

JESUS DE NAZARÉ MISTÉRIO PRESENTE NA IGREJA E NO MUNDO

*Padre João Lavrador**

Após João Paulo II ter convidado toda a Igreja a mobilizar-se na tarefa de Nova Evangelização, situados num contexto cultural de afastamento da fé cristã e num diálogo permanente entre as diversas famílias religiosas, motivado pela globalização, o Santo Padre Bento XVI oferece-nos a obra sobre «Jesus de Nazaré» que, nas suas palavras, é fruto de um longo caminho interior¹. É objectivo do Papa recolocar a Pessoa de Jesus Cristo no centro da fé cristã e no diálogo com a cultura de hoje. Para tal, o texto é fruto de investigação intelectual e proposta de debate racional através da investigação séria das fontes que podem levar à descoberta da verdadeira figura de Jesus de Nazaré². Neste contexto, o Santo Padre reconhece que é um contributo para o debate intelectual acerca não só da maior figura de todos os tempos, mas sobretudo daquele que dá sentido à vida humana e à história³.

* Assistente eclesiástico do CADC.

¹ Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, (2007), 25: «o caminho interior até chegar a este livro foi longo. Pude começar o trabalho nele durante as férias do Verão de 2003. Em seguida, no mês de Agosto de 2004, dei forma definitiva aos capítulos 1 a 4. Depois da minha eleição para a cátedra episcopal de Roma, empreguei todos os momentos livres para levar por diante o livro».

² *Ib.*, 24-25: «espero que o leitor compreenda que este livro não foi escrito contra a exegese moderna, mas com grande gratidão pelo muito que ela nos deu e continua a dar. Desvendou-nos uma grande quantidade de materiais e de conhecimentos pelos quais a figura de Jesus se nos pode tornar presente com uma vivacidade e profundidade tais que não conseguíamos sequer imaginar há poucas décadas. Ora, eu indo além da simples interpretação histórico-crítica, procurei apenas aplicar os novos critérios metodológicos que nos permitem uma interpretação da Bíblia propriamente teológica, a qual no entanto exige a fé, sem por isso querer nem poder de forma alguma renunciar à seriedade histórica.

Certamente não preciso de dizer expressamente que este livro não é de modo algum um acto do magistério, mas unicamente expressão da minha busca pessoal “do rosto do Senhor” (Sal 27,8)».

³ *Ib.*, 25: «cada um tem a liberdade de me contradizer. Peço apenas aos leitores aquela pressuposição de simpatia, sem a qual não há qualquer compreensão».

A necessidade de redescobrir o verdadeiro rosto de Jesus Cristo advém de diversos factores. O primeiro dos quais é, sem dúvida, da própria vida da Igreja. Ela configura-se à imagem de Deus Pai, Filho e Espírito Santo, realidade essencial do Ser divino, verdadeiro rosto de Deus, comunicado à humanidade através de Jesus de Nazaré. Por isso, é tarefa incessante da Igreja procurar o verdadeiro rosto de Deus através da imagem do Filho, Jesus Cristo. Logo neste contexto, ao longo dos séculos, a comunidade cristã foi confrontada com diversos modos de entender a pessoa de Jesus de Nazaré⁴. No momento de evangelizar e atendendo a que o centro da mensagem é a Pessoa de Jesus Cristo, é necessário que a Igreja descubra o autêntico rosto de Jesus. O segundo factor advém ainda da própria vida da Igreja e diz respeito à necessidade de centrar a vida cristã no seu essencial. A vivência cristã está sempre interpelada pelo modo concreto em que vive cada cristão ou comunidade, nos quais se mistura o que oficialmente a Igreja pede e o meio que, tantas vezes, oferece padrões pagãos de comportamento. Exemplo disso é a religiosidade popular que necessita de estar permanentemente em atento exame. Hoje, as seitas são uma forte interpelação à acção da Igreja a exigir serenidade, aprofundamento teológico, sobretudo a nível da cristologia, e actuação pastoral adequada. Não descobrir o verdadeiro rosto de Jesus Cristo é correr o risco de embarcar numa religiosidade que nada tem de libertadora.

Um outro factor advém do diálogo cultural. Neste sentido, encontramos com a necessidade de aplicar à Pessoa de Jesus Cristo os métodos científicos usados pelas diversas ciências para descobrir o seu passado e os reflexos deste no presente. Uma autêntica e alargada exegese é meio obrigatório para a credibilidade da fé cristã⁵ e para se situar no domínio da inteligibilidade da fé.

⁴ Há três modelos fundamentais com os quais a Igreja se foi confrontando, embora com matizes diferentes, consoante a época histórica: a negação de Jesus Cristo enquanto Filho de Deus, ficando apenas na sua dimensão histórica e na sua missão profética; Jesus Cristo como mito, enquadrado nos grandes relatos, proveniente de um conjunto de circunstâncias históricas, que proporcionaram o aparecimento de um movimento religioso, o gnosticismo que desvaloriza a dimensão histórica de Jesus de Nazaré e o coloca na dimensão das grandes personagens que incarnam o Logos divino, mas tão só com aparência humana.

⁵ DV, 23: «A esposa do Verbo encarnado, isto é, a Igreja, ensinada pelo Espírito Santo, esforça-se por conseguir uma inteligência cada vez mais profunda da Sagrada Escritura, para poder alimentar continuamente os seus filhos com os divinos ensinamentos; por isso, vai fomentando também convenientemente o estudo dos santos Padres do Oriente e do Ocidente, bem como das sagradas liturgias. É preciso, porém, que os exegetas católicos e os demais estudiosos da sagrada teologia, trabalhem em íntima colaboração de esforços, para que sob a vigilância do sagrado magistério, lançando mão de meios aptos, estudem e apliquem as divinas Letras de modo que o maior número possível de ministros da palavra de Deus possa oferecer com fruto ao Povo de Deus o alimento das Escrituras, que ilumine o espírito, robusteça as vontades, e inflame os corações dos homens no amor de Deus. O sagrado Concílio encoraja os filhos da Igreja que cultivam as ciências bíblicas para que continuem a realizar com todo o empenho, segundo o sentir da Igreja, a empresa felizmente começada, renovando constantemente as suas forças».

A palavra de Deus destina-se a todo o homem de qualquer época e lugar, e o homem é um ser racional. Assim, a teologia, enquanto elaboração reflexiva e cientificada compreensão da palavra revelada à luz da fé, não pode deixar de recorrer à reflexão racional⁶. Dentro do contexto cultural, apresenta-se o diálogo inter-religioso com uma urgência impressionante, antes de mais como horizonte de verdade, mas também com as implicações que este tem no domínio da paz e da justiça⁷.

Mas, o factor mais nítido da época moderna, contemporânea e post-moderna, que confronta o cristianismo é o laicismo que, ao longo destes últimos dois séculos, apoiado numa visão unilateral do racionalismo e na exaltação suprema da ciência, conduziu à rejeição da possibilidade do conhecimento da verdade fora do âmbito da razão⁸.

Porque a história caminha para um horizonte de sentido e porque o homem é um ser sedento de verdade e de plenitude, o cristianismo tem em si mesmo a oferta mais radical que o homem procura, a Pessoa de Jesus Cristo. É tarefa permanente da Igreja, como serviço à pessoa humana, revelar o Homem, em

⁶ Carta Encíclica de João Paulo II «Fides et Ratio», 65: «A teologia está organizada, enquanto ciência da fé, à luz de um duplo princípio metodológico: *auditus fidei e intellectus fidei*. Com o primeiro, recolhe os conteúdos da Revelação, tal como se foram explicitando progressivamente na Sagrada Tradição, na Sagrada Escritura e no Magistério vivo da Igreja. Pelo segundo, quer responder às exigências próprias do pensamento, através da reflexão especulativa».

⁷ Carta Apostólica de João Paulo II «Novo Millennio Ineunte», 55-56: «coloca-se também o grande desafio do diálogo inter-religioso, no qual temos de continuar a empenhar-nos no novo século, segundo a linha traçada pelo Concílio Vaticano II (...) O diálogo deve continuar. No contexto de um pluralismo cultural e religioso mais acentuado, como se prevê na sociedade do novo milénio, esse diálogo é importante, até para criar as condições seguras de paz (...) O nome do único Deus deve tornar-se cada vez mais aquilo que é: um nome de paz, um imperativo de paz.

Mas o diálogo não pode ser fundado sobre o indiferentismo religioso, e nós, cristãos, temos a obrigação de realizá-lo, dando testemunho completo da esperança que há em nós (cfr. 1Pe 3,15) (...) A Igreja, portanto, não pode subtrair-se à actividade missionária junto dos povos, e permanece tarefa prioritária da *missio ad gentes* o anúncio de que é em Cristo, “Caminho, Verdade e Vida” (Jo 14,6), que os homens encontram a salvação (...) O dever missionário, porém, não nos impede de entrar no diálogo intimamente dispostos a ouvir».

⁸ Fides et Ratio, *obr. cit.*, 46: «Não é exagero afirmar que boa parte do pensamento filosófico moderno se desenvolveu num progressivo afastamento da revelação cristã, até chegar explicitamente à contraposição. No século passado, este movimento tocou o seu apogeu. Alguns representantes do idealismo procuraram, de diversos modos, transformar a fé e os seus conteúdos, inclusive o mistério da morte e da ressurreição de Jesus Cristo, em estruturas dialécticas racionalmente compreensíveis. Mas a esta concepção opuseram-se diversas formas de humanismo ateu, elaboradas filosoficamente, que apontavam a fé como prejudicial e alienante para o desenvolvimento pleno do uso da razão. Não tiveram medo de se apresentar como novas religiões, dando base a projectos que desembocaram, no plano político e social, em sistemas totalitários traumáticos para a humanidade.

No domínio da investigação científica foi-se impondo uma mentalidade positivista (...) Como consequência da crise do racionalismo apareceu o nihilismo».

sentido absoluto – Jesus Cristo – ao próprio homem. Por isso, é missão da comunidade eclesial aprofundar os modos de conhecimento de Jesus Cristo e, em cada tempo, torná-lo visível aos seus contemporâneos.

O centro da fé cristã é uma pessoa, Jesus Cristo, e a proposta de salvação é uma pessoa, Jesus Cristo, que sendo Deus se fez homem para nos enriquecer da sua divindade.

1. O interesse pela descoberta da pessoa de Jesus de Nazaré

A partir do século XIX e, sobretudo, no século XX, houve um manifesto interesse pela descoberta do Jesus histórico. Com o século das luzes e a consequente destituição do religioso, inclusive o cristianismo, da cidadania racional, relegando-o para o plano do mito, era importante que a teologia, nomeadamente a católica, se colocasse na senda da descoberta do verdadeiro Jesus histórico. Alia-se a isto, a reacção à teologia luterana que há vários séculos fundamentava a fé na proclamação da Palavra e na adesão à mesma. Os tempos agora eram outros e exigiam que se aplicasse ao campo religioso os métodos que se usavam nas descobertas científicas, recorrendo às ciências humanas.

No campo da teologia protestante, a cristologia vem muito ligada à teologia bíblica. Centrados na Palavra de Deus, todos os tratados teológicos se centram na pessoa de Jesus Cristo. Por isso, as cristologias de autores protestantes têm uma abordagem eminentemente bíblica⁹.

No campo católico, a relação entre a exegese bíblica e a teologia, nomeadamente no tocante à cristologia, é mais tardia e situa-se muito à volta do Concílio Vaticano II¹⁰. Sendo assim, a teologia orienta-se para a reflexão acerca da figura de Jesus Cristo no contexto da autonomia das realidades terrestres que teve eco na doutrina conciliar¹¹.

A chamada «Nouvelle theologie» rasgou novos horizontes para a teologia católica, abrindo o pensamento católico ao diálogo com o mundo moderno. Propõe-se incorporar os estudos histórico-críticos à reflexão teológica, assumir de modo crítico as posições dos pensadores iluministas e, sobretudo, encetar uma investigação sobre o Jesus histórico.

Segundo A. Schweitzer, é uma questão fundamental, para hoje e para o futuro, saber de que modo e com que resultados se pode relacionar a verdade

⁹ Vejam-se nomes como K. Barth, O. Cullmann, R. Bultmann, W. Pannenberg, J. Moltmann.

¹⁰ Veja-se a este respeito a obra de A. Torres Queiruga, *La cristologia después del Vaticano II*, em *Repensar la cristologia* (Verbo Divino 1999).

¹¹ Importa referir nomes como Yves Congar, Chenu, K. Rahner, E. Schillebeeckx, Henri Lubac, J. Danielou.

da fé cristã com a verdade histórica acerca de Jesus de Nazaré¹². Nos inícios do século XX, A. Harnack colocou a questão frontal a K. Barth sobre a necessidade de fazer um estudo histórico-crítico sobre a pessoa de Jesus Cristo já que Ele ocupa o centro do Evangelho. A reacção de Barth foi negativa, afirmando que é impossível conhecer a Jesus Cristo que não seja pela fé e acusando a teologia liberal de cair no historicismo e pretender fundamentar a fé na base de investigações históricas. Apesar destas disputas, a necessidade de encontrar o Jesus histórico em relação com o Jesus confessado pela fé foi fazendo o seu percurso, de modo que hoje é uma questão de importância capital para a teologia católica. A cristologia necessita de regressar ao Jesus histórico, não como alternativa ao Jesus da fé, mas como condição de possibilidade para uma verdadeira fé em Jesus Cristo¹³.

2. O Concílio Vaticano II como marco para a Cristologia

O Concílio Vaticano II é um marco fundamental na investigação exegética em geral e no que toca à pessoa de Jesus Cristo em particular¹⁴. A reflexão conciliar e as suas decisões são o culminar de toda uma caminhada de profunda investigação acerca da verdade de tudo o que se professa na fé cristã¹⁵.

Ao colocar a Palavra de Deus e, conseqüentemente, a Pessoa de Jesus Cristo no centro do ser da Igreja e de toda a sua actividade¹⁶, exigia-se que se

¹² A este respeito, veja-se A. Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesus*, (Edicep, Valencia 1999), 21.

¹³ Cfr. Felicísimo Martínez Díez, *Crer en Jesucristo Vivir en Cristiano – cristologia y seguimiento*, Verbo divino 2005, 67.

¹⁴ Olegário Gonzalez de Cardedal afirma na sua obra, *Cristologia*, (BAC, 2001), 346, que «O Vaticano II é o máximo acontecimento cristológico deste século, se bem que não dedicou nenhum documento exclusiva ou explicitamente a falar sobre Cristo. Os seus centros foram a natureza e a missão da Igreja, o homem, a revelação e o evangelho no mundo. Mas referiu-se a Cristo como plenitude e consumação da revelação (*Dei Verbum*), como fundamento e forma da Igreja (*Lumen Gentium*), como origem e conteúdo da liturgia (*Sacrosanctum Concilium*), como chave para a interpretação da existência humana (*Gaudium et Spes*). Esta última constituição propôs a Cristo morto e ressuscitado como resposta ao enigma da existência, da dor e da morte. Ele, com a sua encarnação, a sua solidariedade histórica connosco e finalmente com a sua ressurreição, iluminou o sentido da vida humana e da história. É o Adão escatológico, a humanidade nova e, por isso, o Alfa e o Ómega da história».

¹⁵ Sobre a cristologia presente no Concílio Vaticano II, veja-se um artigo da máxima importância: José Vidal Taléns, «*Actualidad de la Cristologia que sostuvo y alentó el Concilio Vaticano II*», em «Estudios trinitarios», Vol. XXXIX, n.º 2 (2005), 219-307.

¹⁶ Walter Kasper, na sua obra «*Jesus, el Cristo*», 13-14, ao referir-se à renovação da Igreja, diz o seguinte: «No primeiro plano de interesse encontrava-se a questão sobre a Igreja, a sua essência, unidade e estruturas, assim como o problema da relação da Igreja com a sociedade actual. A teologia ecuménica, a do mundo, a teologia política, a da secularização, do desenvolvimento,

colocasse todo o esforço na descoberta histórica daquele que lhe dá origem e a motiva para a missão. Isto mesmo afirma *Dei Verbum*: «A sagrada teologia apoia-se, como em seu fundamento perene, na palavra de Deus escrita e na sagrada Tradição, e nela se consolida firmemente e sem cessar se rejuvenesce, investigando, à luz da fé, toda a verdade contida no mistério de Cristo»¹⁷. Mas é sobretudo no espírito de diálogo que a Igreja manifesta a necessidade de o fundamentar na verdade acerca de Jesus Cristo, seja no diálogo ecumênico¹⁸, seja no diálogo com o mundo de hoje¹⁹.

No que concerne ao diálogo interreligioso, há um conjunto de perguntas que se colocam à cristologia, tais como: até que ponto se pode falar da unicidade ou singularidade de Jesus Cristo, como revelador e salvador? Deu-se nele a plenitude da revelação de Deus e o seu significado salvífico? É Ele o único e necessário mediador da salvação para todos os seres humanos? Há possibilidades de salvação fora da profissão de fé em Jesus Cristo? É legítima a pretensão de universalidade da revelação e de salvação judeocristã? Se há salvação para além da fé cristã, fica debilitada a figura de Jesus Cristo e perde credibilidade a proposta cristã de salvação? Todas estas questões são demasiado

da revolução, da libertação, determinaram a discussão. Estas questões de nenhum modo estão já resolvidas, mas vê-se que tão pouco podem sê-lo só no campo da eclesiologia. Com o seu programa de «colocar em dia» (aggiornamento) a Igreja correu o perigo de perder a sua identidade por causa da sua abertura radical; e onde procurou falar de modo claro e determinante, o perigo consistiu em não dizer nada aos homens e aos seus problemas. Se se preocupa pela sua identidade, corre o risco de perder a sua relevância; se se põe o interesse na relevância, então, o perigo consiste em peder a sua identidade (...) Para sair desse dilema e das polarizações que dele derivam para a Igreja, só existe uma possibilidade: reflectir profundamente na razão de ser e no sentido da Igreja e da sua tarefa no mundo de hoje. Sentido e fundamento da Igreja que não podem consistir numa qualquer ideia, ou em algum princípio e programa, como tão pouco em determinados dogmas e imposições morais e, muito menos, em determinadas estruturas eclesiológicas ou sociais. Tudo isto tem direito a existir e a sua importância. Contudo a base e sentido da Igreja é uma pessoa com um nome totalmente concreto: Jesus Cristo (...) A questão reduz-se, pois a esta: Quem é Jesus Cristo? Quem é Jesus Cristo para nós hoje?».

¹⁷ DV, 24.

¹⁸ UR, 11: «no diálogo ecumênico, os teólogos católicos, sempre fiéis à doutrina da Igreja, quando investigarem juntamente com os irmãos separados os divinos mistérios, devem proceder com amor pela verdade, com caridade e humildade. Na comparação das doutrinas, lembrem-se que existe uma ordem ou “hierarquia” das verdades da doutrina católica, já que o nexos delas com o fundamento da fé cristã é diferente. Assim se abre o caminho pelo qual, mediante esta fraterna emulação, todos se sintam incitados a um conhecimento mais profundo e a uma exposição mais clara das insondáveis riquezas de Cristo».

Congregação para a Doutrina da Fé, «*Dominus Iesus*», 23: «todos os homens estão obrigados a procurar a verdade, sobretudo no que se refere a Deus e à sua Igreja, e a abraçá-la e a pô-la em prática, uma vez conhecida. A revelação de Cristo, continuará a ser na história “a verdadeira estrela de orientação” para toda a humanidade».

¹⁹ GS, 22: «o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente».

profundas e complexas e, por isso, desencadearam uma renovação da cristologia. Foi a partir destas e de muitas outras questões que a cristologia do século XX sentiu necessidade de encetar um caminho de credibilidade científica, isto é, exegética, na busca das suas fundamentações históricas.

Por outro lado, a cristologia vê-se associada à complexa teia de questões propostas pelo diálogo inter-cultural. Se é certo que dentro do contexto do diálogo cultural se encontra o diálogo inter-religioso, o cristianismo vê-se confrontado com fenómenos novos da cultura laicista, não religiosa, indiferente ao facto religioso. São lançados à cristologia apelos a partir da linguagem destes modelos culturais porque aquela só poderá ser credível para o homem moderno se responde à eternas questões do sentido e de libertação sempre presentes em qualquer época da história da humanidade²⁰. «Cada vez será menos significativo o anúncio da revelação e da salvação que a fé cristã professa ter encontrado em Cristo, se não responde à procura de sentido e de libertação que questionam as culturas mais modernas, laicas e não religiosas²¹.

Dado que a doutrina da encarnação trata da reconciliação de Deus com o homem e, a partir de Deus, o homem tem acesso à plenitude do Transcendente, dado que a unidade de Deus com o homem acontece na pessoa de Jesus de Nazaré, que não suprimindo as diferenças entre ambos, veio oferecer-lhe a reconciliação e a libertação. Ao contrário do que o laicismo moderno pensa, Deus não limita a liberdade do homem, mas é, sim, a sua condição. Neste sentido, a cristologia pode e deve equacionar o pensamento moderno, as suas lacunas e necessidades, e oferecer um contexto coerente de pensamento que conduza o homem à plenitude de realização do seu ser e que ofereça gestos concretos por onde passa a libertação autêntica do ser humano. Por isso, afirma W. Kasper: «a tarefa da teologia hoje consiste na cristologia, através da qual se apoiam mutuamente de modo incomparável e perfeito a identidade e a relevância, ser e significado. Uma reflexão sobre a cristologia representa o serviço

²⁰ «*Jesus, el Cristo*», obr. cit, 14 -15: «A separação entre a fé e a vida é a manifestação da alienação que caracteriza a época moderna na sua totalidade. Por causa da emancipação moderna do sujeito, o mundo exterior converteu-se cada vez mais num mero objecto, em material morto do domínio do homem sobre o mundo exercido de modo sempre mais perfeito com a ajuda da ciência e técnica modernas. Isto quer dizer, a realidade exterior desmitologizou-se e dessacralizou-se constantemente. Entretanto, a religião separou-se cada vez mais do sujeito, convertendo-se em nostalgia oca e vazia do infinito (...) Por fim abre-se em ambas as partes, a do objecto e do sujeito, um aborrecido vazio. O mundo exterior torna-se superficial e faz-se banal, o mundo interior do sujeito torna-se oco e vazio. A partir de ambas as partes abre-se um absurdo nada. O culminar do desenvolvimento moderno encontra-se no nihilismo, como já tinham previsto J. Paul, Jacobi, Novalis, Fichte, Schelling, Hegel e todo o romantismo, como Nietzsche levou ao extremo e como, em síntese, constatou M. Heidegger. A crise de identidade da Igreja tem como transfundo a crise de sentido da sociedade moderna.

Aqui é onde a cristologia adquire relevância acima do estrito contexto teológico».

²¹ «*Creer en Jesucristo...*», obr. cit., 54.

que hoje se exige e que a teologia (que, sem dúvida, não é o todo da Igreja) pode prestar à sociedade e à Igreja da actualidade em ordem a encontrar a sua identidade»²².

No Concílio Vaticano II, encontramos com uma verdadeira cristologia que permanecendo fiel à tradição da Igreja, fundamenta de modo novo e dá significado à fé, esperança e caridade para o mundo actual. Foi a partir da sensibilidade para o humano que os padres conciliares se propuseram uma visão renovada da cristologia. Buscaram uma cristologia de fundamentos bíblicos, patrísticos, soteriológica, dinâmica e significativa. Isto mesmo é apresentado pela «cristologia da encarnação e da redenção, histórica e universal, personalista e comunitária, trinitária e eclesial, cósmica e escatológica, que captou para a assunção das realidades terrestres o compromisso da Igreja com a história da humanidade»²³. Foi a partir desta forma de encarar a cristologia que os padres conciliares caminharam no sentido do diálogo entre a Igreja e o mundo, a reconhecer o que a Igreja poderia oferecer ao mundo e o que o mundo poderia oferecer à Igreja.

Imediatamente a seguir ao Concílio, as questões cristológicas motivaram o interesse e geraram inclusivamente controvérsia. Lembremos a obra de H. Küng, *Ser Cristão*²⁴; as de E. Schillebeeckx, *Jesus, a história de um vivente, e Cristo e os cristãos – Graça e libertação*²⁵.

²² «*Jesus, el Cristo*», 16.

²³ «*Actualidad de la Cristologia que sostuvo y alentó el Concilio Vaticano II*», art. cit.; 244.

²⁴ «*Cristologia*», obr. cit., 347-348: «*Ser Cristão* era uma nova leitura do cristianismo à luz do Iluminismo, da exegese mais recente e dos movimentos tanto liberais como libertadores, no sentido geral do termo. Questões de fundo como o conteúdo real da filiação divina de Jesus, a pré-existência e a encarnação, validade da interpretação cristológica de Niceia e Calcedónia, autoridade do magistério eclesial para interpretar certas questões... não apareciam totalmente claras. Depois de um processo da Congregação para a Doutrina da Fé, foi-lhe subtraída a autorização para continuar a explicar na Faculdade de Teologia como intérprete autêntico da doutrina católica».

²⁵ *Ib.*, 348: «As duas obras de Schillebeeckx situam-se no mesmo comprimento de onda: a preocupação de ligar a reflexão dogmática e investigação histórico-crítica, a integração da recente hermenêutica, o diálogo com o Judaísmo e o Iluminismo, a situação da cristologia no contexto do ouvinte actual, o pluralismo de interpretações e a recepção actual. Os dois volumes contêm belas páginas, como são as dedicadas à relação entre a revelação e a experiência. Mas as questões de fundo tão pouco ficam totalmente transparentes. Após os diálogos com a Congregação para a Doutrina da Fé, o autor desistiu de escrever o terceiro volume programado do qual se esperavam as respostas chave: a relação entre a fé originária e história posterior, autoridade dos concílios para fixar a identidade de Cristo, diferença entre a teologia de Jesus e a teologia de segundo grau. A suma nem sempre clara entre os elementos de exegese crítica, de hermenêutica recente, dados da tradição normativa e novas propostas práticas, tornaram complexa a sua leitura e suscitaram distanciamento em muitos leitores».

Ultimamente, apareceu uma questão nova para as ciências teológicas incluindo a cristologia: a questão da mulher na sociedade e na Igreja em igual dignidade e reivindicando os mesmos direitos e a mesma autoridade. Estamos perante um terreno novo que vai fazendo o seu caminho²⁶.

3. A teologia centra-se no essencial através da investigação acerca de Jesus de Nazaré

Não é buscar o essencial à maneira do século XIX, como afirma O. de Cardedal, de forma meramente especulativa²⁷. A pergunta pelo essencial surge quando, na cultura envolvente, parecem ter perdido evidência alguns factores que até então marcaram a vida das pessoas individual e comunitariamente: «a história originária, a Igreja como âmbito da sua presença permanente, as formulações dogmáticas, a pretensão de absoluto e de universalidade, a afirmação do mistério e do sobrenatural, a autoridade apostólica prolongada no ministério episcopal, as instituições mediadoras na vida de cada dia, a praxis moral e sacramental»²⁸. Além disso, buscar o essencial cristão é encontrar-se com o Evangelho tantas vezes escondido seja nas tradições humanas seja em tantas formas religiosas ou de ausência de manifestação religiosa nos comportamentos sociais ou individuais. Assim, com a busca do essencial cristão procura-se responder às questões profundas sobre o sujeito humano levantadas pelos

²⁶ Ib., 349: «Há que repensar o que significa que Cristo seja homem, que acolhera as mulheres superando discriminações sociais, que outorgasse a todos a mesma dignidade por serem filhos de Deus para além da diferença sexual, que elegeisse como apóstolos só homens para prolongar a sua missão como cabeças do novo Israel. Aparece uma nova hermenêutica feminina da Bíblia em geral e em especial da cristologia (ver, interpretar e fazer cristologia com olhos, esperanças e memórias de mulher; uma hermenêutica da condição de Cristo como Adão escatológico, homem espiritual; a recuperação das tradições veterotestamentárias sobre a Sabedoria com a qual é identificado Cristo. Há que distinguir uma leitura feminina de uma leitura feminista da cristologia».

²⁷ Olegário González de Cardedal, «*La entraña del cristianismo*» (Salamanca, 1997), 189: «Se a preocupação por perceber, diferenciar e fixar o seu conteúdo específico acompanha o cristianismo desde a sua própria origem, a pergunta pela sua essência é tipicamente moderna. Surgiu quando as crises interiores ou as críticas exteriores forçaram a estabelecer o essencial, o primeiro, aquilo que o diferencia de outras religiões e culturas, o que é inesquecível; sem o qual careceria do que o constitui em fonte de verdade e de salvação, e sem o qual deixaria de existir».

²⁸ Ib., 189. O. de Cardedal distingue duas fases no estabelecimento do essencial cristão ao longo da história. A primeira é a fase da determinação objectiva da fé nos seus fundamentos históricos e nos seus conteúdos dogmáticos, que se concentra sobretudo no período patrístico. Responde neste período com os dogmas trinitário e cristológico ao politeísmo pagão e ao monoteísmo restrito do Antigo Testamento. A segunda é a fase do desenvolvimento da reflexão subjectiva na era moderna.

grandes pensadores da modernidade ou pelas grandes descobertas científicas que configuraram a consciência humana²⁹.

A teologia, vista na perspectiva de resposta às diversas situações do mundo, da sociedade, do homem e da Igreja, experimenta, nos últimos tempos, uma chamada concentração cristológica. Volta-se para a figura de Jesus Cristo como fonte de iluminação e de inspiração daquelas realidades. Afinal é a própria missão da Igreja que necessita deste refontalizar constante na pessoa de Jesus.

Os diversos tratados teológicos necessitam de se nutrir da cristologia sob pena de se afastarem do essencial. O mesmo se deve dizer da condição de seguimento de Cristo por parte de cada cristão, de tal forma que a vida só é verdadeiramente cristã na medida em que é uma forma específica de encontro e de seguimento de Jesus. Por isso, voltando ao primeiro pensamento de que a cristologia não pode ser meramente especulativa, ela só se traduz num verdadeiro conhecimento de Jesus Cristo quando se produz um conhecimento existencial, experiencial e, usando a linguagem de U. von Balthasar, «o conhecimento do coração».

O conceito de seguimento é fundamental para o conhecimento. Tratando-se de Pessoa, só através do seguimento se poderá alcançar a plenitude do conhecimento³⁰. Deste modo se juntam dogma e ética. Conhecemos a Cristo tanto mais quanto o seguimos, isto é, na medida em que percorremos o seu itinerário. É a prática de vida em Jesus que melhor nos revela a Jesus Cristo e a essência do cristianismo³¹. R. Panikkar denuncia que o cristianismo do ocidente sofre de um vento de objectividade que afastou a consciência mística e, como consequência, a figura de Cristo viu-se envolvida num pesado manto

²⁹ Ib., 190: «Tão importante como a descoberta do sujeito angustiado pela sua salvação que realiza Lutero, do sujeito centrado na certeza do conhecimento por Descartes, e da pessoa moral por Kant foi a afirmação do sujeito humano livre pela filosofia ilustrada, dos direitos humanos universais e da participação pelo voto na ordem política; finalmente, as descobertas científicas, que mediante a técnica transformaram de raiz a forma de trabalho, da produção, da convivência, da saúde, do exercício da sexualidade, da comunicação entre os povos, da relação do homem com a natureza. O religioso, o intelectual, o social, o jurídico, o político, o económico e o técnico são factores que configuraram, cada um na sua ordem e numa proporção dificilmente determinável, a actual consciência humana».

³⁰ «*Creer en Jesucristo...*», obr. cit., 16: «Mas o seguimento de Jesus não é só o corolário prático de uma cristologia previamente elaborada; não é uma simples conclusão moral de uma dogmática prefixada. O seguimento de Jesus tem em si mesmo uma dimensão noética; forma parte essencial do conhecimento teológico; é componente essencial de todo o método teológico que pretenda de verdade ser cristão. O seguimento de Jesus é o método mais acertado, o caminho mais seguro para o pleno conhecimento de Cristo. Aquele que percorra o caminho de Jesus saberá realmente quem é Jesus Cristo».

³¹ Cfr. J. Moltmann, «*El camino de Jesucristo. La cristologia en dimensiones misionéricas*» (Sigueme, 2000), 12.

doutrinal³². Por isso, propõe uma cristologia a partir do interior. Só uma vida como a de Jesus permite descobrir o sentido último de todas as realidades humanas. Por isso, o seguimento de Jesus Cristo não é só um capítulo da moral ou de espiritualidade mas de hermenêutica e teologia fundamental. Sem o seguimento e o amor de Cristo não seria possível conhecê-Lo. Este é o significado da cristologia recente, o de ter mostrado que a ressurreição de Jesus não obscureceu os comportamentos que Ele viveu e as causas pelas quais morreu, mas, pelo contrário, interpela os seus seguidores a que busquem a divindade de Jesus Cristo na imitação da sua vida³³

No conhecimento de Jesus Cristo joga um papel fundamental a comunidade cristã. Deste modo o afirma O. de Cardedal dizendo que o estudo da cristologia vai essencialmente vinculado à sua actualização na comunidade cristã³⁴. J. Moltmann insiste também que a raiz de toda a cristologia é a comunidade cristã que, neste sentido, se torna não só uma hermenêutica das origens mas também uma terapia para o homem actual, tantas vezes marginalizado e excluído. Relaciona, deste modo, cristologia e soteriologia³⁵.

A comunidade cristã é fundamental, segundo Bento XVI, para compreensão da verdade autêntica do que os Evangelhos nos narram acerca de Jesus de Nazaré³⁶.

³² Cfr. R. Panikkar, «*La plenitud del hombre*» (Madriz, 1999), 114-115.

³³ «*La entraña del cristianismo*», obr. cit., 455: «A Igreja, integrando descobertas e superando absolutizações, tem de aprender a integrar na sua vida todas as dimensões do mistério de Cristo: o que curou doentes, o que morreu pelos nossos pecados, o do Tabor e do Getsemani, o que foi ressuscitado, o que enviou o Espírito Santo e o que suscitou a Igreja; o Verbo eterno e o «Menino Jesus», o redentor do pecado e o libertador da lei, o que viveu com normalidade as tradições e convenções do seu povo mas identificou a raiz de toda a escravidão. Cada homem está chamado a participar no mistério de Jesus e cada grupo na Igreja recebeu o carisma de fazer ressoar com intensidade uma palavra, uma atitude, um passo da sua vida, mas só na sinfonia da comum fé apostólica permanecem válidas estas palavras e acções».

³⁴ Veja-se O. González de Cardedal, «*Jesus de Nazaret – Aproximación a la cristologia*» (BAC, 1978), 243.

³⁵ Cfr. «*El camino de Jesucristo. La cristologia en dimensiones misionéricas*», obr. cit., 71. Esta é também a problemática pela qual B. Sesboüé aborda a cristologia. A soteriologia é o caminho pelo qual se deve caminhar ao encontro de Jesus Cristo

³⁶ Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, (2007), 21: «Os diversos livros da Sagrada Escritura – tal como esta no seu conjunto – não são simplesmente literatura. A Escritura cresceu no e a partir do sujeito vivo que é o Povo de Deus em caminho e vive nele. Poder-se-ia dizer que os livros da Escritura remetem para três sujeitos que interagem uns com os outros. Primeiro, há o autor individual ou o grupo de autores, a quem devemos um livro da Escritura. No entanto estes autores não são autores autónomos no sentido moderno do termo, mas pertencem ao sujeito comum «povo de Deus»: a partir dele falam e a ele se dirigem, de tal modo que o povo é o verdadeiro e mais profundo «autor» das Escrituras. Mais: este povo não se vê auto-suficiente, mas sabe que é conduzido e interpelado pelo próprio Deus, que no fundo fala através dos homens e da humanidade.

A relação com o sujeito «povo de Deus» é vital para a Escritura. Por um lado, este livro – a Escritura – é o critério que vem de Deus e a força que indica a estrada ao povo, mas, por

Neste sentido, falar de cristologia é não só falar da vida de Jesus Cristo, mas também da vida dos cristãos e da comunidade cristã. Expor a cristologia é ao mesmo tempo expor a vida cristã e a vida da Igreja. Significa propor a vida de Jesus como modelo para os seus seguidores, é apresentar todo o significado da pessoa, vida, morte e ressurreição de Jesus aos homens e mulheres do nosso tempo.

4. Grandes linhas cristológicas presentes na teologia, hoje

Na segunda metade do século XX, há um conjunto de teólogos que reflectem acerca da nova maneira de apresentar a teologia cristológica do Concílio de Calcedónia que proclamava Jesus Cristo verdadeiro Deus e verdadeiro homem, tendo em conta os novos métodos e categorias filosóficas de hoje³⁷.

Para responder a esta preocupação, W. Kasper distingue três grandes esboços cristológicos³⁸. O primeiro diz respeito à fé em Cristo dentro de um horizonte cosmológico, o segundo procede do horizonte antropológico e o terceiro parte da concepção de que não existe em absoluto o homem mas que este nos aparece dentro de um conjunto de condicionantes filosóficas, biológicas, económicas, sociais e espirituais, de modo que o homem como indivíduo se encontra interligado num todo histórico da humanidade.

O primeiro é o projecto mais antigo e encontramos-lo já na teologia do Logos dos apologetas do século II. Dentro deste conceito, em tudo, tanto na natureza como na história, na filosofia e nas religiões pagãs, estão presentes e actantes «*logoi spermatikoi*», sementes do único Logos que apareceu em plenitude em Jesus Cristo³⁹.

O segundo aparece ligado como resposta aos desafios do moderno humanismo ateu, segundo o qual Deus tem de morrer para que o homem seja verdadeiramente livre. A resposta teológica situa-se na proposta de uma

outro, a Escritura vive só neste povo, que na Escritura se transcende a si mesmo e assim – na sua profundidade definitiva em virtude da Palavra feita carne – se torna precisamente povo de Deus. O povo de Deus – a Igreja – é o sujeito vivo da Escritura; nele as palavras da Bíblia são uma presença permanente. Naturalmente, porém, requer-se que este povo se receba a si mesmo de Deus, em última instância de Cristo encarnado, e por Ele se deixe regular, conduzir e guiar».

³⁷ Entre eles podemos citar a K. Rahner, B. Welte, F. Malmberg, E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg....

³⁸ Veja-se «*Jesus, el Cristo*», *obr. cit.* 17-21.

³⁹ Esta explicação cosmológica da fé em Cristo foi retomada no século XX por Teilhard Chardin. Contudo Teilhard Chardin parte de uma visão evolutiva do mundo para demonstrar que é na cristogénese onde alcançam a plenitude e a perfeição a cosmogénese e a antropogénese. Cristo é, no seu entender, a evolução quando chega à sua meta.

crisologia que é para o homem a sua referência como mistério de plenitude para o qual caminha. O homem, na concepção cristã, é o ser aberto a toda a realidade⁴⁰.

No terceiro caso, a questão sobre o sentido e a salvação do homem converte-se na pergunta sobre o sentido e a salvação de toda a humanidade, isto é, da história como totalidade. Deste modo, encontramos-nos com uma crisologia de horizonte histórico-universal. Um dos maiores representantes desta perspectiva é W. Pannenberg⁴¹. Para ele, Jesus Cristo representa o fim antecipado da história.

J. Moltmann aceita esta perspectiva mas situa mais a crisologia no horizonte da teodiceia, porque, segundo ele, a humanidade coloca uma forte pergunta pela justiça a partir do sofrimento.

Esta forma de entrelaçar a crisologia com a história do sofrimento humano, apoiando-se na tradição bíblica e na mais genuína tradição teológica, conduz a um confronto com a ideologia marxista.

Chegados a este limite corre-se risco gravíssimo, tal como o constatou H. Urs von Balthasar, de transformar a crisologia numa ideologia ou numa mera corrente filosófica⁴².

Precisamente para ultrapassar este perigo subjacente à proposta anterior, surge a partir dos discípulos de Bultmann, seguida de imediato pela teologia católica, a chamada questão sobre o Jesus histórico⁴³. Para estes autores, a crisologia renovada não poderia ficar apenas presa a interpretações continuadas de fórmulas tradicionais de fé, mas tem de apoiar-se no significado da pessoa e da obra de Jesus contido na profissão de fé. Por isso tem em Jesus o seu critério objectivo. O suporte da profissão de fé para que não caia na ideologia é Jesus histórico.

Por seu lado, Julian Barrio Barrio⁴⁴ critica o que ele chama de reducionismo que a crítica histórica supõe para a crisologia. Cita a Martin Kähler que

⁴⁰ Ib., 18: «A partir deste ponto de partida quer K. Rahner interpretar a encarnação de Deus, como o caso supremo e incomparável da realização essencial da realidade humana, e a crisologia como a realização mais radical da antropologia. K. Rahner mantém naturalmente a unicidade e inderivabilidade do acontecimento de Cristo. Noutras, partindo desta interpretação do mesmo cunho, resulta uma redução antropológica. Jesus Cristo converte-se, então, em número e modelo de um autêntico ser homem (F. Buri, Sch. Ogden, D. Sölle, P.M. van Buren) e a crisologia não é mais que a variante da antropologia (H. Braun).»

⁴¹ Veja-se a sua obra «*Fundamentos de Crisologia*» (Salamanca, 1974).

⁴² Veja-se a obra de H. Urs von Balthasar, «*Solo el amor es digno de fe*» (Salamanca, 1970).

⁴³ Do lado protestante encontramos nomes como E. Käsemann, E. Fuchs, G. Bornkamm, H. Gonzelmann, J. Robinson; do lado católico J. R. Gaiselmann, A. Vögtle, H. Schümann, F. Mussner, J. Blank, R. Pesch, H. Küng.

⁴⁴ Veja-se Mons. Julian Barrio Barrio, «*El rostro de Jesus en el siglo XXI*» em aa.vv. «*Ser Cristiano en el siglo XXI*» (UPS, 2001) 380-394.

já em 1892 reivindicava o Cristo do Kerigma eclesial. Segundo ele, o Cristo real não é o presumido Jesus da história mas o Jesus acreditado e proclamado. A fé cristã não se baseia na história mas na pregação apostólica. Estamos, deste modo, perante uma separação entre a história e a fé que conduzirá ao seu limite com Bultmann.

Segundo o autor convém esclarecer o que se entende por Jesus histórico. Para tal apresenta um conjunto de critérios metodológicos, o primeiro dos quais é o que diz respeito à fé cristã enquanto esta se apoia no Jesus histórico, isto é, no Jesus real que viveu a sua história dentro do contexto de uma história social mais ampla, mas não se apoia na reconstrução parcial e conjectural que o historiador possa fazer dos seus factos, palavras e intenções⁴⁵. O segundo critério metodológico diz respeito à interpretação que depende tanto da intenção do protagonista como do contexto cultural, social, político e religioso em que determinada acção se produz⁴⁶. O terceiro critério metodológico diz respeito ao contexto da figura de Jesus, pelo qual não só se deve ter em conta o judaísmo do século I, a formação a que esteve sujeito Jesus e o movimento que se lhe seguiu, mas as adaptações catequéticas, mantendo o núcleo central, feitas pelos seus discípulos⁴⁷.

Resta afirmar a propósito que Jesus Cristo permanece sempre na sua identidade pessoal, não só pelo que a história diz acerca dele mas também pela afirmação da fé da Igreja.

O próprio Papa Bento XVI reconhece o valor do método histórico-crítico, mas supõe os seus limites: «o método histórico-crítico é uma das dimensões fundamentais da exegese, mas não esgota a tarefa da interpretação para aquele que vê, nos escritos bíblicos, a única Sagrada Escritura e acredita ter sido inspirada por Deus»⁴⁸. O primeiro grande limite deste método, segundo Bento XVI, consiste no facto de por sua natureza ter de deixar a palavra no passado. Pode confrontá-la com o presente, mas do «hoje» nada pode dizer. O segundo limite diz respeito à uniformidade do contexto em que estão inseridos os acontecimentos da história e, como tal, deve tratar as palavras como palavras humanas. Um terceiro limite encontra-o o método histórico enquanto vê os

⁴⁵ Cfr. «*El rostro de Jesus en el siglo XXI*», obr. cit., 385.

⁴⁶ Veja-se Hans Waldenfels, «*Teologia fundamental contextual*» (Sigueme 1994), 255-366; e Theodor Schneider «*Lo que nosotros creemos*» (Sigueme 1991), 169-211.

⁴⁷ *Ib.*, 386: «É verdade que as tradições que reflectem os Evangelhos apresentam variantes devido ao que poderíamos chamar adaptações catequéticas; mas o núcleo permanece. Com frequência se concede um crédito excessivo a autores que não fazem mais que mover-se numa constante circularidade argumental: dando por suposto qual é o verdadeiro Jesus da história, aceitam o que nos Evangelhos corrobora a sua imagem, ao mesmo tempo que usam o que a contradiz como prova que a comunidade primitiva a deformou tendenciosamente».

⁴⁸ *Jesus de Nazaré*, obr. cit., 16-17.

livros da Sagrada Escritura no seu momento histórico e classifica-os segundo as suas fontes, mas não reconhece a Bíblia no seu todo e na sua coerência interna⁴⁹.

Resumindo, ao descartar uma cristologia parcial de tipo kerigmático e dogmático como a que é orientada exclusivamente para o Jesus histórico, quer dizer que o caminho da nova fundamentação da cristologia não pode consistir mais em inclinar-se apenas para um dos lados, mas aceitar percorrer o caminho apoiado igualmente em ambos os elementos da profissão de fé cristã e da relação desta com o Jesus de Nazaré historicamente único⁵⁰.

5. Caminhos da cristologia

W. Kasper apresenta três grandes tarefas para a cristologia hoje. A primeira é pautada pela sua orientação histórica, a segunda pelo seu alcance universal e a terceira pela sua determinação soteriológica.

A cristologia orientada historicamente pretende responder a questões tais como: quem é Jesus de Nazaré? Qual a sua mensagem, a sua conduta e o seu destino? Como se passou do Jesus histórico ao Jesus confessado pela fé? Estas questões foram enfrentadas por autores como Reimarus, Strauss, Wrede, Schweitzer, Bultmann, que se propuseram investigar as raízes históricas de Jesus que nos foi transmitido, ao longo do tempo, condensado em fórmulas dogmáticas e proclamado como Palavra para ser acreditado. «As questões históricas são incontornáveis sempre que se tome a sério a escandalosa concretização da fé em Cristo. Apenas isso se procure, não há região alguma livre de tormenta de uma fé presumivelmente pura»⁵¹. Por isso, é importante acrescentar ao facto histórico uma interpretação sobre a sua relevância teológica.

⁴⁹ Ib., 15: «No prefácio do seu livro, Schackenburg diz que se sente vinculado ao método histórico-crítico, cuja aplicação na teologia católica viu as portas abertas, em 1943, com a Encíclica *Divino afflante Spiritu*. Esta Encíclica constitui verdadeiramente um marco miliário para a exegese católica. Mas, desde então, o debate sobre os métodos deu novos passos tanto dentro da Igreja católica como fora; desenvolveram-se perspectivas metodológicas essencialmente novas – quer no que respeita ao trabalho rigorosamente histórico como tal, quer quanto à colaboração de teologia e método histórico na interpretação da Sagrada Escritura. Um decisivo passo em frente foi dado pela Constituição conciliar *Dei Verbum* sobre a divina Revelação. Além disso, há dois documentos da Pontifícia Comissão Bíblica – *A interpretação da Bíblia na Igreja* (Cidade do Vaticano 1993) e *O povo judeu e as suas Escrituras Sagradas na Bíblia cristã* (Cidade do Vaticano 2001) – que oferecem importantes perspectivas amadurecidas no âmbito da árdua pesquisa exegética».

⁵⁰ Este foi o caminho percorrido pelos teólogos do século XX J. R. Geiselman, W. Pannenberg, J. Moltmann, E. Jünger. Todos eles procuram basear a sua cristologia na relação entre o Jesus histórico e o Jesus da fé

⁵¹ «*Jesus, el Cristo*», obr. cit., 21-22.

O alcance universal da cristologia refere-se à necessidade de ser pensada e justificada com vista às necessidades e grandes questões do homem e como resposta aos problemas de cada época histórica. A recordação de Jesus Cristo tem de ser interpretada, sem desvirtuar o seu conteúdo central, como tradição viva e com alcance criador. É uma cristologia da relação Deus – mundo, como propõe K. Rahner ou K. Barth⁵². É a questão da relação entre a cristologia e a filosofia. «Não se pode, pois, opor uma cristologia de tipo ontológico, como se tem na tradição, a outra não-ontológica, funcional, como se chama com frequência. O problema é, antes, o de esboçar uma ontologia histórica e pessoal determinada cristologicamente»⁵³.

Para relacionar a dimensão histórica e o alcance universal, aparece a necessidade da cristologia determinada soteriologicamente. Com isto quer-se dizer que cristologia e soteriologia, a doutrina e o significado salvador de Jesus Cristo, formam uma unidade. É a realidade da salvação que assegura tanto a defesa da verdadeira divindade como da verdadeira humanidade em Cristo. Isto é, a importância concreta da profissão de fé em Jesus Cristo e o dogma cristológico tornam-se conhecidos quando nos perguntamos pelo significado libertador e salvador de Jesus. Deste modo, terá de ser superada a cisão que a escolástica lançou sobre a cristologia separando-a da soteriologia⁵⁴. O contrário também pode correr o perigo de reducionismo, isto é, a redução da cristologia à soteriologia. Neste caso estaríamos perante a conversão da cristologia na expressão da autoexperiência cristã e Jesus Cristo seria a ideia originária do homem religioso⁵⁵.

Enfim, o dilema entre uma cristologia ontológica e outra funcional é teologicamente um problema aparente e uma alternativa na qual a teologia não deve cair. Na profissão de fé «Jesus é o Cristo» o ser e o significado estão indissoluvelmente unidos. O mesmo é dizer que o conteúdo da fé não pode ser conhecido senão através do acto de fé; mas este torna-se absurdo se não se encaminha para o conteúdo da fé. A Igreja deve colocar-se nem na pura ortodoxia nem na ortopraxis ou aplicação da fé. A sua identidade está na maneira como enfrenta os problemas actuais e como os refere ao acontecimento fontal de Jesus Cristo⁵⁶.

⁵² B. van der Heijden acusa Rahner de transformar a cristologia em filosofia; H. Urs von Balthasar responde a K. Barth acusando-o de uma forte limitação cristológica.

⁵³ «Jesus, el Cristo», obr. cit., 23.

⁵⁴ Particularmente sobre o estudo da relação entre a cristologia e a soteriologia nos primeiros seis séculos do cristianismo, veja-se Bernard Sesboüé y Joseph Wolinski, «El Dios de la Salvación», (Trinitários 1995), 270-395.

⁵⁵ Esta seria a visão de Lutero ao ressaltar a dimensão do «pro me» da acção salvadora de Cristo.

⁵⁶ Cfr. «Jesus, el Cristo», obr. cit., 26.

6. Cristologia e secularização

O processo de autonomia do sujeito em relação a Deus, processado ao longo dos últimos séculos, tendo o seu início na época moderna e seu expoente no Iluminismo, atinge todas as realidades teológicas e, naturalmente, atinge a cristologia.

Já vimos como a investigação acerca de Jesus histórico, através do método histórico-crítico, é desenvolvida não só como uma exigência do ser e da missão da Igreja, da capacidade racional do ser humano, mas, em grande medida, em virtude das questões levantadas pela modernidade e a sua conseqüente secularização. Bento XVI, neste contexto e analisando a segunda tentação de Jesus, diz o seguinte: «Hoje a Bíblia é submetida por muitos à visão moderna do mundo, cujo dogma fundamental é que Deus não pode de modo algum agir na história e, portanto, tudo o que diz respeito a Deus deve ser relegado para o domínio do subjectivo. Então, a Bíblia já não fala de Deus, do Deus vivo, mas somos apenas nós que falamos e decidimos o que Deus pode fazer e o que queremos ou devemos nós fazer. E o anticristo diz-nos, com ares de grande especialista, que uma exegese que leia a Bíblia segundo uma perspectiva da fé no Deus vivo, prestando-lhe ouvidos, é fundamentalismo; somente a sua exegese – a exegese considerada autenticamente científica, na qual o próprio Deus não diz nada e nada tem para dizer –, está a par dos tempos»⁵⁷.

Há um conjunto de questões que se colocam ao homem moderno: como podemos experimentar, hoje, a mensagem de Cristo como resposta salvadora e libertadora? Ainda continua a dizer-nos algo?

Diz-se que um dos aspectos resultantes da modernidade é que o mundo se classifica como puramente mundano. E, por isso, aparecem um conjunto de ideais tais como dessacralização, desmitologização... Por detrás destas palavras escondem-se conceitos muito diferentes. Em primeiro lugar, o fenómeno da secularização aparece-nos como o facto de o homem e a sociedade se libertarem da tutela que supõem muitas ideologias e da marca religiosa e cristã. O homem quer tratar o mundo simplesmente como mundo. Quer entrar de modo racional em tudo o que diz respeito ao mundo, como sejam as estruturas da política, economia, ciência, etc., orientando a sua actuação de acordo com as suas regras. Todas as questões que não se podem solucionar racionalmente, «questões absolutas e definitivas», são consideradas absurdas e, como tal, sem direito de credibilidade e de cidadania.

A secularização moderna só se pode entender à luz do princípio de subjectividade. Entendida a subjectividade como o facto de que o homem se coloca como ponto de partida e medida para a compreensão de toda a realidade.

⁵⁷ «Jesus de Nazaré» obr. cit., 67.

Não se pode confundir com subjectivismo, ou seja a obstinação do indivíduo numa perspectiva limitada e com a finalidade de justificar interesses particulares. Estamos perante uma mudança antropológica que teve a sua génese na mística de Nicolau de Cusa e no racionalismo de Descartes. O homem desde agora já não se compreende a partir do contexto total de uma realidade que o rodeia e que é para ele a medida e a ordem, mas é o homem que se converte num ponto de referência da realidade. O homem pensa que pode conhecer cada vez melhor as verdadeiras causas das coisas e dispor delas segundo o seu critério, Pode prescindir da hipótese de Deus e o mundo é desacralizado. Acompanhando esta evolução da época moderna, encontra-se o anseio de liberdade. Por isso, emancipação é uma palavra chave para compreender esta época e representa, em certo sentido, uma categoria histórico-filosófica para caracterizar os processos modernos de iluminismo e liberdade. Por isso, «se a emancipação constitui uma espécie de lema da época para a nossa experiência actual do mundo e, em certo sentido, uma categoria histórico-filosófica para caracterizar os processos modernos do iluminismo e liberdade, processos nos quais como situações (e não simplesmente sob o seu condicionalismo) temos que articular e dar conta da mensagem cristã de salvação (J.B. Metz), se isso é assim, repito, uma questão fundamental da cristologia de hoje é que relação existe entre redenção entendida cristãmente e emancipação interpretada de acordo com a época moderna»⁵⁸. Para responder a estas questões, R. Bultmann propõe uma teologia da desmitologização e K. Rahner propõe uma orientação antropológica para a cristologia.

Vejamos um pouco estas duas perspectivas.

Atendendo a que o programa iluminista da modernidade pretende reduzir o religioso ao mito, Bultmann entende como mitológico o modo de conceber as coisas no qual o não mundano, o divino aparece como mundano, humano, transcende-o como imanente. Ligado não ao culto mas à pregação, a mitologia é para ele praticamente o contrário da nossa ideia moderna e científica do mundo, ideia que segundo ele conta com um contexto fechado de causa-efeito, enquanto que para o pensamento mítico o mundo está aberto à intervenção dos poderes do mais além. Se para nós hoje, este pensamento não tem consistência e deve ser rejeitado, para Bultmann não acontecerá assim com o Kerigma. No encontro com o Kerigma de Jesus Cristo oferece-se ao homem uma nova interpretação da existência. O conceito de desmitologização é, para ele, tão só a formulação negativa do que significa positivamente a interpretação existencial. Esta não tem que destruir o escândalo da fé cristã, pelo qual é Deus que trabalha em Jesus Cristo, mas ressaltá-lo precisamente pelo facto de despojá-lo de falsos escândalos, vindos da roupagem de cada época. Jesus Cristo é a

manifestação clara de uma possibilidade de o homem chegar a ser autenticamente. A cristologia é o compêndio de uma antropologia determinada, símbolo para um ser homem perfeito, uma espécie de solidariedade ou impulso de uma nova actuação que muda o mundo⁵⁹.

A revelação serve-se de linguagem humana, que unicamente revela algo se o que se diz é entendido pelo ouvinte. Em Jesus Cristo a condição humana como que se faz uma «gramática» da autoexpressão de Deus. De tal modo que, «as sentenças cristológicas têm sempre que ser traduzíveis em outras de tipo antropológico e vice-versa, partindo da antropologia tem que ser possível uma pré-compreensão do que aconteceu em Jesus Cristo»⁶⁰. Como afirma W.Kasper, ao responder às dificuldades e mesmo incoerência com que o iluminismo tenta afastar a problemática de Deus do horizonte do homem, em nome da autonomia e da liberdade, é necessário um novo iluminismo sobre iluminismo, que devolva de maneira nova à fé em Deus como condição e possibilidades de liberdade. Deste modo, «o programa da desmitologização é legítimo se ajuda a mostrar a Jesus Cristo como o lugar da liberdade de Deus e do homem. Mas é ilegítimo se desfaz o indeduzivelmente novo e único em Jesus Cristo, ou seja, se a cristologia se converte num caso de antropologia. Se se passa esta fronteira entre uma legítima interpretação antropológica e uma ilegítima redução antropológica, a desmitologização converte-se dialecticamente no seu contrário, Jesus de Nazaré torna-se no mito do homem»⁶¹.

Pertence, sem dúvida, a K. Rahner, tornar possível fazer cristologia de uma maneira nova partindo dos pressupostos da modernidade. Com esta tarefa, a teologia tomou o lugar de diálogo com a modernidade e foram ultrapassadas as barreiras que obstaculizavam o acesso à fé. Rahner chama a esta forma de conceber o mistério de Cristo, «cristologia a partir de baixo». Pretende demonstrar como a humanidade de Deus não retira ao homem a sua independência e originalidade, pelo contrário é a sua possibilidade suprema de realização humana. Esta cristologia «desde baixo» caminha em conjunto com todo o pensamento humano e não só o questiona sobre as suas descobertas mas também vai oferecendo, em diálogo, se o que procura com tanto empenho não se encontra em Jesus Cristo⁶². Rahner apresenta esta sua reflexão cristológica em três

⁵⁹ Cfr. Ib., 53.

⁶⁰ Ib., 55.

⁶¹ Ib., 57.

⁶² Ib., 58: «O que Rahner chama de cristologia «a partir de baixo» prossegue, definitivamente, a finalidade da sua cristologia transcendental, da qual sempre falou. Com frequência esta cristologia transcendental é mal entendida, como se Rahner pretendesse derivar o conteúdo da cristologia *a priori*, partindo do pensamento humano e da realização existencial humana. Mas o método transcendental de Rahner não se pode levar sem mais na linha de Kant. Ainda mais, Rahner coloca expressamente em guarda perante o equívoco de pensar que a cristologia transcendental pudesse triunfar inclusivamente fazendo abstracção metódica do Jesus Cristo histórico.

passos. Primeiro, em cada acção categorial do conhecimento e da liberdade, o homem experimenta-se sempre remetido para além de si mesmo e de todo o objecto categorial para um mistério incompreensível. Só vislumbrando o infinito se pode conhecer o finito na sua condição de tal, e só neste caso se torna possível a liberdade. De modo que o homem por natureza tem consciência da infinitude, pobre e consciente de estar remetido ao mistério da plenitude. O segundo passo: o homem, na sua esperança, atreve-se a esperar que este mistério não só suporte e governe a sua existência, mas que se dê a si mesmo como plenitude para o homem. Esta autodoação de Deus teria de estar mediada historicamente. Isto leva-nos ao conceito de acontecimento salvador absoluto e de absoluto salvador no qual o homem experimenta o seu ser como realmente confirmado por Deus graças à promessa absoluta e irreversível de si mesmo. Esta autodoação de Deus exige a livre aceitação por parte do homem; terceiro passo: alcançamos, deste modo, o pensamento da encarnação de Deus. Ela representa aquilo para o qual o homem continuamente está a caminho por força do seu ser. Por isso, afirma Rahner, a encarnação de Deus é o caso supremo e único da realização essencial da realidade humana. Deste modo, o ser humano que caminha na plenitude da sua realização humana estaria já a provocar o encontro com Jesus Cristo⁶³.

Esta reflexão de Rahner não está isenta de críticas. A mais frequente é que ele recorta o fenómeno da intersubjectividade ao partir da subjectividade do homem. Porque, na realidade, não existe o homem. Este dá-se sempre dentro do entrelaçar das relações eu-tu-nós.

A cristologia não é só antropologia que se transcende. A cristologia é uma determinação enquanto ao conteúdo da antropologia que como tal continua aberta. Podemos afirmar, recorrendo à analogia, por muito grande que seja as semelhanças entre antropologia e cristologia, são ainda maiores as diferenças. A antropologia está aberta para que a cristologia lhe preencha o sentido e esta determinação concreta só se dá graças à vida humana concreta de Jesus.

O único que podemos professar é que o que mais ansiamos no mais profundo do nosso ser cumpriu-se em Jesus Cristo de modo surpreendente e novo.

O Concílio Vaticano II fala do homem, inserido numa época nova da história, como um problema para si mesmo. É precisamente neste contexto que o homem inserido no contexto mais alargado como ser histórico que apela à salvação na história. «Sempre que o homem não desespera do sentido da

Por isso Rahner parte de uma fenomenologia da nossa relação com Jesus Cristo tal e como ela se dá, tal e como se entende e se vive realmente nas igrejas cristãs. Só num segundo estágio se reflecte sobre as condições transcendentais deste conhecimento, para logo, num terceiro passo, apresentar a ideia-de-Cristo como o correlativo concreto com respeito à estrutura transcendental do homem e do seu conhecimento».

⁶³ Cfr. *Ib.*, 59-60.

história, mas contra toda a esperança espera num sentido do seu ser homem, está impulsionado por uma interpretação de salvação e de redenção. Pois uma esperança definitiva na história só é possível na base de um começo novo, contudo, não é outra coisa que a forma exterior mundana do que a mensagem cristã quer dizer sobre redenção, graça e salvação»⁶⁴.

Mas na história não está só a esperança da salvação, nela se encontram já os sinais salvadores que alimentam no concreto a esperança humana em ordem à salvação definitiva e universal da história. É precisamente num processo de profundo diálogo com os melhores valores da modernidade, que ajudaram a Igreja a encontrar-se com as dimensões bíblicas da salvação em Jesus Cristo, como salvação histórica e escatológica, mundana e transcendente, pessoal e social, sacramental e profética, eclesial e missionária, resumindo, histórico-concreta e com finalidade universal⁶⁵.

José Vidal Taléns, sublinhando o diálogo entre a Igreja e o mundo, afirma que necessitamos da linguagem da fé que fale da encarnação do Filho de Deus. Prescindir de falar de Jesus Cristo a partir da sua divindade, pode ser, segundo ele, uma moderna hipótese de trabalho, mas se na história de Jesus não se percebe que Ele mesmo é Deus em pessoa, na pessoa do Seu Filho Jesus Cristo, aquele que se revela e salva, então estaria comprometida a implicação pessoal do mesmo Deus na história do pecado desencadeada pelo ser humano⁶⁶.

7. Do Jesus histórico ao Jesus da Fé. A novidade na continuidade.

Pelo que temos vindo a reflectir, situar Jesus na história, procurar a história de Jesus de Nazaré e reconstruir a realidade da figura de Jesus Cristo, parte da realidade de Jesus Cristo ser professado pelos crentes, é verdadeiramente o Jesus acreditado. Neste sentido podemos dizer que o Jesus terreno e o Jesus ressuscitado é o mesmo. Mais ainda, o reencontrar Jesus na história é exigência necessária para que o Jesus proclamado na pregação apostólica não se transforme num mito. Há uma continuidade entre o Jesus de Nazaré encarnado, que viveu no meio de uma família, pertenceu a um povo, proclamou a Boa Nova do Reino de Deus, fez milagres, morreu e ressuscitou, e o Jesus Cristo proclamado como Filho de Deus, o Cristo, Senhor, pela comunidade cristã, gerada pela proclamação da ressurreição de Cristo e pela conversão.

⁶⁴ *Ib.*, 69.

⁶⁵ Cfr. «*Actualidad de la Cristología que sostuvo y alentó el Concilio Vaticano II*», 245.

⁶⁶ Cfr. «*Actualidad de la Cristología que sostuvo y alentó el Concilio Vaticano II*», 306-307.

Para observarmos esta continuidade, podemos basear-nos nos textos que nos falam das aparições do Ressuscitado, nas quais Jesus Cristo afirma ser Ele mesmo, como naqueles que durante a sua vida terrena fala da sua ressurreição. No episódio do Templo, diz S. João: «Por isso, quando Ele ressuscitou dos mortos, recordaram-se os discípulos do que tinha dito e acreditaram na Escritura e na palavra que Jesus dissera» (Jo.2, 22); Lucas ao narrar o anúncio da paixão, diz o seguinte: «O Filho do Homem tem de sofrer muito, ser rejeitado pelos anciãos, pelos príncipes dos sacerdotes e pelos escribas, tem de ser morto e ao terceiro dia ressuscita» (Lc. 9, 22); e já depois da Ressurreição surpreende os Apóstolos, aparecendo-lhes e convidando-os a que não tenham medo porque é Ele mesmo (cfr. Lc. 24, 39-42); é eloquente o discurso de Pedro à multidão, no dia de Pentecostes, no qual apresenta a realidade de Jesus Cristo na sua relação com toda a história da salvação (cfr. Act. 2, 14-36). Mas com a Ressurreição há algo de novo. A prova está em que os Apóstolos não o reconhecem senão quando Ele se dá a conhecer. Em todas as aparições do Ressuscitado há a incapacidade dos Apóstolos em O reconhecerem, necessitando de que Jesus Cristo se revele. Basta ver o episódio dos discípulos de Emaús (Lc. 24, 13-35); o episódio de Tomé (Jo. 20, 19-29); essa revelação dá-se através de sinais da abundância, onde os esforços humanos nada conseguiam (Jo. 21, 4-14); S. Paulo, no hino aos Filipenses (Fil. 2, 6-11) onde narra a pré-existência, a Kenosis e a exaltação de Jesus Cristo; 1Cor. 1,30; 2,8, sublinha a Cristo como Sabedoria de Deus, o Senhor da Glória Crucificado; 2Cor.8,9, refere-se a Jesus Cristo que sendo rico se fez pobre por nós; e o texto de Gal.4,4, que em breves palavras nos conduz à relação entre o Cristo confessado pela fé e o Jesus encarnado, «Quando chegou a plenitude dos tempos enviou Deus o seu Filho nascido de mulher, nascido sujeito à lei»; Rom. 8,3 refere-se ao Filho enviado em carne semelhante à pecadora; ou em Col. 2,9 que afirma que nele habita a plenitude da divindade corporalmente; e ainda em 1Tim. 3,16, onde se sublinha que Jesus Cristo se manifestou na carne. Em todos estes textos, encontramos a revelação de Jesus Cristo na novidade da sua ressurreição mas também na continuidade do seu ser pessoal como aquele que está junto do Pai, desde toda a eternidade e que foi enviado na encarnação assumindo a carne humana, o Jesus histórico. Esta verdade da pré-existência está muito nítida em S. João: seja no prólogo do seu Evangelho (c. 1), seja ao longo do Evangelho, através das grandes narrações e sinais, manifesta a relação de Jesus Cristo com a sua presença eterna junto do Pai. Mas é sobretudo na sua primeira carta que nos transmite o realismo desta novidade e desta continuidade na vida de Jesus Cristo: «Pois a Vida manifestou-se e nós vimo-la e damos testemunho e vos anunciamos a vida eterna que estava junto do Pai e se manifestou.» (1Jo. 1,2).

Atendendo à novidade do Ressuscitado, Bultmann afirma a centralidade do Kerigma como reconhecimento da pessoa de Jesus de Nazaré. É o facto de

Jesus Cristo ser proclamado que gera a fé e a salvação nele. A teologia católica reconhece a novidade do Ressuscitado mas afirma a continuidade com o Jesus histórico. Ele é o mesmo.

Bento XVI, ao apresentar as afirmações de Jesus acerca de si mesmo, diz o seguinte: «Já durante a vida de Jesus, as pessoas procuravam interpretar a sua figura misteriosa, aplicando-Lhe categorias que Lhes soavam familiares e capazes de decifrar o seu mistério: é considerado João Baptista, Elias ou Jeremias redivivos, um profeta (Mc. 8,28) (...) O esforço de resumir o mistério de Jesus em títulos que interpretassem a sua missão, antes, a sua natureza, continuou depois da Páscoa. Foram-se impondo cada vez mais três títulos fundamentais: Cristo (Messias), Kyrios (Senhor), Filho de Deus.

O primeiro título, enquanto tal, era quase incompreensível fora do âmbito semita. Bem depressa desaparece como título isolado, unindo-se com o nome de Jesus: Jesus Cristo. A palavra interpretativa torna-se nome, e isto encerra uma mensagem ainda mais profunda: Ele identifica-se com a sua missão; o seu ministério e o seu Eu são inseparáveis. Deste modo, a sua missão tornou-se, justamente, parte do seu nome»⁶⁷.

Importa realçar, nesta reflexão, o que W. Kasper chama a cristologia implícita, isto é, como o significado último acerca da pessoa de Jesus Cristo e da sua missão já estão presentes na vida pública de Jesus. Segundo ele próprio diz, há diversos caminhos para clarificar esta cristologia oculta na conduta, nas palavras e obras de Jesus. O primeiro caminho é a conduta de Jesus. Ele é um judeu perfeitamente integrado no seu tempo, cumprindo o que a lei e as tradições obrigavam. Mas não só, a forma como acolhe os pecadores é a mensagem claríssima sobre o amor salvador de Deus. Ao mesmo tempo anuncia o perdão dos pecados. Jesus coloca-se deste modo ao mesmo nível de Deus. Portanto, a conduta de Jesus com os pecadores implica uma pretensão cristológica inaudita. Jesus comporta-se como alguém que está em lugar de Deus. Nele e por Ele realizam-se o amor e a misericórdia de Deus⁶⁸. O segundo caminho é a pregação. Jesus, à primeira vista, actua como um mestre de sabedoria. Contudo, há uma novidade importante: Jesus não só fala em nome do Pai, mas fala em nome próprio com a mesma autoridade de Deus. Jesus considerou-se como a boca e a voz de Deus. E o terceiro caminho diz respeito ao seguimento. Jesus chamou discípulos a decididamente O seguirem. Isto é, à vista da conduta e da pregação de Jesus, toma-se a decisão escatológica. Nele alguém decide-se no que se refere a Deus. Esta tomada de decisão implica uma visão cristológica. Um seguimento tão radical e total, como nos é apresentado nos Evangelhos e que ninguém ousa negar, equivale a uma profissão de fé em Jesus Cristo. Por isso, entre o tempo pré-pascal e post-pascal há não só uma continuidade de conteúdo

⁶⁷ «*Jesus de Nazaré*», obr. cit., 395.

⁶⁸ Cfr. «*Jesus, el Cristo*», obr. cit, 125.

na profissão de fé, mas dá-se, igualmente, uma continuidade, do que podemos chamar sociológica, entre o grupo de discípulos de antes e depois da páscoa⁶⁹.

Na cristologia implícita do Jesus terreno há uma novidade de tal modo surpreendente, na sua conduta, na sua pregação e na interpelação que faz ao seguimento que não se pode conformar com qualquer esquema existente no seu tempo. Em Jesus está presente Deus e o Seu senhorio; encontra-se a graça e o juízo divino; está n'Ele o reino de Deus feito palavra e amor de Deus em pessoa.

8. O Mistério Pascal como compreensão cristológica

O marco mais fundamental para a compreensão cristológica de Jesus de Nazaré está na sua morte e ressurreição. É o próprio S. Paulo que nos fala desta nova forma de sabedoria e de aproximação à Verdade total: «Enquanto os judeus pedem sinais e os gregos buscam sabedoria, nós pregamos a Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os gentios. Mas, para os eleitos, tanto judeus como gregos, Cristo é o poder e a sabedoria de Deus» (1Cor. 1, 22-24). E, num outro passo, diz: «Se Cristo não ressuscitou é vã a nossa pregação e vã a nossa fé» (1Cor. 15, 14).

Colocando a morte de Jesus no contexto de toda a sua vida e da sua mensagem, analisando em profundidade as suas palavras e os seus gestos, a sua morte na cruz não é somente a última consequência da sua destemida actuação, mas é o culminar de toda a sua mensagem. A morte de Jesus na cruz é a suprema concretização da finalidade da sua vida, isto é, a vinda do reino escatológico de Deus. A morte de Jesus é a manifestação da realização do reino de Deus no meio da impotência humana.

Mas a morte de Jesus não pode desligar-se da ressurreição, se não queremos perder o seu significado mais amplo. Na ressurreição de Jesus é Deus que toma a iniciativa para revelar-se a si mesmo no Filho, e o que Ele revela é a sua glória. Por isso, aprendemos de Deus através daquele que antes esteve crucificado e que agora se apresenta glorificado. Pelos testemunhos evangélicos, o que vem ao encontro das primeiras testemunhas do ressuscitado é a glória de Deus, o seu ser de Deus, em que se manifesta precisamente em que Deus se identifica com o crucificado e o ressuscita da morte à vida⁷⁰. Esta é

⁶⁹ Cfr. *Ib.*, 127.

⁷⁰ Bernard Sesboüé, «*Jesucristo el único Mediador*», Vol. I (Trinitarios, 1990), 38: «Também é verdade que a cruz é inseparável de toda a vida de Jesus e da sua ressurreição; é a cruz do ressuscitado, a cruz já gloriosa de S. João e da tradição oriental, assim como o ressuscitado é também chamado pelos anjos do sepulcro “o crucificado” (Mt. 28,5). Quando se fala da cruz, entende-se muitas vezes a parte pelo todo, quer dizer, o momento mais comovedor do mistério pascal da morte e da ressurreição. Foi um erro atribuir toda a virtude da nossa salvação somente

uma realidade que é participada pelo ser humano através da sua caminhada baptismal. Nesta experiência fundante de vida cristã, o homem faz a experiência da passagem da morte à vida, do pecado à graça, da cruz à ressurreição, da antiga criação vítima do pecado para a nova criação liberta por Jesus Cristo⁷¹.

Isto é precisamente o que nos vem dizer a boa nova do reino de Deus, revelado e realizado em Jesus Cristo. Como afirma Sesboüé, vem-nos dizer que estamos radicalmente salvos, aqui e agora, tanto do mal que nos afecta como do que fazemos nós próprios, se estamos dispostos para receber esta salvação e conformar a nossa vida com ela. «Não nos diz que escaparemos de forma mágica do sofrimento e da morte, mas sim, a exemplo de Cristo, podemos convertê-los e dar-lhes uma fecundidade definitiva. Porque também nos diz que essa salvação contém um rosto oculto que se revelará em nós no reino transcendente que constitui Deus com todos os ressuscitado, chamados a vê-Lo por toda a eternidade»⁷². Mas diz-nos também que esta salvação, no seu duplo aspecto de graça no mundo e de glória no reino de Deus, é vida eterna, porque

à cruz, esquecendo o alcance salvador da ressurreição. Esta dicotomia desastrosa não podia pelo menos desfigurar a cruz e relegar a ressurreição para o lugar de uma simples confirmação externa. Se a salvação do homem é a plenitude da vida participada com o próprio Deus, o voltar à vida e o acesso à vida gloriosa do ressuscitado anuncia e realiza já de maneira exemplar o conteúdo da nossa salvação».

⁷¹ Veja-se o texto de Bento XVI na obra *«Jesus de Nazaré»*, obr. cit., 47-49: «Somente a partir daqui é possível compreender o baptismo cristão. A antecipação da morte na cruz, que acontecera no baptismo de Jesus, e a antecipação da ressurreição, anunciada pela voz do céu, agora tornaram-se realidade. Deste modo, o baptismo com água de João recebe plenitude de significado do baptismo da vida e de morte de Jesus. Aceitar o convite para o baptismo significa agora deixar-se levar até ao lugar do baptismo de Jesus e assim, na sua identificação conosco, receber a nossa identificação com Ele. O ponto da sua antecipação da morte tornou-se para nós agora o ponto da nossa antecipação da ressurreição juntamente com Ele. Na sua teologia do baptismo (Rom. 6), Paulo desenvolveu esta relação intrínseca sem falar expressamente do baptismo de Jesus no Jordão.

Na sua liturgia e teologia icónica, a Igreja Oriental desenvolveu e aprofundou ainda mais esta interpretação do baptismo de Jesus. Ela vê uma ligação profunda entre o conteúdo da festa da Epifania (...) e a Páscoa.

(...) A iconografia acolhe estas correspondências. O ícone do baptismo de Jesus mostra a água como um sepulcro líquido, com a forma de cavidade escura, que por sua vez é a imagem iconográfica do Hades, a mansão dos mortos, o inferno. A descida de Jesus a este sepulcro de água a correr (...) que o envolve totalmente, é a antecipação da descida à mansão dos mortos. (...) Os tropários da liturgia bizantina acrescentam ainda outra referência simbólica: “Outrora o Jordão recuou por causa do manto de Eliseu, e as águas dividiram-se deixando uma passagem enxuta, verdadeiramente imagem do baptismo pelo qual atravessamos a estrada da vida” (...).

Deste modo, o baptismo de Jesus é compreendido como síntese de toda a história, pois nele é retomado o passado e antecipado o futuro».

⁷² *«Jesus Cristo el único Mediador»*, Vol. I, obr. cit., 33.

é obra do dom de Deus em nosso favor, fazendo-nos participantes da vida de seu Filho Jesus Cristo, enviado ao mundo para estabelecer uma aliança eterna entre Deus e o homem.

9. A inter-relação entre cristologia e soteriologia

Bernard Sesbouié, seguindo a tradição de vários teólogos, nomeadamente K. Rahner, que colocam a questão da cristologia como resposta salvífica ao homem⁷³, parte da realidade do ser humano enquanto incapacitado em si mesmo para alcançar a salvação e apresenta Jesus Cristo como o único salvador.

A ressurreição de Jesus Cristo é apresentada no contexto do Novo Testamento, nomeadamente em S. Paulo, numa perspectiva universal. Não é só um acontecimento incomparável, inaudito, mas sobretudo um encontro aberto para o futuro do homem e um abrir do mundo para a esperança. Ela implica a consumação escatológica do homem na sua totalidade, o surgir da nova humanidade e da nova criação, isto é, o encontro com o mundo novo. É o brilhar e o esplendor antecipado daquilo a que toda a criação aspira gemendo expectante, a revelação da liberdade dos filhos de Deus⁷⁴. Como afirma Moltmann, Jesus Cristo é verdadeiramente o nosso futuro e a nossa esperança. O Deus da esperança no novo testamento possui traços humanos concretos, os de um rosto humano e os da figura humana daquele que se entregou por nós. A ressurreição de Jesus significa «não só a aceitação e confirmação definitiva de Jesus assim como a sua incorporação na comunhão de vida e de amor com Deus. Na ressurreição e glorificação de Jesus, Deus aceitou melhor, inclusivamente, o ser de Jesus por nós e fez a paz e a reconciliação definitiva com o mundo. Em e por Jesus, o amor de Deus encontra-se agora irrevogavelmente voltado para todos os homens»⁷⁵. O novo ser em Cristo pode-se designar, a partir das Escrituras, por vida, justiça, redenção, paz, perdão. Mas para uma melhor compreensão para o homem contemporâneo, o melhor resumo imaginável deste novo ser em Cristo é oferecido pelo conceito de liberdade cristã. É o conceito que melhor pode exprimir o que significa ressurreição na história.

Para clarificarmos este conceito tão ambíguo na cultura actual, deveremos recorrer ao pensamento paulino acerca do que é a verdadeira libertação. É, segundo S. Paulo, a libertação do pecado (cfr. Rom. 6, 18-23); é a libertação da morte (cfr. Rom. 5, 12-21); e, finalmente, libertação perante a lei (cfr. Rom. 7,6). O amor é a plenitude da lei. O amor é a realidade que triunfou na ressurreição

⁷³ Veja-se K. Rahner «*Problemas actuales de cristologia*», em «*Escritos de Teologia*», vol. I (Madrid 1961), 184-185.

⁷⁴ Veja-se a obra de Jürgen Moltmann «*Teologia de la Esperanza*», (Sigueme 1981).

⁷⁵ «*Jesus, el Cristo*», obr. cit., 190.

de Jesus e que oferece a liberdade a quem se entrega na fé⁷⁶. Por isso, a nova presença salvadora de Jesus entre os seus discípulos fundamenta não só a esperança e a liberdade, mas «causa também um novo reagrupamento dos discípulos, à volta do Senhor presente de uma maneira nova. Portanto, as aparições do ressuscitado continuam o movimento escatológico convocante do Jesus terreno de uma forma nova. Assim se chega, após a Páscoa, a reunir a Igreja como povo de Deus na nova aliança»⁷⁷. Neste sentido, a própria Igreja é um fenómeno escatológico que, com toda a sua provisionalidade histórica, participa do carácter escatológico-definitivo da nova dimensão da história que se abriu na ressurreição. Isto quer dizer, concretamente, o seguinte: a Igreja continuará, mas a Igreja é a Igreja de Jesus Cristo e, por isso, mantém a fé em Jesus crucificado e ressuscitado. Deste modo, pertence ao carácter escatológico da Igreja o facto de não se poder afastar da verdade de Cristo. Na e pela Igreja está prometida ao mundo, por Jesus Cristo, a verdade salvadora de Deus. Cristo está sempre presente na história, na pregação de fé e doutrina da Igreja, na sua liturgia e sacramentos e, definitivamente, em toda a sua vida.

10. Em Jesus Cristo manifesta-se o Mistério da Trindade divina

Quando na Carta aos Hebreus se refere que Jesus Cristo, o Filho de Deus, foi constituído herdeiro de tudo e por Quem o mundo foi criado, sendo Ele o esplendor da Sua glória e a imagem da Sua substância (Heb. 1,1ss), está a mostrar que nEle está a plenitude divina e nEle se manifesta toda a natureza de Deus. O mesmo diz S. Paulo na Carta aos Efésios ao incorporar-nos na filiação divina e sublinhando que é em Cristo que temos a redenção e a remissão dos nossos pecados (Ef. 1, 5-7), ou, como se refere na Carta aos Colossenses, «Ele é a imagem do Deus invisível, o primogénito de toda a criação porque nele foram criadas todas as coisas...» (Col. 1,15-16). S. João ao denominá-Lo por Verbo afirma que no princípio já existia o Verbo, e o Verbo estava em Deus, e o Verbo era Deus (Jo. 1,1) e conclui o prólogo do seu Evangelho realçando que jamais alguém viu a Deus, mas o Filho único, que está no seio do Pai, é que O deu a conhecer (Jo.1, 18).

A partir da vida de Jesus, dos seus actos e das suas palavras, passando pela sua morte e ressurreição, foi-nos revelado que Ele é verdadeiramente o Filho que foi enviado pelo Pai e através do Filho se conhece o Pai. Na aparição histórica de Jesus, o Filho, tem lugar a revelação de Deus como Pai.

⁷⁶ Cfr. F. Javier Vitoria Cormenzana, «*Todavía la salvación Cristiana?*» T. II, em *Victoriensia* (1986), 617-618.

⁷⁷ *Ib.*, 195.

A paternidade de Deus e a filiação de Jesus estão em estrita correlação. Porque Jesus viveu «em filiação e revelou-nos a Deus como Pai e mostrou-se a si mesmo como Filho de Deus»⁷⁸.

Segundo os Evangelhos sinópticos, Jesus é proclamado Filho de Deus pela voz do Pai no momento do Baptismo e da Transfiguração (cfr. Mc1,11; 9,7). Estas passagens distinguem-se de outras onde também Jesus é tratado por Filho.

O título de Filho indica a identidade última de Jesus, porque realça a sua relação única com Deus Pai. Por isso, só o Filho conhece o Pai, a vontade do Filho identifica-se com o querer do Pai e tudo o que o Pai tem dá-o no Filho. «O dar do Pai culmina no amor do Filho até ao fim, ou seja até à cruz. O mistério trinitário do amor, que transparece no título “o Filho”, identifica-se com o mistério do amor na história que se consuma na Páscoa de Jesus»⁷⁹. Mas, sobretudo, a relação filial de Jesus na intimidade com o Pai está patente na sua oração, porque aí se demonstra o diálogo de amor no próprio Deus, o diálogo que é Deus. Deste modo o título de Filho com o correlativo Pai- Abba permite-nos penetrar verdadeiramente no íntimo de Jesus.

Mas é sobretudo na morte e ressurreição de Jesus que se manifesta a trindade divina.

A cruz revela a verdade do Pai que nos amou até ao extremo de nos entregar o Seu Filho. Revela-nos a verdade do Filho que nos amou até ao limite na sua obediência filial ao Pai. Revela-nos a verdade do Espírito, objecto incessante de inter-relação entre o Pai e o Filho na paixão, até se tornar dom oferecido aos homens. Mostra-nos a Deus, totalmente voltado para os homens num movimento de dom e de graça. Mas a cruz revela também a verdade do homem, já que nos mostra o que o ser humano deve ser na justiça e na santidade até ao fim, não só liberto do pecado mas verdadeiramente vencedor do pecado. A cruz actua pelo que ela é, pelo que revela e pelo que realiza. A cruz converte a inteligência, o coração e a vontade, e justifica por pura graça aos que acreditam. A cruz, comunhão total de Jesus com a vida dos homens, concede-lhes comungar da vida de Deus⁸⁰.

S. Paulo afirma que Jesus Cristo foi entregue pelos nossos pecados e ressuscitou para nossa justificação (cfr. Rom. 4,25). Deste modo, resume a cruz e a ressurreição como dois tempos solidários do cumprimento da nossa salvação. A ressurreição é verdadeiramente um acto de salvação. Traz algo de novo, culmina o que a cruz tinha iniciado. A ressurreição é o cumprimento perfeito da salvação em Jesus por nós. É igualmente a Sua revelação última e abre para o dom do Espírito.

⁷⁸ «*Jesus de Nazaré*», obr. cit, 413-419, faz-se aqui um percurso pelo sentido de Filho, desde o Antigo Testamento, passando pela afirmação nas palavras de Jesus até chegar à sua apropriação pela comunidade cristã.

⁷⁹ «*Jesus de Nazaré*», obr. cit, 423.

⁸⁰ Cfr. Bernard Sesboüé, obr. cit. Vol II, 202-203.

Com efeito, a partir da linguagem do Novo Testamento acerca do mistério pascal, podemos resumir que na cruz contemplamos o dom absoluto do Filho ao Pai; na ressurreição contemplamos o dom do Pai ao Filho. Na cruz o amor do Filho revela o Pai; na ressurreição, o dom do Pai revela o Filho. A morte e a ressurreição são a transcrição e o cumprimento humano da geração eterna do Filho no dom mútuo do Espírito. Do mesmo modo a salvação tem a sua origem e fonte no Pai, realiza-se visivelmente no Filho e culmina no dom invisível do Espírito. O Espírito entregue pelo Filho ao Pai, o Espírito dado pelo Pai ao Filho para o fazer voltar à vida, converte-se segundo a promessa de Jesus no dom comum do Pai e do Filho aos homens⁸¹.

Uma outra expressão que manifesta a divindade de Jesus e a sua identificação com a natureza divina do Pai é a afirmação «eu sou». Esta expressão situa-nos numa outra citação de Êxodo 3,14 onde nos aparece a resposta de Deus à pergunta de Moisés sobre quem Ele é. Em diversas ocasiões e modos, Jesus usou esta expressão, na discussão com os judeus (Jo. 8, 28), na cruz, que nas suas próprias palavras, será a forma de ver que «eu sou» (Jo. 13,1), na discussão acerca da sua origem, Ele afirma mais uma vez «eu sou» (Jo. 8, 58), ou quando Jesus se encontra com os discípulos no mar que, para os sossegar, se apresenta com as palavras «eu sou» (Mc. 6,50). Em S. João há a afirmação de Jesus: «eu sou o pão da vida; eu sou a luz do mundo; eu sou a porta; eu sou o bom pastor; eu sou a ressurreição e a vida; eu sou a verdadeira videira». Para ilustrar estas expressões de Jesus e a sua profundidade, Bento XVI, diz: «No fundo, o homem tem necessidade de uma única coisa que contém tudo; mas primeiro deve aprender a reconhecer, através dos seus desejos e anseios superficiais, aquilo de que precisa verdadeiramente e o que realmente quer. Tem necessidade de Deus. Deste modo, fica claro o que, em última instância, se encontra por detrás de todas as expressões figurativas: Jesus dá-nos a vida, porque nos dá Deus. E pode-no-Lo dar, porque Ele mesmo é um só com Deus; porque é o Filho de Deus. Ele mesmo é o dom: Ele é a vida. Por isso mesmo, Ele é, por natureza, comunicação (...). É isto mesmo que aparece, na cruz, como sua verdadeira exaltação»⁸².

11. Jesus Cristo, centro da história

Vendo o lugar que Jesus Cristo ocupa dentro do horizonte histórico apresentado por Bento XVI na sua obra «Jesus de Nazaré», podemos afirmar que Ele é o centro de toda a história humana. Ao reflectir sobre a pessoa, as palavras e os gestos de Jesus Cristo, Ele responde às grandes intuições do

⁸¹ Cfr. *ib.*, 213-214

⁸² «*Jesus de Nazaré*», *obr. cit.*, 434.

Antigo Testamento e responde aos grandes anseios do homem de todos os tempos, nomeadamente o homem moderno mergulhado na utopia das ideologias. Logo no início da sua obra, Bento XVI diz o seguinte: «No livro do Deuteronomio, encontramos uma promessa que é inteiramente diferente da esperança messiânica dos outros livros do Antigo Testamento. Mas possui uma importância decisiva para a compreensão da figura de Jesus. Não é prometido um rei de Israel e do mundo, um novo David, mas um novo Moisés. (...) A conclusão do livro do Deuteronomio volta mais uma vez sobre a promessa, imprimindo-lhe uma inovação surpreendente, que ultrapassa largamente a instituição do profetismo e assim dá também à figura do profeta o seu autêntico sentido. Lá está escrito: “Nunca mais apareceu em Israel um profeta semelhante a Moisés com quem o Senhor falava face a face” (Dt. 34,10) (...) Em Jesus cumpriu-se a promessa do novo profeta. N’Ele realizou-se agora plenamente o que em Moisés se encontrava apenas de modo imperfeito: Ele vive na presença de Deus, não apenas como amigo mas como Filho; vive em profunda unidade com o Pai»⁸³. Para Bento XVI, só a partir desta constatação é que se pode compreender a figura de Jesus, como nos é apresentado no Novo Testamento. A doutrina de Jesus não provém de uma aprendizagem humana, mas do Seu contacto com o Pai, do diálogo «face a face» com Deus. Jesus só pode falar do Pai da maneira como o faz, porque é Filho e vive na comunhão com o Pai.

Ainda, estabelecendo a relação entre Moisés e Jesus Cristo, Bento XVI refere-se às Bem-aventuranças. Há uma relação nova que Jesus quer estabelecer com a Lei e Ele mesmo quer apresentar-se como o novo Moisés que ensina com autoridade⁸⁴. Fica claro que o Sermão da Montanha é a nova Torah trazida por Jesus. Todas as Bem-aventuranças são a expressão da dor do pobre de Javhé do Antigo Testamento que em Jesus Cristo encontra resposta definitiva.

Esta mesma realidade do cumprimento da promessa contida no Antigo Testamento, encontramos-lo nas parábolas do Reino, mostrando ao mesmo tempo a novidade trazida por Jesus Cristo. Como diz Bento XVI, «é possível ver claramente como Jesus foi um “verdadeiro israelita” (Jo. 1, 47) e simultaneamente superou o judaísmo no sentido da dinâmica intrínseca das suas promessas»⁸⁵. Através de Jesus Cristo presente no mundo, Deus entrou na história de modo completamente novo, aqui e agora, como Aquele que opera.

⁸³ *«Jesus de Nazaré»*, obr. cit, 27-33.

⁸⁴ *Ib.*, 101-102: «Jesus senta-se na “cátedra” de Moisés, mas não como os mestres que são formados para o seu cargo nas escolas; Ele senta-se lá como o Moisés maior, que estende a Aliança a todos os povos. E assim torna-se claro também o significado da montanha. O evangelista não nos diz de qual colina da Galileia se trata; mas, pelo facto de ser o lugar do discurso de Jesus, é simplesmente “a montanha”, o novo Sinai. “A montanha” é o lugar da oração de Jesus, do seu encontro face a face com o Pai; por isso mesmo, é também o lugar do seu ensino, que brota deste íntimo colóquio com o Pai. Assim “a montanha” comprova, por si mesma, a própria identidade de novo, definitivo Sinai».

⁸⁵ *Ib.*, 92.

Ao referir-se à novidade introduzida por Jesus Cristo no que toca à lei sagrada do Sábado e do Jejum, Bento XVI afirma num dado passo: «A justa interligação entre o Antigo e o Novo Testamento era e é um elemento constitutivo para a Igreja: os próprios discursos de Jesus ressuscitado sublinham que Ele só pode ser compreendido no contexto formado pela “Lei e Profetas” e que a sua comunidade só pode viver neste contexto rectamente entendido»⁸⁶. A Igreja viveu sempre entre dois perigos: de um lado, um falso legalismo; do outro, encontra-se a rejeição de “Moisés e dos Profetas”. A tentação de interpretar o Novo Testamento de um modo puramente espiritual, privando-o de toda a relevância social e política, coloca-se nesta direcção. Do lado oposto, colocam-se as teologias políticas com a sua teologização de um específico caminho político, o que contradiz a novidade e a amplitude da mensagem de Jesus. Por isso, «faria bem ao cristianismo olhar com respeito para esta obediência de Israel e assim apreender melhor os grandes imperativos do Decálogo, que aquele deve traduzir no âmbito da família universal de Deus e que Jesus, como o “novo Moisés” nos deu»⁸⁷. Inspirado no modo de proceder de Jesus, o cristianismo deverá continuamente reelaborar e reformular os ordenamentos sociais, a chamada doutrina social cristã. Na estrutura intrínseca da Torah, na sua evolução através da crítica profética e na mensagem de Jesus, o cristianismo encontra quer a amplitude para os necessários desenvolvimentos históricos quer a base estável que garanta a dignidade do homem a partir da dignidade de Deus⁸⁸.

Mas Jesus Cristo coloca-se como centro de todas as buscas humanas. Isto está bem visível na seguinte passagem que integra a explicação das petições da oração de Jesus: «Com esta petição, reconhecemos antes de mais o primado de Deus: onde Ele não está, nada pode ser bom. Onde não se vê Deus, decai o homem e definha o mundo (...) De forma nenhuma nos é prometida uma terra de delícias, caso sejamos piedosos ou de qualquer modo ávidos do reino de Deus. Não se prevê, no funcionamento do mundo, qualquer automatismo semelhante ao que apresentaram as utopias da sociedade sem classes, na qual tudo deveria andar bem por si mesmo, apenas porque deixava de haver propriedade privada. Jesus não nos dá receitas tão fáceis. Mas, antes, estabelece (...) uma prioridade decisiva para tudo: “reino de Deus” quer dizer “soberania de Deus”, e isto significa que a sua vontade é assumida como critério»⁸⁹.

Apresentamos mais uma passagem, onde se coloca a Deus, revelado em Jesus Cristo como centro do mundo criado, orientador e unificador da razão humana: «Agora, o mundo apresenta-se-nos na sua racionalidade: provém da

⁸⁶ Ib., 166.

⁸⁷ Ib., 167.

⁸⁸ Cfr., ib., 172.

⁸⁹ Ib., 193-194.

Razão eterna, e somente esta Razão criadora é o verdadeiro poder sobre o mundo e no mundo. Apenas a fé no único Deus liberta e “racionaliza” verdadeiramente o mundo; onde ela desaparece, só aparentemente é que o mundo parece mais racional»⁹⁰.

Isto mesmo podemos depreender dos títulos atribuídos a Jesus Cristo: «Filho do Homem»; «Filho de Deus»; «Eu Sou», como referimos no número anterior. Todos estes títulos marcam a relação de Jesus Cristo com a Promessa do Antigo Testamento, a sua relação com a cultura do seu tempo e a novidade daquilo que eles significam na vontade de Jesus Cristo⁹¹. As três expressões mostram o seu profundo enraizamento na Palavra de Deus, na Bíblia de Israel, no Antigo Testamento. Mas todas elas só alcançam o seu pleno significado em Jesus Cristo.

Síntese final

Concluimos este nosso trabalho, sublinhando muitas das ideias com que começámos.

Jesus Cristo está no centro da vida da Igreja, da vida dos homens e da vida do mundo. Nesta afirmação colocamos o horizonte do interesse pela contínua descoberta da pessoa de Jesus Cristo.

A Igreja reconhece que a luz dos povos é Cristo e que esta luz resplandece no seu rosto para chegar a todos os homens (LG, 1); embora coloque as suas raízes no Mistério Trinitário, Mistério de Comunhão divina, a Igreja sabe que o seu início está intimamente ligado ao Mistério da sua fundação. Por isso, afirma o Concílio Vaticano II que o Senhor Jesus deu início à Sua Igreja pregando a boa nova do advento do Reino de Deus, que se manifesta nas palavras, nas obras e na presença de Cristo, e enriqueceu-a com os seus dons, e ela, guardando fielmente os seus preceitos de caridade, de humildade e de abnegação, recebe a missão de anunciar e instaurar o Reino de Cristo e de Deus em todos os povos e constitui o germe e o princípio deste mesmo Reino na terra (LG, 5). A Igreja para se reconhecer a si mesma no seu ser e na sua missão tem necessidade de conhecer cada vez mais profundamente a Jesus Cristo.

Mas a Igreja é convidada a estabelecer diálogo com as diversas culturas. Com esta finalidade, está consciente que o anúncio do Evangelho é sua obrigação em ordem à humanização das culturas e à promoção da dignidade humana. Deste modo, o «Evangelho de Cristo renova continuamente a vida e cultura do homem decaído, e combate e elimina os erros e males nascidos da permanente

⁹⁰ *Ib.*, 227.

⁹¹ *Cfr. Ib.*, 395-435.

sedução e ameaça do pecado. Purifica sem cessar e eleva os costumes dos povos. Fecunda como que por dentro, com os tesouros do alto, as qualidades de espírito e os dotes de todos os povos e tempos; fortifica-os, aperfeiçoa-as e restaura-os em Cristo. Deste modo, a Igreja, só com realizar a própria missão, já com isso mesmo estimula e ajuda a civilização, e com a sua actividade, incluindo a litúrgica, educa a interior liberdade do homem» (GS, 58).

É dever da Igreja, em diálogo com as culturas, lembrar que a cultura se deve orientar para perfeição integral da pessoa humana, para o bem da comunidade e de toda a sociedade.

Nesta proposta do Evangelho torna-se necessário um conhecimento aprofundado de Jesus Cristo.

Neste contexto cultural, vivemos, hoje, a indiferença e o relativismo em relação a todos os valores absolutos. Fruto do desencanto da razão humana nas suas possibilidades de chegar ao conhecimento cabal de todas as realidades mais sublimes e transcendentais, o homem limita-se à afirmação do efémero e do usufruir das dimensões do quotidiano. Com o desaparecimento dos grandes relatos que ofereciam horizontes de esperança e de utopia, o ser humano vive mergulhado na melancolia dos dias sombrios da sua existência. Neste contexto, a Igreja tem necessidade de colocar perante a experiência da pessoa humana, atingindo todas as suas capacidades de conhecimento, a pessoa de Jesus Cristo, porque «o mistério do homem só no mistério do Verbo incarnado se esclarece verdadeiramente» (GS 22).

O mesmo se diga em relação ao diálogo ecuménico e inter-religioso. Usando as palavras de S. Paulo, parece que Jesus Cristo está dividido (cfr. 1Cor. 1, 12-19). Neste contexto é necessário aprofundar o conhecimento da pessoa de Jesus Cristo e, como recomenda o Concílio, todos examinem a sua fidelidade à vontade de Cristo (cfr. UR, 4); e a sagrada teologia e as outras disciplinas, principalmente as históricas, devem ser ensinadas também sob o ponto de vista ecuménico, de modo que respondam mais exactamente à verdade das coisas (cfr. UR. 10).

Há dois mil anos que a figura de Jesus de Nazaré tem motivado o interesse da humanidade. A fé católica assenta na verdade histórica de Jesus Cristo, por isso, em tempos de maior contestação da realidade da pessoa de Jesus, querendo limitá-la à devoção interna de um grupo que se apoia no mito da transmissão de uma doutrina, importa recuperar a figura histórica de Jesus para, em bases sólidas, manifestar todo o conteúdo do Seu Mistério.

Estamos numa época destas. Por isso, o contributo de Bento XVI com a sua obra *Jesus de Nazaré*, através de uma exegese sólida e abrangente, contribui profundamente para o conhecimento de Jesus Cristo, tal como nos é apresentado nos Evangelhos e testemunhado pela Igreja.

Como afirma S. João: «O que era desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com os nossos olhos, o que contemplámos e as nossas mãos apalparam

acerca do Verbo da vida – porque a vida manifestou-se, nós vimo-la, damos testemunho dela e vos anunciamos esta vida eterna que estava no Pai e que nos foi manifestada – o que vimos e ouvimos, isso vos anunciamos, para que também vós tenhais comunhão connosco» (1Jo. 1, 1-3).

Vivemos, hoje, uma nova fase da vida da humanidade, com transformações tão rápidas e com tantas ambiguidades que a vida religiosa não fica imune. Por um lado, um sentido crítico mais apurado que elimina tudo o que seja supersticioso e mágico, e exige uma fé cada vez mais genuína e pessoal e, deste modo, há um caminho mais sério de encontro com Deus. Mas, por outro lado, há grandes massas humanas que se afastam da fé. Negar Deus ou ser indiferente à fé tornou-se um facto social e muito comum. Tantas vezes esta atitude é apresentada como exigência do progresso científico, do avanço da razão humana ou em nome de um certo humanismo. Demonstra-o a sua afirmação no meio filosófico, nas ciências literárias, nos meios artísticos e até na interpretação da ciência e da história e que perpassa para as leis civis (cfr. GS, 7). Neste contexto global da nossa civilização, torna-se necessário um conhecimento verdadeiro e autêntico da pessoa de Jesus Cristo.

Este desafio leva João Paulo II a perguntar-se: «Não é porventura a missão da Igreja reflectir a luz de Cristo em cada época da história, e por conseguinte fazer resplandecer o seu rosto também diante das gerações do novo milénio»⁹²? Mas o testemunho da Igreja seria excessivamente pobre se não fosse, nos seus membros, contemplativos do seu rosto. Porém, para chegar a esta contemplação, exige-se que descubramos a figura histórica de Jesus através das Escrituras Sagradas. Estas conduzem-nos a uma visão da fé mas sustentada por um testemunho histórico concreto: «um testemunho verdadeiro que os Evangelhos, apesar da sua redacção complexa e finalidade primariamente catequética, nos oferecem de forma plenamente atendível»⁹³.

Recomenda João Paulo II que, no início deste novo milénio, o programa pastoral da Igreja é Jesus Cristo que deve ser traduzido em programas particulares em cada uma das dioceses.

⁹² NMI, 16.

⁹³ *Ib.*, 17.