico de Deus...

4. *A lei do supérfluo.* Nas declarações éticas do Novo Testamento existe uma tensão aparentemente invencível: entre graça e ética, entre perdão total e não menos completa reivindicação, entre completo ser-agraciado do homem que recebe tudo de mão beijada, por ser incapaz de produzir alguma coisa, e a não menos radical obrigação de doar-se até ao inaudito desafio: "Sede, portanto, perfeitos, como o vosso Pai no céu é perfeito" (*Mt 5,48*). Nesta fascinante polaridade, se procurarmos um termo médio de ligação, depararemos continuamente, sobretudo na teologia paulina, mas também nos Sinópticos, com o termo "supérfluo" (*perisseuma*), no qual [211] se encontra, entrelaçando-se e interpenetrando-se o que se afirma da graça e do desejo.

Para visualizar este princípio, destaquemos aquele tópico central do Sermão da Montanha, que ali se acha como se fora a epígrafe e a síntese das seis grandes antíteses ("aos antigos foi dito... Eu porém vos digo..."), mediante o qual Jesus completa a nova redação da segunda tábuca do Decálogo: O texto reza: "Porque, eu vos digo, se a vossa virtude não sobrepujar a dos escribas e dos fariseus, não entrareis no reino dos céus" (*Mt 5,20*). Jesus declara primeiramente toda a justiça humana como insuficiente. Quem poderia gabar-se honestamente de ter assimilado realmente e sem reservas, até ao âmago da própria alma, o sentido de cada exigência, tendo descido inteiramente até suas derradeiras raízes e, muito menos ainda, de ter produzido o supérfluo? Certamente, na Igreja há um "estado de perfeição", no qual as pessoas se comprometem ao supérfluo, a passar além do que é objeto de uma ordem. Mas, os que integram tal estado são os últimos a negarem que se encontram sempre no início e se sentem cheios de falhas. O "estado de perfeição", é na verdade, a forma mais dramática de representar a perene imperfeição do homem.

Quem não se contentar com esta indicação, leia os seguintes versículos do Sermão da Montanha (5,21-48) e sentirá exposto a um exame de consciência desalentador. Neste texto torna-se claro o que significa levar a sério as determinações aparentemente tão simples da segunda tábuca do Decálogo, das quais três são ali desenvolvidas: "Não matarás. Não cometerás adultério. Não jurarás falso". À primeira vista, parece muito fácil sentir-se justo frente a estas exigências. Afinal, não matamos a ninguém, não cometemos, adultério, não sentimos o peso de perjúrio algum sobre a consciência. Mas Jesus lança uma luz forte sobre as profundezas destes postulados; e então revela-se como o homem participa daqueles crimes, com sua [212] cólera, sua vontade de não perdoar, sua inveja e cobiça. Torna-se claro o quanto



o homem, com sua aparente justiça, está emaranhado no que se chama a injustiça do mundo. Lendo com seriedade as palavras do Sermão da Montanha, dá-se o mesmo que se acontece com alguém que passa da apologética de um partido para a realidade. O belo preto-e-branco em que se costuma dividir os homens, transforma-se no pardo de um lusco-fusco geral. Torna-se evidente não existir entre os homens o preto-e-branco; apesar de todas as gradações distribuídas em vasta escala, encontram-se todos de algum modo em uma luz indefinível. Usando de outra comparação, poderíamos dizer: Reconhecendo ser possível identificar, no todo, em um plano "macroscópico", as nuanças morais dos homens, uma consideração quase microscópica, micro-moral oferece, também aqui, um quadro diferenciado no qual as dessemelhanças começam a tornar-se problemáticas; em todo caso, não se pode mais falar de uma justiça que, além do necessário, apresenta o supérfluo.

Em se tratando do homem, portanto, ninguém estaria em condições de entrar no reino dos céus, isto é, na região da justiça real e plena. O reino dos céus estaria condenado a ser pura utopia. De fato, deve continuar pura utopia, enquanto depender exclusivamente da boa vontade do homem. Que de vezes não se ouve dizer: bastaria um pouco de boa vontade para que tudo no mundo fosse belo e bom. É verdade: a pitada de boa vontade bastaria, mas a tragédia humana consiste precisamente no fato de faltar ao homem a indispensável força para criar aquele pouco de boa vontade. Neste caso, Camus teria razão, vendo o símbolo da humanidade em Sísifo a tentar incessantemente levar a pedra ao alto, condenado a deixá-la rolar sempre de novo morro abaixo? No que toca à humana capacidade, a Bíblia mostra-se tão sóbria como Camus, sem, contudo, deixar-se envolver pelo ceticismo. Para ela, o limite da justiça humana, da humana capacidade em geral, é expressão [213] de estar o homem à mercê do inquestionável dom da graça, que se lhe oferece sem medida, abrindo-o ao mesmo tempo, e sem o qual ele permaneceria fechado e injusto apesar de toda a sua "justiça". Só o homem que aceita o dom pode encontrar o caminho para si. Assim a percepção da justiça humana torna-se, simultaneamente, indicação da justiça de Deus, cuja superabundância se chama Jesus Cristo. Ele é a justiça de Deus que ultrapassa de muito o necessário, justiça que não calcula, mas que é realmente superabundante, que representa o "apesar de" do grande amor com que ele sobrepuja o fracasso do homem.

Apesar disto, haveria um mal entendido, se se quisesse deduzir daí uma desvalorização do homem, afirmando-se que, em tal caso, tudo daria na mesma e qualquer procura de justiça e bondade diante de Deus seria uma coisa sem sentido. Muito pelo contrário. Apesar de tudo, e precisamente por causa do que se disse, fica de pé o desafio de possuir a justiça em superabundância, já que não se pode realizar a justiça inteira. Mas, que quer isto dizer? Não há aí um contra-senso? Ora bem, isto quer dizer que não é cristão quem sempre está a calcular quanto lhe compete fazer, quanto é exatamente o bastante para apresentar-se como alguém revestido da veste nupcial, com a ajuda, quiçá, de alguns truques casuísticos. Nem é cristão, mas fariseu, quem se põe a calcular, onde termina a obrigação e onde se pode conseguir méritos excedentes, mediante um *opus supererogatorium*. Ser cristão não significa fornecer determinada cota obrigatória, e, quiçá, a título de perfeição maior, até ultrapassar o limite obrigatório. Cristão é quem sabe que, em qualquer hipótese, vive de dádiva;

que, por conseguinte, qualquer justiça só poderá consistir em também ser doador, semelhante ao mendigo que continua a distribuir generosamente, grato pelo que recebeu. Não passa de injusto quem for justo apenas, o calculista que acredita ser capaz de conseguir para si a veste branca e nela realizar-se completamente. [214] Justiça humana só se realizará na renúncia às suas pretensões, e no entregar-se à generosidade frente ao homem e a Deus. Trata-se da justiça do "perdoai, como nós perdoamos" – súplica que se revela como a fórmula clássica da justiça humana cristãmente concebida: consiste em passar adiante, já que cada qual vive essencialmente do perdão recebido<sup>45</sup>.

Sob o ponto de vista do Novo Testamento, o tema da "superabundância" conduz ainda a outra senda, na qual finalmente o seu sentido fica inteiramente esclarecido. Encontramos a palavra outra vez em nexos com o milagre da multiplicação dos pães, onde se fala de uma "sobra" de sete cestos (*Mc* 8,8). Pertence à essência da narração da multiplicação dos pães o despertar a atenção para a idéia e a realidade do supérfluo, do mais-que-necessário. E acorre imediatamente à lembrança o milagre parecido, da transformação da água em vinho nas bodas de Caná (*Jo* 2,1-11). É verdade que a palavra "sobra" ou "abundância" não ocorre, tanto mais porém a coisa: o vinho conseguido pela transformação da água, de acordo com o que informa o Evangelho, chega a uma quantidade fora do comum para uma festa familiar: 480 a 700 litros. Ora, na intenção dos evangelistas, ambas as narrações têm nexos com a forma central do culto cristão, a Eucaristia. Apontam para ela como a superabundância divina, que ultrapassa infinitamente todas as necessidades e tudo que se possa desejar razoavelmente.

Mas ambos os eventos, pela sua relação com a Eucaristia, têm nexos com Cristo e apontam para ele, em última instância: Cristo é a infinita autoprodigalidade de Deus. E, como aliás o constatamos no estudo do princípio "para", ambos apontam para a lei estrutural da criação onde a vida esbanja milhões de germes para salvar um ser vivo, onde um universo inteiro é esbanjado para preparar, em um ponto, o lugar para o espírito, [215] o homem. Superabundância é a marca de Deus na criação; pois "Deus não calcula seus dons sob medida", como afirma a Patrística. Mas, superabundância também é a razão exata e a forma da história da salvação, que, afinal, nada mais é do que o acontecimento realmente estonteante de Deus a entregar não só um universo, mas a si mesmo, em incompreensível auto-esbanjamento, com o fito de conduzir ao porto da salvação o grão de poeira chamado homem. Repitamo-lo: portanto, superabundância é a definição exata da história da salvação. A inteligência meramente calculista eternamente achará absurdo que Deus deva gastar-se para o homem. Só quem ama é capaz de compreender a loucura de um amor, para o qual esbanjamento é lei, superabundância – o único que satisfaz. Contudo, se é verdade que a criação vive da superabundância; que o homem é aquele ser para o qual o superabundante representa o necessário, como admirar-se que revelação é o suficiente, e, por isto, o necessário, o divino, o amor, no qual se realiza o sentido do universo?

---

<sup>45</sup> O tema "Lei e Evangelho" deveria ser abordado sobretudo a partir daqui; cfr. G. SÖHNGEN, *Gesetz und Evangelium*, Friburgo 1957, 12-22.

5. O *definitivo e a esperança*. A fé cristã ensina que em Cristo se realizou a salvação dos homens, que nele se iniciou irrevogavelmente o futuro do homem, e assim, embora permanecendo futuro, é contudo, perfeito, parcela do nosso presente. Esta declaração inclui um princípio do "definitivo", de máxima importância para a forma da existência cristã, respectivamente para a maneira da opção existencial incluída no ser-cristão. Tentemos elaborá-lo mais exatamente. Acabamos de constatar ser Cristo o futuro iniciado, a já aberta fase definitiva do homem. Na linguagem escolástica este pensamento foi expresso, ao ser afirmado que, com Cristo, a revelação estava terminada. Naturalmente, isto não pode significar que determinado número de verdades tenha sido comunicado, resolvendo Deus não acrescentar ulteriores comunicações. Significa, antes, que o diálogo de Deus com o homem alcançou o fim colimado, no compromisso de Deus com a humanidade em Cristo, o homem [216] que é Deus. Neste diálogo não se tratava, nem se trata de dizer *alguma coisa* ou muita coisa, mas de dizer-se a si mesmo na Palavra, no Verbo. Assim sua intenção não alcança a meta pelo fato de haver uma comunicação do maior número possível de conhecimentos, mas sim quando, mediante a palavra, o amor se torna visível, tocando-se o tu com o tu na palavra. Seu sentido não está em um terceiro, em um contendor, mas no próprio parceiro e chama-se *união*. Ora, no homem Jesus, Deus se disse a si mesmo definitivamente. Jesus é a sua palavra e, como tal, é Deus mesmo. Revelação não termina aqui porque Deus a encerre positivamente, mas porque chegou à sua meta, ou, como o exprime Karl Rahner: "Nada se diz de novo, não por haver muito ainda a dizer, mas porque tudo foi dito, tudo foi doado no Filho do amor, no qual Deus e mundo se tornam um"<sup>46</sup>.

Mas, consideremos o assunto mais de perto. Eis o que se nos revela: Cristo alcançou a meta da Revelação e, com ela, o ponto final da humanidade, porque nele se tocam e se unem divindade e humanidade; isto significa, ao mesmo tempo, que o alvo alcançado não representa um limite rígido e fixo, mas um espaço aberto. Pois a união acontecida naquele ponto único chamado Jesus de Nazaré deve atingir a humanidade inteira, o único "Adão" todo, transformando-o em "Corpo de Cristo". Enquanto essa totalidade não for alcançada, enquanto ela conservar-se limitada a um ponto, o acontecido em Cristo continuará sendo ao mesmo tempo fim e começo. A humanidade não pode avançar mais longe e mais alto do que Cristo, porque Deus é o mais distante e o mais sublime; qualquer aparente progresso para além dele denota uma queda no vazio. A humanidade não pode ultrapassá-lo – neste sentido, [217] Cristo é o fim; mas ela deve entrar nele – neste sentido, Cristo é o começo real.

Não nos é preciso refletir sobre o entrelaçamento de passado e futuro, conseqüência para a consciência cristã; nem é mister pensar que de acordo com isto, a fé cristã, voltada para o Jesus histórico, está orientada para o futuro, para o novo Adão – sobre o qual se concentram o futuro, O mundo e o homem, sob o ponto de vista de Deus. Já falamos antes sobre isto tudo. Aqui trata-se de outra coisa. O fato de já ter sido feita a decisiva determinação de Deus a respeito do homem denota existir o elemento definitivo na história – no enfoque da fé – mesmo se a feitura do definitivo

---

<sup>46</sup> K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln, 1954, 60; cfr. J. RATZINGER, "Kommentar zur Offenbarungskonstitution", em: *LThK*, Ergänzungsband II, 510.

for tal que não exclua o futuro, mas o abra. Conseqüência disto, por sua vez, é a necessária existência do definitivo, do irrevogável também na vida do homem, sobretudo onde o homem encontra o definitivo divino do qual acabamos de tratar. A confiança na existência do definitivo, exatamente como garantia aberta do futuro do homem, caracteriza a posição cristã total frente à realidade: para o cristão não satisfaz nem serve o circunvolver do atualismo que enfrenta tão somente cada momento presente, sem jamais encontrar o definitivo. O cristão tem certeza de que a história avança; ora, avanço, progresso exige o definitivo da direção – eis o que distingue o cristão do movimento em círculo, que não leva a meta nenhuma. A luta pela irrevogabilidade do crístico foi travada na Idade Média enquanto luta contra o "terceiro reino": após o "reino do Pai" corporificado no Antigo Testamento, seguiu-se o segundo reino, concretizado no Cristianismo, ou seja, o reino do Filho, superior ao primeiro, mas que, por sua vez, seria substituído pelo terceiro reino: a era do Espírito<sup>47</sup>. A fé na encarnação de Deus em Jesus Cristo não [218] admite nenhum "terceiro reino", *porque* acredita no estado definitivo do acontecido, sabendo-se, exatamente por isto, aberta para o futuro.

Já aludimos ao fato de aí se acharem inclusas conseqüência decisivas também para a vida do indivíduo: a fé reivindica definitivamente o homem, não podendo ser substituída após o reino do Pai, na infância, e o do Filho, na juventude, por uma era esclarecida do Espírito, que só obedeça à própria razão a entregar-se, subrepticamente, ao Espírito Santo. Certamente, a fé tem suas épocas e gradações, mas precisamente com isto ela representa o fundamento durável da existência do homem que é um apenas. É por este motivo que a fé tem expressões definitivas – dogma, símbolo – nas quais se articula o seu aspecto definitivo interno. Isto, porém, não quer dizer que tais formas não sejam susceptíveis de um subsequente abrir-se na história, sendo re-compreendidas, do mesmo modo como o indivíduo deve aprender a interpretar a fé, sempre de novo dentro das vicissitudes da sua vida. E isto quer dizer que, dentro desse processo de compreensão e de amadurecimento, não pode nem deve ser eliminada a unidade do objeto compreendido.

Finalmente poderíamos mostrar que o aspecto definitivo da união de dois seres humanos, que a fé vê estabelecida pelo "sim" do amor, fundamento do matrimônio – que também este aspecto definitivo está enraizado aqui. De fato, casamento indissolúvel só é compreensível e realizável pela fé na indestrutível decisão de Deus em Cristo, mediante o "matrimônio" ou as "núpcias" com a humanidade (cfr. *Ef* 5,22-33). O matrimônio subsiste ou cai com esta fé; fora dela, ele é tão impossível, como dentro da fé é necessário. Novamente caberia dizer que esta aparente fixação sobre a decisão [219] de um momento na vida possibilita ao homem o progresso, a subida de grau em grau, enquanto a contínua anulação de tais decisões o lança continuamente de volta ao começo, condenando-o a girar em círculo que se encerra na ficção da eterna juventude, recusando-se assim ao conjunto da existência humana.

6. O *primado da aceitação e a positividade cristã*. O homem é salvo pela cruz; o Crucificado, como o totalmente aberto, é a verdadeira salvação do homem – já em

<sup>47</sup> Cfr. A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, Darmstadt, 1954 (reprodução não modificada da primeira edição de 1929), 269-398; E. BENZ, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart 1934; J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Munique 1959.

outro contexto nos esforçamos por tornar compreensível à inteligência de hoje essa verdade da fé. Consideremo-lo agora, não em seu conteúdo, mas em sua estrutura: esta exprime uma primazia da aceitação sobre a ação, sobre a própria atuação, quando se trata do elemento decisivo do homem. Talvez tenhamos aqui o ponto mais profundo da divisão entre o princípio cristão da esperança e a sua contrafação marxista. Certamente, também o princípio marxista baseia-se em uma idéia de passividade, porquanto, de acordo com ele, o proletariado sofredor é o salvador do mundo. Mas um tal sofrimento do proletariado, destinado, por fim, a concretizar a transformação em sociedade sem classes, de fato, há de realizar-se mediante uma ativa luta de classes. Só assim o proletariado pode tornar-se "salvador", conduzindo ao desarmamento da classe dominante e à igualdade de todos os homens. Se a cruz de Cristo é um sofrimento "para", a paixão do proletariado, vista marxisticamente, efetua-se como luta "contra"; se a cruz é essencialmente obra de um indivíduo em prol da coletividade, a paixão proletária é essencialmente obra da massa, organizada em partido para seu próprio benefício. Portanto, ambos os caminhos correm em direções opostas, apesar de um ponto de contacto em seus pontos de partida.

Por conseguinte, sob o ponto de vista cristão, o homem não se alcança a si mesmo pelo que faz, mas pelo que recebe. [220] Cumpre-lhe aguardar o dom do amor, e amor não se recebe de forma outra senão como dádiva. Ninguém está em condições de "produzi-lo" por si, sem o outro; deve-se esperá-lo, aceitá-lo como presente. E ninguém pode tornar-se completamente homem, senão *sendo* amado, deixando-se amar. O amor do homem representa, ao mesmo tempo, a mais alta possibilidade e a necessidade mais profunda, sendo esta necessidade simultaneamente o que há de mais livre e de menos forçado, tendo como conseqüência depender o homem da sua aceitação para ser "salvo". Recusando uma tal mercê, o homem destrói-se a si mesmo. Uma atividade que se sustente de modo absoluto, que queira realizar o ser-homem por si mesma; com os próprios recursos, representa contradição em sua natureza. Louis Evely formulou magnificamente esse ponto de vista da seguinte forma:

"A história da humanidade desencaminhava-se, sofreu uma fratura por causa da falsa idéia de Deus em Adão. Este quis ser como Deus. Espero que nunca tenhais visto neste ponto o pecado de Adão... Deus não o aliciava a ser como ele? Adão enganou-se apenas no protótipo. Acreditava ser Deus um ser independente, autônomo, a bastar-se a si mesmo; e, a fim de tornar-se como ele, revoltou-se, mostrando-se desobediente.

Mas, ao mostrar-se como era, Deus revelou-se como amor, ternura, transbordamento de si mesmo, como infinita complacência em um outro. Afeição, dependência. Deus mostrou-se obediente, obediente até à morte.

Crendo tornar-se Deus, Adão desviou-se totalmente dele. Retraiu-se à solidão, enquanto Deus era comunhão"<sup>48</sup>.

Sem dúvida, tudo isto significa uma relativização das ações, da atividade; a luta de S. Paulo contra a "justiça das [221] obras" deve ser compreendida sob este ângulo.

---

<sup>48</sup> L. EVELY, *Manifest der Liebe*. Das Vaterunser, Friburgo, <sup>3</sup>1961, 26; cfr. Y. CONGAR, *Wege des lebendigen Gottes*, Friburgo, 1964, 93.

Contudo, é mister acrescentar que, nessa ordenação da atividade humana como grandeza penúltima apenas, está incluída a sua libertação interna: a atividade do homem pode desdobrar-se na serenidade, no desprendimento, na liberdade peculiar àquilo que é penúltimo. O primado do receber de modo algum pretende confinar o homem à passividade; não significa que ao homem bastaria cruzar os braços, como o marxismo nos argúi. Pelo contrário: esse primado possibilita realizar as tarefas deste mundo, colocando-as a serviço do amor redentor, em espírito de responsabilidade e, ao mesmo tempo, sem inibição e com alegre liberdade.

Deste ponto de partida ainda flui outra conseqüência. O primado do receber inclui a positividade cristã, comprovando sua necessidade intrínseca. Constatamos que o homem não coloca por si o que é decisivo; esse primado há de sobreviver-lhe não como feito por ele, não como produto seu, mas como um livre correlativo a – doar-se-lhe. Sendo assim, segue-se que, em última análise, a nossa relação com Deus não pode basear-se em nosso próprio roteiro, em um conhecimento especulativo, mas há de exigir a positividade do que nos está à frente, que nos sobrevém como algo positivo, como algo a ser recebido. Ao meu ver, partindo daqui, poderia realizar-se, por assim dizer, a – quadratura do Círculo da Teologia, a saber, a interna necessidade da aparente contingência histórica do crístico, o "deve" de sua chocante positividade como um acontecimento que vem de fora. Pode ser superada aqui a antítese tão acentuada por Lessing entre *vérité de fait* (verdade fortuita dos fatos) e *vérité de raison* (verdade necessária da razão). O casual, o exterior é o necessário ao homem; só pelo sobrevir de fora se lhe abre o íntimo, O incógnito de Deus enquanto homem na história "deve" ser com a necessidade da liberdade.

[222] 7. *Síntese: a "essência do cristianismo"*. Resumindo tudo, podemos dizer que os seis princípios que tentamos apresentar esquematicamente podem-se chamar como que a fórmula arquitetônica da existência cristã, como a fórmula para a "essência do cristianismo". Por meio deles também poderia ser retratado aquilo que denominamos a pretensão cristã absolutista, usando de um termo bastante ambíguo. O que ele significa revela-se sobretudo no princípio "indivíduo", no princípio "para", no princípio sobre o "definitivo" e no da "positividade". Nestes princípios básicos aparece a maneira peculiar da pretensão que a fé cristã apresenta e deve fazer valer frente à história das religiões, se quer conservar-se fiel a si mesma.

Resta, porém, ainda uma pergunta: Tendo diante de si os seis princípios, como os analisamos, pareceria sem complicação a nossa sorte, tal como a dos físicos a buscarem a origem da matéria do ser, julgando tê-la identificado nos chamados elementos. Mas, quanto mais pesquisavam, mais elementos se tornavam conhecidos; hoje seu número ultrapassa a casa dos cem. Esses elementos não podiam ser o último, que, a seguir, se julgou ter descoberto nos átomos. Mas estes, por sua vez, também mostraram ser compostos de partículas elementares, cujo número atualmente é tão elevado que não é mais possível deter-se neles, mas se impõe nova arrancada para, talvez, encontrar finalmente a matéria original. Nos seis princípios encontramos como que as partículas elementares do crístico, mas, não haveria, por trás deles, um núcleo único, simples, como que o germe do cristianismo? Há, e creio que, – após o que se disse – sem perigo de estar formulando uma simples frase sentimental, podemos afirmar que os seis princípios, em última análise, se concentram no único e

uno princípio do amor. Digamo-lo grosseiramente e até com equívocos: não é verdadeiro cristão o membro confessional do partido, mas aquele que se tornou realmente [223] humano pela sua vivência cristã. Não aquele que observa de maneira servil um sistema de normas e de leis, apenas com vistas para si mesmo, mas aquele que se tornou livre para a simples humana bondade. Certamente, para ser autêntico, o princípio "amor" há de incluir a fé. Somente assim conserva-se o que é. Porque sem a fé, que aprendemos a encarar como expressão de uma derradeira necessidade humana de receber e da insuficiência de todas as próprias realizações, o amor não passará de ação arbitrária. O amor assim, se elimina, transformando-se em autojustiça: fé e amor condicionam-se mutuamente. Desta forma deve-se acrescentar que no princípio "amor" está presente o princípio "esperança" que busca o todo, ultrapassando o instante e o seu parcelamento. Portanto, nossa análise conduz-nos de per si às palavras com que S. Paulo indica as colunas mestras do Cristianismo: "Agora estas três coisas são constantes: a fé, a esperança, a caridade; mas a maior delas é a caridade" (*1Cor 13,33*).

## CAPÍTULO SEGUNDO

## Desenvolvimento da Fé em Cristo nos Artigos Cristológicos do Símbolo

## 1. "Concebido do Espírito Santo, nascido da Virgem Maria".

[225] A origem de Jesus mergulha no mistério. Certamente, os habitantes de Jerusalém objetavam contra a sua messianidade pelo fato de, sobre ele, saber-se, "donde vem; mas, quando o Cristo vier, ninguém sabe donde vem" (*Jo* 7,27). A resposta imediata de Jesus, porém, revela quão insuficiente é este pretensão conhecimento sobre a sua origem: "Eu não vim de mim mesmo; mas aquele que me enviou existe na sua verdade, e vós não o conheceis" (7,28). Sem dúvida, Jesus é natural de Nazaré. Mas, de que adianta um tal conhecimento geográfico para identificar a sua verdadeira origem? O Evangelho de João acentua, sem cessar, ser "o Pai" a autêntica origem de Jesus, do qual ele procede de maneira total e diversa de qualquer outro mensageiro.

Essa origem de Jesus, do mistério de Deus "que ninguém conhece", é descrita pelas chamadas histórias da infância em Mateus e Lucas, não para suprimi-la, mas precisamente para confirmá-la como mistério. Ambos os Evangelhos, sobretudo o de Lucas, narram o início da história de Jesus, quase totalmente com palavras do Antigo Testamento, com o fito de, partindo do interior, demonstrar o que ali se realiza, como [226] cumprimento da esperança de Israel, subordinando-o à história inteira da aliança de Deus com os homens. A palavra da saudação do anjo à Virgem em Lucas apóia-se estritamente na saudação com que o profeta Sofonias se dirige à definitiva Jerusalém (*Sof* 3,14ss), incluindo, ao mesmo tempo, as palavras de bênção com que foram saudados os grandes vultos femininos de Israel (*Jz* 5,24; *Jdt* 13,18 s). Portanto, Maria é saudada como o resto sagrado de Israel, designada como a verdadeira Sião sobre a qual se concentraram as esperanças nos descalabros da história. No texto de Lucas, com Maria inicia-se o novo Israel; não somente começa com ela, ela é a "filha de Sião", cheia de graça, na qual Deus coloca o novo início<sup>49</sup>.

Não menos densa é a palavra central da promessa: "Virá sobre ti o Espírito Santo, e o poder do Altíssimo te recobrirá, e por isso também o santo que há de nascer será chamado Filho de Deus" (*Lc* 1,35). O olhar espraia-se, para além da história da aliança de Israel, até à criação; o Espírito de Deus conota, no Antigo Testamento, a força criadora de Deus; ele pairava sobre as águas primitivas transmudando o caos em cosmos (*Gên* 1,2); com o seu envio, criam-se os seres vivos (*Sl* 104 [103], 30). Portanto, trata-se de uma criação nova a realizar-se em Maria: o Deus que chamou o ser do seio do nada, implanta um novo começo no meio da humanidade; sua palavra torna-se carne. A segunda imagem do nosso texto – a "obumbração com a força do alto" aponta para o templo de Israel e para a tenda sagrada no deserto simultaneamente ocultando e revelando a sua glória (*Ex* 40,34; *IRs* 8,11). Como anteriormente fora descrita qual lídima "filha de Sião", assim surge Maria agora

<sup>49</sup> Cfr. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, Stuttgart, 1967; L. DEISS, *Maria, Tochter Zion*, Mogúncia, 1961; A. STÖGER, *Das Evangelium nach Lukas I*, Düsseldorf, 1964, 38-42; G. VOSS, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen. Studia Neotestamentica II*, Paris-Brüges 1965.



como [227] o templo sobre o qual desce a nuvem em que Deus entra no seio da história. Quem se coloca à disposição de Deus, desaparece com ele na nuvem, no esquecimento e na insignificância, tornando-se, exatamente assim, participante da sua glória.

O nascimento de Jesus, da Virgem, sobre o qual os Evangelhos falam desta maneira, tornou-se incômodo para os espíritos esclarecidos de todos os naipes, e não só de ontem. As pesquisas das fontes minimalizam o testemunho do Novo Testamento; a referência à mentalidade não-histórica dos antigos relega-o ao reino dos símbolos e seu enquadramento na história da religião comprova-o como variante de um mito. De fato, encontra-se muito difundido no mundo o mito do nascimento miraculoso do salvador. Reflete ele um anseio profundo da humanidade: o desejo do rude e puro, do encarnado na virgem intocada; o anseio pelo autêntico maternal, protetor, amadurecido e bondoso e, afinal, a esperança a ressurgir, sempre que nasce um novo ser humano – a esperança e alegria encarnada numa criança. Pode ser considerado provável o conhecimento de tais mitos também em Israel; Isaías ("Eis, a virgem conceberá...") poderia explicar-se perfeitamente como reflexo de semelhante esperança, mesmo que deste texto não se conclua, sem mais, que haja referência a uma virgem em sentido estrito<sup>50</sup>. Se devesse ser entendido a partir de tais fontes, o texto significaria que, por esses atalhos, o Novo Testamento teria reassumido as confusas expectativas da humanidade centradas na Virgem-Mãe; seguramente não se pode [228] rejeitar, sem mais, como insignificante um tal protomotivo da história humana.

Ao mesmo tempo, contudo, é mais do que evidente que os pontos de *contacto* imediatos do relato neotestamentário sobre o nascimento de Jesus da Virgem Maria não se situam no âmbito da história da religião, mas no Antigo Testamento. As narrações extrabíblicas deste tipo se distinguem profundamente da história do nascimento de Jesus, por seu vocabulário e por suas formas de visão; o contraste central está no fato de, nos textos pagãos, quase sempre a divindade atuar como princípio fecundante, gerador, ou seja, sob o aspecto mais ou menos sexual, surgindo ela daí, como o "pai" do salvador, em sentido físico. Nada disto se dá no Novo Testamento, como vimos: a concepção de Jesus é nova criação, não geração por Deus. Ali Deus não se torna, por exemplo, o pai biológico de Jesus, e nem o Novo Testamento nem a Teologia eclesiástica jamais viram nessa narrativa, ou seja, no acontecimento por ela transmitido, o fundamento para a verdadeira divindade de Jesus, para a sua "divina filiação". Essa filiação efetivamente não significa que Jesus seja meio Deus, meio homem, mas para a fé sempre foi considerado essencial que Jesus seja *todo* Deus e *todo* homem. Sua divindade não denota uma diminuição na humanidade: caminho seguido por Ário e Apolinário, os grandes heresiarcas da Igreja antiga. Contra eles foi defendida, com grande decisão, a íntegra totalidade da humanidade de Jesus, rechaçando-se assim a fusão do relato bíblico com o mito

---

<sup>50</sup> Cfr. W. EICHRÖDT, *Theologie des AT I*, Leipzig, 1939, 257: "Esses traços... em seu conjunto, permitem concluir sobre uma imagem familiar do Salvador, na qual o povo via refletida a sua unidade ideal. Isto confirma-se pela descoberta de uma série de declarações convergentes sobre o rei-salvador em todo o âmbito do Oriente Médio, declarações passíveis de serem reunidas em cenas de uma biografia sagrada, indicando ter Israel participado de um fundo comum oriental" .

pagão do semi-Deus gerado pelas divindades. De acordo com a fé eclesiástica, a filiação divina de Jesus não se funda no fato de não haver ele tido um pai humano; a divindade de Jesus não ficaria abalada, Se ele tivesse nascido de um matrimônio humano normal. A filiação divina, de que nos fala a fé, não é, com efeito, um fato biológico, mas ontológico; não um acontecimento no tempo, mas na eternidade de Deus: Deus sempre é Pai, Filho e [229] Espírito; a conceição de Jesus não significa o nascimento de um novo Deus-Filho, significa que Deus, como Filho, assume a si a criatura-homem, no homem Jesus, de modo a "ser", ele mesmo, homem.

Em tudo isto, nada se altera com duas expressões que, aliás, poderiam enganar facilmente os menos avisados. Na narrativa de Lucas afirma-se, em conexão com a promessa da conceição miraculosa, que o que nascer "será chamado santo, Filho de Deus" (Lc 1,35). Não estariam sendo interligados aqui filiação divina e nascimento virginal, abrindo-se o caminho para o mito? E, no que diz respeito à Teologia eclesiástica, não estaria ela falando continuamente da filiação divina "física", traindo desta maneira seu fundo mítico? Começemos a responder por aqui. Sem dúvida, a fórmula filiação divina "física" é sumamente infeliz e equívoca; mostra que, em quase dois milênios, a Teologia ainda não logrou desvencilhar a sua terminologia dos resíduos de sua origem grega. "Físico" aí é tomado no sentido de *physis*, isto é, de natureza, na acepção da filosofia antiga. Denota aquilo que pertence à essência. Portanto "filiação física" quer dizer que Jesus é de Deus, não só quanto à sua consciência, mas também quanto à natureza; com isto o termo exprime a antítese em relação à idéia de uma simples adopção de Jesus por Deus. Evidentemente, o ser-de-Deus, indicado pela palavra "físico", não tem um sentido biológico-generativo, devendo ser compreendido na esfera do ser divino e da sua eternidade. Quer dizer que em Jesus assumiu a natureza humana aquele que, desde a eternidade, pertence "físicamente", (isto é: realmente, de acordo com o ser) à tríplice-uma relação do divino amor.

Que diremos, porém, se um pesquisador tão benemérito como E. Schweizer se manifesta sobre o nosso problema da seguinte maneira: "Como Lucas não se interessa pelo aspecto biológico, também não foi por ele superada a fronteira para [230] uma compreensão metafísica"<sup>51</sup>? Nesta afirmação quase tudo está mais ou menos errado. O mais espantoso aí é a tácita equiparação de Biologia e Metafísica. A filiação divina metafísica (essencial) é aparentemente distorcida para origem biológica, invertendo-se totalmente o seu significado: ela é, como vimos, precisamente o expresso repúdio de uma compreensão biológica da origem de Jesus, de Deus. Realmente é contristador sermos obrigados a lembrar expressamente que a esfera da Metafísica não é a da Biologia. A doutrina eclesiástica sobre a filiação divina de Jesus não se situa no prolongamento da história do nascimento virginal, mas no prolongamento do diálogo *Abba-Filho* e da relação da palavra e do amor que ali vimos encontramos aberta. Seu conceito de ser não se coloca no plano biológico, mas no do "eu o sou" do Evangelho de João, que desenvolveu, como já vimos, neste contexto, o radicalismo todo da idéia de Filho – um radicalismo muito mais completo e profundo do que as biológicas elucubrações do homem-deus do mito. Tudo isto já foi largamente

<sup>51</sup> E. SCHWEIZER, "yios", em: *Theologisches Wörterbuch zum NT VIII*, 384.

considerado: cumpria recordá-lo, porque se tem a impressão de que a aversão atual à mensagem do nascimento virginal e ao reconhecimento total da filiação divina de Jesus se baseia em um profundo quiproquó de ambos e em uma falsa ligação entre eles – em que parecem continuar a ser considerados.

Outra questão ainda continua aberta: a do conceito de Filho na narração de Lucas. A resposta leva-nos, ao mesmo tempo, à questão propriamente dita que flui das considerações até agora feitas. Se a conceição de Jesus, da Virgem, pela força criadora de Deus, não tiver relação, pelo menos imediata, com a sua filiação divina, qual será, afinal, o seu sentido? Nossas anteriores análises permitem uma resposta fácil sobre o sentido da expressão "Filho de Deus" no texto [231] da anunciação: em oposição ao simples termo "o Filho", esta expressão pertence, como ouvimos, à teologia da eleição e da esperança do Antigo Testamento, caracterizando a Jesus como herdeiro autêntico das promessas, como rei de Israel e do mundo. Ora, assim descobre-se o nexos espiritual partindo do qual se deve compreender o nosso relato: a fé esperançosa de Israel que, como se disse, mal se conservou isenta da influência das expectativas pagãs sobre nascimentos miraculosos, mas lhes insuflou uma imagem totalmente nova e lhes deu um sentido completamente diverso.

O Antigo Testamento conhece um rol de partos miraculosos, sempre nas encruzilhadas decisivas da história da salvação: Sara, mãe de Isaac (*Gên* 18), a mãe de Samuel (*ISam* 1-3) e a mãe anônima de Sansão (*Jd* 13) são estéreis e qualquer esperança humana de procriação é vã. Em todas as três dá-se o nascimento da criança que se torna portadora da salvação para Israel, como ação da graciosa misericórdia de Deus que torna possível o impossível (*Gên* 18,14; *Lc* 1,37), que eleva os humildes (*ISam* 2,7; 1,11; *Lc* 1,52; 1,48) e derruba do trono os soberbos (*Lc* 1,52). Linha idêntica prossegue com Isabel, mãe de João Batista (*Lc* 1,7-25.36), alcançando em Maria o seu ponto culminante e a sua meta. O sentido da história é sempre o mesmo: a salvação do mundo não vem do homem e da sua própria capacidade; o homem deve aceitá-la como dádiva, e só como puro dom é que pode recebê-la. O nascimento virginal não significa um capítulo de ascese, nem pertence diretamente à doutrina da filiação divina de Jesus; ele é, em primeira e última instância, teologia da graça, mensagem a dizer-nos como nos sobrevém a nós a salvação: na singeleza do receber como dádiva irresistível do amor que redime o mundo. No livro de Isaías o pensamento da salvação pela força exclusiva de Deus encontra grandiosa formulação: "Exulta, ó estéril, tu que não deste à luz; prorrompe em júbilos e hinos, tu que não experimentaste as dores do [232] parto; porque os filhos da abandonada são mais numerosos do que os da casada, diz o Senhor" (*Is* 54,1; cfr. *Gal* 4,27; *Rom* 4,17-22). No meio da humanidade estéril e desesperançada, Deus estabeleceu em Jesus um novo início que não é resultado da história, mas dádiva do alto. Se cada homem já é algo de indizivelmente novo, mais do que a soma dos cromossomos e do produto de determinado ambiente, uma criatura irrepetível de Deus, Jesus representa o verdadeiramente novo, não provindo do que é peculiar à humanidade, mas do Espírito de Deus. Por esta razão, Jesus é Adão pela segunda vez (*ICor* 15,17) – com ele começa uma nova hominização. Em oposição a todos os eleitos antes dele, Jesus não somente *recebe* o Espírito de Deus, mas, inclusive em sua existência terrena, Jesus *existe* exclusivamente pelo Espírito sendo por isto a realização de todos os

profetas: o autêntico profeta.

Em si não seria preciso lembrar que todas essas considerações somente terão importância na suposição de que realmente se deu o acontecimento, cujo significado elas procuram aclarar. São interpretações de um acontecimento; suprimindo este, elas se tornariam mero palavreado, que se deveria tachar não só de vazio de sinceridade, mas também de desonesto. De resto, sobre tais tentativas, por mais bem intencionadas que possam ser, para uma discrepância que quase estaríamos tentados a qualificar de trágica: em um momento em que descobrimos a corporeidade do homem com todas as fibras de nossa existência, capacitando-nos a compreender o seu espírito exclusivamente como encarnado, como *ser-corpo* e não como *ter-corpo*, tenta-se salvar a fé mediante a sua total desencarnação, refugiando-se em uma região de mero "sentido", de pura interpretação auto-suficiente, que só através de sua ausência de realidade parece estar subtraída à crítica. Contudo, fé cristã, na verdade, significa exatamente colocar-se ao lado do Deus que não é prisioneiro de sua eternidade, nem está limitado apenas ao espiritual, mas que, aqui e hoje, é [233] capaz de atuar no meio do mundo e que atuou nele em Jesus, o novo Adão, nascido da Virgem Maria pelo poder criador de Deus, cujo Espírito pairou nos primórdios sobre as águas, criando do nada o ser<sup>52</sup>.

Impõe-se ainda uma observação. O sentido bem compreendido de sinal divino do nascimento virginal mostra também qual é o lugar teológico de uma piedade mariana capaz de ser derivada da fé neotestamentária. Não pode basear-se em uma Mariologia que represente uma espécie de segunda edição da Cristologia – não existe nem direito nem razão para semelhante duplicação. Desejando-se indicar um tratado teológico, ao qual a Mariologia possa pertencer como sua [234] concretização, o mais indicado seria o tratado da graça, que, naturalmente forma um todo com a Eclesiologia e com a Antropologia. Como autêntica "filha de Sião" Maria é o símbolo da Igreja, imagem do homem crente incapaz de chegar à graça e até a si mesmo, a não ser pela dádiva do amor – por graça. A palavra com que Bernanos encerra o "Diário de um cura de aldeia", – "tudo é graça" – palavra em que uma vida aparentemente confinada à debilidade e ao fracasso se revela como cheia de riqueza e de realização, esta palavra tornou-se realmente acontecimento em Maria, a "cheia de graça" (*Lc 1,28*). Maria não

---

<sup>52</sup> É o que se deve objetar contra as especulações com que P. SCHOONENBERG tenta justificar a reserva do catecismo holandês neste ponto, em seu artigo "De nieuwe Katechismus und die Dogmen", trad. alemã em: *Dokumentation des Holländischen Katechismus*, Freiburg 1967 (XIV-XXXIX, sobre o nosso assunto XXXVII-XXXVIII). Fatal neste ensaio é sobretudo o equívoco fundamental sobre o conceito de dogma, em que se baseia. SCHOONENBERG entende o "dogma" totalmente na perspectiva dogmática jesuíta do século XIX e naturalmente em vão procura um ato dogmatizante do magistério sobre o nascimento virginal, que seja análogo às promulgações do dogma da Imaculada Conceição (isenção do pecado original) ou da Assunção corporal de Maria ao céu. Deste modo chega ele ao resultado de que, quanto ao nascimento de Jesus da Virgem, em contraposição às duas outras promulgações, não existe nenhuma doutrina firme da Igreja. Na verdade, com semelhante afirmação a história dos dogmas sofre total inversão, e a forma do magistério eclesiástico definitivamente firmada desde o Vaticano I é de tal forma absolutizada, que se torna insustentável não só com respeito ao diálogo com as igrejas orientais, mas simplesmente em si mesmo e que nem o próprio SCHOONENBERG está em condições de sustentar. De fato, o dogma como promulgação individual e definida *ex cathedra* pelo Papa é a última e a mais baixa forma de formular dogmas. A forma primitiva com que a Igreja exprime obrigatoriamente a sua fé é o símbolo; o reconhecimento unívoco, quanto ao sentido, do nascimento de Jesus, da Virgem, pertence, desde o início, firmemente a todos os símbolos, sendo, assim, parte integrante do protodogma eclesiástico. Perguntar pela obrigatoriedade do Lateranense I ou da bula de Paulo V (1555), como SCHOONENBERG o faz, torna-se um esforço sem objetivo; a tentativa de reduzir também os símbolos a mera interpretação "espiritual" não passaria, por conseguinte, de cortina de fumaça da história do dogma.

contesta nem ameaça a exclusividade da salvação por Cristo, mas comprova-a. Imagem da humanidade que, em seu conjunto, é expectativa, tanto mais precisando dessa imagem, quanto mais se encontra em perigo de abandonar a esperança, entregando-se à ação que por indispensável que seja – jamais será capaz de preencher o vazio que ameaça o homem o qual não encontra aquele amor absoluto a dar-lhe sentido, solução e o realmente necessário para a vida.

## *2. Padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado.*

a) *Justiça e graça.* Qual é propriamente a posição que a cruz ocupa no contexto da fé em Jesus enquanto o Cristo? Eis a questão com que este artigo do Credo nos torna a confrontar. Nas considerações anteriores já foram reunidos os elementos essenciais para uma resposta, bastando-nos agora revocá-los. Nesta questão, a mentalidade cristã está condicionada por uma idéia bastante grosseira da teologia da satisfação de Anselmo de Cantuária, cujas linhas fundamentais foram objeto de análise em outro contexto. Para muitos cristãos, sobretudo para os que conhecem a fé assaz superficialmente, a cruz parece que deva ser compreendida dentro de um mecanismo do direito [235] lesado e reabilitado. Seria a forma com que a justiça divina infinitamente ofendida se consideraria reabilitada por meio de um sacrificio infinito. Tem-se a impressão de tratar-se de uma exata igualação entre dever e haver; ao mesmo tempo perdura a impressão de um tal igualamento basear-se sobre uma ficção. Entrega-se, secretamente, com a esquerda, o que naturalmente se torna a receber com a direita. Deste modo fica envolvida por uma luz duplamente sinistra a "infinita satisfação" da qual Deus parece fazer questão. Observando certos textos de devocionários, não se pode escapar à idéia de que a fé cristã na cruz vê um Deus cuja justiça implacável exige uma vítima humana, o holocausto do seu próprio Filho. E recuamos horrorizados diante de uma justiça, cuja ira tenebrosa torna incrível a mensagem do amor.

Tão espalhada quanto falsa é esta idéia. Na Bíblia a cruz não surge como um episódio no mecanismo do direito ofendido, mas, muito pelo contrário, como expressão do radicalismo do amor que se doa totalmente, como o episódio no qual alguém é aquilo que faz e faz o que é; como expressão de uma vida que é completamente ser-para os outros. Para quem observar mais atentamente, a teologia da cruz da S. Escritura exprime verdadeiramente uma revolução em confronto com as idéias de reparação e salvação da história religiosa extracristã. Naturalmente não se pode negar que, na consciência cristã posterior, essa revolução foi largamente neutralizada e só poucas vezes foi reconhecida em toda a sua plenitude. Nas religiões do mundo, reparação denota geralmente a restauração do destruído relacionamento com Deus mediante ações dos homens. Quase todas as religiões giram em torno do problema da expiação. Elas nascem da consciência do homem quanto à sua culpa para com Deus e denotam a tentativa de sufocar a consciência da culpa, de vencer a culpa por meio de ações oferecidas a Deus. A obra reparadora com que os homens querem apaziguar [236] a divindade e torná-la propícia, ocupa o centro da história das religiões.

No Novo Testamento a questão quase parece o oposto. Não é o homem que se

dirige a Deus trazendo-lhe um dom propiciatório; é Deus que vem ao encontro do homem para lhe dar. Com a iniciativa do seu poder de amor Deus restaura o direito abalado, transformando em justo o homem pecador, tornando vivo o que fora morto, graças à sua misericórdia criadora. Sua justiça é graça; é justiça atuante que endireita o homem vergado, isto é, torna-o justo. Estamos na encruzilhada que o cristianismo traçou na história das religiões. O Novo Testamento não afirma que os homens aplacam a Deus, coisa que, aliás, deveríamos esperar, já que foram eles os que erraram e não Deus. O Novo Testamento diz que "Deus estava em Cristo, reconciliando consigo o mundo" (2Cor 5,19). Eis algo realmente inaudito, novo – o ponto de partida da existência cristã e o centro da teologia da cruz: Deus não espera que os culpados se apresentem e se reconciliem; vai-lhes ao encontro e os reconcilia. Revela-se aí a verdadeira direção da Encarnação e da Cruz.

De acordo com isto, a Cruz aparece no Novo Testamento primariamente como um movimento de cima para baixo. Não é a obra expiatória oferecida pela humanidade à divindade ofendida, mas manifestação daquele insano amor de Deus que se esbanja, lançando-se na humilhação com o fito de salvar o homem; é *sua* aproximação de nós, não vice-versa. Com esta virada na idéia da expiação, ou seja, no eixo religioso em geral, o culto cristão e a existência inteira recebem novo rumo. Adoração realiza-se primeiro mediante a agradecida aceitação da ação salvadora de Deus. Por isto é com razão que denominamos Eucaristia, ação de graças, a forma essencial do culto cristão. Nele não se apresentam a Deus realizações humanas; consiste, antes, na circunstância de o homem se deixar presentear; não glorificamos a Deus oferecendo-lhe do que supostamente [237] é nosso – como se já lhe não pertencesse desde sempre! – mas aceitando o que é dele, reconhecendo-o, assim, como Senhor único. Adoramo-lo fazendo cair a ficção de um domínio com que poderíamos apresentar-nos diante dele como sócios independentes, quando na realidade nele somente e por ele é que estamos em condições de existir. O oferecimento cristão não consiste em dar o que Deus não teria sem nós, mas em tornar-nos totalmente receptivos, deixando-nos levar completamente por ele. Deixar Deus agir em nós – eis o sacrifício cristão.

b) *A cruz como adoração e sacrifício.* Entretanto ainda não foi dito tudo. Lendo o Novo Testamento do começo ao fim não se pode abafar a pergunta: Não estaria ele descrevendo a ação expiatória de Jesus como holocausto ao Pai, representando a cruz como sacrifício oferecido em obediência ao Pai por Cristo? Em uma série de textos, tem-se a impressão de um movimento ascendente da humanidade a Deus, de modo a parecer que está retomando tudo o que acabamos de refutar. De fato, não é possível apreender o saldo do Novo Testamento exclusivamente com a linha descendente. Mas, então, como harmonizar a relação das duas linhas? Será necessário abrir mão de uma, em benefício da outra? E, em tal caso, que norma nos autorizaria a isto? Claro que não poderíamos agir assim sem erigir a nossa opinião pessoal em parâmetro da fé.

Para poder avançar é mister alargar a pergunta, tentando lançar luz sobre o ponto de partida do sentido neotestamentário da cruz. Primeiramente cumpre lembrar que a cruz de Jesus assumiu, aos olhos dos discípulos, o aspecto de ponto final, de fracasso de sua empresa. Crentes de terem encontrado nele o rei que jamais poderia ser

destronado, viram-se, repentinamente, transformados em companheiros de um condenado. Certamente, pela ressurreição, alcançaram a certeza de que Jesus era rei, mas deviam passar por uma longa aprendizagem até compreender para que servia a cruz. A S. Escritura, [238] isto é, o Antigo Testamento fornecera-lhes o meio de compreendê-lo; mediante suas imagens e conceitos, tentaram analisar o acontecimento. Por isso, também lançaram mão dos seus textos litúrgicos e das suas prescrições, convencidos de que tudo o que ali se dizia, se havia realizado em Jesus e até que, a partir dele, seria possível entender o sentido exato daqueles textos. Deste modo, encontramos no Novo Testamento a cruz esclarecida, entre outros, também através dos conceitos do culto do Antigo Testamento.

A concretização mais coerente de tais tendências encontra-se na Carta aos Hebreus que traça um paralelo entre a morte de Jesus na cruz e rito e teologia da festa judaica da expiação, interpretando essa morte com a festa da expiação cósmica. Poderia resumir-se o seu pensamento mais ou menos assim: qualquer holocausto da humanidade, qualquer tentativa de aplacar a Deus mediante culto e rito, de que o mundo está cheio, deviam continuar sendo inócua obra humana, porque Deus não procura touros nem cabritos, nem o que quer que seja apresentado ritualmente. Podem-se oferecer a Deus hecatombes inteiras de animais; ele de nada precisa, pois tudo simplesmente lhe pertence, e ao Senhor do universo nada se lhe dá se queimam algo em sua honra. "Não tomarei o novilho de tua casa, nem os cabritos de teu rebanho; pois a mim pertence todo animal da floresta, as alimárias dos montes, aos milhares. Lembro-me de todas as aves do céu, e tenho ao meu alcance os animais do campo. Se tivesse fome, não o diria a ti, porque meu é o orbe e tudo o que ele encerra. Porventura como carne de touros ou bebo sangue de cabritos? Oferece a Deus sacrifício de louvor, e cumpre os votos que fizeste ao Altíssimo", reza uma palavra de Deus no Antigo Testamento (*Sl* 50 [49], 9-14). O autor da Carta aos Hebreus situa-se na linha espiritual deste texto e de outros semelhantes. Acentua a inutilidade do esforço ritual de modo mais veemente ainda. Deus não busca touros nem bodes, mas os homens; só [239] o incondicional "sim" do homem a Deus poderia ser a autêntica adoração. Tudo pertence a Deus, enquanto que ao homem foi concedida a liberdade do "sim" e do "não", do amor e da recusa; o livre "sim" do amor é o único que Deus deve esperar – a adoração, e o único holocausto a ter sentido. Contudo, o "sim" a Deus, pelo qual o homem se restitui a Deus, não pode ser nem substituído nem representado pelo sangue de touros ou bodes. "Que pode dar o homem em troca de sua alma?" lemos em Marcos (8,37). A resposta só pode ser: não existe nada com que o homem se possa contrapesar.

Ora, todo o culto pré-cristão baseia-se na idéia da substituição, da representação, tentando substituir o insubstituível; portanto, este culto forçosamente tinha de permanecer inútil. À luz da fé em Cristo, foi possível à Carta aos Hebreus ousar fazer um balancete arrasador da história das religiões, balancete que devia soar como crime horrendo perante um mundo repleto de holocaustos. Pode a carta avançar a afirmação do completo fracasso das religiões, por saber que em Cristo a idéia da substituição e da representação recebeu sentido novo. Cristo, sob o ponto de vista da lei mosaica um simples membro do laicato, não ocupando cargo algum no serviço do culto de Israel – diz o texto – foi o único sacerdote verdadeiro do mundo. Sua morte, sob o ponto de

vista histórico, um acontecimento puramente profano – a execução de um sentenciado por razões políticas – realmente representa a única liturgia da história universal; liturgia cósmica, na qual, não em um ambiente fechado do rito litúrgico do templo, mas em público, diante do mundo, Jesus penetrou, através do véu da morte, no verdadeiro templo, isto é, diante da face do mesmo Deus, não para oferecer coisas, sangue de animais ou o que quer que seja, mas a si mesmo.

Atendamos para esta inversão fundamental que é o próprio cerne da Carta: o acontecimento profano, sob o enfoque terreno, é o verdadeiro culto da humanidade, porque o seu protagonista [240] rompeu o espaço da representação litúrgica e restabeleceu a verdade: doou-se a si mesmo. Retirou das mãos dos homens os objetos de holocausto, pondo em seu lugar a personalidade sacrificada, o seu próprio "eu". Se, não obstante, o texto afirma que Jesus realizou a reconciliação pelo seu *sangue* (9,12), este sangue não deve ser encarado materialmente, como um veículo expiatório a ser medido quantitativamente, mas apenas como concretização do amor, do qual se afirma que alcança até os derradeiros limites (*Jo* 13,1). É expressão da totalidade de sua entrega e do seu serviço; resumo do fato de Jesus não sacrificar nada mais e nada menos do que a si mesmo. De acordo com a Carta aos Hebreus, só e exclusivamente o gesto do amor a doar tudo representa a reconciliação do mundo; por esta razão, a hora da cruz é o dia cósmico da reconciliação, a verdadeira e definitiva festa da reconciliação. Não há outro culto, não existe sacerdote outro que não o que realizou essa festa: Jesus Cristo.

c) *Essência do culto cristão*. Concluimos que a essência do culto cristão não se encontra no sacrifício das coisas, nem em alguma substituição qualquer, como se lê repetidamente nas teorias sobre a Missa, a partir do século XVI – segundo as quais, deste modo, seria reconhecido o supremo domínio de Deus sobre tudo. Todas estas considerações são ultrapassadas pelo acontecimento de Cristo e por sua interpretação bíblica. O culto cristão consiste no absoluto do amor, tal como podia oferecê-lo somente alguém no qual o amor divino se tornou amor humano; consiste na forma nova da representação incluída neste amor, a saber, que ele ocupou o nosso lugar e nós nos deixamos tomar por ele. Portanto, significa que nos cumpre deixar de lado nossas tentativas de justificação que, no fundo, não passam de desculpas, colocando-nos uns contra os outros – como a tentativa de Adão em desculpar-se foi uma escusa e um jogar a culpa sobre o outro, finalmente uma tentativa de acusar o próprio Deus: "A mulher que pusestes [241] ao meu lado, ela foi quem me deu daquela árvore, e eu comi" (*Gen* 3,12). Este culto exige que, ao invés de opor afirmação destrutiva, da autojustificação, aceitemos a dádiva do amor de Jesus Cristo por nós, que nos deixemos unir nele, tornando-nos adoradores com ele e nele. Agora será possível responder a algumas perguntas que ainda se apresentam.

1. Frente à mensagem de amor do Novo Testamento, hoje se impõe cada vez mais uma tendência de identificar completamente o culto cristão com o amor fraterno, não se querendo admitir mais nenhum amor direto a Deus, nenhuma veneração de Deus: reconhece-se exclusivamente o horizontal, negando-se o vertical



ou seja a relação imediata com Deus\*. Depois do que se disse, não será difícil perceber por que uma tal concepção – à primeira vista – de aparência tão simpática, falha na questão do Cristianismo, e com ela, no problema do autêntico humanismo. Um amor fraterno auto-suficiente descambaria em egoísmo extremado de auto-afirmação. Um tal amor recusa sua abertura última, sua tranqüilidade, seu desprendimento, não aceitando a necessidade da salvação deste amor por intermédio do único que realmente amou bastante. Finalmente, um tal amor, apesar de toda a bem-querença, causa injustiça a si mesmo e ao outro, porque o homem não se realiza apenas na simpatia mútua do co-humanismo, mas somente na reciprocidade daquele amor desinteressado que glorifica o próprio Deus. O desinteresse da simples adoração representa a suprema possibilidade do humanismo e sua verdadeira e definitiva libertação.

2. Sobretudo das devoções tradicionais à paixão nasce, freqüentes vezes, a pergunta: de que modo, sacrifício (= adoração) [242] e dor estão interligados? De acordo com as considerações anteriores, o sacrifício cristão nada mais é do que o êxodo do "para", a abandonar-se a si; realizado substancialmente no homem que é totalmente êxodo, auto-superamento do amor. Por conseguinte, o princípio constitutivo do culto cristão é este movimento do êxodo, com o seu rumo duplo a Deus e ao próximo. Levando o ser-homem a Deus, Cristo introdu-lo no seio da sua salvação. Por isto, o acontecimento da cruz é pão de vida "para os muitos" (Lc 22,19), porque o crucificado refundiu o corpo da humanidade no "sim" da adoração. Este acontecimento tornou-se, assim, totalmente "antropocêntrico", por ter sido teocentrismo radical, entrega do "eu" e, com ela, da essência do homem a Deus. Esse êxodo do amor é o "êxtase" do homem para fora de si, no qual, retesado infinitamente acima de si, é, como que, despedaçado, muito além de suas aparentes possibilidades de distensão; na mesma medida, adoração (sacrifício) conota simultaneamente cruz, sofrimento em ser esfacelado, morte do grão de trigo, que, somente na morte pode frutificar. Mas assim também se torna claro que é secundário o elemento doloroso que flui de um elemento primeiro, anterior, somente dele recebendo o sentido. O princípio constitutivo do sacrifício não é a destruição, mas o amor. E somente na medida em que o amor rompe, abre, crucifica, rasga, estas atividades integram o sacrifício: como forma do amor em um mundo marcado pela morte e pelo egoísmo.

Relativamente a este assunto existe um texto de Jean Daniélou, referente a outro problema, mas que me parece muito apto a aclarar mais o pensamento que aqui nos ocupa: "Entre o mundo pagão e o Deus trino existe uma única ligação, a saber, a cruz de Cristo. Se nos colocamos nesta terra de ninguém tentando reatar os laços entre o mundo pagão e o Deus trino, como ainda nos admiraríamos de somente poder fazê-lo na cruz de Cristo? Devemos tornar-nos semelhantes a essa cruz, levá-la em nós e, como diz S. Paulo a respeito do mensageiro [243] da fé, "levar sempre no corpo os sofrimentos de Jesus" (2Cor 4,10). Esse dilaceramento que é para nós a cruz, essa impossibilidade do coração de abrigar ao mesmo tempo o amor à SS. Trindade e o amor a um mundo alienado da trindade, eis em que consiste a agonia do Filho

---

\* A respeito veja-se REB XXVIII, dez 1968, o importante trabalho de G. BARAÚNA, "Transcendência-Imanência, a difícil dialética da hora presente", págs. 810-858, sobretudo o capítulo: "Um novo fantasma à vista?", 820 e ss.; PAULO VI, *ibid.* 935-937, alocução de 10 de julho de 1968 sobre: *Religião vertical e religião horizontal* (nota do tradutor).

Unigênito, a cuja participação somos convidados. Ele, que carregou em si essa separação com o fito de eliminá-la e que a eliminou exclusivamente por havê-la levado em si anteriormente, ele envolve tudo de um extremo a outro. Sem abandonar o seio da Trindade, Cristo estende-se ao limite extremo da miséria humana, preenchendo todo o espaço. Esse estender-se de Cristo simbolizado pelas quatro direções da cruz, é a misteriosa expressão do nosso próprio dilaceramento e torna-nos semelhantes a ele<sup>53</sup>. Em última análise, a dor é resultado e expressão do dilaceramento de Jesus Cristo, desde a sua existência em Deus até ao inferno do "Meu Deus, por que me abandonaste?" Quem tiver a existência assim distendida a ponto de encontrar-se simultaneamente mergulhado em Deus e abismado nas profundezas da criatura abandonada por Deus, deve, por assim dizer, esfacelar-se – um tal estará realmente "crucificado". Ora, esse dilaceramento é idêntico ao amor: é sua realização até o fim (*Jo* 13,1) e expressão concreta da amplidão que o amor cria.

A partir deste ponto de vista poderia tornar-se claro o verdadeiro fundo de uma devoção à paixão, que tenha sentido, e tornar-se evidente como se entrosam devoção à paixão e espiritualidade apostólica. Poderia tornar-se evidente que o fervor apostólico, o serviço em prol do homem e do mundo se interpenetraram com o cem e da mística cristã e da devoção cristã à paixão. As duas coisas não se estorvam mas uma vive no âmago da outra. Assim também deveria ter-se tornado claro que na cruz não se trata de alguma adição de sofrimentos físicos, [244] como se o seu valor redentivo consistisse na maior soma possível de torturas. Como poderia Deus alegrar-se com o sofrimento de sua criatura, ou até de seu Filho, ou mesmo ver ai a taxa com que se devesse comprar dele a reconciliação? Bíblia e fé cristã estão muito distanciadas de tais idéias. Não é a dor como tal que conta, mas a vastidão do amor, desdobrando a existência de modo tal que une o distante e o vizinho, pondo em contato com Deus o homem abandonado por Deus. Só o amor confere rumo e sentido ao sofrimento. Fosse outro o caso, os algozes do Calvário teriam sido verdadeiros sacerdotes; os que provocaram a dor teriam oferecido o sacrifício. Mas, como não dependia disto, mas daquele núcleo que o sustenta e realiza, não foram os carrascos e sim Jesus o sacerdote a unir em seu corpo os dois extremos separados do mundo (*Ef* 2,13 s).

E com isto respondemos substancialmente à pergunta da qual partimos: Não seria um conceito indigno de Deus representá-lo como um Deus a exigir a morte do Filho para aplacar a sua própria ira? A isto apenas se pode responder: De fato, assim não se pode pensar de Deus. Mas, uma tal idéia de Deus nada tem de comum com o conceito de Deus no Novo Testamento. Porquanto este trata exatamente de modo inverso, do Deus que, por si mesmo, queria ser, em Cristo, o ômega a última letra – do alfabeto da criação. Trata do Deus que é amor em ato, o puro "para" e que, por isto, penetra necessariamente no incógnito do último verme (*Sl* 22 [21], 7). Trata do Deus que se identifica com a sua criatura, pondo no *contineri a minimo*, no ser apanhado e subjogado e envolvido pelo mínimo, aquela "superabundância" que lhe confere credenciais de Deus.

A cruz é revelação. Não revela uma coisa qualquer, mas Deus e o homem.

<sup>53</sup> J. DANIELOU, *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart, 1955, 388 s.

Descobre quem é Deus e como é o homem. Na filosofia grega existe estranho pressentimento disto: a imagem do justo crucificado descrita por Platão. O grande filósofo [245] pergunta qual seria a situação, neste mundo, de um homem totalmente justo. Chega ao resultado de que a justiça de um homem só se torna perfeita e comprovada, caso ele tome sobre si a aparência da injustiça, porque só então aparece que ele não segue a opinião dos homens, mas se coloca unicamente ao lado da justiça por ela mesma. Portanto, de acordo com Platão, o justo autêntico há de ser um incompreendido e perseguido; aliás, Platão não receia escrever: "Então não de dizer que o justo, nestas circunstâncias, será flagelado, torturado, amarrado, que os olhos lhe serão vazados a fogo e, finalmente, após todos estes maus tratos, será crucificado..."<sup>54</sup>. Este texto, escrito 400 anos antes de Cristo, sempre voltará a comover profundamente o cristão. Na seriedade da reflexão filosófica prevê-se que o justo perfeito no mundo deve ser o justo crucificado; pressentiu-se aí algo daquela revelação do homem que se realiza na cruz.

O justo perfeito, quando apareceu, tornou-se o crucificado, foi entregue à morte pela justiça; e isto nos diz impiedosamente o que é o homem: És de tal modo, ó homem, que não podes suportar o justo, és de tal modo que o simplesmente amante se torna louco, espancado, rejeitado\*. Tu, como injusto, sempre precisas da injustiça do outro, para te sentires desculpado, não podendo, portanto, tirar proveito do justo que parece roubar-te essa desculpa. Eis o que és. João resumiu tudo isto no *ecce homo!* ("eis, isto é o homem!") de Pilatos, cujo sentido fundamental é: esta é a situação do [246] homem. Este é o homem. A verdade do homem é sua ausência de verdade. O verso do salmista "todo homem é um mentiroso" (*Sl* 116 [115], 11) e vive alhures contra a verdade, já trai o que vem a ser o homem. A verdade do homem consiste em continuamente chocar-se contra a verdade; o justo crucificado torna-se assim o espelho onde o homem se vê sem retoque. Mas, a cruz não revela o homem apenas, e sim também a Deus: eis quem é Deus, que se identifica com o homem até este abismo e que julga salvando. No abismo do fracasso humano descobre-se o abismo ainda mais inesgotável do divino amor. E assim a cruz realmente é o centro da revelação, de uma revelação que não comunica qualquer espécie de proposições, até então desconhecidas, mas que nos comunica e descobre a nós, revelando-nos perante Deus e revelando a Deus em nosso meio.

### 3. "Desceu aos infernos"

Talvez nenhum artigo do Credo esteja mais longe de nossa consciência atual do que este. Ao lado dos artigos do nascimento de Jesus da Virgem Maria e da ascensão do Senhor, este artigo é o que mais aguça o apetite para a "desmitização", que aqui parece poder processar-se sem perigo e sem escândalo. Os poucos textos em que a Escritura parece falar algo a respeito (*1Pdr* 3,19 s; 4,6; *Ef* 4,9; *Rom* 10,7; *Mt* 12,40,

<sup>54</sup> *Politeia* II, 361 e-36 a. Conforme a versão de S. TEUFFEL, em: PLATON, *Sämtliche Werke* II, Colônia-Olten, 1967, 51; cfr ainda H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* III/1, Einsiedeln, 1965, 156-161; E. BENZ, "Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im NT und in der alten Kirche", *Abhandlungen der Mainzer Akademie* 1950, Heft 12.

\* Paul Claudel em seu "Chemin de Ia Croix" (Librairie de l'Art Catholique, Paris, 5) tem palavras admiráveis na descrição desta faceta humana: "Nous ne voulons plus de Jésus-Christ avec nous, car il nous gene... Crucifiez-le, si vous le voulez, mais débarrassez-nous de lui! Qu'on l'emmène!" (*Nota do Tradutor*).

*At* 2,27. 31) são tão difíceis de compreender, que facilmente se pode interpretá-los em muitos sentidos. Se, de acordo com isto, o artigo for totalmente eliminado, parece ter-se a vantagem de ficar livre de um assunto que dificilmente se enquadra em nossa mentalidade sem que se tenha tornado culpado de alguma infidelidade especial. Mas, haverá realmente algum proveito nisto? Ou apenas tenta-se sair do caminho, diante da dificuldade e do mistério da realidade? Pode-se tentar superar problemas ou negando-os sem mais, ou enfrentando-os. O primeiro [247] caminho é mais cômodo, mas somente o segundo conduz adiante. Portanto, em vez de eliminar o problema, não seria o caso de aprender a compreender que este artigo ao qual se subordina, no correr do ano litúrgico, o Sábado Santo, nos está particularmente próximo, constituindo de maneira toda especial a experiência do nosso século? Na Sexta-Feira da Paixão, de qualquer maneira, o olhar permanece cravado no Crucificado, enquanto o Sábado Santo é o dia da "morte de Deus", o dia que exprime e preconiza a inaudita experiência do nosso tempo: Deus está simplesmente ausente, o túmulo encobre-o, Deus não mais acorda, não fala mais, de modo que não é mais preciso nem mesmo contestá-lo, bastando apenas ignorá-lo. "Deus está morto e nós o matamos": esta frase de Nietzsche pertence verbalmente à tradição da devoção à paixão do Senhor; exprime o conteúdo do Sábado Santo, o "desceu aos infernos"<sup>55</sup>.

Em nexos com este artigo ocorrem-me duas cenas bíblicas. Primeiro, a cruel história do Antigo Testamento em que Elias desafia os sacerdotes de Baal a impetrar da sua divindade o fogo para o sacrifício. Fazem-no e, logicamente, nada acontece. Elias escarnece deles, exatamente como um espírito iluminado zomba do homem piedoso, julgando-o ridículo, quando nada acontece em resposta à sua prece. Elias anima-os; talvez não tenham rezado bastante alto: "Gritai mais alto; pois sendo um deus, terá preocupações, ou ter-se-á retirado ao banheiro, ou estará viajando; é possível que esteja dormindo e é mister despertá-lo!" (*IRs* 18,27). Lendo hoje estes motejos dirigidos aos devotos de Baal, alguém pode sentir-se um tanto inseguro; pode-se ter a sensação de sermos *nós* os que se acham naquela situação, cabendo-nos a nós os escárnios. Nenhum clamor parece capaz de despertar a Deus. O racionalista pode dizer-nos calmamente: Rezai mais alto; talvez então o vosso [248] Deus desperte. "Desceu aos infernos": quão realisticamente retrata-se aí a verdade da hora presente, a descida de Deus ao silêncio, ao lúgubre calar-se de quem não mais está presente.

Mas, ao lado da história de Elias e da página análoga no Novo Testamento, na narrativa sobre o Senhor a dormir em meio à borrasca (*Mc* 4,35-41 e *par*), também a história dos discípulos de Emaús encontra aqui o seu lugar (*Lc* 24,13-35). Os discípulos perturbados falam da morte da sua esperança. Para eles sucedeu algo assim como a morte de Deus: extinguiu-se o ponto onde Deus finalmente parecia ter falado. O mensageiro de Deus está morto, o vazio é total. Nada mais responde. Mas, enquanto assim falam da morte da sua esperança, incapazes de ver a Deus, não percebem que em seu meio se encontra precisamente esta esperança. Que "Deus" ou antes aquela imagem que se fizeram da sua promessa, devia morrer, para viver tanto maior. Devia ser destruída a imagem que fizeram de Deus, e a cuja camisa de força

<sup>55</sup> Cfr H. DE LUBAC, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburgo, 1950, 21-31.

teimavam em forçá-lo, para que, quase como por sobre os escombros da casa destruída, pudessem reencontrar o horizonte e a ele mesmo que permanece o infinitamente maior. Eichendorff formulou-o no estilo sentimental e quase ingênuo do seu século:

"Tu és, ó Deus sereno,  
Quem, lá do alto trono,  
Destrói o que eu ponho,  
A fim de que, sem choro,  
O céu, mais claro, eu veja".

Portanto, o artigo da descida do Senhor aos infernos lembra-nos que à revelação cristã pertence não somente o falar de Deus, mas também o seu silêncio. Deus não é apenas a palavra compreensível que nos vem ao encontro; ele é igualmente o abismo calado e inacessível, incompreendido e incompreensível, que nos foge. Certamente, no Cristianismo há um primado [249] do Logos, da palavra a anteceder o silêncio: Deus falou. Deus é palavra. Apesar disto, não podemos esquecer o ocultamento de Deus que jamais termina. Somente experimentando-o como silêncio, podemos esperar ouvir também a sua voz que clama no silêncio<sup>56</sup>. Através da cruz a cristologia oferece o momento da palpabilidade do divino amor, até para além das fronteiras da morte, no meio do silêncio e do obscurecimento de Deus. Será de admirar se a Igreja, se a vida de cada um é conduzida continuamente para essa hora de silêncio, para o esquecido e desprezado artigo "desceu aos infernos"?

Ponderando isto, resolve-se automaticamente a questão sobre a "prova escriturística" para ele; pelo menos no grito de morte de Jesus: "Meu Deus, por que me abandonaste?" torna-se visível, qual deslumbrante resplendor de um relâmpago em noite escura, a descida de Jesus aos infernos. Não esqueçamos ser esta palavra do Crucificado o verso inicial de uma oração de Israel (*Sl* 22 [21],2), que resume tremendamente a miséria e a esperança desse povo eleito e aparentemente tão abandonado por Deus. Esta prece, brotada da miséria mais profunda da treva de Deus, termina com um louvor à divina grandeza. Também este elemento está presente no grito de agonia de Jesus, grito que Ernst Käsemann, há pouco, descreveu como uma súplica a subir do inferno, como a elevação do primeiro mandamento no deserto da aparente ausência de Deus. "O Filho ainda conserva a fé, quando ela parece ter-se tornado sem sentido, revelando a realidade do Deus ausente, do qual não é em vão que falam o mau [250] ladrão e a massa motejante. Seu clamor não se refere à vida nem ao além-vida, não se refere a ele, mas ao Pai. Seu grito ergue-se contra a realidade do mundo inteiro". Será preciso ainda perguntar pelo sentido da adoração nesta hora de treva? A adoração pode ser outra coisa que não o grito das profundezas, junto com o Senhor que "desceu aos infernos", e que estabeleceu a proximidade de

<sup>56</sup> Cfr. a importância do silêncio nos escritos de INÁCIO DE ANTIOQUIA: *Epistola ad Ephesios* 19,1: "E ao príncipe deste mundo permaneceu oculta a virgindade de Maria e o seu parto, bem como também a morte do Senhor – três mistérios a clamar em alta voz, realizados no silêncio de Deus"; cfr. *Epistola ad Magnesios* 8,2 onde se fala do *logos apo siges proelton* (da palavra nascida do silêncio) e a meditação sobre o falar e o calar na *Epistola ad Ephesios* 15,1. H. SCHLIER oferece o fundo histórico, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Berlin, 1929.

Deus no coração da ausência de Deus?

Tentemos outra consideração para penetrar neste complexo mistério, impossível de ser esclarecido de um lado apenas. Primeiramente voltemos a lançar mão de um fato exegetico. Afirma-se que a palavra "inferno" não passa de reprodução errônea de *scheol* (grego: *hades*), com que os hebreus designam a condição após a morte, representada confusamente como uma espécie de existência sonambúlica, mais não-ser do que ser. De acordo com isto, o artigo denotaria que Jesus entrou no *scheol*, isto é, morreu. Pode ser. Mas continua a pergunta: com isto simplificou-se o assunto, tornou-se menos misterioso? Creio que, exatamente agora, é que se apresenta o problema da morte. O que vem a ser morte, que acontece quando alguém morre, tombando sob o destino da morte? Todos temos de reconhecer o nosso embaraço diante deste problema. Ninguém sabe a resposta com exatidão, porque todos vivemos aquém da morte, não lhe tendo ainda provado o amargor. Talvez, porém, se possa tentar uma aproximação a partir, novamente, do grito de Jesus na cruz, grito no qual identificamos a essência do que vem a ser descida de Jesus, participação no destino da morte dos homens. Porquanto, nesta derradeira prece, do mesmo modo como na cena da agonia no Horto das Oliveiras, revela-se, qual elemento mais profundo de sua paixão, não uma dor física qualquer, mas a solidão radical, o completo abandono. Ora, nisto manifesta-se afinal o abismo da solidão humana em geral, do homem que, em seu âmago, está sozinho. Essa [251] solidão, às mais das vezes camuflada, sem deixar de constituir a verdadeira situação do homem, denota simultaneamente o paradoxo mais profundo em relação à natureza do homem, que não pode estar sozinho, mas carece de companhia. Por esta razão a solidão é a causa do medo, fundada na fragilidade do ser, destinado a existir e, não obstante, condenado ao que lhe é impossível.

Tentemos exemplificá-lo ainda. Uma criança obrigada a atravessar sozinha uma floresta em noite escura tem medo mesmo se lhe provarem de modo convincente que nada existe capaz de provocar o temor. No momento em que se vê no meio da treva, sentindo a solidão de modo radical, eis que surge o medo, o medo essencialmente humano, que não é temor de alguma coisa, mas medo em si. O receio de algo concreto é inócuo em si, podendo ser superado pelo afastamento de sua causa. O medo de um cachorro bravo, por exemplo, elimina-se prendendo o cão. Agora, porém, deparamos com algo muito mais profundo: cercado da solidão última, o homem teme não uma coisa determinada; muito mais, sente receio da solidão, experimenta o horror e a fragilidade do seu próprio ser, impossíveis de serem vencidos racionalmente. Vá outro exemplo: sozinho, à noite, a fazer guarda a um defunto, o homem sentirá, de algum modo sinistro a sua situação, mesmo estando em condições e esforçando-se em convencer-se racionalmente de que seus sentimentos carecem de base. Sabe perfeitamente que o morto nada lhe poderá fazer e que sua situação talvez fosse muito mais perigosa, se ele ainda estivesse vivo. O que desperta aqui é uma espécie toda outra de medo; não medo de alguma coisa, mas da lúgubre solidão em si, da fragilidade da existência, frente a frente com a solidão da morte.

Mas, sendo totalmente inoperante o argumento da falta de objeto, como poderá ser superado um tal medo? Pois bem, a criança perderá o medo no momento em que sua mão sentir [252] o aconchego de outra mão amiga, em que soar outra voz falando

com ela; ou seja, no instante em que experimentar a presença de uma pessoa bondosa. O que se encontra a sós com um defunto, também sentirá desaparecer o receio, se houver alguém em sua companhia, e sentir a proximidade de um "tu". Esta superação do medo revela simultaneamente a sua natureza, a saber, que se trata de medo de estar só, de temor de um ser que somente pode viver com outros. O medo propriamente dito não pode ser vencido pela razão, mas exclusivamente pela presença de um ente amoroso.

Mas, cumpre levar mais longe ainda a nossa pergunta: Na hipótese de existir uma solidão onde palavra alguma de outrem consiga penetrar, transformando-a; na suposição de uma solidão tão profunda que nenhum "tu" a alcance, estaríamos diante da solidão e do horror total, daquilo a que o teólogo denomina "inferno". Desta perspectiva é possível definir exatamente o inferno: ele denota uma solidão onde a palavra do amor não tem mais guarida, conotando com isto a fragilidade essencial da existência. Neste contexto, a quem não acorreria a opinião de poetas e filósofos hodiernos, segundo a qual todos os encontros entre homens se conservam na superfície, não estando aberta a homem nenhum a entrada ao âmago do outro? \* Portanto, ninguém pode realmente alcançar o íntimo do outro; qualquer encontro, por lindo que seja, serve apenas para narcotizar a incurável ferida da solidão. Deste modo, no mais fundo do nosso ser, habitaria o inferno, o desespero – a solidão tão inevitável quão terrível. Sartre, como se sabe, construiu a sua antropologia a partir desta idéia. Mas também um poeta tão conciliador e otimista como Hermann [253] Hesse deixa transparecer, em última análise, os mesmos pensamentos:

"Estranho, andar na névoa!  
Viver é solidão;  
Ninguém conhece ninguém,  
O só está só..."

De fato, uma coisa é certa: existe uma noite, em cujo ermo voz alguma ecoa; há uma porta pela qual só podemos passar sozinhos: a porta da morte. Todo o medo do mundo finalmente nada mais é do que medo diante desta solidão. Daqui compreende-se porque o Antigo Testamento conhece *uma* palavra apenas para conotar inferno e morte, a palavra *scheol*: porque ambas as coisas são idênticas para o Antigo Testamento. A morte é a solidão simplesmente. Mas, a solidão à qual não pode chegar o amor é o inferno.

Voltamos assim ao nosso ponto de partida, ao artigo da descida aos infernos. Ele declara que Cristo atravessou as portas da nossa solidão derradeira; que em sua paixão desceu ao abismo do nosso abandono. Onde voz alguma está em condições de alcançar-nos, ali ele se encontra. Com isto o inferno foi vencido, ou mais exatamente: a morte, que antes era o inferno, não o é mais. Ambas as coisas não são mais o mesmo, porque em seu centro está a vida, porque em seu meio habita o amor. Só o excluir, o fechar-se voluntário é inferno, *ou*, no dizer da Bíblia, é morte segunda (por

---

\* Cfr a interessante e impressionante obra de ficção de C. S. LEWIS, *The great Divorce* em que o poeta anglicano, recentemente falecido, descreve com mão de mestre a situação dos que se fecharam optando pelo reino das puras impossibilidades. Lástima que ainda não existam em português versões das obras de C. S. Lewis (*Nota do Tradutor*).

exemplo *Ap* 20,14). Mas a morte não mais é um caminho para o seio desta solidão, as portas do *scheol* estão abertas. Creio que, neste enfoque, poderão ser bem compreendidas as metáforas patrísticas de sabor tão mitológico, que falam da libertação dos mortos, da abertura das portas. Também tornar-se-á compreensível o texto de Mateus, de aparência tão mítica, sobre os túmulos que se abriram e os corpos dos santos [254] que ressurgiram por ocasião da morte de Jesus (*Mt* 27,52). As portas da morte estão abertas, desde que na morte reside a vida: reside o amor.

#### 4. *Ressurgiu dos mortos*

A ressurreição de Jesus Cristo representa para o cristão garantia da certeza da veracidade da palavra que antes pareceria um belo sonho: "Forte como a morte é o amor" (*Ct* 8,6). No Antigo Testamento este verso está emoldurado em uma exaltação da força do *eros*. Isto não quer dizer que podemos deixá-lo de lado como exagero poético. Na ilimitada pretensão do *eros*, em seus aparentes excessos e descomedimentos, de fato revela-se um problema básico, aliás o problema por excelência da existência humana, porquanto a essência e o paradoxo interno do amor se traem pelo seguinte: amor exige o infinito, o indestrutível, amor é como que um grito pelo ilimitado. Com isto, porém, coexiste o fato de ser irrealizável um tal clamor; de o amor querer o infinito, mas sem poder conferi-lo; de o amor fazer questão do ilimitado; estando, porém, de fato, preso ao mundo da morte, à sua solidão e ao seu poder destrutivo. Nesta perspectiva pode-se compreender o que vem a ser "ressurreição". Ela é a superioridade do amor sobre a morte.

Ao mesmo tempo, o amor é a prova do que só a imortalidade é capaz de realizar: existir em um outro, que continuará quando eu tiver desaparecido. O homem é um ente incapaz de viver eternamente por si, sendo necessariamente presa da morte. Continuar vivendo, ele, que em si mesmo não tem apoio nem chance, só se torna possível, para falar de modo humano, mediante sua continuação em um outro. Desta perspectiva é que se devem encarar as declarações da Escritura sobre morte e pecado. Porquanto, aqui se torna claro que a tentativa humana de "ser como Deus", seu empenho para conquistar autarquia, [255] para poder firmar-se a si mesmo e em si mesmo significa sua morte, porque fato é que o homem não é capaz de manter-se em si. Não reconhecendo os seus limites e, apesar disto, fazendo questão de afirmar-se, tornando-se totalmente "autárquico" – em que consiste a verdadeira essência do pecado – o homem entrega-se, exatamente por isto, à morte.

Naturalmente, chegado a este ponto, o homem compreende que sua vida não se conserva sozinha e que se lhe impõe estar nos outros, a fim de, através deles, permanecer entre os vivos. Dois foram os caminhos principais tentados para se alcançar esta meta. Primeiro, a sobrevivência na própria prole: daí o fato de os povos primitivos considerarem uma maldição o celibato e a infecundidade que denotam o naufrágio sem esperança, a morte definitiva. Ao inverso, o maior número possível de filhos dá chance de sobrevivência, esperança de imortalidade e, assim, a bênção que o homem pode esperar. Um outro caminho se abre quando descobre o homem ser muito relativa e problemática a sobrevivência nos filhos, desejando que de si reste algo mais. Portanto refugia-se na idéia da glória que o fará realmente imortal,



conferindo-lhe a sobrevivência na memória dos outros. Mas também a imortalidade pela permanência nos outros fracassa não menos do que a primeira tentativa: o que resta não é o "eu", mas apenas um eco, uma sombra. Portanto a imortalidade autocriada torna-se um simples *hades*, um *scheol*: antes um não-ser do que um ser. A insuficiência dos dois caminhos provém do fato de não ser eu mesmo, mas apenas um eco de mim o que o outro é capaz de conservar de mim, após a minha morte; e ainda mais, baseia-se na circunstância de o outro, ao qual como que confiei o meu espólio, não permanecer para sempre: também ele há de ruir.

Isto conduz-nos ao próximo passo. Até agora vimos que o homem não tem nenhum ponto de apoio para si mesmo, [256] conseqüentemente podendo subsistir somente no outro; no outro, porém, ele só se revê como sombra e não definitivamente porque também o outro se esvai. Sendo assim, só existe *um* capaz de conferir a conservação, a permanência, aquele que "é", que não devém nem se esvai, mas que se conserva na torrente do devir e da passagem: o Deus dos vivos, que não conserva apenas a sombra e o eco do meu ser, o Deus, cujos pensamentos não são meras imitações da realidade. Eu mesmo sou o seu pensamento, o qual, por assim dizer, me ergue antes mesmo de eu ser; seu pensamento não é a sombra posterior, mas a força original da minha existência. Nele não só me é facultado existir como sombra, mas nele posso existir em verdade, mais perto de mim do que tentando existir só por mim.

Antes de retornar à ressurreição, tentemos encarar este mesmo tema ainda sob um ângulo diferente. Podemos voltar à idéia de amor e ao tema morte e dizer: só onde o valor do amor sobrepuja o da morte, isto é, onde alguém está disposto a colocar a vida atrás do amor e por causa do amor, somente ali o amor será capaz de ser mais forte do que a morte. Para ser mais forte do que a morte, o amor há de ser primeiramente mais do que a vida. Se conseguisse isto não só pela vontade, mas de fato, significaria que a força do amor se teria elevado acima da capacidade biológica, colocando-a a seu serviço. Falando-se em termos de Teilhard de Chardin: onde tal coisa se desse, teria lugar a decisiva "complexidade" e "complexão"; ali também o *bios* (a vida) estaria envolvido e incluído no poder do amor. Ali o amor ultrapassaria a sua fronteira – a morte – gerando união onde a morte cria separação. Se a força do amor ao outro fosse forte a ponto de estar capacitada a conservar viva não só a sua memória, a sombra do seu "eu", mas o próprio outro, teria sido alcançado um novo degrau de vida, que deixaria para trás a esfera das mutações e evoluções biológicas, conotando o salto a uma esfera totalmente nova, na qual o amor não estaria mais sujeito ao *bios*, mas dele se haveria [257] de servir. Um tal derradeiro grau de "mutação" e de "evolução" não seria mais um grau biológico, mas denotaria a escapada ao monodomínio do *bios*, que é, ao mesmo tempo, domínio da morte; abriria aquele espaço, chamado *zoe* na Bíblia grega, isto é, vida definitiva que deixou para trás o regime da morte. O último degrau da evolução, de que o mundo está necessitado para alcançar a sua meta, não teria sido realizado dentro do biológico, mas pelo espírito, pela liberdade, pelo amor. Não seria mais evolução, mas opção e dádiva em um.

Mas, que é que tudo isto tem de comum com a ressurreição de Jesus? Ora, até aqui consideramos o problema da imortalidade do homem de dois lados que, aliás, se revelam agora como facetas de um único e idêntico estado de coisas. Dado que o

homem por si mesmo não dispõe de meios para subsistir, afirmamos que sua sobrevivência somente poderá originar-se através de sua continuação em vida, em um outro. E dissemos a respeito deste "outro" que somente o amor que admite o amado em seu íntimo estaria em condições de possibilitar essa existência em um outro. Ao meu ver, os dois aspectos complementares espelham-se nas duas formas de apresentar a ressurreição do Senhor no Novo Testamento: "Jesus ressurgiu" e "Deus (Pai) ressuscitou a Jesus". As duas fórmulas coincidem no fato de o amor total de Jesus aos homens, amor que o levou à cruz, se completar na sua total transferência para o Pai, tornando-se assim mais forte do que a morte, por ser, ao mesmo tempo, totalmente sustentado por ele.

Daqui se segue um outro passo. Podemos afirmar que o amor serve sempre de fundamento para alguma espécie de imortalidade; inclusive em suas gradações sub-humanas o amor aponta para esta direção, em forma de conservação das espécies. Aliás, servir de base para a imortalidade não é algo de acidental ao amor, algo que o amor eventualmente fizesse ao lado de outras coisas, mas constitui a sua verdadeira natureza. Esta afirmação pode ser invertida, significando então que imortalidade [258] *sempre* nasce do amor, jamais da autarquia de quem se julga bastar a si mesmo. Podemos até atrever-nos a afirmar que esta constatação, bem compreendida, vale mesmo em relação a Deus, tal como o vê a fé cristã. Também Deus é puro estar e subsistir, frente a todo o contingente, por ser relação das três Pessoas entre si, por ser abismar-se na reciprocidade do amor, por ser amor vivo exclusivamente da mútua correlação. Não é divina aquela autarquia que a ninguém conhece senão a si, afirmamos anteriormente. A revolução na imagem cristã do mundo e de Deus, em relação ao mundo antigo, encontramos-na no fato de ela ensinar a compreender o "absoluto" como absoluta "relatividade", como *relatio subsistens*.

Voltemos ao assunto. Amor fundamenta imortalidade e imortalidade nasce exclusivamente de amor. Esta constatação a que agora chegamos significa que aquele que amor por todos, também fundou imortalidade para todos. Este é o sentido exato da afirmação bíblica de que a *sua* ressurreição é a *nossa* vida. O argumento de S. Paulo na Primeira Carta aos Coríntios, tão estranho à nossa mentalidade, torna-se compreensível dentro desta perspectiva: se Cristo ressurgiu, também nós, pois neste caso o amor é mais forte do que a morte; se não ressurgiu, nós também não, porquanto a morte continua estando com a última palavra (cfr. *1Cor* 15,16 s). Trata-se de um assunto fundamental, por isto tornamos a tecer outra série de considerações em torno do pensamento paulino: amor ou é ou não é mais forte do que a morte. Se o amor se tornou mais forte do que a morte, deve-o ao fato de ser amor pelos outros. O que, naturalmente, significa que o nosso próprio amor isolado não basta para vencer a morte, mas, considerado em si, deveria continuar como um apelo não completado. Isto quer dizer que unicamente o seu amor, coincidente com o divino poder de vida e de amor, é capaz de servir de base para a nossa imortalidade. Apesar disto, continua válido que a *maneira* da nossa [259] imortalidade há de depender da maneira do nosso amor. Teremos de tornar ao assunto quando tratarmos do julgamento.

Ainda outra conclusão pode ser tirada do que foi exposto. É evidente que a vida do ressuscitado não será uma repetição do *bios*, da forma biológica da nossa vida mortal intra-histórica, mas será *zoe*, vida nova, outra, definitiva; vida que ultrapassou

o espaço mortal da história da vida, sobrepujado aí por um poder maior. Os relatos do Novo Testamento sobre a ressurreição permitem reconhecer mui claramente que a vida do Ressuscitado não se situa dentro da bios-história, mas fora e acima da mesma. Naturalmente, essa nova vida comprovou-se e devia comprovar-se na história, porquanto ela existe para a história, e anúncio cristão, no fundo, nada mais é do que passar adiante o testemunho de que o amor conseguiu atravessar a morte, transformando assim fundamentalmente a situação de todos. Com tais suposições não é difícil encontrar a hermenêutica certa para a penosa tarefa de interpretar os textos bíblicos sobre a ressurreição, isto é, a de conseguir clareza sobre o sentido em que eles devem ser corretamente compreendidos. Evidentemente não podemos tentar aqui um debate sobre os diversos aspectos deste assunto, que se apresentam, hoje mais do que nunca, muito complexos, principalmente pelo fato de declarações históricas – em geral insuficientemente amadurecidas – e filosóficas irem formando um novelo mais intrincado e, não poucas vezes, a exegese criar, para seu uso, a sua própria filosofia, que ao não iniciado há de causar a impressão de uma elevação do fato bíblico ao mais alto grau. Sempre ficará muita coisa discutível em concreto, a respeito deste assunto; contudo, não se pode deixar de reconhecer um limite básico entre interpretação que é interpretação e adaptações pessoais.

Antes de mais, está completamente claro que Cristo ressuscitado não retornou à sua vida terrestre anterior, como se afirma, por exemplo, do jovem de Naim e de Lázaro. Cristo ressurgiu para a vida definitiva que não se subordina mais às leis [260] químicas e biológicas, estando por isto fora da possibilidade da morte, dentro da eternidade concedida pelo amor. Por isso os encontros com Cristo são "aparições"; por isso, aquele do qual, dois dias antes, se era comensal na ceia, não é reconhecido nem sequer pelos seus amigos mais íntimos e, mesmo reconhecido, continua estranho: ele só é visto onde concede visão; só onde abre os olhos e o coração se deixa abrir é que se torna reconhecível neste mundo mortal a face do vencedor da morte e, nesta face, o outro mundo: o mundo que há de vir. Por isso é tão difícil, raiando mesmo pelo impossível, aos Evangelhos descrever os encontros com o ressuscitado; por isso eles balbuciam apenas, ao falar do ressuscitado, dando a impressão de contradizer-se, ao descrevê-lo. Na realidade, os Evangelhos revelam uma espantosa unidade na dialética de suas informações, na simultaneidade do tocar e do não tocar, do reconhecer e do não reconhecer, da total identidade entre crucificado e ressuscitado, e na sua completa mudança. Os discípulos reconhecem o Senhor e não o reconhecem; palpam-no, mas ele é o intocável; ele é o mesmo e, contudo, é o todo outro. Como se disse, esta dialética é sempre a mesma; mudam apenas os recursos de estilo com que ela se exprime.

Examinemos mais de perto, sob este aspecto, o episódio dos discípulos de Emaús, com que já nos deparamos de passagem. À primeira vista tem-se a impressão de estarmos diante de uma descrição totalmente terrena, maciça, como se nada restasse do mistério indescritível que encontramos nos relatos paulinos. Parece predominar totalmente a tendência de enfeitar, de lançar mão de um concreto lendário, apoiada numa apologética que busca dados palpáveis, recolocando completamente o Senhor ressuscitado dentro da história terrena. Contudo opõe-se a isto o seu misterioso aparecimento e o não menos misterioso desaparecimento. Mais ainda se opõe a

circunstância de ele se conservar irreconhecível ao olhar comum. Não é possível identificá-lo como durante a sua vida terrena. Ele se [261] descobre exclusivamente na esfera da fé; mediante a explicação da Escritura incendeia o coração dos dois viandantes, e à fracção do pão abre-lhes os olhos. Temos aí a indicação dos dois elementos fundamentais da antiga liturgia cristã a qual é integrada de liturgia da palavra (leitura e interpretação da Escritura) e liturgia da fracção do pão eucarístico. Assim o evangelista faz ver que o encontro com o Ressuscitado se situa em um plano totalmente novo; tenta descrever o indescritível, mediante o código dos acontecimentos litúrgicos. Com isto oferece, simultaneamente, uma teologia da Ressurreição e da liturgia: o Ressuscitado é encontrado na palavra e no sacramento; o serviço divino é a maneira pela qual ele se nos torna tangível e reconhecível como vivo. Vice-versa, liturgia baseia-se no mistério pascal; há de ser compreendida como a aproximação do Senhor a nós, a tornar-se companheiro nosso de viagem, incendiando o coração embotado, abrindo os olhos fechados. Cristo continua indo conosco, volta sempre a encontrar-nos desanimados e queixosos, continua dispondo da força para fazer-nos ver.

Naturalmente isto tudo diz apenas a metade. O testemunho do Novo Testamento estaria falseado, se quiséssemos ficar apenas nisto. A experiência do Ressuscitado é algo diverso do encontro com um homem da nossa história; muito menos ainda pode ela ser reduzida a conversas à mesa e a recordações que se tivessem afinal condensado na idéia de que ele vive e de que a sua obra prossegue. Uma explicação assim aplaina o evento na direção oposta, nivelando-o à esfera humana, privando-o do que lhe é peculiar. Os relatos da ressurreição são algo diferente e algo mais que meras cenas litúrgicas camufladas: eles permitem ver o acontecimento fundamental sobre o qual se ergue toda a liturgia cristã. Testemunham um acontecimento que não brotou dos corações dos discípulos, mas que lhes sobreveio de fora, dominando-os, de encontro à sua dúvida, e infundindo-lhes a certeza de que "o Senhor ressuscitou verdadeiramente". [262] O que jazera no sepulcro não está mais lá, mas vive – é realmente ele mesmo quem vive. O que fora arrebatado para o outro mundo de Deus, mostrou-se entretanto ser tão poderoso que tornava palpável ser ele mesmo quem estava diante deles; mostrou ter-se comprovado nele mais forte o poder do amor do que o poder da morte.

Somente tomando isto tudo tão a sério como o que fora dito anteriormente é que se conservará a fidelidade ao testemunho do Novo Testamento; só assim se salvará a sua seriedade cosmo-histórica. A tentativa mais que cômoda de, por um lado, dispensar a fé no mistério da potente atuação de Deus neste mundo, e no entanto simultaneamente querer ter a satisfação de conservar-se no terreno da mensagem bíblica esta tentativa conduz ao vácuo: não satisfaz nem à honestidade da razão nem às razões da fé. Não é possível conservar juntas a fé cristã e a "religião nos limites da razão pura"; a opção é inevitável. Naturalmente, o crente verá com clareza crescente quão repleta de razão está a adesão àquele amor que venceu a morte.

5. *"Subiu ao céu, onde está sentado à direita de Deus Pai, todo-poderoso".*

Falar da Ascensão, para nossa geração criticamente despertada por Bultmann,

bem como tratar da descida aos infernos denota revelar aquela visão do mundo em três andares a que se dá o nome de "mítica" e que se considera definitivamente superada. "Em cima" e "em baixo" o mundo continua sendo o mesmo mundo, regido por toda parte pelas mesmas leis físicas, acessível à pesquisa por todos os lados. O mundo não tem pavimentos; os conceitos "em cima" e "em baixo" são relativos, dependentes da posição do observador. Como não existe ponto algum de referência absoluto (seguramente, a Terra já não representa um tal ponto), não se pode [263] mais falar de "em cima", "em baixo" – ou de "à direita" ou "à esquerda"; o Cosmos não apresenta nenhuma direção determinada. Ninguém, hoje em dia, contestará semelhantes convicções. Não existe um mundo disposto, localmente, em três andares. Aliás, teria sido este o sentido das expressões da fé quando usou os termos "descida" aos infernos, "subida" ao céu? Sem dúvida o material fora fornecido por aquela concepção do mundo, o que, não obstante, não é realmente o essencial. Os dois artigos exprimem, antes, juntamente com a fé no Cristo histórico, a dimensão total da existência humana que não abrange três pavimentos cósmicos, mas sim três dimensões metafísicas. Neste sentido, é conseqüente a mentalidade, que se julga moderna, quando elimina não só a ascensão e a descida aos infernos, mas também o mesmo Cristo histórico, ou seja as três dimensões da existência humana; o que resta não pode passar de pobre fantasma policromo, sobre o qual, com razão, ninguém mais pode construir seriamente.

Mas, qual seria o sentido real das nossas três dimensões? Anteriormente já constatamos que a descida aos infernos propriamente não significa alguma profundidade exterior do cosmos, que é perfeitamente dispensável: no texto fundamental – a súplica do Crucificado a Deus que o abandonara falta qualquer referência cósmica. A frase nos concentra o olhar muito mais nas profundezas da existência humana, tocando o fundo da morte, na zona da solidão intocável e do amor recusado, abrangendo assim a dimensão do Inferno, trazendo-a em si como sua própria possibilidade. Inferno, existir na recusa definitiva do "ser-para" não é uma determinação cosmográfica, mas uma dimensão da natureza humana, é o seu fundo, até onde o inferno alcança. Mais que nunca sabemos hoje que a existência de cada um alcança esta profundidade. Naturalmente, porque a humanidade, em última análise, é "*um* homem", esse abismo não diz respeito [264] apenas ao indivíduo, mas interessa o corpo *único* do gênero humano que, por esta razão, há de suportar esse abismo, como um todo. Pode-se agora compreender que Cristo; o "novo Adão", tenha empreendido a tarefa de suportar essa profundidade, não querendo dela isentar-se em sublime intangibilidade, mas também só agora se torna possível avaliar a recusa total do amor, em toda a sua imensidade.

Em contrapartida, a ascensão do Senhor aponta para o outro extremo da existência humana dilatada para cima e para baixo e infinitamente acima de si mesma. Como anti-pólo em relação ao isolamento radical, à intocabilidade do amor recusado, essa existência é portadora da possibilidade do contato com todos os outros homens, do contato com o próprio amor divino, de modo que o "ser-homem" como que encontra o seu lugar geométrico no seio da auto-existência de Deus. Naturalmente essas duas possibilidades do homem, expressas nas palavras "céu" e "inferno", são de espécie completamente diferente do que o seriam as humanas

possibilidades, e mesmo completamente diversas entre si. O abismo a que chamamos Inferno, só o homem pode dá-lo a si mesmo. Aliás, cumpre exprimi-lo mais fortemente: o inferno consiste formalmente no fato de o homem não querer aceitar nada, de querer ser totalmente autárquico. É a expressão do trancar-se no puramente próprio. Por conseguinte, a essência desse abismo consiste em não querer o homem aceitar, em não querer tomar, preferindo apoiar-se completamente em si mesmo, bastar-se a si mesmo. Atingindo a sua última radicalidade, o homem torna-se o intocável, o solitário, o recusado. Inferno é o "querer-ser-só-eu-mesmo", é aquilo que sucede quando o homem se tranca naquilo que lhe é próprio. Inversamente a essência daquilo que chamamos "céu" está na exclusiva possibilidade de se receber, assim como alguém só é capaz de se dar o inferno. O céu, por natureza, é não-auto-construído nem auto-construível; na linguagem escolástica se [265] diz que o céu, como graça, é um *donum indebitum et superadditum naturæ* (uma dádiva indevida e acrescentada à natureza). Somente enquanto amor realizado é que o céu sempre pode ser doado ao homem; mas o seu inferno é a solidão daquele que não quer acreditar, que não se sujeita ao estado de mendigo, encolhendo-se para dentro de si mesmo.

Somente agora se pode mostrar completamente em que consiste o céu sob o ponto de vista cristão. Não o devemos imaginar como um lugar eterno, supraterrâneo, nem também como uma região eterna, metafísica. Cumpre afirmar estarem as realidades "céu" e "ascensão" inseparavelmente interligadas; e somente dentro desta interdependência é que se torna claro o sentido cristológico, pessoal, histórico, da mensagem cristã sobre o céu. Abordemos o assunto por outro ângulo: céu não é o lugar que, antes da ascensão de Cristo, estivera fechado por um decreto punitivo de Deus, para, a seguir, ser aberto, graças a uma resolução igualmente positiva. A realidade "céu" surge antes de tudo e principalmente mediante a união entre Deus e homem. O céu deve definir-se como o tocar-se do ser que se chama homem com o ser que é Deus; este entrelaçar-se de Deus e do homem concretizou-se definitivamente em Cristo através de sua escalada pelo *bios*, pela morte até à vida nova. Portanto, céu é aquele futuro do homem e do gênero humano que eles são incapazes de se conferirem a si mesmos, que, por conseguinte, lhes estaria fechado enquanto confiassem apenas em si e que, pela primeira vez foi aberto naquele homem, cujo local de existência era Deus e através do qual Deus penetrou na natureza humana.

Por esta razão, céu sempre será mais do que um destino individual; está em nexos com o "último Adão", com o homem definitivo e, portanto, em nexos com o destino comum do homem. Ao meu ver, poder-se-iam conseguir, a partir daqui, alguns importantes subsídios hermenêuticos, que, naturalmente, neste contexto, poderão merecer apenas uma atenção muito [266] secundária. Um dos mais impressionantes fatos do dado bíblico que pressionaram e movimentaram profundamente a exegese e a teologia dos últimos 50 anos está na chamada "escatologia próxima", ou seja, na mensagem de Cristo e dos Apóstolos se tem a impressão de estar sendo anunciado, como iminente, o fim do mundo. Até se pode adiantar que a mensagem do fim próximo tenha sido, aparentemente, o cerne da pregação de Cristo e da nascente Igreja. A figura de Jesus, sua morte e ressurreição são colocados em relação direta com esta idéia, de modo tal que se nos torna estranha e incompreensível. Evidentemente não podemos deter-nos aqui em minúcias sobre o extenso

emaranhado de problemas que aqui se tocam. Mas, por acaso, com as nossas últimas considerações não se tornou claro o caminho por onde se há de procurar uma resposta? Descrevemos Ressurreição e Ascensão como o definitivo entrelaçamento do ser do homem com o ser divino que põe ao alcance do homem a possibilidade da perpétua existência. Tentamos compreender ambas as coisas como força do amor frente à morte e, assim, como a decisiva "mutação" do homem e do cosmos, onde o limite do *bios* é rompido e se cria um novo espaço vital. Se assim é, temos aí o início da "escatologia", do fim do mundo. Com o superamento do limite da morte, abre-se a dimensão do futuro para o gênero humano; aliás, o seu futuro, de fato, já começou. Assim também se torna claro de que modo a esperança na imortalidade do indivíduo e a possibilidade da eternidade do gênero humano se entrecruzam e como ambas se realizam em Cristo que tanto há de ser denominado o "centro", como, bem entendido, o "fim" da história.

Resta ainda um ponto a ser examinado em nexos com a Ascensão do Senhor: a doutrina sobre a Ascensão é decisiva para o além-túmulo da existência humana, de acordo com o que expusemos; não o é, porém, menos para a compreensão [267] do seu aquém, isto é para compreender a questão referente ao modo como se entrosam o além e o aquém, ou seja, é decisiva para o problema da possibilidade e do sentido da relação do homem com Deus. Ao refletir sobre o primeiro artigo do Credo, respondemos afirmativamente à pergunta de se o infinito é capaz de ouvir o finito, o eterno de atender ao temporal, lembrando que a verdadeira grandeza de Deus está precisamente no fato de, para ele, o mínimo não ser pequeno demais e o máximo não ser excessivamente grande; procuramos compreender como Deus, como Logos, não é somente a razão que diz tudo, mas também que tudo percebe, que não exclui nada por causa de sua insignificância. À preocupada busca dos nossos tempos respondemos: Sim, Deus é capaz de ouvir. Mas resta ainda uma pergunta. Alguém, acompanhando-nos o raciocínio, poderia dizer: Está bem: Deus pode ouvir; mas sempre continua a pairar no ar esta outra questão: Deus será capaz de atender? Ou seria a súplica, o grito da criatura a Deus, afinal, apenas um piedoso truque para elevar psiquicamente o homem e para o consolar, uma vez que Deus só raramente estaria em condições de atender a fórmulas deprecatórias? Tudo isto não serviria para movimentar de qualquer modo, o homem no rumo da transcendência, muito embora, na verdade, nada possa acontecer ou modificar-se com isto; pois o que é eterno, eterno fica, e o temporal continua sendo temporal – parece não existir passagem de uma esfera à outra? Também isto está excluído de uma análise detalhada que exigiria um estudo crítico muito exato dos conceitos de tempo e eternidade. Seria preciso pesquisar o seu fundamento no pensamento antigo e a síntese deste pensamento com a fé bíblica, encontrando-se a imperfeição de ambas na raiz da nossa pergunta de hoje. Improver-se-ia de novo uma reflexão sobre a relação do pensamento científico-técnico e a fé tarefas que fogem aos limites desta obra. Portanto, em vez de [268] respostas individuais e elaboradas, resta mostrar a direção em que a resposta há de ser procurada.

A tendência mais comum da mentalidade de hoje é imaginar a eternidade como algo, por assim dizer, encerrado em sua imutabilidade; Deus é o prisioneiro do seu plano eterno, elaborado "antes de todos os tempos". "Ser" e "dever" não se misturam.

Eternidade é concebida negativamente como ausência de tempo, como o elemento oposto ao tempo, incapaz de influenciar o tempo, pois assim deixaria de ser imutável, tornando-se temporal. No fundo, tais concepções se mantêm dentro de um ponto de vista pré-cristão, em que não se tomou conhecimento da idéia de um Deus a se revelar pela fé na Criação e na Encarnação. Supõem – o que aqui não podemos desenvolver – o dualismo antigo, e são expressão de um pensamento ingênuo que considera Deus à maneira humana. Quem, pois, julgar Deus capaz de modificar o que planejou desde a eternidade, sem o perceber mete a eternidade no esquema do tempo, ao distinguir o "antes" e o "depois".

Ora, eternidade não é imemorial, a existir antes do tempo, mas é algo completamente outro, que se comporta em relação ao tempo que passa como o seu "hoje", que lhe é realmente "hodierno"; eternidade não está impressada entre um antes e um depois; ela é a dinâmica do presente em todo o tempo. Eternidade não se encontra isolada ao lado do tempo, mas é a força a sustentar criadoramente todo o tempo, que o abrange em seu próprio presente, conferindo-lhe assim a possibilidade de existir. Sendo a eternidade o hoje, igual em todos os tempos, pode influenciar qualquer tempo.

A encarnação de Deus em Jesus Cristo, graças à qual o Deus eterno e o homem temporal se encontram em uma única pessoa, nada mais representa do que a derradeira expressão concreta do domínio divino sobre o tempo. Neste ponto, Deus arrebatou o tempo à existência terrena de Jesus, [269] absorvendo-o em si. Seu domínio sobre o tempo ergue-se diante de nós, como que, corporalmente. Cristo, de fato, é a "porta" entre Deus e homem (*Jo* 10,9), seu "mediador" (*1Tim* 2,5), no qual o Eterno dispõe de tempo. Em Jesus nós, seres temporais, estamos em condição de falar aos temporais, nossos contemporâneos; nele, que é tempo conosco, palpamos, simultaneamente, o eterno, porque, conosco, ele é tempo e, com Deus, eternidade.

Embora em outro contexto, Hans Urs von Balthasar esclareceu profundamente a importância espiritual dessas verdades. Lembra, primeiro, que em sua vida terrestre Jesus não pairava acima do espaço e do tempo, mas vivia do meio do seu tempo e em seu tempo; a humanidade de Jesus que o plantou no meio daquele tempo vem-nos ao encontro em cada página e em cada linha do Evangelho; percebemo-la hoje mais viva e claramente do que em outras épocas a notaram. Mas esta sua "permanência no tempo" não é mera moldura histórica em que se possa encontrar, oculto alhures, o eterno do seu ser propriamente dito; trata-se, antes, de uma realidade antropológica a determinar profundamente a mesma forma da existência humana. Jesus dispõe de tempo e não antecipa a vontade do Pai em pecaminosa impaciência. "Por isso o Filho, que no mundo dispõe de tempo para o Pai, é o lugar original onde Deus dispõe de tempo para o mundo. Outro tempo que não no Filho, Deus não tem para o mundo, mas no Filho Deus tem todo o tempo"<sup>57</sup>. Deus não é o prisioneiro da sua eternidade: em Jesus ele dispõe de tempo para nós, e, deste modo, Jesus realmente é o "trono da graça" ao qual podemos aproximar-nos a qualquer tempo, cheios de confiança (*Hbr* 4,16).

---

<sup>57</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln, 1959,31; cfr. G. HASENHÜTTL, *Der Glaubensvollzug*, Essen, 1963, 327.



6. "Donde há de vir para julgar os vivos e os mortos".

[270] Rudolf Bultmann considera como liquidada para o homem moderno a idéia da volta do Senhor, na qualidade juiz no fim do mundo, equiparando-a com a descida aos infernos e a subida ao céu, como coisas míticas: qualquer pessoa está convencida de que o mundo avança do mesmo modo como progrediu durante quase dois mil anos após a pregação escatológica do Novo Testamento. Uma tal purificação do pensamento parece impor-se aqui, tanto mais, porque a mensagem bíblica neste ponto contém indiscutivelmente fortes elementos cosmológicos, isto é, avança no terreno que consideramos campo das ciências naturais. Certamente, na linguagem sobre o fim do mundo, o termo "mundo" não denota primeiramente a estrutura física do cosmos, mas o mundo dos homens, a história humana; portanto, seu sentido imediato é que *esta* espécie de mundo – o mundo humano – há de chegar ao fim determinado e concretizado por Deus. Contudo, não se pode negar que a Bíblia reveste esse acontecimento essencialmente antropológico de imagens cosmológicas (e em parte também políticas). Será difícil decidir até que ponto se trata de imagens e até onde elas se referem ao próprio objeto.

Seguramente é viável dizer algo a respeito, partindo do contexto mais vasto da cosmovisão da Bíblia. Ora, para a Bíblia cosmos e homem não representam duas grandezas completamente separáveis, como se o cosmos formasse, por exemplo, o cenário ocasional da existência humana, a qual poderia ser separada dele, desenvolvendo-se independente do mundo. Mundo e homem pertencem-se necessariamente, de modo a não se poder imaginar o homem sem o mundo e o mundo sem o homem. O primeiro é-nos evidente, sem mais; o segundo, após as lições de Teilhard de Chardin, também não deveria ser completamente incompreensível. Nessa perspectiva surgiria a tentação de afirmar que a mensagem bíblica do [271] fim do mundo e do retorno do Senhor não é pura antropologia revestida de imagens cósmicas, nem que ela apresenta um aspecto cosmológico ao lado de outro antropológico, mas que, dentro da lógica interna da visão bíblica total, ela representa a coincidência de antropologia e cosmologia na cristologia definitiva e, exatamente *ali*, o fim do "mundo" que sempre continua polarizado para esta união como meta sua, devido à sua binário-uma construção de cosmos e homem. Cosmos e homem que sempre pertenceram um ao outro, muito embora tantas vezes se encontrem em oposição, tornar-se-ão um, por sua complexão no maior, no amor a envolver e ultrapassar o *bios*, como dissemos antes: com isto volta a ser claro o quanto se identificam o escatológico final e o avanço realizado na ressurreição de Jesus; torna-se evidente que o Novo Testamento tem razão ao apontar a ressurreição como o fato escatológico por excelência.

Para irmos adiante cumpre desenvolver um pouco mais claramente os nossos pensamentos. Acabamos de dizer que o cosmos não é apenas um espaço externo da história humana, nem uma imagem estática – uma espécie de vaso-contidente onde se encontram diversos seres que, por si, poderiam perfeitamente estar em outro vaso qualquer. Positivamente, isto significa que o cosmos é movimento; que não apenas existe uma história nele; mas que *ele* mesmo é história. Não forma apenas o cenário

da história humana, mas ele mesmo já é "história", antes dela e com ela. Em última análise, existe uma única história completa do mundo, a qual mantém um rumo geral e vai "adiante" com seus altos e baixos, nos progressos e regressos que a assinalem. Certamente, para quem apenas considerar uma parcela, mesmo que seja realmente grande, a história parecerá estática, sempre na mesma rotina. Não se descobre um rumo, mas o perene girar em torno do mesmo centro. Somente consegue percebê-lo quem começar a observar o conjunto. Ora, no seio do movimento cósmico, [272] o espírito, como antes o constatamos, não produto secundário dos azares da evolução, produto sem importância para o todo; antes, averiguamos a matéria e o seu desenvolvimento formam a pré-história do espírito.

A fé no retorno de Jesus Cristo e na consumação do mundo nele poderia esclarecer-se como convicção de que a nossa história avança rumo a um ponto ômega, no qual se revelará com clareza definitiva e meridiana que aquele elemento estável, a dar-nos a impressão de ser como que o solo da realidade a nos sustentar, não é a simples matéria inconsciente, mas que o fundamento propriamente dito e sólido é a razão: ela conserva o ser coeso, confere-lhe a realidade; ela é a realidade – não é de baixo, mas do alto que o ser recebe a sua existência. A existência deste processo da complexão do ser material mediante o espírito e do espírito mediante a síntese em nova forma de união pode ser constatada, em certo sentido, mesmo hoje em dia, na reformulação, quase recriadora, do mundo, tal como se vem realizando graças à técnica. Na manipulação do real já começam a esvaír-se os limites entre natureza e técnica, que já não é mais possível conservar a ambos distintamente separados entre si, sem confusão. Certamente, a analogia é duvidosa em mais de um ponto de vista. Não obstante, tais processos preconizam uma figura do mundo, na qual espírito e natureza não se acham simplesmente um ao lado do outro, mas o espírito, em nova complexão, absorve em si o puramente natural, criando assim um mundo novo, conotando ao mesmo tempo o desaparecimento do antigo. Ora, o fim do mundo em que o cristão acredita é completamente diferente da vitória total da técnica. Mas, a fusão de natureza e espírito, concretizada na técnica, possibilita-nos imaginar de modo novo em que direção a realidade da fé no retorno de Cristo há de ser pensada: como fé na definitiva união do real, a partir do espírito.

[273] Agora podemos prosseguir mais um pouco. Dissemos que natureza e espírito formam uma única história a avançar continuamente de modo tal que o espírito sempre se revele mais do que aquilo que envolve tudo, desembocando finalmente antropologia e cosmologia em uma única torrente. Mas, afirmar a crescente complexão do mundo pelo espírito conota necessariamente uma união sua em algum centro pessoal, porquanto o espírito não é algo indeterminado, mas, onde ele existe em sua peculiaridade, existe como indivíduo, como pessoa. Existe algo assim como "espírito objetivo", espírito investido em máquinas, em obras multiformes; mas em tudo isto o espírito não se encontra em sua forma original: "espírito objetivo" sempre se deriva de espírito subjetivo, apontando para uma pessoa, que é a única e exclusiva modalidade existencial do espírito. Por conseguinte, a afirmação de que o mundo avança rumo a uma complexão pelo espírito, inclui a afirmação de que o cosmos se dirige na direção de uma união pessoal.

Ora, isto torna a comprovar a infinita primazia do indivíduo sobre a coletividade.

Este princípio anteriormente analisado torna a revelar-se agora em toda a sua amplitude. O mundo movimenta-se na direção da unidade na pessoa. O conjunto recebe o seu sentido do individual e não o inverso. Essa evidência justifica novamente o aparente positivismo da Cristologia, ou seja, a convicção, tão escandalosa para os homens de todos os tempos, que considera um único como centro da história e do todo. Este "positivismo" volta a se mostrar aqui em sua necessidade interna: se é verdade que no desfecho se encontra o triunfo do espírito, isto é, da verdade, liberdade e amor, então não é uma força qualquer que consegue a vitória final; no ponto final há de se encontrar um rosto. Então o ômega do mundo é um "tu", uma pessoa, um indivíduo. Então a complexão total, a envolver e unir tudo de maneira infinita, é, ao mesmo tempo, negação de [274] qualquer coletivismo, de qualquer fanatismo da idéia pura, inclusive de uma assim chamada idéia do cristianismo. O homem, a pessoa, sempre conservou a sua primazia sobre a idéia.

Aqui inclui-se outra e muito importante conseqüência. Se a vitória da ultracomplexidade final está baseada no espírito e na liberdade, absolutamente não se trata de um caudal cósmico neutro, mas de um princípio que inclui responsabilidade. Não acontece automaticamente, como qualquer processo físico, mas baseando-se em decisões. Por esta razão, o retorno do Senhor é não somente salvação, não apenas o ômega a recolocar tudo em seu lugar, mas também julgamento. Aliás, a esta altura, estamos em condições até de definir o sentido do discurso sobre juízo final. Ele nos diz que o estágio final do mundo não é resultado de um desenvolvimento natural, mas da responsabilidade baseada na liberdade. Do seio destas conexões também se há de procurar compreender por que o Novo Testamento, apesar de sua mensagem da graça, insiste em que no fim os homens serão julgados "por suas obras", não havendo possibilidade para ninguém de escapar a esta prestação de contas sobre a própria vida. Existe uma liberdade que não é eliminada pela graça, mas, muito pelo contrário, é por ela levada à sua plenitude: o destino definitivo do homem não lhe será imposto fora de sua decisão vital. O que, aliás, também é necessário acentuar como limite contra um falso dogmatismo e uma segurança cristã errada quanto à vida. Só uma tal averiguação preserva a igualdade dos homens, mantendo a identidade de sua responsabilidade. Desde a época patrística foi e continua sendo esta uma das tarefas decisivas da pregação cristã: trazer à consciência essa identidade da responsabilidade, contrapondo-a à falsa confiança no "dizer: Senhor, Senhor".

Nesse contexto não seria inútil aduzir as considerações do grande teólogo judeu Leo Baeck, com as quais o cristão [275] não concordará, mas cuja seriedade não o deixará indiferente. Baeck lembra que a razão peculiar da existência de Israel se transformou em consciência do serviço em prol do futuro da humanidade. "Exige-se uma *vocação especial*, não se anuncia, porém, *nenhuma exclusividade da salvação*. O judaísmo escapou à tentação de circunscrever-se à estreiteza religiosa do conceito de uma Igreja, fonte única da salvação. Onde não é a fé, mas a ação que conduz a Deus, onde a comunidade oferece aos seus filhos, como sinal espiritual de pertença, o ideal e a tarefa, ali o fato de estar na aliança da fé ainda não pode garantir a salvação da alma". Baeck mostra, a seguir, de que maneira esse universalismo da salvação baseada na obra, se cristalizou sempre mais no judaísmo, para finalmente desabrochar totalmente no "clássico": "também os piedosos que não são israelitas participam da

salvação eterna". Ninguém será capaz de ler sem consternação o que Baeck diz a seguir, a saber, que bastará comparar esta frase "com a descrição que Dante apresenta do lugar da condenação, local do destino até dos melhores de entre os pagãos, com a inflação de seus quadros de horror, correspondentes à mentalidade eclesiástica dos séculos antes e depois, para sentir o contraste em toda a sua agudeza"<sup>58</sup>.

Certamente muita coisa desta citação pode ser contestada, por não exata; contudo vejo nela uma verdade muito séria. A seu modo, Baeck pode esclarecer em que consiste a irremissibilidade do artigo sobre o juízo final de todos os homens "de acordo com as suas obras". Não é tarefa nossa analisar em detalhe como essa afirmação pode impor-se com todo o seu peso, ao lado da doutrina da graça. Talvez no fim de contas não se consiga fugir a um paradoxo, cuja lógica só poderá abrir-se completamente à experiência de uma vida de fé. Quem se confiar à fé, tornar-se-á consciente de que existem [276] ambas as coisas: a radicalidade da graça a libertar o homem impotente e, não menos, a seriedade perene da responsabilidade que desafia o homem dia e noite. As duas coisas reunidas significam que o cristão dispõe, por um lado, da tranqüilidade libertadora e desinibidora daquele que vive da superabundância da divina justiça e se chama Jesus Cristo. Existe uma serenidade que conta com a certeza: em última análise nada posso destruir do que *ele* construiu. Em si o homem carrega a terrível certeza de que o seu poder destruidor é infinitamente maior do que o seu poderio construtivo. Mas sabe igualmente que, em Cristo, o poder de reconstruir se revelou infinitamente mais potente. Daí decorre uma profunda liberdade, um saber sobre o amor não arrependido de Deus, que, atravessando todas as confusões, continua a nos querer bem. Torna-se possível fazer, sem medo, a própria obra que perdeu o seu aspecto pavoroso, por ter perdido o seu poder destruidor: o resultado do mundo não depende de nós, mas está nas mãos de Deus. Mas, ao mesmo tempo, o cristão sabe não ter sido colocado dentro de uma coisa qualquer, sabe não ser a sua atividade um brinquedo que Deus lhe deixa nas mãos, sem o tomar a sério. Sabe que deve responder; que, como administrador, deve prestar contas do que lhe foi confiado. Responsabilidade só existe onde houver um que a exige e examina. O artigo sobre o Juízo Final mostra-nos ante os olhos de modo inequívoco este exame final da nossa vida. Nada e ninguém nos confere credenciais para minimizar a imensa seriedade que paira sobre um acontecimento assim, que revela a nossa vida como sendo caso sério, que lhe confere assim a sua dignidade.

"Para julgar os vivos e os mortos", o que, certamente, significa que ninguém, senão *ele* tem o direito último de julgar. Com isto está dito que a injustiça do mundo não retém a última palavra, também não se afirma que ela será eliminada indiferentemente por meio de um ato geral de graça; existe, [277] antes, uma instância última de apelação que defende o direito para poder realizar o amor. Um amor que destruísse o direito criaria a injustiça, não passando assim de caricatura de amor. Verdadeiro amor conota excesso de direito, excesso sobre o justo, nunca porém destruição da justiça, que há de ser e permanecer a forma básica do amor.

Naturalmente devemos nos defender também contra outro extremo. Não se pode impugnar que o artigo sobre o juízo final se desenvolveu, de tempos em tempos, em

---

<sup>58</sup> L. BAECK, *Das Wesen des Judentums*, Colônia 1960, 69.

uma forma na qual, praticamente, deveria conduzir à destruição da fé na redenção, e da promessa da graça. Aduz-se, à guisa de exemplo, a profunda antítese entre *Maran atha* e *dies irae*. O cristianismo primitivo, em sua invocação deprecatória: "Senhor nosso, vem! *Maran atha*" interpretou o retorno de Jesus como um acontecimento cheio de esperança e de alegria, suspirando por ele como o instante da grande realização. Para o cristão da Idade Média, ao contrário, aquele instante surgia como o terrível "dia da ira" (*dies irae*) diante do qual o homem gostaria de se desfazer em dor e terror, e para qual olha com receio e com horror. O retorno do Cristo é simplesmente julgamento. É o dia da grande prestação de contas a ameaçar a cada um. Em semelhante perspectiva foram esquecidos elementos decisivos: o Cristianismo ficou reduzido praticamente ao moralismo, privado de qualquer sombra de esperança e de alegria, onde, porém, está a sua expressão vital mais autêntica.

Talvez se deva dizer que o primeiro impulso para essa evolução falha, que percebe apenas o risco da responsabilidade e não a liberdade do amor, se encontra no nosso símbolo, onde, ao menos para quem examinar o texto em seu sentido literal, o retorno de Cristo se apresenta totalmente centrado e reduzido à idéia do julgamento: "donde há de vir para julgar os vivos e os mortos". Sem dúvida, nos círculos familiarizados com o símbolo, a herança cristã primitiva ainda estava bem [278] viva; sentia-se ainda a palavra sobre o juízo em ligação natural com a mensagem da graça: o fato de ser *Jesus* o juiz por si mesmo mergulhava o julgamento em uma atmosfera de esperança. Permito-me aduzir um trecho da chamada Segunda Carta de Clemente em que esta mentalidade se revela de maneira muito clara: "Irmãos, devemos pensar sobre Jesus Cristo como sobre Deus, como aquele que julga vivos e mortos. Não devemos pensar em nossa salvação de maneira mesquinha, pois pensando nela assim, também estaremos amesquinhando a nossa esperança"<sup>59</sup>.

Torna-se visível agora onde está exatamente o acento do nosso texto: não é meramente – como seria de esperar – Deus, o infinito, o desconhecido, o eterno, quem julga. Antes, Deus confiou o julgamento a um que, como homem, é irmão nosso. Não é um estranho que nos julgará, mas aquele ao qual conhecemos pela fé. O juiz virá ao nosso encontro, não como um inteiramente outro, mas como um dos nossos, que conheceu e sofreu por dentro o "ser-homem".

E assim, automaticamente, paira sobre o juízo a aurora da esperança; não é apenas dia de ira, mas dia do retorno de Nosso Senhor. Acorre a grandiosa visão de Cristo com que principia o Apocalipse (1,19): o vidente tomba como morto diante do vulto cheio de medonho poder. Mas o Senhor põe a mão sobre ele e dirige-lhe a palavra que, outrora, lhe tinha dito nos dias em que atravessavam juntos o lago de Genezaré em meio à tempestade: "Não temas, sou eu" (1,17). O Senhor de todo o poder é aquele Jesus, de quem o vidente se havia tornado outrora companheiro de viagem pela fé. O artigo sobre o juízo final transfere precisamente este pensamento para o nosso encontro com o juiz do mundo. Naquele dia de medo, o cristão constatará, tomado de sagrada administração, que aquele "ao qual foi dado todo o poder [279] no céu e na terra" (*Mt* 28,18) fora seu companheiro de jornada nos dias do terreno peregrinar, pela fé, e é como se ele, já agora, lhe pusesse as mãos sobre a

<sup>59</sup> 2 *Clem* I, I s; cfr. KATTENBUSCH II, 660.

cabeça por meio das palavras do símbolo e dissesse: "Não tenhas receio; sou eu". Talvez não se possa responder mais belamente ao problema do entrelaçamento de juízo e graça, do que mediante a idéia oculta por trás do nosso Credo.

TERCEIRA PARTE

O ESPÍRITO E A IGREJA

## CAPÍTULO PRIMEIRO

## Unidade Intrínseca dos Últimos Artigos do Símbolo

[283] A afirmação central do símbolo na sua terceira parte reza, de acordo com o texto grego: "Creio em Espírito Santo". Portanto falta-lhe o artigo definido, tal como nos acostumamos a vê-lo em nossas versões. O fato é de suma importância para a interpretação do seu sentido positivo. Porquanto daí se conclui que este artigo não foi encarado como expressão da idéia intratrinitária, mas como expressão soteriológica. Em outras palavras: a terceira parte do símbolo não aponta em primeiro lugar para o Espírito Santo, como terceira pessoa na divindade, mas como dádiva de Deus à história na comunidade dos crentes em Cristo.

Naturalmente não está excluída aí a idéia trinitária, relacionada com o Deus uno e trino. Nas considerações introdutórias tivemos ocasião de ver que o Credo se originou do tríplice interrogatório batismal sobre a fé no Pai, Filho e Espírito, que, por sua vez, se baseia na fórmula do batismo, testemunhada e transmitida em Mateus (28,19). Neste sentido, a forma mais antiga de nossa fé, com a sua tríplice divisão, apresenta até uma das mais decisivas raízes da imagem trinitária de Deus. Somente o alargamento paulatino do questionário batismal, até formar um texto desenvolvido do símbolo, encobriu um tanto a sua estrutura trinitária. Então, [284] como já foi visto, foi encaixada a história inteira de Jesus, desde a concepção até ao retorno, formando a parte média do Credo. Com isto começou-se a encarar também a primeira parte mais do ponto de vista histórico, relacionando-a essencialmente com a história da criação e com a época pré-cristã. Com isto se tornava inevitável uma compreensão histórica do texto inteiro; a terceira parte devia ser compreendida qual prolongamento da história de Cristo na dádiva do Espírito, isto é, como indicação para o "tempo derradeiro" entre a vinda e o retorno do Senhor. Com esta evolução, naturalmente, não se suprimiu sem mais o ponto de vista trinitário, como, pelo contrário, o interrogatório batismal não pretendia tratar de um Deus transcendente, ausente da história, mas do Deus voltado para nós. Neste sentido, é característica dos estádios mais antigos do pensamento cristão uma interferência de visão histórico-soteriológica e uma reflexão trinitária, que somente mais tarde foi esquecida, com prejuízo para a coisa, de modo que se chegou a uma divisão entre metafísica teológica de um Credo, de um lado, e teologia da história, de outro: ambas passaram a apresentar-se como totalmente alheadas uma da outra. Pratica-se ou especulação ontológica, ou Teologia antifilosófica da história da salvação, perdendo-se assim, de modo trágico, a unidade primitiva do pensamento cristão. Em seu ponto de origem este pensamento não está determinado nem de modo meramente "histórico-soteriológico", nem puramente "metafísico", mas traz o cunho da unidade de história e ser. Estamos aí diante de uma grande tarefa a apresentar-se à pesquisa teológica de hoje, que volta a sofrer o despedaçamento deste dilema<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. J. RATZINGER, "Heilsgeschichte und Eschatologie", em: *Theologie im Wandel* (Tübinger-Festschrift), Munique, 1967, 68-89.



Deixemos, contudo, as considerações gerais, para indagar concretamente o sentido do nosso texto, tal como hoje se nos apresenta. Como acabamos de ver, ele não trata da vida intra-trinitária, [285] mas de "Deus manifestado para fora", do Espírito Santo como força mediante a qual o Senhor permanece presente no meio da história do mundo, como princípio de uma história nova e de um novo mundo. Com este rumo da declaração surgiu automaticamente outra conclusão. Do fato de não se tratar aqui do Espírito como pessoa intra-trinitária, mas como divino poder na história inaugurada com a ressurreição de Jesus, resultou que, na consciência dos orantes, interferiu crença no "Espírito" e crença na "Igreja". Temos aqui uma aplicação prática da interferência já constatada de Trindade e história da salvação. De novo há de ser contabilizado ao azar da evolução posterior o fato de se terem separado as duas interferências: tanto a doutrina da Igreja como a do Espírito Santo sofreram com isto. Não se compreendia mais "Igreja" sob o ponto de enfoque pneumático-carismático, mas exclusivamente na perspectiva da encarnação, de modo excessivamente terreno e finalmente sob o enfoque das categorias de poder do pensamento profano. Deste modo a doutrina sobre o Espírito Santo ficou deslocada; enquanto não levou uma mísera existência em pura atmosfera piedosa, foi absorvida na especulação geral sobre a Trindade, perdendo assim qualquer função prática para a consciência cristã. Aqui o texto do Credo apresenta uma tarefa muito concreta: a doutrina sobre a Igreja há de encontrar seu ponto de partida na doutrina sobre o Espírito Santo e seus sete dons. Mas a doutrina sobre a Igreja há de convergir para a doutrina da história de Deus com os homens, ou seja, da função da história de Cristo para a humanidade, como um todo. Com isto revela-se logo a direção em que a Cristologia se deverá desdobrar: ela não deve ser praticada como doutrina sobre o enraizamento de Deus no mundo, a qual encara a Igreja de maneira excessivamente intramundana, a partir da humanidade de Jesus. Cristo continua presente pelo Espírito Santo com sua abertura e vastidão e liberdade, que, não excluindo absolutamente a forma institucional, contudo limita-lhe, [286] no entanto, as pretensões, não permitindo, sem mais, que se equipare às instituições mundanas.

As restantes declarações da terceira parte do símbolo nada mais representam do que os desdobramentos de sua afirmação fundamental: "Creio em Espírito Santo". Esse desdobramento processa-se em dois sentidos. Primeiro, na palavra sobre a Comunhão dos santos que, não fazendo parte, embora, do antigo texto do símbolo de Roma, reproduz, contudo, um valor da antiga Igreja. A seguir vem a palavra sobre o perdão dos pecados. Ambas as afirmações hão de ser compreendidas como concretização da palavra sobre o Espírito Santo, como representação da maneira como o Espírito atua na história. Ambas têm um significado sacramental, de que hoje mal temos consciência. Porquanto o artigo sobre a comunhão dos santos aponta primeiro para a comunidade eucarística que reúne, em uma Igreja única, em torno do corpo do Senhor, as igrejas dispersas pelo mundo inteiro. Portanto, a palavra *sanctorum* não se refere originariamente a pessoas, mas denota as dádivas sagradas, o sagrado, doado por Deus à Igreja, como liame propriamente dito da sua unidade. Por conseguinte, Igreja não se define por seus cargos e por sua organização, mas a partir do seu serviço divino, da sua liturgia: como comunidade de mesa em torno do Ressuscitado, que os reúne e une em todos os lugares. Não se pode negar que muito

cedo se passou a pensar também nas pessoas que estão ou são unidas entre si e santificadas mediante a dádiva única e santa de Deus. Não mais se compreendendo Igreja apenas como unidade da mesa eucarística, começou-se a ver nela também a comunidade dos que, devido à mesa comum, são um entre si. Em breve surgiu daí uma dimensão cósmica conotando a idéia de Igreja como comunidade dos santos a atravessar a fronteira da morte, reunindo entre si a todos os que receberam o mesmo Espírito e a sua força unificante e vivificadora.

[287] Em contrapartida, o artigo do perdão dos pecados aponta para o outro sacramento fundamental da Igreja, o batismo; e muito depressa desenvolve-se daí a relação com o sacramento da penitência. Naturalmente, primeiro ergue-se o batismo como o grande sacramento do perdão, como o movimento da conversão transformadora. Só aos poucos uma dolorosa experiência haveria de ensinar que o cristão, também como batizado, necessita do perdão, de modo que o iterado perdão dos pecados no sacramento da penitência passou a ocupar, mais e mais, o primeiro plano, sobretudo desde que o batismo recuou para o início da vida, cessando de ser expressão de uma conversão ativa. Mesmo assim, continuou válido que ninguém é cristão por nascimento, mas só por renascimento: ser-cristão realiza-se mediante a virada da existência humana, dando-se as costas à auto-satisfação do mero viver, e "convertendo-se". Neste sentido o batismo, como início de uma conversão vitalícia, continua como sinal básico da existência cristã, sinal lembrado pela palavra do "perdão dos pecados". Ora, não se encarando o "ser-cristão" somente como uma formação ocasional de grupos, mas como conversão para o "ser-homem" propriamente dito, esta crença, ultrapassando o limite dos batizados, denota que o homem não chega a si mesmo, se se deixar levar simplesmente pela lei da sua gravidade natural. Para tornar-se homem autêntico, há de opor-se a essa gravidade, há de voltar-se: também as águas por sua natureza não sobem automaticamente.

Sintetizando o que se disse, até agora constatamos que em nosso Credo a Igreja é compreendida, a partir do Espírito Santo, como a sua oficina no mundo. Em concreto: a Igreja é encarada sob o enfoque dos seus dois pontos básicos: Batismo (penitência) e Eucaristia. Esse princípio sacramental cria um conceito totalmente teocêntrico da Igreja: no primeiro plano, não se encontra o agrupamento de homens que ela é, mas a dádiva de Deus, que converte os homens a uma nova existência [288] a qual eles não são capazes de se darem, existência polarizada para uma comunidade que o homem só pode receber como dádiva. E no entanto, justamente esse conceito teocêntrico da Igreja é completamente humano, completamente real: girando em volta de conversão e união e entendendo ambas como processo intra-histórico perene, revela o nexos humano de sacramento e Igreja. Assim a maneira "real" de considerar (a partir da dádiva de Deus), automaticamente traz à baila o elemento pessoal: a nova existência do perdão conduz à coexistência com os que vivem do perdão; perdão funda comunidade e comunidade com o Senhor na Eucaristia conduz necessariamente à comunidade dos convertidos, que comem todos do único e mesmo pão, para tornar-se nele "um corpo" (*1Cor* 10,17), ou até "um único homem novo" (*Cfr. Ef* 2,15).

Igualmente os artigos finais do símbolo, sobre a "ressurreição da carne" e a "vida eterna" devem ser compreendidos como desdobramento da fé no Espírito Santo e no seu poder transformante, cujo efeito derradeiro eles exprimem. Com efeito, a

perspectiva da ressurreição, em que esse conjunto desemboca, segue-se necessariamente à fé na transformação da história, inaugurada com a ressurreição de Jesus. Com ela, como vimos, foi transposta a fronteira do *bios*, isto é da morte, e iniciada um novo contexto: o biológico foi absorvido pelo espírito, pelo amor [289] mais forte do que a morte. Com isto a fronteira da morte foi fundamentalmente vencida, abrindo-se um futuro definitivo para o homem. Esta convicção, em que se encontram a fé em Cristo e a crença no poder do Espírito Santo, é aplicada expressamente ao nosso futuro, nas palavras com que o Credo se encerra. O olhar para o Ômega da história universal, no qual tudo encontrará a sua realização, resulta, com necessidade intrínseca, da fé no Deus que quis ser pessoalmente, na cruz, o Ômega do mundo, sua última letra. Exatamente com isto ele fez do ômega o seu ponto central, de modo que um dia há de revelar-se definitivamente que o amor é mais forte do que a morte e que, da complexão do *bios* pelo amor, surgirá o complexo definitivo, o estado definitivo da pessoa e da unidade que nasce do amor. Deus tornou-se verme, última letra no alfabeto da criação; por esta razão tornou-se a última letra, a sua letra, com o que a história ficou orientada para o triunfo definitivo do amor: a cruz, de fato, é a salvação do mundo.

## CAPÍTULO SEGUNDO

Duas Questões Fundamentais do  
Artigo sobre o Espírito Santo e sobre a Igreja

[291] As considerações feitas até aqui tentaram sublinhar a riqueza e a vastidão dos Últimos artigos do símbolo. Ressoam aí novamente a imagem cristã do homem, o problema do pecado e da salvação; sobretudo, porém, neles está ancorada a afirmação da idéia sacramental que, por sua vez, exprime o cerne do conceito de Igreja: Igreja e sacramento estão unidos como que por um cordão umbilical: ficam de pé ou caem juntamente. Igreja sem sacramentos não passaria de organização vazia; e sacramentos sem Igreja seriam ritos sem sentido e sem nexos internos. Portanto, a primeira questão principal apresentada pelo último artigo do Credo é sobre a Igreja; o outro grande problema indicado ali está contido no artigo sobre a "ressurreição da carne", doutrina não menos escandalosa para a nossa mentalidade moderna do que o foi para o espiritualismo do mundo helênico, muito embora os motivos do escândalo tenham sido alterados. Vamos tentar uma reflexão um pouco mais detalhada sobre estas questões, à guisa de epílogo para o nosso giro através do símbolo.

1. *"A Igreja santa, católica"*.

Evidentemente não podemos desenvolver aqui uma doutrina completa sobre a Igreja. Abstraindo das diversas questões [292] teológicas, técnicas, desejamos tentar concisamente descobrir a dificuldade exata que nos barra o caminho ao pronunciarmos a fórmula da "Igreja santa, católica", e esforçar-nos por identificar a resposta já incluída no mesmo texto do Credo. Sem perder de vista o que se disse antes a respeito da localização espiritual e do nexo intrínseco dessas palavras relacionadas com a crença na poderosa atividade do Espírito Santo na história e, por outro lado, expressas nas palavras do perdão dos pecados e da comunhão dos santos, em que se aponta para o batismo, a penitência e a eucaristia como pontos arquitetônicos da Igreja, como seu exato conteúdo e sua certa maneira de existir.

Se se conserva diante dos olhos este duplo nexo, quiçá já se tenha eliminado muito do que nos perturba na crença na Igreja. Apesar disto externemos o que hoje nos preocupa neste ponto. Se formos sinceros, seremos tentados a dizer que a Igreja não é nem santa, nem católica: o próprio Concílio Vaticano II venceu a relutância, falando não apenas da Igreja santa, mas também da Igreja pecadora; e se algo existe a lhe censurar, será, no máximo, o fato de ter-se conservado hesitante demais em suas declarações, tão forte é a impressão da pecaminosidade da Igreja na consciência de todos. Naturalmente pode haver aí alguma influência teológica luterana sobre o pecado e, com ela, a agir, uma hipótese gerada de influxo de decisões dogmáticas. Mas o que torna essa "dogmática" tão penetrante é sua concordância com a nossa experiência. Os séculos da história da Igreja estão tão repletos de humano fracasso, que podemos compreender a horrível visão de Dante, ao descrever a prostituta babilônica sentada na carruagem da Igreja, parecendo-nos também plausíveis as terríveis palavras do bispo de Paris, Guillaume d'Auvergne (século XIII) o qual

acreditava que qualquer pessoa que visse o embrutecimento da [293] Igreja, deveria ficar tomado de horror: "Não é mais esposa, mas um monstro de medonho aspecto e selvageria..."<sup>2</sup>.

Como a santidade, também a catolicidade da Igreja parece problemática. A túnica inconsútil do Senhor está dividida entre partidos litigantes, a Igreja única fracionada em muitas igrejas, das quais cada uma tem a pretensão, mais ou menos extremada, de ser a única a ter razão. Por isto a Igreja para muitos se tornou um real impedimento para a fé. Eles são capazes apenas de ver as aspirações humanas pelo poder, o espetáculo mesquinho daqueles membros seus que, afirmando serem os administradores do cristianismo oficial, parecem constituir o empecilho máximo ao verdadeiro espírito cristão.

Não existe teoria capaz de rebater convincentemente tais objeções, como, naturalmente, elas, por sua vez, não nascem apenas da razão, mas de corações amargurados, desiludidos quiçá em sua grande expectativa, que, presa de um amor magoado e ferido, apenas sentem a destruição de sua esperança. Portanto, que resposta podemos dar-lhes? Em última análise, só podemos fazer uma profissão de fé, explicando por que, apesar de tudo, estamos em condições de amar esta Igreja, pela fé; por que ousamos, ainda e sempre, reconhecer, através do rosto desfigurado, a face da santa Igreja. Apesar disto, começemos pelos elementos objetivos. A palavra "santo", como já vimos, não denota em primeiro lugar a santidade de pessoas humanas, mas aponta para as dádivas divinas que distribuem santidade em meio à miséria humana. A Igreja é chamada de "santa", não porque todos os seus membros sejam santos, isentos de pecado – sonho a se renovar em todos os séculos mas sem lugar no mundo vigilante do nosso texto, sonho que exprime [294] tão comovedoramente um anseio dos homens que jamais o podem abandonar, até que um novo céu e uma terra nova lhes dêem o que este tempo presente jamais lhes poderá conceder. Já neste ponto há de reconhecer-se que os críticos mais implacáveis da Igreja em nosso tempo, secretamente, também vivem deste sonho e, como o encaram desiludidos, batem, a porta da casa e denunciam-no como falso. Mas, tornemos ao assunto: a santidade da Igreja consiste naquela força de santificação que Deus exerce nela, apesar da pecaminosidade humana. Deparamos aqui com a precípua característica da "nova aliança": em Cristo o próprio Deus amarrou-se aos homens, deixou-se atar por eles. A nova aliança não se baseia mais – no cumprimento de mútuas estipulações, mas é presente de Deus, como graça que subsiste também contra a infidelidade do homem. É expressão do amor de Deus que não se deixa vencer pela incapacidade do homem, mas, apesar de tudo, sempre volta a mostrar-se-lhe bondoso, a recebê-lo exatamente como pecador, a voltar-se para o homem, a santificá-lo, a amá-lo.

Devido à doação jamais revogada pelo Senhor, a Igreja é continuamente santificada por ele, sendo o lugar onde a santidade do Senhor está presente entre os homens. Mas trata-se de autêntica santidade do Senhor a tornar-se presente, escolhendo sem cessar, em amor paradoxal, as mãos poluídas dos homens para vasos

<sup>2</sup> Cfr. o grande trabalho de H. U. VON BALTHASAR, "Casta meretrix", no seu volume *Sponsa Verbi*, Einsiedeln, 1961, 203-305; os textos citados 204-207; além disto, H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster, 1958.

de sua presença. É santidade que, como santidade de Cristo, se irradia sem cessar no meio do pecado da Igreja. Assim a figura paradoxal da Igreja, onde o divino tantas vezes se apresenta em mãos indignas, onde o divino sempre está presente apenas sob a forma do "apesar de tudo", essa figura é para os crentes um sinal do "mesmo assim" de um amor de Deus ainda maior. O excitante entrelaçamento de fidelidade de Deus e de humana infidelidade, que caracteriza a estrutura da Igreja, é como que a dramática figura da graça, mediante a qual a realidade desta graça, enquanto agraciamento dos indignos em si, se torna presente de modo claro na história. [295] Partindo daí, podemos dizer que a Igreja é a figura da graça neste mundo, precisamente em sua estrutura paradoxal de santidade e pecaminosidade.

Avancemos mais um passo. Santidade é imaginada, no sonho humano por um mundo melhor, como isenção do pecado e do mal, e com eles não misturada; conserva-se assim, de algum modo, uma idéia de preto-e-branco, que elimina e condena implacavelmente a respectiva forma negativa (que naturalmente admite muitas maneiras de ser concebida). Na hodierna crítica da sociedade e nas ações através das quais ela é exercida, torna-se clara demais esta tendência que sempre acompanha os ideais humanos. Por isso, o escandaloso na santidade de Cristo já era, para os seus coevos, o fato de faltar-lhe totalmente esse traço julgador – não caiu fogo sobre os indignos nem se permitiu aos zelosos arrancar o joio que eles viam a vicejar. Ao contrário, sua santidade revelava-se precisamente como procura dos pecadores, que Jesus atraía para perto de si; como um misturar-se até o extremo de ele mesmo se ter tornado "pecado", carregando a maldição da lei em seu suplício – total comunidade de destino com o perdido (cfr. *2Cor* 5,21; *Gál* 3,13). Jesus atraiu a si o pecado e tornou-o parte dele, revelando deste modo o que é autêntica "santidade": não isolamento, não julgamento, mas amor salvador. Não é a Igreja a mera continuação desse divino compromisso com a miséria humana; não é a Igreja a mera continuação da comunidade da mesa de Jesus com os pecadores, do seu misturar-se com a miséria do pecado, de modo a dar a impressão de naufragar nele? Na pecadora santidade da Igreja, em contraste com a humana expectativa dos puros, não se revela a verdadeira santidade de Deus que é amor, amor que não se conserva em nobre distância diante dos puros intocáveis, mas se mistura com a sujeira do mundo para vencê-la? Nesta perspectiva a santidade da Igreja poderia ser outra coisa que o mútuo suportar-se que, naturalmente, flui para todos do fato de Cristo a todos sustentar?

[296] Confesso: para mim a santidade pecadora da Igreja tem algo de infinitamente confortador. Pois não se deveria desanimar diante de uma santidade imaculada, capaz de exercer influência sobre nós exclusivamente julgando e queimando? E quem poderia afirmar de si que não tem necessidade de ser suportado e até sustentado por outros? E como poderia dispensar o suportar, quem vive de ser suportado por parte dos outros? Não estaria aí a única dádiva que ele está em condições de oferecer em troca, o único consolo que lhe resta, por suportar assim como é suportado? A santidade na Igreja começa com o suportar-se e conduz ao portar, ao carregar; ora, onde não há mais o suportar, cessa o portar, e à existência sem apoio só lhe resta cair no vácuo. Pode-se conceder calmamente que em tais palavras se exprime uma existência precária faz parte do ser-cristão a impossibilidade

da autarquia e a própria fraqueza: existe sempre um secreto orgulho a atuar no fundo da crítica contra a Igreja, quando ela assume aquele amargor de fel que hoje começa a tomar feição de gíria. Lamentavelmente, não poucas vezes, a esse amargor associa-se um vazio espiritual, em que não se enxerga mais a Igreja em sua forma exata, mas se a considera apenas como uma estrutura política utilitária, cuja organização se sente como mísera ou brutal, como se o específico da Igreja não se localizasse para além da instituição, no conforto da palavra e dos sacramentos que a Igreja prodigaliza em bons e maus dias. Os crentes autênticos não dão excessiva importância à luta pela reorganização de formas eclesiais. Vivem do que a Igreja sempre é. E querendo saber o que é a Igreja, basta dirigir-se a eles. Porquanto a Igreja geralmente está não onde se organiza, reforma, rege, mas nos que crêem singelamente, recebendo dela a dádiva da fé, que se lhes torna fonte de vida. Só quem experimentou de que modo, por cima das vicissitudes dos seus ministros e das suas formas, a Igreja sustenta os homens, lhes dá pátria e esperança, uma pátria que é esperança: caminho para [297] a vida eterna – só quem o experimentou, sabe o que é Igreja em todos os tempos.

Isto não significa que se deva deixar tudo correr como sempre foi, aceitando-o como inevitável. O suportar pode ser um processo altamente ativo, uma luta para tornar a Igreja sempre mais suportadora e portadora. A Igreja não vive de outro modo senão em nós, vive da luta dos pecadores pela santidade, como, logicamente, esta luta vive da dádiva divina sem a qual seria irrealizável. Mas esta luta frutificará e edificará somente quando animada pelo espírito do suportar, pelo verdadeiro amor. Simultaneamente tocamos aqui no critério a ser aplicado sempre a qualquer luta crítica por uma santidade melhor, critério que não só não se opõe ao suportar, mas que é por ele exigido. Esse critério é a edificação. Um amargor que só destrói, já se julga a si mesmo. Uma porta fechada, sem dúvida, pode servir de lembrete a sacudir os que ficaram do lado de dentro. Mas a ilusão de que na solidão se possa edificar mais do que no convívio não passa de ilusão, exatamente como a utopia de uma Igreja dos "santos" em invés de uma "santa Igreja", que é santa porque o Senhor oferece nela a dádiva da santidade sem merecimento<sup>3</sup>.

Com isto chegamos a outra palavra com que o Credo denomina a Igreja: ela é "católica". São múltiplas as nuances de sentido que esta palavra traz, desde a origem. Apesar disto, pode-se constatar um pensamento principal como decisivo desde o início: a palavra aponta para a unidade da Igreja em dois sentidos: primeiro, para a unidade local – somente é "Igreja católica" a comunidade unida com o bispo, e não os agrupamentos que – qualquer que seja a razão – se tenham dela separado. Em segundo lugar, conota-se com ela a unidade das numerosas igrejas locais, ligadas entre si, que não podem fechar-se [298] em si mesmas, somente podendo continuar como Igreja se permanecerem inter-abertas, dando testemunho comum da palavra e da comunhão da mesa eucarística, à disposição de todos os que integram uma Igreja. As antigas explicações do Credo confrontam a Igreja "católica" com aquelas igrejas que existem "só em suas províncias", contradizendo assim à verdadeira natureza da Igreja<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Die Kirche*, Einsiedeln, 1968 (frances 31954), 251-282.

<sup>4</sup> KATTENDUSCH II, 919.917-927 sobre a história da recepção do termo "católico" no "apostolicum" e sobre a história da palavra em geral; cfr. também W. BEINERT, *Um das dritte Kirchenattribut*, 2 vols, Essen 1964.

Portanto, na palavra "católica" expressa-se a estrutura episcopal da Igreja e a necessidade da união de todos os bispos entre si; o símbolo não contém nenhuma alusão à cristalização dessa unidade na sede episcopal de Roma. Sem dúvida, versaria em erro quem concluísse daí que um tal ponto de orientação ou convergência da unidade não passa de evolução secundária. Em Roma, onde surgiu o nosso símbolo, muito depressa essa idéia passou a ser considerada como evidente. Contudo, é certo que essa afirmação não se deve contar entre os elementos primários do conceito de Igreja e muito menos ainda encarada como seu ponto de construção propriamente dito. Surgem antes como elementos básicos da Igreja: perdão, conversão, penitência, comunidade eucarística e, a partir dela, pluralidade e unidade: pluralidade das igrejas locais que, no entanto, só se conservam igrejas pelo entrosamento no organismo da Igreja única. – Como conteúdo da unidade devem ser considerados, antes de tudo, palavra e sacramento – a Igreja é una pela palavra una e pelo único pão. A estrutura episcopal transparece como instrumento desta unidade. Ela não existe para si, mas pertence à ordem dos meios; sua posição pode ser descrita pela partícula "para": ela serve à concretização da unidade das igrejas locais em si e entre si. Um próximo estágio na ordem dos meios descreveria serviço do bispo de Roma.

[299] Uma coisa é clara: a Igreja não deve ser pensada a partir de sua organização, mas a organização a partir da Igreja. Ao mesmo tempo, porém, é claro que, para a Igreja visível, a unidade visível é algo mais do que "organização". A unidade concreta da fé comum a testemunhar-se na palavra e na mesa comum de Jesus Cristo pertence essencialmente ao sinal a ser erguido pela Igreja no meio do mundo. Só como "católica", isto é, visivelmente una, apesar da multiplicidade, a Igreja corresponde ao postulado do Credo<sup>5</sup>. Cumpre-lhe ser sinal e instrumento de unidade em meio ao mundo dilacerado, superando e unindo nações, raças e classes. Por mais que ela sempre tenha fracassado, saibamos: já na antiguidade foi-lhe infinitamente pesado ser ao mesmo tempo Igreja dos bárbaros e dos romanos; na época moderna ela não conseguiu evitar a luta entre nações cristãs e hoje continua não logrando unir ricos e pobres em modo tal que o excesso de uns se torne a saciação dos outros – continua irrealizado o sinal da comunidade de mesa. Apesar disto, não se podem negar todos os imperativos que a pretensão de catolicidade sem cessar fez e faz soar aos ouvidos dos homens; sobretudo, porém, em vez de ajustar contas com o passado, cumpriria colocar-nos à disposição do presente, tentando não só professar catolicidade no Credo, mas realizá-la pela vida em nosso mundo conturbado.

## 2. "Ressurreição da carne"

a) *Conteúdo da esperança neo-testamentária da ressurreição*<sup>6</sup>. O artigo da ressurreição da carne coloca-nos em um [300] estranho dilema. Redescobrimos a indivisibilidade do homem; vivemos com intensidade nova a nossa corporeidade,

<sup>5</sup> Sobre o problema "Igreja e Igrejas" que aqui aflora, expus meu ponto de vista em: J. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg*, Colônia, 1964, 48-71.

<sup>6</sup> As considerações seguintes foram feitas em nexos estreitos com meu artigo "Auferstehung" em: *Sacramentum mundi I*, editado por RAHNER – DAILAP, Friburgo, 1967, 397, 402, onde há ulterior bibliografia.



experimentando-a como maneira inevitável de realizar o ser único do homem. A partir deste ponto estamos em condições de compreender de modo novo a mensagem bíblica que não confere imortalidade à alma separada, mas ao homem inteiro. Deste sentimento surgiu, em nosso século, sobretudo na teologia evangélica, uma forte oposição à doutrina grega da imortalidade da alma que, injustamente, passou a ser considerada como pensamento cristão. Na verdade, ela exprimiria um dualismo nada cristão; a fé cristã saberia a respeito de uma ressurreição dos mortos pelo poder de Deus, exclusivamente. Mas, já surgem as objeções: a doutrina grega sobre a imortalidade pode ser problemática, mas não será ainda menos realizável ainda para nós a afirmação bíblica? Unidade do homem, muito bem; mas quem seria capaz de imaginar-se uma ressurreição do corpo, dentro da nossa hodierna cosmovisão? Uma ressurreição deste feitio incluiria – como parece – um novo céu e uma nova terra, exigiria corpos imortais, isentos da necessidade de alimentar-se, postularia um estado da matéria totalmente mudado. Ora, tudo isto não seria um absurdo completo, oposto frontalmente à nossa concepção da matéria e ao seu modo de proceder, algo incuravelmente mitológico?

Creio que realmente só chegaremos a uma resposta procurando cuidadosamente as exatas intenções e sentidos da doutrina bíblica e reexaminando as relações da Bíblia com o mundo grego; pois o encontro dos dois pensamentos alterou ambas as concepções, encobrando os sentidos originais tanto de uma como de outra, em uma visão nova que é mister remover primeiro para lhe alcançar o fundo. A esperança na ressurreição dos mortos apresenta a forma básica da esperança na imortalidade; daí surge no Novo Testamento, não propriamente como idéia complementar de uma imortalidade da alma, antecedente e dela independente, mas como a doutrina essencial sobre o [301] destino do homem. Claro que, no judaísmo tardio, já existia uma doutrina da imortalidade de colorido helenístico; e aí está uma das razões para explicar por que desde muito cedo não mais se compreendeu a pretensão total do pensamento da ressurreição, no mundo grego-romano. Pelo contrário, a concepção grega da imortalidade da alma e a mensagem bíblica da ressurreição dos mortos foram consideradas como meia resposta (semi-resposta) à questão sobre o destino eterno do homem, somando-se ambas como mútuo aditivo. Ao que o pensamento grego já sabia sobre a imortalidade da alma, veio a Bíblia acrescentar a revelação de que no fim dos tempos também os corpos seriam ressuscitados para compartilhar para sempre o destino da alma – condenação ou bem-aventurança.

Em contrapartida, cumpre dizer que originariamente não se tratava propriamente de duas concepções complementares; estamos antes frente a dois modos de ver totalmente diversos, que não podem ser adicionados, sem mais nem menos: cada um deles apresenta suas próprias concepções do homem, de Deus e do futuro; por isto, em si, só podemos compreender os dois pontos de vista como tentativas em busca de uma resposta total ao problema do destino humano. A concepção grega tem como base a doutrina da coexistência de duas substâncias no homem, estranhas entre si, das quais uma (o corpo) se desfaz, enquanto a outra (a alma) é imortal por si e, por isto, continua existindo, independente de qualquer outro ser. Com a separação do corpo, elemento estranho à sua natureza, a alma alcançaria toda a sua individualidade. Pelo contrário, o pensamento bíblico supõe a indivisa unidade do homem; por exemplo, a

Escritura desconhece qualquer palavra que designe exclusivamente o corpo (separado e distinto da alma) e, vice-versa, o vocábulo "alma" denota, às mais das vezes, o homem inteiro, existente corporalmente; os poucos tópicos onde transparece outro modo de ver, conservam-se oscilando entre o pensamento grego e o hebraico, sem contudo abrir mão do modo antigo [302] de ver. De acordo com isto, a ressurreição dos mortos (não dos corpos!), de que fala a Escritura, trata da salvação do homem *uno*, indiviso, e não apenas do destino de uma metade do homem (talvez até secundária). Com isto fica esclarecido também que o cerne da fé na ressurreição não consiste de modo algum na idéia da devolução dos corpos, à qual, no entanto, a reduzimos em nossa concepção. Isto vale, mesmo se um tal modo de descrever seja continuamente utilizado na Bíblia. Mas, neste caso, qual seria propriamente o conteúdo daquilo que a Bíblia com o código da ressurreição dos mortos pretende anunciar aos homens como sua esperança? Creio que se possa destacar este conteúdo peculiar mais facilmente no cotejo com a concepção dualista da filosofia grega:

1. A idéia da imortalidade anunciada pela Bíblia com o termo "ressurreição" significa imortalidade da "pessoa", da figura *una*, chamada homem. Enquanto no grego o ente típico "homem" é um produto perecível que, como tal, não sobrevive, mas entra por dois caminhos diferentes, de acordo com a estrutura heterogênea de corpo e alma, na concepção da fé bíblica é exatamente o homem que, como tal, sobrevive embora metamorfoseado.

2. Trata-se de uma imortalidade "dialógica" (= *re-suscitamento!*) isto é: imortalidade não resulta simplesmente da evidência de não poder morrer aquilo que é indivisível, mas da ação salvadora do amante que possui poder para tanto: o homem não pode acabar totalmente, por ser conhecido e amado por Deus. Todo amor quer eternidade – o amor de Deus não só a deseja, como a realiza e é. De fato, a idéia bíblica da ressurreição nasceu da seguinte motivação dialógica: o orante sabe, pela fé, que Deus restaurará o direito (*Jó* 19,25 ss; *Sl* 73,23 ss); a fé está convencida de que serão participantes do cumprimento da promessa os que sofreram pela causa de Deus (*2Mac* 7,9ss). A imortalidade concebida pela Bíblia não é fruto da própria capacidade do que, por si, é indestrutível, mas da participação [303] no diálogo com o Criador; por *esta razão* ela deve chamar-se ressurreição. O Criador tem em mira não só a alma, mas o homem a realizar-se em meio da corporeidade da história, conferindo-lhe imortalidade; por esta razão, ela deve chamar-se ressurreição dos mortos, ou seja, dos homens. Cumpre notar que na expressão "ressurreição da carne" a palavra "carne" significa o mesmo que "mundo humano" (no sentido dialético da expressão, por exemplo: "toda a carne verá a salvação de Deus", etc.); também no Credo o vocábulo não denota uma corporeidade isolada da alma.

3. A ressurreição é esperada no "último dia", no fim da história, na comunidade de todos os homens: o que demonstra o caráter comum-humano da imortalidade do homem, relacionado com a humanidade inteira, da qual, para a qual e com a qual cada indivíduo viveu, tornando-se, por isto, feliz ou infeliz. Este nexos flui por si mesmo do caráter humano-total da idéia bíblica da imortalidade na filosofia grega. O corpo e também a história são plenamente extrínsecos à alma; esta continua existindo liberada de corpo e da história, sem necessitar de outro ser. Pelo contrário a co-humanidade é constitutiva para o homem imaginado como unidade; esta dimensão

não pode ser excluída, no caso em que o homem deva sobreviver. Assim, sob o ponto de vista bíblico, parece resolvida a questão muito debatida, sobre a possibilidade de uma comunidade dos homens entre si, após a morte; ela só pode surgir com a predominância do elemento grego no início: ali onde se acredita na "comunhão dos santos", está superada a idéia da alma separada (*anima separata* dos escolásticos).

Todos estes pensamentos só puderam desenvolver-se plenamente na concretização neo-testamentária da esperança bíblica – o Antigo Testamento afinal deixa em suspenso a pergunta sobre o futuro do homem. Só em Cristo, homem que "é um com o Pai", homem pelo qual o ser humano entra na eternidade de Deus, revela-se definitivamente o futuro do homem. [304] Somente nele, o "segundo Adão", encontra cabal resposta a interrogação que o próprio homem é. Cristo é o homem completo; neste sentido está presente nele a pergunta que somos nós, homens. Mas ele é, ao mesmo tempo, fala de Deus a nós, "palavra de Deus". O diálogo entre Deus e homem, com seus altos e baixos desde o raiar da história, entrou em nova fase em Cristo: nele a palavra de Deus se tornou "carne", entrando realmente em nossa existência. Ora, se o diálogo de Deus com o homem denota vida, se é verdade que o parceiro dialogante de Deus tem vida justamente por ser conversado por quem vive eternamente: significa que Cristo, como fala de Deus a nós, é "a ressurreição e a vida" (*Jo* 11,25). Significa, ainda, que a entrada em Cristo, isto é, a fé, se torna – em seu sentido qualificado – uma entrada no ser conhecido e no ser amado por Deus, que é imortalidade: "Quem crê no Filho, tem vida eterna" (*Jo* 3,15s; 3,36; 5,24). Somente nesta perspectiva pode-se compreender a mentalidade do quarto Evangelho que, apresentando a história de Lázaro, quer esclarecer o leitor sobre a ressurreição, que não é apenas um acontecimento distante no fim dos dias, mas acontece agora pela fé. Quem crê, está dialogando com Deus que é vida e sobrevive à morte. Com isto coincidem também a linha "dialógica" relacionada diretamente com Deus e a linha co-humana do conceito bíblico de imortalidade. Em Cristo homem com efeito, encontramos Deus; mas encontramos não menos, nele, a comunidade dos outros, cujo caminho a Deus passa através dele e por isto passa de uns a outros. A orientação para Deus é, simultaneamente, orientação para a comunidade dos homens e somente a aceitação desta comunidade denota aproximação a Deus, que não existe fora de Cristo, nem ao lado da relação da história humana inteira e da sua humana tarefa.

Agora cai um raio de luz sobre a questão muito debatida no tempo patrístico e, novamente, desde Lutero: o problema do "estádio intermediário" entre morte e ressurreição: a existência [305] com Cristo, iniciada na fé, é vida de ressurreição iniciada e, por isto, sobrevivência à morte (*Flp* 1,23; *2Cor* 5,8; *1Tess* 5,10). O diálogo da fé já é vida agora e não pode ser destruído pela morte. Portanto, na perspectiva do Novo Testamento, é insustentável a idéia do sono da morte, objeto de repetidos estudos de teólogos luteranos e trazida à baila ultimamente pelo *Catecismo Holandês*. Nem mesmo ela se justifica pela freqüente ocorrência do termo "dormir" no Novo Testamento. A tendência espiritual do Novo Testamento opõe-se fundamentalmente e em todos os seus livros a semelhante interpretação que, aliás, também dificilmente encontraria cobertura no pensamento judaico sobre a vida após a morte.

b) *Imortalidade essencial ao homem*. As considerações feitas até agora deveriam ter esclarecido algum tanto o assunto de que em última análise se trata, na mensagem

bíblica sobre a ressurreição: seu conteúdo essencial não é a idéia de uma devolução do corpo às almas após um prolongado intervalo; o seu sentido é declarar aos homens que eles, eles mesmos, sobrevivem; não por própria força, mas porque são conhecidos e amados por Deus de maneira tal que não podem mais desaparecer. Em contraposição ao conceito dualista da imortalidade expresso no esquema grego de corpo-alma, a fórmula bíblica da imortalidade pela ressurreição tende a transmitir um conceito humano-total e dialógico da imortalidade: o essencial do homem, a pessoa, permanece; o que amadureceu nessa existência terrena, de espiritualidade corpórea e de corporeidade espiritualizada, continua existindo de outro modo. Continua porque vive na lembrança de Deus. O elemento co-humano faz parte desse futuro, por ser o próprio homem quem há de viver, não uma alma isolada; por isto o futuro de cada um só será completo quando se tiver consumado o futuro da humanidade.

Mas, agora surgem diversas perguntas. A primeira é: Deste modo, imortalidade não resultaria em pura graça, quando, na verdade, é devida à natureza do homem, como tal? Ou [306] em outras palavras: Não se aportaria assim a uma imortalidade exclusiva dos bons, ou seja, a uma divisão inaceitável do destino humano? Não estaria sendo trocada, falando teologicamente, a imortalidade natural do homem com o dom sobrenatural do eterno amor que o torna feliz? Precisamente para salvaguardar o humanismo da fé não se deveria conservar a imortalidade natural, porque uma sobrevivência concebida sob o enfoque puramente cristológico redundaria necessariamente em miraculoso e mitológico? A esta última questão cumpre responder afirmativamente. Isto, no entanto, não contradiz ao nosso ponto de vista. Também na nossa perspectiva há de se afirmar decididamente: A imortalidade que acabamos de denominar de "ressurreição", graças ao seu caráter dialógico, cabe ao homem, como homem, a *cada* homem, não sendo nenhum elemento "sobrenatural" acrescentado secundariamente. Contudo outra pergunta impõe-se: O que é afinal que faz do homem um homem? Em que consiste o elemento definitivamente constitutivo do homem? Eis nossa resposta: Visto de cima, o distintivo do homem é receber a palavra pronunciada por Deus, isto é, ser parceiro do diálogo com Deus, ser o ente chamado por Deus. Visto de baixo, quer dizer que o homem é o ser capaz de pensar Deus, aberto para a transcendência. Não se trata de saber se ele realmente pensa Deus, se está de fato aberto para ele, mas trata-se de averiguar que o homem é realmente aquele ente capacitado, por si e em si, para tal, mesmo se não o consiga realizar, quaisquer que sejam as razões do seu fracasso.

Mas, poder-se-ia dizer: não seria muito mais simples ver a característica do homem no fato de possuir ele uma alma imortal? Sem dúvida, mas o nosso esforço visa exatamente trazer à luz o sentido concreto desta constatação. As duas coisas não se contradizem, mas exprimem o mesmo em formas diversas. Porquanto "ter alma espiritual" significa exatamente: ser objeto de um bem-querer especial, de um especial conhecimento [307] e amor de Deus; ter uma alma espiritual denota: ser um ente chamado por Deus para o diálogo eterno e, por isto, estar em condições de conhecer a Deus e de responder-lhe. O que exprimimos por "ter alma" em uma linguagem mais substancial, expressamos em linguagem mais histórica e atual como "ser parceiro do diálogo com Deus". Isto não quer dizer que seja falso o modo de falar sobre a alma (como o afirma, às vezes hoje em dia, um biblicismo unilateral e

não crítico); esta terminologia até se torna necessária para exprimir tudo o que se tenciona. Mas, por outro lado, ela precisa de um complemento, se não se quiser recair em uma concepção dualista incapaz de satisfazer à visão dialógica e personalista da Bíblia.

Por conseguinte, ao afirmar que a imortalidade do homem está fundamentada em sua polarização para Deus, cujo amor é o único a conceder eternidade, não se exprime um destino especial dos bons, mas destaca-se a imortalidade do homem como tal. Após nossas últimas considerações é perfeitamente viável desenrolar o mesmo pensamento do esquema corpo-alma; a sua importância e, quiçá, indispensabilidade consiste em sublinhar o caráter essencial da imortalidade humana. Mas é preciso voltar sempre à perspectiva bíblica e a partir daí corrigir esse esquema para que continue útil à visão que se abre para o futuro do homem a partir da fé. De resto, volta a se perceber aqui que não é possível distinguir sem mais entre "natural" e "sobrenatural": o diálogo fundamental que constitui o homem, antes de tudo, passa, sem interrupção, a diálogo da graça que se chama Jesus Cristo. Mas como não poderia ser, se Cristo realmente é o "segundo Adão", a realização propriamente dita do infinito anseio que brota do primeiro Adão – do homem em geral?

c) *A questão do corpo ressuscitado.* Não alcançamos ainda o fim de nossas perguntas. Se assim é, existirá um corpo ressuscitado, ou tudo isso conotaria apenas um código da imortalidade [308] da pessoa? Eis o problema que ainda nos aguarda. Não se trata de problema novo; já São Paulo fora bombardeado pelos coríntios com perguntas desta espécie, como o revela o capítulo 15 da Primeira Carta aos Coríntios, em que o Apóstolo tenta responder, enquanto possível, dentro dos limites da nossa capacidade e do mundo a nós acessível. Muitas das comparações usadas por Paulo tornaram-se-nos estranhas; sua resposta, em conjunto, ainda é o que de mais amplo, de mais ousado e mais convincente se disse sobre o assunto.

Partamos do versículo 50 que me parece ser uma espécie de chave para o resto: "Asseguro-vos, irmãos, que a carne e o sangue não podem conseguir o reino de Deus, nem a corrupção, a incorruptibilidade". Ao meu ver, esta frase ocupa no nosso texto aproximadamente o mesmo lugar que o versículo 63 do capítulo 6.º de João, os dois textos, aliás aparentemente tão distanciados entre si, são muito mais aparentados do que se poderia perceber à primeira vista. Diz-se em João, após acentuar-se com toda força a real presença da carne e do sangue de Jesus na Eucaristia: "O espírito é que vivifica, a carne para nada serve". Tanto no texto aos Coríntios como em João trata-se de desenvolver o realismo cristão da "carne". Em João dá-se ênfase ao realismo dos sacramentos, isto é, ao realismo da ressurreição de Jesus e da sua "carne" que daí nos provém; em Paulo trata-se do realismo da ressurreição da "carne", da ressurreição dos cristãos e da salvação que assim se concretiza para nós. Mas, em ambos os capítulos, estabelece-se também forte contraponto a destacar o realismo cristão como realismo que vai além da física, como realismo do Espírito Santo, em antítese a um realismo quase físico, puramente imanente ao mundo.

Aqui a nossa língua fracassa diante das nuances do grego bíblico. Nele o vocábulo *soma* denota o mesmo que "corpo" e, simultaneamente, o mesmo que o "eu", a "ipseidade". Esse *soma* pode ser *sarx* ou seja, corpo, sob a forma [309] (na maneira) terreno-histórica, isto é químico-física; pode ser também *pneuma* –

"espírito", de acordo com os dicionários; na realidade, quer dizer: o "eu", a "ipseidade" ou "identidade" que agora aparece em um corpo palpável químico-físico, pode também aparecer definitivamente no mundo de uma realidade transfísica. Na terminologia de Paulo, "corpo" e "espírito" não são antitéticos, mas as suas antíteses soariam como "corpo de carne" e "corpo à maneira espiritual". Não é preciso tentar acompanhar agora os complexos problemas históricos e filosóficos que se apresentam. Em todo caso, uma coisa deveria estar esclarecida: tanto João (6,53), como Paulo (*1Cor* 15,50) acentuam com todo o vigor possível que a "ressurreição" da carne", a "ressurreição dos corpos" não é "ressurreição dos organismos". E assim, falando na perspectiva (a partir) do pensamento moderno, a idéia paulina é muito menos simplória do que a posterior sapiência teológica com suas sutis elucubrações sobre a questão se podem ou não existir corpos eternos. Paulo não ensina, para repetilo, a ressurreição dos organismos, mas das pessoas, e isto não no retorno dos "corpos de carne", isto é, das estruturas biológicas, que ele expressamente declara impossíveis ("o corruptível não pode tornar-se incorruptível"), mas na conformação toda diferente da vida da ressurreição, prefigurada no Senhor ressuscitado.

Mas, a ressurreição não teria nexos algum com a matéria? E o "dia último" não se tornaria, assim, totalmente sem objetivo, em favor da vida que sempre vem do chamado de Deus? Em si a resposta a esta derradeira questão já foi apresentada em nossas considerações sobre o retorno de Cristo. Se o cosmos é história e se a matéria representa um momento na história do espírito, não existe um eterno neutro estar-um-ao-lado-do-outro de matéria e espírito, mas uma última "complexidade" na qual o mundo encontra o seu ômega e a sua unidade. Então haverá um último nexos entre matéria e espírito, [310] em que se consuma o destino do homem e do mundo, mesmo se hoje nos seja impossível precisar a espécie deste nexos. Então haverá um "último dia" em que o destino de cada homem estará completo, porque se terá consumado o destino da humanidade.

Meta do cristão não é uma felicidade particular, mas o conjunto. Ele acredita em Cristo, crendo assim no futuro do mundo e não só em seu futuro pessoal. Sabe que esse futuro é mais do que ele mesmo pode realizar. Sabe que existe um sentido que ele não está em condições de destruir. Mas, será isto motivo para cruzar os braços? Pelo contrário – por saber que há sentido, pode e deve realizar, alegre e impávido, a obra da história, mesmo com o sentimento, na miopia de quem só vê o seu pequeno segmento de atividade, de estar realizando trabalho de Sísifo, em que, geração após geração, a pedra volta a ser rolada morro acima, para tornar a escorregar, fazendo vãos todos os esforços. O crente sabe que está "avançando" e não andando em círculo. O crente sabe que a história não é um tapete de Penélope, sempre retecido, para sempre voltar a ser desfeito. Talvez os cristãos também se sintam oprimidos pelos pesadelos do temor e da inutilidade, de cujo seio o mundo pré-cristão criou tais imagens impressionantes do medo frente à esterilidade do trabalho humano. Mas, em seu pesadelo ressoa salvadora a voz da realidade: "Coragem! Eu venci o mundo!" (*Jo* 16,33). O mundo novo, cuja descrição, na figura da Jerusalém definitiva, é o epílogo da Bíblia, não é nenhuma utopia, mas certeza, para cujo encontro marchamos pela fé. Há uma salvação do mundo – eis a confiança que sustenta o cristão e que o faz considerar como valendo a pena, também hoje, ser cristão.