

Padre Raniero Cantalamessa, ofmcap
Quaresma 2017
Primeira pregação

O ESPÍRITO SANTO NOS INTRODUZ NO MISTÉRIO DO SENHORIO DE CRISTO

1. "Ele dará testemunho de mim"

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

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

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

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

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

Este artigo central do credo reflete duas fases diferentes da fé. A frase "Creio em um só Senhor Jesus Cristo", reflete a primeiríssima fé da Igreja, logo depois da Páscoa. O que se segue no artigo do credo: "Filho Unigênito de Deus ..." reflete uma fase posterior, mais avançada, da época da controvérsia ariana e do Concílio de Nicéia. Dedicamos esta meditação à primeira parte do artigo "Creio em um só Senhor Jesus Cristo", e vejamos o que o Novo Testamento nos diz sobre o Espírito como autor do verdadeiro conhecimento de Cristo.

São Paulo afirma que Jesus Cristo se manifesta "Filho de Deus com poder por meio do Espírito de santificação" (Rm 1, 4), ou seja, por obra do Espírito Santo.

Chega a afirmar que "ninguém pode dizer: Jesus é o Senhor, senão pelo Espírito Santo" (1 Cor 12, 3), isto é, graças a uma iluminação interior sua. Atribui ao Espírito Santo "a compreensão do mistério de Cristo", que foi dada a ele, como a todos os santos apóstolos e profetas (cf. Ef 3, 4-5); diz que os crentes serão capazes de "compreender a largura, o

comprimento, a altura e a profundidade e conhecer o amor de Cristo que excede todo o entendimento" somente se forem "fortalecidos pelo Espírito" (Ef 3: 16-19).

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

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

A vinda do Espírito Santo em Pentecostes se traduz em uma súbita iluminação de toda a obra e a pessoa de Cristo. Pedro conclui seu sermão no dia de Pentecostes com a definição solene, hoje se diria "urbi et orbi": "Saiba, portanto, com certeza, toda a casa de Israel: Deus o constituiu Senhor (Kyrios) e Cristo" (At 2, 36). A partir desse dia, a comunidade primitiva começou a reler a vida de Jesus, a sua morte e a sua ressurreição, de uma maneira diferente; tudo parecia claro, como se um véu tivesse caído de seus olhos (cf. 2 Cor 3, 16). Apesar de viverem lado a lado com ele, sem o Espírito não tinham podido penetrar na profundidade do seu mistério.

Hoje estamos diante de uma reaproximação entre teologia ortodoxa e teologia católica sobre este tema da relação entre Cristo e o Espírito. O teólogo Johannes Zizioulas, em um congresso realizado em Bolonha em 1980, de um lado, manifestava reservas sobre a eclesiologia do Vaticano II porque, segundo ele, as suas reservas sobre a eclesiologia do Vaticano II, porque, segundo ele, "o Espírito Santo foi introduzido na eclesiologia depois de ter sido construído o edifício da Igreja somente com o material cristológico", por outro lado, no entanto, reconhecia que também a teologia ortodoxa tinha necessidade de repensar a relação entre cristologia e pneumatologia, para não construir a eclesiologia somente sobre uma base pneumatológica¹. Em outras palavras, nós latinos somos estimulados a aprofundar o papel do Espírito Santo na vida interna da Igreja (que é o que aconteceu depois do Concílio) e os irmãos ortodoxos aquele de Cristo e da presença da Igreja na história.

2. Conhecimento objetivo e conhecimento subjetivo de Cristo

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

Em Paulo prevalece ainda o interesse pelo conhecimento do que Cristo fez por nós, pela obra de Cristo e especialmente o seu mistério pascal; em João prevalece ainda o interesse

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

por aquilo que Cristo é: o Logos eterno que estava junto de Deus e veio na carne, que é “uma coisa só com o Pai” (Jo 10, 30). Para João, Cristo é sobretudo o Revelador, para Paulo é sobretudo o Salvador. Mas é somente com os desenvolvimentos posteriores que estas duas tendências ficarão evidentes. Mencionemos brevemente porque isso nos ajudará a captar qual é o dom que o Espírito Santo faz, neste campo, hoje à Igreja.

Na época patrística, o Espírito Santo aparece principalmente como fiador da tradição apostólica sobre Jesus, contra as inovações dos gnósticos. À Igreja - afirma Santo Ireneo - foi confiado o Dom de Deus que é o Espírito; não participam dele todos aqueles que se separam da verdade pregada pela Igreja com as suas falsas doutrinas². As Igrejas apostólicas - argumenta Tertuliano - não podem ter errado ao pregar a verdade. Pensar o contrário, significaria que “o Espírito Santo, para esta finalidade enviado por Cristo, impetrado pelo Pai como mestre de verdade, ele que é o vigário de Cristo e o seu administrador, teria falhado ao seu próprio ofício³”.

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

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

Os reformadores protestantes reverterem esta situação e dizem: “Conhecer a Cristo significa reconhecer os seus benefícios, não investigar as suas naturezas e as formas de encarnação⁴”. O Cristo “para mim” pula para o primeiro plano. Ao conhecimento objetivo, dogmático, se opõe um conhecimento subjetivo, íntimo; ao testemunho externo da Igreja e das próprias escrituras a respeito de Jesus, se precede o “testemunho interno” que o Espírito Santo dá de Jesus no coração de cada crente.

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

“Pela primeira vez com todo o coração eu acreditei;
acreditei com fé divina,
e no Espírito Santo obtive o poder

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

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

⁴ F. Melantone, *Loci theologici*, in *Corpus Reformatorum*, Brunsvigae 1854, p. 85.

de chamar meu o Salvador.
Senti o sangue de expiação do meu Senhor
aplicado diretamente à minha alma⁵".

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

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

Sabemos qual foi o resultado de toda essa pesquisa do Jesus histórico: o fracasso, embora isso não significa que também não tenha trazido muitos frutos positivos. Persiste ainda, a este respeito, um equívoco de fundo. Jesus Cristo – e depois dele outros homens, como São Francisco de Assis – não viveram simplesmente na história, mas criou uma história, e vive agora na história que criou, como um som na onda que o provocou. O esforço incansável dos historiadores racionalistas parece o de separá-lo da história que criou, para devolvê-lo à comum e universal, como se fosse possível perceber melhor um som na sua originalidade, separando-o da onda que o transporta. A história que Jesus começou, ou a onda que emitiu, é a fé da Igreja animada pelo Espírito Santo e é só através dela que se remonta à sua origem.

Não se exclui com isso a legitimidade também da normal pesquisa histórica sobre ele, mas esta deveria ser mais consciente do seu limite e reconhecer que não esgota tudo o que se pode saber de Cristo. Como o ato mais nobre da razão é reconhecer que há algo que a supera⁷, assim, o ato mais honesto do historiador é reconhecer que existe algo que não se alcança somente com a história.

3. O conhecimento sublime de Cristo

No final de sua obra clássica sobre a história da exegese cristã, Henri de Lubac chegava a uma conclusão bastante pessimista. Faltam para nós, modernos, dizia, as condições para poder ressuscitar uma leitura espiritual como aquela dos Padres; nos falta aquela fé cheia de entusiasmo, aquela sensação de plenitude e unidade das Escrituras, que eles tinham. Querer imitar a sua audácia hoje ao ler a Bíblia seria expor-se quase à profanação porque nos falta o espírito do qual brotava aquelas coisas⁸. No entanto, ele não fechava totalmente a porta à esperança; em outra de suas obras, ele diz que "se quer-se encontrar algo daquilo

⁵ Ch. Wesley, Inno "Gloria a Dio, lode e amore" (Glory to God and Praise and Love).

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

⁷ B. Pascal, *Pensieri*, 267 (ed. Brunschwicz).

⁸ Cf. H. de Lubac, *Esègèse médiévale*, II, 2, Parigi 1964, p.79.

que foi, nos primeiros séculos da Igreja, a interpretação espiritual das Escrituras, é necessário reproduzir principalmente um movimento espiritual⁹”.

Aquilo que o Lubac percebia a respeito da compreensão espiritual das Escrituras, se aplica, com mais razão, ao conhecimento espiritual de Cristo. Não basta escrever novos e mais atualizados tratados de pneumatologia. Se falta o apoio de uma experiência vivida do Espírito, análoga àquela que acompanhou, no IV século, a primeira elaboração da teologia do Espírito, aquilo que se diz ficará sempre na superfície do verdadeiro problema. Nos faltam as condições necessárias para elevar-nos ao plano em que o Paráclito atua: o impulso, a ousadia e aquela “sóbria embriaguez do Espírito”, da qual falam quase todos os grandes autores daquele século.

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

Quando, porém, pela metade do século passado, ele penetrou nas Igrejas tradicionais na posse de uma vasta instrumentação teológica e recebeu uma acolhida de fundo das respectivas hierarquias, a teologia não pode mais ignorá-lo. Em um livro intitulado *A redescoberta do Espírito. Experiência e teologia do Espírito Santo*, os mais famosos teólogos da época, católicos e protestantes, examinaram o significado do fenômeno pentecostal e carismático para a renovação da doutrina do Espírito Santo¹⁰.

Tudo isso nos interessa, neste momento, só do ponto de vista do conhecimento de Cristo. Qual conhecimento de Cristo vai surgindo nesta nova atmosfera espiritual e teológica? O fato mais significativo não é a descoberta de novas perspectivas e novas metodologias sugeridas pela filosofia do momento (estruturalismo, análises linguísticas, etc.), mas é a redescoberta de um dado bíblico elementar: que Jesus Cristo é o Senhor! O Senhorio de Cristo é um mundo novo no qual se entra somente “por obra do Espírito Santo”.

São Paulo fala de um conhecimento de Cristo de grau “superior”, ou, até mesmo, “sublime”, que consiste em conhecê-lo e proclamá-lo precisamente “Senhor” (cf. Fl 3, 8). É a proclamação que, unida à fé na ressurreição de Cristo, faz de uma pessoa ser alguém salvo: “porque, se confessares com tua boca que Jesus é Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo” (Rm 10, 9). Agora esse conhecimento só é possível pelo Espírito Santo: “Ninguém pode dizer: 'Jesus é o Senhor!', a não ser pela ação do Espírito Santo” (1 Cor 12, 3). Naturalmente, qualquer um pode dizer aquelas palavras com os lábios, mesmo sem o Espírito Santo, mas não seria então a grande coisa que acabamos de falar; não tornaria a pessoa em alguém salvo.

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

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

O que há de especial nesta afirmação para torná-la tão decisiva? É possível explicar a partir de diferentes pontos de vista, objetivos ou subjetivos. A força objetiva da frase: “Jesus é o Senhor” está no fato de que ela faz presente a história e em particular o mistério pascal. É a conclusão que decorre de dois eventos: Cristo morreu por nossos pecados; ressuscitou pela nossa justificação; por isso é o Senhor. “Com efeito, Cristo morreu e reviveu para ser o Senhor dos mortos e dos vivos” (Rm 14, 9). Os eventos que preparam isso estão presentes nesta conclusão e nela se tornam presentes e operantes. Neste caso, a palavra é realmente “a casa do ser¹¹”. A proclamação: “Jesus é o Senhor” é a semente da qual se desenvolveu todo o kerygma e o anúncio cristão sucessivo.

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

O aspecto de decisão inerente ao anúncio de Jesus "Senhor", hoje, é particularmente atual. Alguns acreditam que é possível, e mesmo necessário, renunciar à tese da unicidade de Cristo, para favorecer o diálogo entre as várias religiões. Agora, proclamar Jesus “Senhor” significa precisamente proclamar a sua unicidade. Não é por nada que o artigo nos faz dizer: "Creio em um só Senhor Jesus Cristo". São Paulo escreve:

"Se bem que existam aqueles que são chamados deuses, quer no céu, quer na terra – e há, de fato, muitos deuses e muitos senhores – para nós, contudo, existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede e para o qual caminhamos, e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe e para quem caminhamos". (1 Cor 8, 5-6).

O apóstolo escrevia estas palavras no momento em que a fé cristã se assomava, pequena e recém-nascida, de um mundo dominado por cultos e religiões poderosas e prestigiosas. A coragem que se precisa hoje para crer que Jesus é “o único Senhor” não é nada comparado com o que era necessário então. Mas o "poder do Espírito" não é concedido a não ser para aquele que proclama Jesus Senhor, neste sentido forte das origens. É um dado de experiência. Só depois de que um teólogo ou um anunciador tenha decidido apostar tudo em Jesus Cristo “único Senhor”, mas absolutamente tudo, mesmo à custa de ser "expulso da sinagoga", só então faz a experiência de uma certeza e de um novo poder em sua vida.

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

Esta redescoberta luminosa de Jesus como Senhor é, dizia, a novidade e a graça que Deus está dando, nos nossos tempos, à sua Igreja. Percebi que quando eu questionava a Tradição sobre todos os outros temas e palavras da Escritura, os testemunhos dos Padres se aglomeravam na mente; quando tentei interroga-la sobre este ponto, ficava praticamente muda. Já no século III, o título de Senhor não é mais compreendido no seu significado kerigmático; fora do âmbito religioso judaico, ela não era significativamente suficiente para expressar a singularidade de Cristo. Orígenes considera "Senhor" (Kyrios)

¹¹ È la famosa affermazione del filosofo Martin Heidegger nella sua Lettera sull'umanismo, Adelphi, Milano 1995.

o título próprio de quem ainda está no estágio do temor; a este corresponde, segundo ele, o título de “servo”, enquanto “Mestre” corresponde aquele de “discípulo” e de amigo¹².

Certamente, continua-se a falar de Jesus "Senhor", mas ele tornou-se um nome de Cristo, como os outros, e cada vez mais um dos elementos do nome completo de Cristo: “Nosso Senhor Jesus Cristo”. Mas uma coisa é dizer: "Nosso Senhor Jesus Cristo" e outra é dizer: "Jesus Cristo é o nosso Senhor!". Uma indicação desta mudança é a maneira como se traduzia na Vulgata o texto de Filipenses 2,11: “Omnis lingua confiteatur quia Dominus noster Iesus Christus in gloria est Dei Patris”, "Toda língua proclame que o Senhor nosso Jesus Cristo está na Glória de Deus Pai". Mas uma coisa é dizer “nosso Senhor Jesus Cristo está na glória de Deus Pai” e outra coisa é dizer: “Jesus Cristo é o nosso Senhor, a glória de Deus Pai”. Dessa forma, que o acontece com as traduções de hoje, não se pronuncia somente um nome, mas faz-se uma profissão de fé.

Onde está, em tudo isso, o pulo qualitativo que o Espírito Santo nos faz fazer no conhecimento de Cristo? Está no fato de que a proclamação de Jesus Senhor é a porta que leva ao conhecimento do Cristo ressuscitado e vivo! Não mais um Cristo personagem, mas pessoa; não mais um conjunto de teses, de dogmas (e de respectivas heresias), não mais somente objeto de culto e de memória, mesmo que fosse aquela litúrgica e eucarística, mas pessoa viva e sempre presente no Espírito.

Este conhecimento espiritual e existencial de Jesus como Senhor, não faz com que descuidemos do conhecimento objetivo, dogmático e eclesial de Cristo, mas o revitaliza. Graças ao Espírito Santo, diz Santo Ireneu, a verdade revelada, “como um depósito precioso contido em um vaso valioso, rejuvenece sempre e faz rejuvenescer também o vaso que a contém¹³”. A um desses dogmas, o que constitui a segunda parte do nosso artigo do Credo: "gerado, não criado, consubstancial ao Pai", vamos dedicar, se Deus quiser, a nossa próxima meditação.

Eu não saberia indicar uma melhor resolução prática a ser tomada no final destas reflexões do que aquelas que encontramos no início da Exortação Apostólica do Papa Francisco, *Evangelii gaudium*:

"Convido todos os cristãos, em qualquer lugar e situação em que esteja, para renovar hoje seu encontro pessoal com Jesus Cristo, ou pelo menos para tomar a decisão de deixar-se encontrar por Ele, de busca-lo a cada dia sem cansaço. Não há motivo para que alguém pense que este convite não é para ele”.

Tradução Thácio Siqueira

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

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

O ESPÍRITO SANTO NOS INTRODUZ NO MISTÉRIO DA DIVINDADE DE CRISTO

1. A fé de Nicéia

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

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

A Igreja Católica e as outras Igrejas sempre se abstiveram de promover, ou até mesmo nomear, este movimento por óbvias razões de diálogo com o hebraísmo oficial. Eu mesmo nunca falei deles. Mas agora está surgindo a convicção de que não é correto continuar a ignorá-los ou, pior, pô-los no ostracismo de um lado e do outro. Acaba de surgir na Alemanha um estudo de vários teólogos sobre o fenômeno¹⁴. Se eu falo nesta sede é por um motivo específico, pertinente ao tema destas meditações. Em uma pesquisa sobre os fatores e circunstâncias que estiveram presente na origem da sua fé em Jesus, mais de 60% das pessoas em causa respondeu: “uma transformação interior por obra do Espírito Santo”; em segundo lugar é a leitura da Bíblia e em terceiro os contatos pessoais¹⁵. É uma confirmação da vida que o Espírito Santo é aquele que dá o verdadeiro e íntimo conhecimento de Cristo.

Retomemos, portanto, o fio das nossas considerações históricas. Enquanto a fé cristã permaneceu restrita ao âmbito bíblico e judaico, a proclamação de Jesus como Senhor (“Creio em um só Senhor Jesus Cristo”), satisfazia todas as exigências da fé cristã e justificava o culto de Jesus “como Deus”. Senhor, Adonai, era, de fato, para Israel um título inequívoco; ele pertence somente a Deus. Chamar Jesus Senhor, portanto, é o mesmo que proclamá-lo Deus. Temos provas irrefutáveis do papel desempenhado pelo título Kyrios no início da Igreja como expressão de culto divino atribuído a Cristo. Na sua versão aramaica Maran-atha (O Senhor vem), ou Marana-tha (Vem, Senhor!), já

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

¹⁵ Laepple, cit., p. 34.

aparece em São Paulo como fórmula litúrgica (1 Cor 16, 22) e é uma das poucas palavras preservadas na língua da comunidade primitiva¹⁶.

Mas assim que o cristianismo entrou no mundo greco-romano ao redor, o título de Senhor, *Kyrios*, não era suficiente. O mundo pagão conhecia muitos e diversos "senhores", em primeiro lugar, é claro, o imperador romano. Era necessário encontrar uma outra maneira de garantir a plena fé em Cristo e o seu culto divino. A crise ariana ofereceu uma oportunidade.

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

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

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

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

Um desses obstáculos era o hábito grego de definir a essência divina com o termo *agennetos*, ingênito. Como proclamar que o Verbo é verdadeiro Deus, uma vez que ele é Filho, ou seja, gerado do Pai? Era fácil para Ario estabelecer a equivalência: *gerado*, igual *feito*, ou seja, passar *gennetos* a *genetos*, e concluir com a célebre frase que fez explodir o caso: "Houve um tempo em que não havia" (*en ote ouk en*). Isso era equivalente a fazer de Cristo uma criatura, embora não "como as outras criaturas". Atanásio resolve a disputa com uma observação elementar: O termo *agennetos* foi inventado pelos gregos porque ainda não conheciam o Filho¹⁸ e defendeu com garra a expressão “gerado, mas não feito”, *genitus non factus*, de Nicéia.

Outro obstáculo cultural para o pleno reconhecimento da divindade de Cristo, no qual Ario podia apoiar a sua tese, era a doutrina de uma divindade intermediária, o *deuteros*

¹⁶ Cf. *Didachè*, X, 6; in Ap 22, 20, l'esclamazione: „Vieni, Signore Gesù“ è la traduzione dei *Maranatha*.

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

¹⁸ S. Atanasio, *De decretis Nicenae synodi*, 31.

theos, responsável pela criação do mundo. De Platão em diante, isso tornou-se um dado comum em muitos sistemas religiosos e filosóficos da antiguidade. A tentação de assimilar o Filho, “por meio do qual todas as coisas foram criadas”, a esta entidade intermediária ficava insinuando-se na especulação cristã (Apologistas, Orígenes), embora estranha à vida interna da Igreja. O resultado era um esquema tripartido do ser: no topo, o Pai ingênito; depois dele, o Filho (e mais tarde também o Espírito Santo); em terceiro lugar, as criaturas.

A definição do “*genitus non factus*” e do *homoousios*, remove este obstáculo e obra a catarse cristã do universo metafísico dos gregos. Com esta definição, uma única linha de demarcação é desenhada sobre a vertical do ser. Existem apenas dois modos de ser: o do criador e o das criaturas e o Filho se coloca no primeiro modo, não no segundo.

Querendo colocar em uma frase o significado perene da definição de Nicéia, poderíamos formular desta forma: em cada época e cultura, Cristo deve ser proclamado “Deus”, não em algum significado derivado ou secundário, mas na acepção mais forte que a palavra “Deus” tem em tal cultura.

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

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

No entanto, é necessário fazer um esclarecimento importante. A divindade de Cristo não é um “postulado” prático, como é, para Kant, a própria existência de Deus²¹. Não é um *postulado*, mas a explicação de um *dado* de fato. Seria um postulado - e, portanto, uma dedução teológica humana - se partisse de uma certa *ideia* de salvação e dessa se deduzisse a divindade de Cristo como a única capaz de obrar tal salvação; no entanto, é a explicação de um dado se parte, como faz Atanásio, de uma *experiência* de salvação e mostra-se como ela não poderia existir se Cristo não fosse Deus. Em outras palavras, não é na salvação que se fundamenta a divindade de Cristo, mas é na divindade de Cristo que se fundamenta a salvação.

2. “Vós, quem dizeis que eu sou?”

¹⁹ S. Gregorio Nazianzeno, *Lettera Cleodono* (PG 37, 181).

²⁰ S. Atanasio, *Contra Arianos*, II, 69 e I, 70.

²¹ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, capp. III, VI

Mas é hora voltar a nós e tentar ver o que podemos aprender hoje da épica batalha sustentada em sua época pela ortodoxia. A divindade de Cristo é a pedra angular que sustenta os dois mistérios principais da fé cristã; a Trindade e a encarnação. Elas são como duas portas que se abrem e se fecham juntas. Existem edifícios ou estruturas metálicas feitas de modo que se você tocar em um certo ponto, ou se levantar uma certa pedra, tudo desmorona. É assim o edifício da fé cristã, e esta sua pedra angular é a divindade de Cristo. Retire esta, tudo se desmorona e antes de mais nada, a Trindade. Se o Filho não é Deus, do que é formada a Trindade? Já o havia denunciado com clareza Santo Atanásio, escrevendo contra os arianos:

"Se o Verbo não existe junto com o Pai desde toda a eternidade, então, não existe uma Trindade eterna, mas primeiro houve a unidade e depois, com o passar do tempo, por acréscimo, começou a haver a Trindade²²".

Santo Agostino dizia: "Não é grande coisa acreditar que Jesus morreu; também os pagãos acreditam nisso, também os judeus e os réprobos; todo mundo acredita nisso. Mas é coisa realmente grande acreditar que ele ressuscitou. A fé dos cristãos é a ressurreição de Cristo²³". A mesma coisa, assim como a morte e ressurreição, deve-se dizer da humanidade e divindade de Cristo, cuja morte e ressurreição são respectivas manifestações. Todos acreditam que Jesus seja homem; o que faz a diferença entre crentes e não-crentes é acreditar que ele seja Deus. A fé dos cristãos é a divindade de Cristo!

Temos de fazer-nos uma pergunta séria. Que lugar ocupa Jesus Cristo em nossa sociedade e na própria fé dos cristãos? Acho que podemos falar, a este respeito, de uma presença-ausência de Cristo. Em um certo nível – o do espetáculo e da mídia no geral – Jesus Cristo está muito presente. Em uma série infinita de histórias, filmes e livros, os escritores manipulam a figura de Cristo, às vezes sob o pretexto de imaginários novos documentos históricos sobre ele. Tornou-se uma moda, um gênero literário. Há especulações sobre a grande ressonância que tem o nome de Jesus e o que ele representa para uma grande parte da humanidade, para garantir ampla publicidade a baixo custo. Chamo tudo isso de parasitismo literário.

De um ponto de vista podemos dizer, portanto, que Jesus Cristo é muito presente em nossa cultura. Mas se olharmos para o âmbito da fé, ao qual ele pertence em primeiro lugar, notamos, pelo contrário, uma ausência perturbadora, ou até mesmo rejeição da sua pessoa. No que acreditam, realmente, aqueles que se definem “crentes” na Europa e em outros lugares? Acreditam, na maioria das vezes, na existência de um Ser supremo, de um Criador; acreditam que existe um “além”. Contudo, esta é uma fé deísta, não ainda uma fé cristã. Vários estudos sociológicos revelam este fato, mesmo em países e regiões de antiga tradição cristã. Jesus Cristo é praticamente ausente neste tipo de religiosidade.

Também o diálogo entre ciência e fé leva, sem querer, a colocar Cristo entre parenteses. Isso tem, de fato, por objeto Deus, o Criador. A pessoa histórica de Jesus de Nazaré não tem nenhum lugar ali. A mesma coisa acontece no diálogo com a filosofia que gosta de

²² S. Atanasio, *Contra Arianos I*, 17-18 (PG 26, 48).

²³ S. Agostino, *Commento ai Salmi*, 120, 6 (CCL 40, p. 1791).

lidar com conceitos metafísicos, e não de realidades históricas, para não mencionar o diálogo inter-religioso, que discute paz, ecologismo, mas não de Jesus.

Basta um simples olhar ao Novo Testamento para compreender o quão longe estamos, neste caso, do significado original da palavra “fé” no Novo Testamento. Para Paulo é a fé que justifica os pecadores e dá o Espírito Santo (Gl 3.2), em outras palavras, a fé que salva, é a fé em Jesus Cristo, no seu mistério pascal de morte e ressurreição.

Já durante a vida terrena de Jesus, a palavra fé significa fé nele. Quando Jesus diz: "A tua fé te salvou", quando repreende os apóstolos chamando-os de "homens de pouca fé", não se refere à fé genérica em Deus, quer era normal nos judeus; fala de fé nele! Isso por si só refuta o argumento de que a fé em Cristo começa somente com a Páscoa e antes havia somente o “Jesus da história”. O Jesus da história já é aquele que postula fé nele e se os discípulos o seguiram é precisamente porque eles tinham uma certa fé nele, ainda que de modo imperfeito antes da vinda do Espírito Santo em Pentecostes.

Devemos deixar-nos tocar plenamente pela pergunta que Jesus dirigiu um dia aos seus discípulos, depois que estes lhe falaram as opiniões das pessoas sobre ele: “Mas vós, quem acreditais que eu sou?”, e daquela ainda mais pessoal: “Crês tu?” Crês realmente? Crês com todo o coração? São Paulo diz que "com o coração se crê para obter a justiça e com a boca se confessa para se ter a salvação" (Rm 10,10). "É das raízes do coração que a fé nasce", exclama Santo Agostinho²⁴.

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

3. Quem é que vence o mundo

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

É necessário, acima de tudo, em vista de uma nova evangelização. São João, na sua Primeira Carta, escreve: "Quem é que vence o mundo senão aquele que crê que Jesus é o Filho de Deus?" (1 Jo 5,4-5). Precisamos entender bem o que significa "vencer o mundo." Não significa auferir mais sucesso, dominar no cenário político e cultural. Isso seria o contrário: não vencer o mundo, mas mundanizar-se. Infelizmente não faltaram épocas em que se caiu, sem perceber, neste equívoco. Pense nas teorias das duas espadas, ou do triplo

²⁴ S. Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 26,2 (PL 35,1607).

reino do soberano pontífice, embora devemos ter sempre o cuidado de não julgar o passado com os critérios e as certezas do presente. Do ponto de vista temporal, acontece precisamente o contrário, e Jesus declara isso antecipadamente aos seus discípulos: "Chorareis e vos lamentareis, mas o mundo se alegrará" (Jo 16, 20).

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

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

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



O que mais deseja o homem, que não sejam estas duas coisas: luz e vida? De um grande espírito moderno, Goethe, sabe-se que morreu murmurando: "Mais luz!". Talvez ele estivesse se referindo à luz natural que queria que entrasse em maior medida no seu quarto, mas à frase sempre foi atribuída, com razão, um significado também metafórico e espiritual. Um amigo meu que retornou à fé em Cristo depois de passar por todas as experiências religiosas imagináveis e inimagináveis, contou a sua história em um livro intitulado "Mendigo de luz" (Tradução livre de "Mendicante di luce", ndt). O momento crucial foi quando, no meio de uma meditação profunda, ouviu ecoar em sua mente, sem que pudesse fazer calar, as palavras de Cristo: "Eu sou o caminho, a verdade e a vida"²⁵. Ao longo das linhas do que o apóstolo Paulo disse aos atenienses no Areópago, somos chamados a dizer com toda a humildade para o mundo de hoje: "Aquilo que vós buscais, às apalpadelas, nós vos anunciamos" (Cf. At 17, 23.27).

²⁵ Masterbee, *Mendicante di luce. Dal Tibet al Gange e oltre*, San Paolo, Cinisello B. 2006, pp. 223 ss.

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

4. "Felizes os olhos que veem o que vocês veem!"

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

"Mas, vós que nos vedes, o que fazeis da luz? [...] Vós que dizeis viver, o que fazeis da vida²⁶?"

É uma questão que não podemos deixar cair no vazio: o que nós cristãos fazemos da nossa fé em Cristo? Mais ainda, o que faço eu da minha fé em Cristo? Jesus um dia disse aos seus discípulos: "Bem-aventurados os olhos que vêem o que vocês veem!" (Lc 10,23; Mt 13,16). É uma daquelas afirmações com as quais Jesus, em diversas ocasiões, tenta ajudar os seus discípulos a descobrir sozinhos a sua verdadeira identidade, não podendo revelá-la diretamente por causa da sua falta de preparação para acolhê-la.

Sabemos que as palavras de Jesus são palavras que "não passarão jamais" (Mt 24, 35), são palavras vivas, dirigidas a qualquer um que as ouça com fé, em todo momento e lugar da história. É a nós, portanto, que ele diz, agora e aqui: "Felizes os olhos que veem o que vós vedes!" Se nós nunca refletimos seriamente sobre o quanto somos afortunados, nós, que cremos em Cristo, talvez seja a ocasião para fazê-lo.

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

A frase mais bonita que uma esposa pode dizer ao esposo e vice-versa, é: "Você me fez feliz!" Jesus merece que a sua esposa, a Igreja, lhe diga do profundo do coração. Eu lhe digo e convido-vos, Veneráveis Padres, irmãos e irmãs, a fazer o mesmo. Hoje mesmo, para não esquecermos.

²⁶ Paul Claudel, *Le père humilié*, atto I, sc. 3 (Paul Claudel, *Le théâtre*, Paris Gallimard 1956, p.506).

Pe. Raniero Cantalamessa, ofmcap
Quaresma 2017, Terceira pregação

O ESPÍRITO SANTO NOS INTRODUZ NO MISTÉRIO
DA MORTE DE CRISTO

1. O Espírito Santo no mistério pascal de Cristo

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

Apenas tornado público o programa destas pregações da Quaresma, em entrevista ao L'Osservatore Romano, foi-me colocada a questão: "*Quanto espaço para a atualidade estará em suas meditações?*" Eu respondi: Se por “atualidade” entende-se no sentido de referências a situações ou eventos que ocorrem, temo que haja bem pouco de atualidade nas próximas pregações de Quaresma. Mas, na minha opinião, “atual” não é somente “o que está acontecendo” e não é sinônimo de “recente”. As coisas mais “atuais” são aquelas eternas, ou seja, aquelas que tocam as pessoas no âmago mais profundo da própria existência, em todas as épocas e em todas as culturas. É a mesma distinção que existe entre "urgente" e "importante". Somos sempre tentados a preferir o urgente ao importante, a preferir o "recente" ao “eterno”. É uma tendência que o ritmo acelerado da comunicação e a necessidade de novidade da mídia tornam particularmente aguda hoje.

O que é mais importante e atual para o crente, e, certamente, para cada homem e para cada mulher, do que saber se a vida tem um sentido ou não, se a morte é o fim de tudo, ou, pelo contrário, o início da verdadeira vida? Ora, o mistério pascal de morte e ressurreição de Cristo é a única resposta para estes problemas. A diferença que há entre esta atualidade e aquela midiática da crônica é a mesma que há entre quem passa o tempo olhando para o desenho deixado pela onda na praia (que a onda seguinte apaga!), e quem eleva o olhar para contemplar o mar na sua imensidão.

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

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

Ocorre para o sacrifício como para a oração de Jesus. Um dia Jesus "exultou no Espírito Santo e disse: Te dou graças, ó Pai, Senhor do Céu e da terra" (Lc 10, 21). Era o Espírito

Santo que suscitava nele a oração e era o Espírito Santo que o incentivava a oferecer-se ao Pai. O Espírito Santo que é o dom eterno que o Filho faz de si mesmo ao Pai na eternidade, é também a força que o empurra a fazer-se dom sacrificial ao Pai por nós no tempo.

A relação entre o Espírito Santo e a morte de Jesus é enfatizada, especialmente, no Evangelho de João. "Não havia ainda Espírito - comenta o evangelista sobre a promessa dos rios de água viva - porque Jesus não havia sido ainda glorificado" (Jo 7, 39), ou seja, de acordo com o significado desta palavra em João, não havia sido ainda levantado sobre a cruz. Da cruz Jesus "emite o espírito", simbolizado pela água e pelo sangue; de fato, escreve em sua Primeira Carta: "Há três que dão testemunho: o Espírito, a água e o sangue" (1 João 5, 7-8).

O Espírito Santo leva Jesus à cruz e da cruz Jesus dá o Espírito Santo. No momento do nascimento e, depois, publicamente, em seu batismo, o Espírito Santo *é dado* a Jesus; no momento da morte, Jesus *dá* o Espírito Santo: "Depois de ter recebido o Espírito Santo prometido, ele o derramou, e é isto que vedes e ouvis", disse Pedro às multidões no dia de Pentecostes (At 2, 33). Os Padres da Igreja gostavam de destacar esta reciprocidade. "O Senhor - escrevia Santo Inácio de Antioquia - recebeu em sua cabeça uma unção perfumada (*myron*), para emanar sobre a Igreja a incorruptibilidade²⁷".

Neste ponto, devemos trazer à memória a observação de Santo Agostinho sobre a natureza dos mistérios de Cristo. Segundo ele, há uma verdadeira celebração a modo de mistério e não só a modo de aniversário, quando "não só se comemora um acontecimento, mas se faz de tal forma que se dá a compreender o seu significado para nós e tal significado seja acolhido santamente²⁸". E é isso que nós queremos fazer nesta meditação, guiados pelo Espírito Santo: ver o que significa para nós a morte de Cristo, o que ela mudou com relação à nossa morte.

2. Um morreu por todos.

O Credo da Igreja termina com as palavras "espero a ressurreição dos mortos e a vida do mundo que há de vir". Não menciona o que ocorre antes da ressurreição e da vida eterna, ou seja, a morte. Precisamente porque a morte não é objeto de fé, mas de experiência. A morte, no entanto, nos diz respeito muito de perto para passá-la em silêncio.

Para poder avaliar a mudança operada por Cristo com relação à morte, vamos ver quais foram os remédios usados pelo homem para o problema da morte, até mesmo porque continuam sendo os mesmos usados pelo homem de hoje na busca do "consolar-se". A morte é o problema humano número um. Santo Agostinho antecipa a reflexão filosófica moderna sobre a morte.

"Quando nasce um homem - escreve – muitas hipóteses são feitas: talvez será bonito, talvez será feio; talvez será rico, talvez será pobre; talvez viverá muito, talvez não... Mas, de ninguém se diz: talvez morrerá ou talvez não morrerá. Esta é a única coisa absolutamente certa da vida. Quando sabemos que alguém está enfermo de hidropisia (naquele tempo esta era a doença

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

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

incurável, hoje existem outras), dizemos: "Coitado, ele deve morrer; está condenado, não existe remédio". Mas não devemos dizer o mesmo de alguém que nasceu? "Coitado, deve morrer, não há remédio, está condenado!". Que diferença faz se em um tempo um pouco mais comprido ou um pouco mais curto? A morte é a doença mortal que é contraída no nascimento²⁹.

Talvez, mais do que uma vida mortal, a nossa deve ser considerada uma "morte vital", um viver morrendo³⁰. Este pensamento de Agostinho foi retomado, em termos secularizados, por Martin Heidegger que fez a morte entrar a pleno título no objeto da filosofia. Definindo a vida e o homem "um ser para a morte", ele faz da morte não um acidente que põe fim à vida, mas a própria substância da vida, aquilo da qual ela é tecida. Viver é morrer. Cada momento que vivemos é algo que é queimado, subtraído à vida e entregue à morte³¹. "Viver para a morte" significa que a morte não é somente o *fim*, mas também o *fim* da vida. Se nasce para morrer, para nada mais. Viemos do nada e voltamos para o nada. O nada é a única possibilidade do homem.

É a inversão mais radical da visão cristã, segundo a qual o homem é um "ser para a eternidade". No entanto, a afirmação à qual chegou a filosofia depois da sua longa reflexão sobre o homem não é nem escandalosa e nem absurda. Simplesmente, a filosofia faz o seu trabalho; mostra qual seria o destino humano deixado a si mesmo. Ajuda a compreender a diferença que faz a fé em Cristo.

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

"Se está
como no outono
sobre as árvores
as folhas".

A própria Escritura do Antigo Testamento não tem uma resposta clara sobre a morte. Sobre ela fala-se nos livros sapienciais, mas sempre em perspectiva de pergunta, mais do que de resposta. Jó, os Salmos, o Coélet, o Siracide, a Sabedoria: todos estes livros dedicam uma atenção considerável ao tema da morte. "Ensina-nos a contar nossos dias – diz um salmo – para que tenhamos coração sábio" (Sl 90, 12). Por que nascer? Por que morrer? Para onde se vai depois da morte? São todas perguntas que para o sábio do Antigo Testamento permanecem sem mais resposta do que esta: Deus quer assim; sobre tudo haverá um julgamento.

A Bíblia nos relata as opiniões perturbadoras dos descrentes da época: "Breve e triste é nossa vida, o remédio não está no fim do homem, não se conhece quem tenha voltado do Hades. Nós nascemos do acaso e logo passaremos como quem não existiu" (Sb 2,1 ss). Somente neste livro da Sabedoria, que é o mais recente dos livros sapienciais, a morte

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

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

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

começa a ser iluminada pela idéia de uma retribuição de outro mundo. As almas dos justos, se pensa, estão nas mãos de Deus, embora não se saiba exatamente o que isso signifique (cf. Sb 3, 1). É verdade que em um salmo se lê: "Preciosa é aos olhos do Senhor a morte dos seus fieis" (Sl 116, 15). Mas não podemos apoiar-nos muito sobre este versículo tão explorado, porque o significado da frase parece ser outro: Deus faz pagar caro a morte dos seus fieis; ou seja, ele é o vingador, ele pede contas.

Como o homem reagiu a esta dura necessidade? Uma maneira improvisada foi esquecer isso, distrair-se. Para Epicuro, por exemplo, a morte é um falso problema: "Quando existo eu – dizia – ainda não existe a morte; quando existe a morte, não existo mais eu". Portanto, ela não nos diz respeito. Nessa lógica de exorcizar a morte encontram-se, também, as leis napoleônicas que retiravam os cemitérios para fora das cidades.

Houve também quem se agarrou a remédios positivos. O mais universal se chama a prole, sobreviver nos filhos; um outro, sobreviver na fama: "Não morrerei totalmente ("non omnis moriar) – dizia o poeta latino –, porque, de mim, permanecerão os meus escritos, a minha fama". "Erigi um monumento mais durável do que o bronze³²". Para o marxismo o homem sobrevive na sociedade do futuro, não como indivíduo, mas como espécie.

Outro desses remédios paliativos é a reencarnação. Mas é uma loucura. Aqueles que professam esta doutrina como parte integrante de sua cultura e religião, ou seja, aqueles que realmente sabem o que é a reencarnação, sabem também que não é um remédio e um consolo, mas uma punição. Não é uma prorrogação concedida ao gozo, mas para a purificação. A alma se reencarna porque ainda tem algo para expiar, e se deve expiar, deverá sofrer. A palavra de Deus trunca todas estas formas de fuga ilusórias: "É fato que os homens devem morrer uma só vez, depois do que vem um julgamento" (Hb 9, 27). Uma só vez! A doutrina da reencarnação é incompatível com a fé dos cristãos.

Em nossos dias têm-se ido além. Há um movimento mundial chamado de "transumanismo". Ele tem muitas faces, nem todas negativas, mas o seu núcleo comum é a crença de que a espécie humana, graças aos avanços da tecnologia, já começou a caminhar para uma superação radical de si mesma, para viver por séculos e possivelmente para sempre! De acordo com um dos seus representantes mais proeminentes, Zoltan Istvan, o objetivo final será "tornar-se como Deus e vencer a morte". Um crente judeu ou cristão não pode não pensar imediatamente nas palavras quase idênticas pronunciadas no início da história humana: "Não morrereis, sereis como Deus" (cf. Gn 3,4-5), com o resultado que nós conhecemos.

3. A morte foi tragada pela vitória

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

"Se pela falta de um só a multidão morreu, com quanto maior profusão a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre a multidão [...]. Se, com efeito, pela falta de um só a morte imperou através deste único homem, muito mais os que recebem a abundância da graça e do

³² Orácio, *Odi*, III, 30,1.6.

dom da justiça reinarão na vida por meio de um só, Jesus Cristo” (Rm 5, 15.17).

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

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

O fator decisivo é colocado no momento da morte de Cristo: "Ele morreu por todos" (2 Cor 5,15). Mas o que aconteceu de tão decisivo naquele momento para mudar a própria face da morte? Podemos representá-lo visualmente dessa forma. O Filho de Deus desceu na sepultura, como em uma prisão escura, mas saiu pela parede oposta. Não voltou atrás por onde havia entrado, como Lázaro que voltou a morrer. Não, ele abriu uma brecha no lado oposto pela qual todos aqueles que crêem nele podem segui-lo.

Um antigo Padre escreve: “Ele tomou sobre si os sofrimentos do homem sofredor por meio do seu corpo capaz de sofrer, mas com o Espírito que não podia morrer, Cristo matou a morte que matava o homem³³”. E Santo Agostinho: "Através da paixão Cristo passa da morte à vida e assim abre para nós, que cremos na sua ressurreição, para passarmos também da morte à vida³⁴”. A morte tornou-se uma passagem e uma passagem para aquilo que não passa! Diz bem o Crisóstomo:

"É verdade, ainda morremos como antes, mas não permanecemos na morte: e isso não é morrer. O poder e a força real da morte é apenas isso: que um morto não tem nenhuma possibilidade de voltar à vida. Mas se depois da morte ele recebe de novo a vida e, mais ainda, lhe é dado uma vida melhor, então, esta, já não é mais morte, mas um sono³⁵”.

Todas estas formas de explicar o sentido da morte de Cristo são verdadeiras, mas não nos dão a explicação mais profunda. Essa deve ser buscada naquilo que, com a sua morte, Jesus veio colocar na condição humana, mais do que naquilo que ele veio tirar; deve ser buscada no amor de Deus, não no pecado do homem. Se Jesus sofre e morre de uma morte violenta infligida-lhe por ódio, não o faz apenas para pagar no lugar dos homens a sua dívida impagável (a dívida de dez mil talentos, na parábola, é perdoada pelo rei!); morre crucificado para que o sofrimento e a morte dos seres humanos sejam habitados pelo amor!

O homem havia se condenado sozinho a uma morte absurda e eis que entrando nessa morte ele descobre que ela está repleta do amor de Deus. O amor não pôde privar-se da morte, por causa da liberdade do ser humano: o amor de Deus não pode eliminar com um passe de mágica a trágica realidade do mal e da morte. O seu amor é forçado a deixar que

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

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

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

o sofrimento e a morte pronunciem a sua palavra. Mas, dado que o amor penetrou na morte e a encheu da divina presença, é o amor que agora pronuncia a última palavra...

4. O que mudou da morte

Portanto, com Jesus, o que foi que mudou sobre a morte? Nada e tudo! Nada para a razão, tudo para a fé. Não mudou a necessidade de entrar na tumba, mas foi dada a oportunidade de sair dela. É o que ilustra poderosamente o ícone ortodoxo da Ressurreição, do qual vemos uma interpretação moderna na parede esquerda desta capela. O Ressuscitado desce aos abismos e arrasta para fora consigo Adão e Eva e atrás deles todos aqueles que se agarram a ele, nos abismos deste mundo.

Isto explica a atitude paradoxal do crente perante a morte, tão semelhante ao de todos os demais e tão diferente. Uma atitude feita de tristeza, medo, horror, porque sabe que deve descer naquele abismo escuro; mas também de esperança porque sabe que pode sair dele. "Se nos entristece a certeza de ter de morrer – diz o prefácio dos defuntos – nos consola a esperança da imortalidade futura". Para os fiéis de Tessalônica, afligidos pela morte de alguns deles, São Paulo escrevia:

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

Não lhes pede que não se aflijam pela morte, mas de sê-lo “como os outros”, como os não-crentes. A morte não é para o crente o fim da vida, mas o início daquela verdadeira; não é um salto no vazio, mas um salto na eternidade. Ela é um *nascimento* e um *batismo*. É um *nascimento*, porque somente então começa a vida verdadeira, aquela que não se destina à morte, mas dura para sempre. Por isso a Igreja não celebra a festa dos santos no dia do seu nascimento terreno, mas no dia do seu nascimento ao céu, o seu “dies natalis”. Entre a vida de fé no tempo e a vida eterna há uma relação análoga àquela que existe entre a vida do embrião no seio materno e aquela da criança, uma vez nascida. Escreve o Cabasilas:

"Este mundo carrega em gestação o homem interior, novo, criado segundo Deus, para que ele, aqui plasmado, modelado e tornado perfeito, não seja gerado àquele mundo perfeito que não envelhece. Da mesma forma que o embrião que, enquanto está na existência tenebrosa e fluida, a natureza prepara para a vida na luz, assim é com os santos³⁶".

A morte é também um *batismo*. Assim Jesus chama a sua própria morte: "Há um batismo com que eu devo ser batizado" (Lc 12,50). São Paulo fala do batismo como de um ser "batizados na morte de Cristo" (Rm 6,4). Nos tempos antigos, no momento do batismo a pessoa era mergulhada totalmente na água; todos os pecados e todo o homem velho ficavam sepultados na água e saía dela uma nova criatura, simbolizada pela túnica branca na qual era revestida. Assim acontece na morte: morre a lagarta, nasce a borboleta. Deus "enxugará toda lágrima de seus olhos, e não haverá mais a morte, nem pranto, nem

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

lamentação, nem angústia, porque as coisas de antes passaram” (Ap 21,4). Tudo sepultado para sempre.

Durante vários séculos, especialmente a partir do século XVII, um aspecto importante da ascese católica consistia na "preparação para a morte", isto é, em meditar sobre a morte, descrevendo visualmente as várias fases e o seu avanço inexorável da periferia do corpo para o coração. Quase todas as imagens de santos pintadas neste período mostra-os com um crânio ao lado, também Francisco de Assis que havia chamado a morte de “irmã”.

Uma das atrações turísticas de Roma até hoje é o cemitério dos Capuchinhos de Via Veneto. Não se pode negar que tudo isso ainda pode ser uma chamada útil para uma época tão secularizada e despreocupada como a nossa; especialmente se lemos como um aviso dirigido a quem vê o escrito que fica em um dos esqueletos: "Aquilo que tu es, eu fui; aquilo que eu sou, tu serás”.

Tudo isso deu pé para que alguém diga que o cristianismo cresce com o medo da morte. Mas é um erro terrível. O cristianismo, nós vimos, não é feito para aumentar o medo da morte, mas para removê-lo; Cristo, diz a Carta aos Hebreus, veio "para libertar aqueles que, com medo da morte, estavam sujeitos à escravidão por toda a vida" (Hb 2,15). O cristianismo não cresce com o pensamento de nossa própria morte, mas com o pensamento da morte de Cristo!

Por isso, mais eficaz que meditar sobre a nossa morte, é meditar sobre a paixão e morte de Jesus e devemos dizer, por honra às gerações que nos precederam, que tal meditação era também o pão de cada dia na espiritualidade dos séculos recordados. Essa é uma meditação que suscita comoção e gratidão, não angústia; nos faz exclamar, como o apóstolo Paulo: "Me amou e se entregou por mim" (Gl 2, 20).

Um "piedoso exercício" que eu gostaria de recomendar a todos durante a Quaresma é o de tomar em mãos um Evangelho e ler por conta própria, com calma e na íntegra, a narração da paixão. Basta menos de meia hora. Conheci uma mulher intelectual que se professava ateaia. Um dia caiu-lhe em cima uma daquelas notícias que deixam uma pessoa meio morta: a sua filha de dezesseis anos tem um tumor nos ossos. É operada. A moça volta da sala de operação martirizada, com tubos, sondas e catéteres por todos os lados. Sofre terrivelmente, geme e não quer ouvir nenhuma palavra de conforto.

A mãe, conhecendo a sua piedade e religiosidade, pensando em agradá-la, lhe diz: “Gostarias que eu te lesse algo do Evangelho?”. “Sim, mamãe!”. “O quê?”. “Leia-me a paixão”. Ela, que nunca havia lido um Evangelho, correu para comprar um dos capelães; sentou-se ao lado da cama e começou a ler. Depois de um tempo a filha adormeceu, mas ela continua, na penumbra, a ler em silêncio até o fim. “A filha adormecia – dirá ela própria no livro escrito depois da morte da filha –, e a mãe acordava!”. Acordava do seu ateísmo. A leitura da paixão de Cristo havia mudado a sua vida para sempre³⁷.

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

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

Tradução de Thácio Siqueira

Pe. Raniero Cantalamessa, ofmcap

Quaresma 2017, Quarta pregação

O ESPÍRITO SANTO NOS INTRODUZ NO MISTÉRIO

DA RESSURREIÇÃO DE CRISTO

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

São Paulo atribui abertamente a ressurreição de Jesus da morte, à obra do Espírito Santo. Ele diz que Cristo "foi constituído Filho de Deus com poder, segundo o Espírito de santidade, em virtude da ressurreição dos mortos" (Rm 1,4). Em Cristo, tornou-se realidade a grande profecia de Ezequiel sobre o Espírito que entra nos ossos secos, ressuscita-os dos seus túmulos e faz de um grande número de mortos "um grande exército" de ressuscitados à vida e à esperança (cf. Ez 37, 1-14).

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

1. A ressurreição de Cristo: abordagem histórica

Antes de mais nada, digamos algo sobre a ressurreição de Cristo como fato "histórico". Podemos definir a ressurreição como um evento histórico, no sentido usual deste termo, que é de realmente acontecido, no sentido, isto é, onde histórico se opõe a mítico e a lendário? Para expressar-nos em termos do debate recente: Jesus

ressuscitou apenas no kerygma, ou seja, no anúncio da Igreja (como alguém afirmou na linha de Rudolf Bultmann), ou, pelo contrário, ressuscitou também na realidade e na história? E mais: ele ressuscitou, a *pessoa* de Jesus, ou ressuscitou somente a sua *causa*, no sentido metafórico no qual ressuscitar significa sobreviver, ou a vitória de uma ideia, após a morte da pessoa que a propôs?

Vemos, portanto, em que sentido se dá uma abordagem também histórica à ressurreição de Cristo. Não porque qualquer um de nós aqui tenha a necessidade de ser persuadido a respeito disso, mas, como disse Lucas no começo do seu evangelho, “para que verifiques a solidez dos ensinamentos que recebeste” (cf. Lc 1, 4) e que transmitimos aos demais.

A fé dos discípulos, salvo algumas exceções (João, as piedosas mulheres), não resiste ao teste do seu trágico fim. Com a paixão e a morte, a escuridão cobre tudo. Seu estado de espírito emerge das palavras dos dois discípulos de Emaús: “Esperávamos que fosse ele... mas já faz três dias” (Lc 24, 21). Estamos em um beco sem saída da fé. O caso Jesus é considerado encerrado.

Agora – continuando nosso trabalho de historiadores – vamos para alguns anos, ou melhor, algumas semanas, depois. O que encontramos? Um grupo de homens, o mesmo que esteve ao lado de Jesus, que vai repetindo, em voz alta, que Jesus de Nazaré é o Messias, o Senhor, o Filho de Deus; que está vivo e que virá para julgar o mundo. O caso de Jesus não só foi reaberto, mas, em pouco tempo foi levado a uma dimensão absoluta e universal. Aquele homem afeta não só o povo de Israel, mas todos os homens de todos os tempos. “A pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a pedra angular” (1Pd 2, 4), ou seja, começo de uma nova humanidade. A partir de agora, sabendo ou não, não há nenhum outro nome debaixo do céu dado aos homens, no qual é possível salvar-se, a não ser aquele de Jesus de Nazaré (cf. At 4, 12).

O que provocou tal mudança que fez com que os mesmos homens que antes haviam negado Jesus ou tinham fugido, agora dizem em público estas coisas, fundam Igrejas e se deixam, inclusive, prender, flagelar, matar por ele? Em coro, eles nos dão esta resposta: “Ressuscitou! Nós vimos!”. O último ato que pode fazer o historiador, antes de ceder a palavra à fé, é verificar aquela resposta.

A ressurreição é um acontecimento histórico, em um sentido muito particular. Ela está no limite da história, como aquele fio que separa o mar da terra firme. Está dentro e fora ao mesmo tempo. Com ela, a história se abre ao que está além da história, à escatologia. É, portanto, em certo sentido, a ruptura da história e a sua superação,

assim como a criação é o seu começo. Isto significa que a ressurreição é um evento em si mesmo não testemunhável e atingível com as nossas categorias mentais que são todas ligadas à experiência do tempo e do espaço. E, de fato, ninguém vê o momento em que Jesus ressuscita. Ninguém pode dizer que viu Jesus *ressuscitar*, mas só de tê-lo visto *ressuscitado*.

A ressurreição, portanto, é conhecida a posteriori, em seguida. Como é a presença física do Verbo em Maria que demonstra o fato que se encarnou; assim a presença espiritual de Cristo na comunidade, evidenciada pelas aparições, demonstra que ressuscitou. Isso explica o fato de que nenhum historiador profano diga uma palavra sobre a ressurreição. Tácito, que também lembra da morte de um “um certo Cristo” nos dias de Pôncio Pilatos³⁸, cala sobre a ressurreição. Aquele evento não tinha relevância e sentido a não ser para quem experimentava as suas consequências, no seio da comunidade.

Em que sentido, então, falamos de uma abordagem histórica para a ressurreição? Aquilo que se apresenta para a consideração do historiador e o permite falar da ressurreição, são dois fatos: primeiro, a súbita e inexplicável fé dos discípulos, uma fé tão tenaz a ponto de resistir até mesmo à prova do martírio; segundo, a explicação de tal fé que os interessados nos deixaram. Escreveu um exegeta eminente: "No momento decisivo, quando Jesus foi capturado e executado, os discípulos não cultivavam nenhum pensamento sobre a ressurreição. Eles fugiram e deram por encerrado o caso de Jesus. Algo teve de intervir que, em um curto espaço de tempo, não só provocou a mudança radical de seu estado de espírito, mas os levou também a uma atividade totalmente diferente e à fundação da Igreja. Esse "algo" é o núcleo histórico da fé pascal³⁹".

Foi justamente notado que, se se nega o caráter histórico e objetivo da ressurreição, o nascimento da fé e da Igreja se tornaria um mistério ainda mais inexplicável do que a própria ressurreição: "A ideia de que o imponente edifício da história do cristianismo seja como uma enorme pirâmide pendurada sobre um fato insignificante é, certamente, menos credível do que a afirmação de que todo o evento – ou seja, o dado de fato mais o significado inerente a ele – tenha realmente ocupado um lugar na história comparável ao que lhe atribui o Novo Testamento⁴⁰".

Qual é, então, o ponto de chegada da pesquisa histórica com relação à ressurreição? Podemos apreendê-lo nas palavras dos discípulos de Emaús. Alguns discípulos, na

³⁸ Tácito, *Anais* 25.

³⁹ Martin Dibelius, *Jesus*, Berlim 1966, p. 117.

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

manhã da Páscoa, foram ao túmulo de Jesus e descobriram que as coisas estavam como haviam relatado as mulheres, que foram antes deles, “mas a ele, não o viram” (cf. Lc 24, 24). Até a história vai a sepulcro de Jesus e deve constatar que as coisas estão da forma como disseram os testemunhos. Mas ele, o Ressuscitado, não o vê. Não basta constatar historicamente os fatos, é necessário “ver” o Ressuscitado, e isso a história não pode dar, mas só a fé⁴¹. Quem chega correndo da terra firme rumo a costa do mar deve parar de repente; pode ir além com o olhar, mas não com os pés.

2. Significado apologético da ressurreição

Passando da história para a fé, muda também o modo de falar da ressurreição. O do Novo Testamento e da liturgia da Igreja é uma linguagem assertiva, apodíctica, que não se baseia em demonstrações dialéticas. "Mas agora Cristo ressuscitou dos mortos" (1 Cor 15, 20), diz Paulo. Aqui se está no nível da fé, não mais no da demonstração. É o que chamamos de kerygma. "*Scimus Christum surrexisse a mortuis vere*", canta a liturgia do Domingo de Páscoa: "Nós sabemos que Cristo verdadeiramente ressuscitou". Não só acreditamos, mas tendo acreditado, sabemos que é assim, disso temos certeza. A prova mais segura da ressurreição se tem depois, não antes, que se acreditou, porque então se experimenta que Jesus está vivo.

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

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

Somente a ressurreição é o selo de autenticidade divina de Cristo. É por isso que, a quem lhe pedia um sinal, Jesus respondeu: "Destruí este santuário, e em três dias eu o

⁴¹ Cf. Søren Kierkegaard, *Diário*, X, 4, A, 523.

levantarei" (Jo 2, 18s) e em outro lugar diz: "Não vai ser dada a esta geração nenhum sinal, a não ser o sinal de Jonas" que depois de três dias no ventre do peixe viu novamente a luz (Mt 16,4). Paulo tem razão de edificar sobre a ressurreição, como seu fundamento, todo o edifício da fé: "Se Cristo não tivesse ressuscitado, vã seria nossa fé. Nós seríamos falsas testemunhas de Deus... seríamos os mais dignos de compaixão de todos os homens"(1 Cor 15, 14-15,19). É possível compreender por que Santo Agostinho pode dizer que "a fé dos cristãos é a ressurreição de Cristo". Que Cristo tenha morrido todo mundo acredita, também os pagãos, mas que tenha ressuscitado, só os cristãos acreditam, e não é cristão quem não acredita⁴².

3. Significado misterioso da ressurreição

Até aqui o significado *apologético* da ressurreição de Cristo, que é destinado a estabelecer a autenticidade da missão de Cristo e a legitimidade da sua pretensão divina. A esse se deve acrescentar outro significado que poderemos chamar *misterioso* ou salvífico, em quanto que diz respeito também a nós que cremos. A ressurreição de Cristo nos diz respeito e é um mistério "para nós", porque fundamenta a esperança da nossa própria ressurreição da morte:

"E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais, mediante o seu Espírito que habita em vós" (Rm 8, 11).

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

Especialmente duas certezas levaram a esta conclusão: a certeza da onipotência de Deus e a certeza da insuficiência e da injustiça da retribuição terrena. Aparecia sempre mais evidente – especialmente depois da experiência do exílio – que a sorte dos bons neste mundo é tal que, sem a esperança de uma retribuição diferente dos justos após a morte, seria impossível não cair no desespero. Nesta vida, de fato, tudo acontece da mesma forma ao justo e ao ímpio, tanto na felicidade quanto na desgraça. O livro do Coélet representa a expressão mais lúcida desta amarga conclusão (cf. Ecl 7, 15).

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

O pensamento de Jesus sobre o assunto é expresso na discussão com os Saduceus sobre o caso da mulher que teve sete maridos (Lc 20, 27-38). De acordo com a revelação bíblica mais antiga, a mosaica, eles não aceitaram a doutrina da ressurreição dos mortos que consideravam uma novidade. Referindo-se à lei do levirato (Dt 25: a mulher que ficou viúva, sem filhos homens, deve casar-se com o cunhado), eles especulam o caso limite de uma mulher que, dessa forma, passou por sete maridos. No final, com a certeza de ter demonstrado o absurdo da ressurreição, perguntam: "Esta mulher, na ressurreição, de quem será esposa"?

Sem se afastar do terreno escolhido pelos seus adversários, com poucas palavras, Jesus primeiro revela onde está o erro dos saduceus e o corrige, depois, dá à fé na ressurreição a sua fundamentação mais profunda e mais convincente. Jesus se pronuncia sobre duas coisas: sobre o *modo* e sobre o *fato* da ressurreição. Quanto ao *fato* de que haverá uma ressurreição dos mortos, Jesus recorda o episódio da sarça ardente, onde Deus se proclama "Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacó". Se Deus se proclama "Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, quando Abraão, Isaac e Jacó morreram há gerações, e se, por outro lado, "Deus é Deus dos vivos e não dos mortos", então quer dizer que Abraão, Isaac e Jacó estão vivos em algum lugar!

Mais do que sobre a resposta de Jesus aos Saduceus, a fé na ressurreição se fundamenta no *fato* da sua ressurreição da morte. "Se se prega que Cristo ressuscitou dos mortos, exclama Paulo, como podem dizer alguns de vocês que não existe ressurreição dos mortos? Se não existe ressurreição dos mortos, nem sequer Cristo ressuscitou!" (1 Cor 15,12-13). É absurdo pensar em um corpo, cuja cabeça reina gloriosa no céu e cujo corpo se decompõe eternamente na terra ou acabe no nada.

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

Da vida eterna, nós não só temos nesta vida uma promessa: nós também temos "as primícias" e o "sinal" (ou arras, ndt). Jamais se deveria traduzir o termo grego *arrabôn*

usado por São Paulo a respeito do Espírito (2 Cor 1, 22; 5,5; Ef 1, 14) com “penhor” (*pignus*), mas só com sinal. Santo Agostinho explicou muito bem a diferença. O penhor, diz, não é o começo do pagamento, mas algo que se dá enquanto se espera o pagamento; assim que o pagamento é feito, o penhor é devolvido. Não acontece isso com o sinal. Ele não é devolvido no momento do pagamento, mas completado. Já faz parte do pagamento. “Se Deus, por meio do seu Espírito, nos deu como sinal o amor, quando nos for dada toda a realidade, nos será tirado o sinal? Certamente que não, mas o que já foi dado será completado⁴³”.

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

Sobre o *modo* da ressurreição, naquela mesma ocasião Jesus afirma a condição espiritual dos ressuscitados: "Aqueles que são considerados dignos do outro mundo e da ressurreição dos mortos, não tomam mulher nem marido; e nem podem mais morrer, porque são iguais aos anjos e, sendo filhos da ressurreição, são filhos de Deus”.

Foi feita uma tentativa de ilustrar a transição da condição terrestre para aquela de ressuscitados com exemplos tirados da natureza: a semente da qual brota a árvore, a natureza morta no inverno que ressurge na primavera, a lagarta que se transforma em uma borboleta. Paulo simplesmente diz: "semeado corruptível, o corpo ressuscita incorruptível; semeado desprezível, ressuscita reluzente de glória; semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; semeado corpo psíquico ressuscita corpo espiritual"(1 Cor 15, 42- 44).

A verdade é que tudo o que diz respeito à nossa condição no pós-vida permanece um mistério impenetrável; não porque Deus quis mantê-lo escondido, mas porque, como somos forçados a pensar em tudo nas categorias de tempo e espaço, não temos as ferramentas para representá-lo. A eternidade não é uma entidade que existe a parte e que pode ser definida em si mesma, como se fosse um tempo esticado infinitamente. É o modo de ser de Deus. A eternidade é Deus! Entrar na vida eterna significa simplesmente ser admitidos, por graça, a compartilhar o modo de ser de Deus.

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

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

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

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

Uma noite, enquanto estava no órgão, o coração de Rufino parou. O amigo velou ansiosamente toda a noite, mas nada; esperou em vigílias e jejuns por semanas e meses, e nada. Finalmente, no aniversário da sua morte, eis que, à noite, em um halo de luz, entra na sua cela o amigo. Vendo que silencia, é ele que lhe pergunta, confiante na resposta afirmativa: *taliter?* É tão verdade? Mas o amigo balança a cabeça em sinal negativo. Em desespero, grita: *aliter?* É diferente? Mais uma vez um sinal negativo da cabeça. E, finalmente, dos lábios fechados do amigo, em um instante, duas palavras: *totaliter aliter*: Totalmente diferente! Rufus entende em um flash que o céu é infinitamente mais do que eles tinham imaginado, que não pode ser descrito, e logo depois morre também ele, pelo desejo de alcançá-lo⁴⁴.

O fato, é claro, é uma lenda, mas o seu conteúdo é bastante bíblico. "O que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu, tudo o que Deus preparou para os que o amam" (1 Cor 2, 9). São Simeão, o Novo Teólogo, um dos

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

santos mais amados na Igreja Ortodoxa, teve uma visão um dia; estava certo de ter contemplado Deus em pessoa e, com a certeza de que não poderia haver nada maior e mais radioso do que tinha visto, disse: “Se o céu é isso, me basta!” O Senhor lhe respondeu: “Es realmente bem mesquinho, se te contentas com estes bens, porque, com relação aos bens futuros, esses são como um céu pintado no papel, em comparação ao céu real⁴⁵”.

Quando se quer atravessar um braço de mar, dizia Santo Agostinho, a coisa mais importante não é sentar-se na costa e aguçar a visão para ver o que está do outro lado, mas é subir no barco que leva àquela margem. E também para nós a coisa mais importante não é especular sobre como será a nossa vida eterna, mas fazer as coisas que sabemos que nos levam a ela⁴⁶. Que o nosso dia de hoje seja um pequeno passo em direção a ela.

Tradução de Thácio Siqueira

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

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

Pe. Raniero Cantalamessa, ofmcap.

Quinta pregação de Quaresma 2017

“MANIFESTOU-SE A JUSTIÇA DE DEUS”

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

1. As origens da Reforma protestante

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

Não podemos deixar de ler todo o trecho da Carta aos Romanos, sobre o qual este debate está concentrado. Diz:

“²¹Agora, porém, independentemente da Lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela Lei e pelos Profetas, ²²justiça de Deus que opera pela fé em Jesus Cristo, em favor de todos os que creem – pois não há diferença, ²³visto que todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus – ²⁴e são justificados gratuitamente, por sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus: ²⁵Deus o expôs como instrumento de propiciação, por seu próprio sangue, mediante a fé. Ele queria assim manifestar sua justiça, pelo fato de ter deixado sem punição os pecados de outrora, ²⁶no tempo da paciência de Deus; ele queria manifestar sua justiça no tempo presente para mostrar-se justo e para justificar aquele que apela para a fé em Jesus. ²⁷Onde está, então, o motivo de glória? Fica excluído. Em força de que lei? A das obras? De modo algum, mas em força da lei da fé. ²⁸Porquanto nós sustentamos que o homem é justificado pela fé, sem a prática da Lei”

Como foi possível que esta mensagem tão consoladora e luminosa tenha se tornado o pomo da discórdia no seio do cristianismo ocidental, dividindo a Igreja e a Europa em dois continentes religiosos diferentes? Ainda hoje, na pessoa religiosa mediana, em certos países do Norte da Europa, tal doutrina é o divisor de águas entre catolicismo e protestantismo. Eu mesmo ouvi de vários fiéis leigos luteranos a pergunta: "Você crê na justificação pela fé?", como a condição para poder ouvir aquilo que eu dizia. Esta doutrina é definida pelos próprios iniciadores da Reforma “o artigo com o qual a Igreja está em pé ou cai” (*articulus stantis et cadentis Ecclesiae*).

Devemos remontar à famosa “experiência da torre” de Martinho Lutero que teve lugar nos anos de 1511 ou 1512. (Tem essa denominação porque se pensa que ocorreu em uma cela do convento agostiniano de Wittenberg chamado de "a Torre"). Lutero estava

angustiado, quase em nível de desespero e ressentimento para com Deus, por causa do fato de que com todas as suas práticas religiosas e penitências ele não conseguisse sentir-se acolhido e em paz com Deus. Foi aqui que, de repente, apareceu de súbito em sua mente a palavra de Paulo em Romanos 1, 17: “O justo vive pela fé”. Foi uma libertação. Ele próprio, narrando sua experiência, próximo à sua morte, escreveu: “Quando descobri isso, me senti renascer e pareceu-me que se escancaravam para mim as portas do paraíso⁴⁷”.

Precisamente, alguns historiadores luteranos datam este momento, ou seja, alguns anos antes do 1517, como o verdadeiro começo da Reforma. A ocasião que transformou esta experiência interior em uma verdadeira e real avalanche religiosa foi o incidente das indulgências que fez Lutero se decidir a afixar as famosas 95 teses na Igreja do Castelo de Wittenberg, em 31 de outubro de 1517. É importante notar esta sucessão histórica dos fatos. Ela nos diz que a tese da justificação pela fé e não pelas obras, não foi o resultado da polêmica com a Igreja da época, mas a sua causa. Foi uma verdadeira iluminação do alto, uma “experiência *Erlebnis*, tal como foi definida por ele próprio.

Surge espontaneamente uma pergunta: como podemos explicar o terremoto causado pela tomada de posição de Lutero? O que havia nessa decisão de tão revolucionário? Santo Agostinho tinha dado, da expressão "justiça de Deus", a mesma explicação de Lutero muitos séculos antes. "A justiça de Deus (*justitia Dei*) – tinha escrito – é aquela através da qual, pela sua graça, nos tornamos justos, exatamente como a salvação de Deus (*salus Dei*) (Sal 3,9) é aquela pela qual Deus nos salva⁴⁸”.

São Gregório Magno tinha dito: “Não se vai das virtudes à fé, mas da fé às virtudes⁴⁹”. E São Bernardo: “Eu, aquilo que não posso alcançar por mim mesmo, me aproprio (*usurpo!*) com confiança do lado trespassado do Senhor, porque é cheio de misericórdia. [...] E o que sobra da *minha* justiça? Oh, Senhor, lembrar-me-ei somente da *tua* justiça. De fato, ela é também a minha, porque tu es para mim justiça da parte de Deus (cf. 1 Cor 1, 30)⁵⁰”. S. Tomas de Aquino foi ainda mais longe. Comentando a sentença paulina “a letra mata, mas o Espírito vivifica” (2 Cor 3,6), ele escreveu que por letra entendem-se também os preceitos morais do evangelho, pelos quais “também a letra do Evangelho mataria, se não se acrescentasse, dentro, a graça da fé que cura⁵¹”.

O Concílio de Trento, convocado em resposta à Reforma, não encontra dificuldade em reafirmar esta convicção do primado da fé e da graça, embora considerando (como, aliás, fará todo o ramo da Reforma encabeçada por Calvino) as obras e a observância da lei, necessárias no contexto de todo o processo da salvação, segundo a fórmula paulina da “fé que opera pela caridade” (“*fides quae per caritatem operatur*”) (Gal 5,6)⁵². Fica assim explicado como, no novo clima de diálogo ecumênico, tenha sido possível chegar à declaração conjunta da Igreja Católica e da Federação mundial das Igrejas Luteranas,

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

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

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

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

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

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

sobre a justificação pela graça mediante a fé, assinada no dia 31 de Outubro de 1999, na qual se reconhece um acordo fundamental, embora não total, sobre tal doutrina.

Então, a Reforma Protestante foi um caso de "muito barulho por nada"? Fruto de um equívoco? Devemos responder com firmeza: não! É verdade que o magistério da Igreja não tinha anulado nunca as decisões tomadas nos concílios anteriores (especialmente contra os Pelagianos); nunca negou o que havia escrito Agostinho, Gregório, Bernardo, Tomás de Aquino. As revoluções, no entanto, não surgem pelas ideias ou pelas teorias abstratas, mas por situações históricas concretas, e a situação da Igreja, há tempo, não refletia realmente aquelas convicções. A vida, a catequese, a piedade cristã, a direção espiritual, por não falar depois da pregação popular: tudo parecia afirmar o contrário, ou seja, que o que conta são as obras, o esforço humano. Além disso, por “boas obras” não se entendiam no geral aquelas enumeradas por Jesus em Mateus 25, sem as quais, diz ele próprio, não se entra no reino dos céus; entendiam-se, ao invés, peregrinações, velas votivas, novenas, ofertas à Igreja e, como contrapartida a estas coisas, as indulgências.

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

Um sinal indicador desta mudança de interesse é indicado por Henri de Lubac em sua *História da exegese medieval*. Na fase mais adiantada, a ordem dos quatro sentidos da Escritura era: sentido histórico literal, sentido cristológico ou de fé, sentido moral e sentido escatológico⁵³. Cada vez mais, esta ordem é substituída por uma diferente na qual o senso moral é anterior ao cristológico ou de fé. Antes do "em que acreditar", se coloca o "o que fazer." O dever vem antes do dom. Na vida espiritual, se pensava, em primeiro lugar há o caminho da purificação, em seguida, o da iluminação e da união⁵⁴. Sem perceber, se dizia exatamente o oposto do que havia escrito São Gregório Magno, ou seja, que “não chega das virtudes à fé, mas da fé às virtudes”.

2. A doutrina da justificação pela fé, depois de Lutero

Depois de Lutero e bem próximo aos outros grandes dois reformadores, Calvino e Zwinglio, a doutrina da justificação pela fé, naqueles que transformaram-na em um modo de vida, teve por efeito uma nítida melhoria da qualidade da vida cristã, graças à circulação da palavra de Deus em língua vernácula, aos muitos hinos e cânticos espirituais, aos subsídios escritos, tornados acessíveis ao povo pela recente invenção e difusão da imprensa.

Na Frente externa, a tese da justificação só pela fé tornou-se o divisor de águas entre catolicismo e protestantismo. Em pouco tempo (em parte pelo próprio Lutero), essa oposição se ampliou e se tornou também oposição entre cristianismo e judaísmo, com os

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

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

católicos que representavam, segundo alguns, a continuação dos legalismos e ritualismos judaicos e o protestantismo que representava a novidade cristã.

A polêmica anticatólica casa-se com a polêmica antijudaica que, por outras razões, não estava menos presente no mundo católico. O cristianismo teria se formado por oposição, não por derivação, do judaísmo. A partir de Ferdinand Christian Baur (1792-1860), vai se estabelecendo a tese das duas almas do cristianismo: aquela petrina do assim chamado "protocatolicismo" (Frühkatholizismus) e aquela paulina que encontra a sua expressão mais realizada no protestantismo.

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

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

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

Algumas vantagens desta nova abordagem são evidentes. Reencontra-se a continuidade da revelação. Jesus se coloca dentro do mundo judaico, na linha dos profetas bíblicos. Se faz, também, mais justiça com o judaísmo do tempo de Jesus, mostrando a sua riqueza e variedade. O problema é que se tem ido tão além desta conquista a ponto de transformá-la em uma perda. Em muitos representantes desta terceira pesquisa, Jesus acaba por dissolver-se completamente no mundo judaico, sem mais se diferenciar, a não ser por alguma interpretação particular da *Torá*. Ele acaba reduzido a um dos profetas hebraicos, um "carismático itinerante", "um cidadão judeu do Mediterrâneo", como escreveu alguém. A nova pesquisa histórica produziu estudos de outro nível (por exemplo, os de James D. G. Dunn sobre "a nova perspectiva sobre Jesus"); mas aquela que eu mencionei é a versão que circulou mais amplamente a nível de divulgação e a que mais influenciou a opinião pública.

Quem revelou a natureza ilusória dessa abordagem para um diálogo sério entre judaísmo e cristianismo foi precisamente um judeu, o rabino americano Jacob Neusner⁵⁵. Aquele que leu o livro de Bento XVI sobre Jesus de Nazaré, conhece o pensamento deste rabino com quem ele conversa em um dos capítulos mais emocionantes do seu livro. Jesus não pode ser considerado um judeu como qualquer outro, diz Neusner, dado que coloca-se acima de Moisés e se proclama: "Senhor também do Sábado".

Mas é sobretudo no que diz respeito a São Paulo que a nova pesquisa mostra toda a sua insuficiência. De acordo com um de seus mais conhecidos representantes, a religião das obras, contra a qual o apóstolo se contrapõe com muita veemência em suas cartas, não existe na realidade. O judaísmo, também no tempo de Jesus, é um "nomismo da aliança" (*Covenantal Nomism*), ou seja, uma religião baseada sobre a iniciativa gratuita de Deus e sobre o seu amor; o cumprimento da lei é a sua consequência, não a causa; essa serve para permanecer na aliança, não para entrar nela. A religião judaica continua a ser aquela dos patriarcas e dos profetas, em cujo centro está a *hesed*, a graça e a benevolência divina.

Procura-se, então, alguns possíveis alvos diferentes para a polêmica de Paulo: não "os judeus", mas os "judaico-cristãos", ou aquele tipo de judaísmo "zeloso" que se sente ameaçado pelo mundo pagão circundante e reage na forma dos Macabeus. Em suma, aquele que havia sido o seu judaísmo, antes da conversão, e que o tinha levado a perseguir os fieis helenísticos como Estevão.

Mas essas explicações são insustentáveis e acabam tornando incompreensível e contraditório o pensamento do Apóstolo. Nos capítulos anteriores o Apóstolo fez uma acusação tão universal quanto a própria humanidade: "Não há diferença, porque todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus" (Rm 3, 22-23); por três vezes repete-se a expressão "judeus e gregos", ou seja, judeus e gentios, ao mesmo tempo. Como alguém poderia pensar que uma acusação tão universal, tenha uma aplicação limitada a um pequeno grupo de fieis?

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

A dificuldade nasce, na minha opinião, do fato de que a exegese de Paulo se comporta, às vezes, como se o problema começasse com ele e como se Jesus não tivesse dito nada a respeito. A doutrina da justificação gratuita pela fé não é uma invenção de Paulo, mas a mensagem central do Evangelho de Cristo, independente da forma que tenha sido conhecida pelo Apóstolo: se por revelação direta do ressuscitado, ou pela "tradição", que ele diz ter recebido e que não era certamente limitada às poucas palavras do kerygma (cf. 1 Cor 15, 3). Se não fosse assim, teriam razão aqueles que dizem que Paulo, não Jesus, é o verdadeiro fundador do cristianismo.

O núcleo da doutrina está contido já na palavra "Evangelho", boa notícia, que Paulo com certeza não inventou do nada. No início de seu ministério, Jesus proclamava: "Cumprir-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho" (Mc 1, 15). Como poderia, este proclama, chamar-se "boa notícia" se fosse somente um ameaçador apelo para mudar de vida? Aquilo que Cristo inclui na expressão "reino de Deus" - isto é, a iniciativa salvífica de Deus, a sua oferta de salvação para a humanidade - , São Paulo chama de "justiça de Deus", mas se trata da mesma fundamental realidade.

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

“Reino de Deus” e “justiça de Deus” são reunidos pelo próprio Jesus quando diz: “Buscai primeiro o reino de Deus e a sua justiça” (Mt 6, 33).

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

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

Diferentes dados evangélicos, dentre os que mais remontam a Jesus, confirmam esta interpretação. Um é a insistência com que Jesus afirma a necessidade de se tornar como uma criança para entrar no reino dos céus. A característica da criança é que não tem nada para dar, só pode receber; não pede uma coisa aos pais por tê-la conquistado, mas somente porque sabe que é amada. Aceita a gratuidade.

Também a polêmica paulina contra a pretensão de salvar-se pelas próprias obras não nasce com ele. É necessário negar incontáveis fatos, para excluir do evangelho todas as referências polêmicas a um certo número de “escribas, fariseus e doutores da lei”. Não é possível deixar de reconhecer na parábola do fariseu e do publicano ao mesmo tempo os dois tipos de religiosidade, contrapostas mais tarde por são Paulo: a daquele que confia em seu próprio desempenho religioso e a daquele que confia na misericórdia de Deus e volta à casa “justificado” (Lc 18,14).

Não se trata da tendência presente em uma religião, mas em todas as religiões, incluindo, naturalmente, a dos cristãos. (Os evangelistas não transmitiram as palavras de Jesus contra os fariseus para corrigir os fariseus, mas para advertir os cristãos!). Se Paulo persegue o judaísmo, é porque esse é o contexto religioso no qual vivem, ele e os seus interlocutores, no entanto, se trata mais de uma categoria religiosa do que étnica. Judeus, no contexto, são aqueles que, à diferença dos pagãos, possuem uma revelação, conhecem a vontade de Deus e, armados com esse fato, se sentem seguros no lado de Deus e julgam o resto da humanidade. Já no século III, Orígenes dizia que agora, quem veste a carapuça das palavras do Apóstolo, são “os chefes das igrejas: bispos, presbíteros e diáconos”, ou seja, os guias, os mestres do povo⁵⁶.

A dificuldade de conciliar a imagem que Paulo nos dá da religião judaica com aquela que conhecemos dela de outras fontes deriva de um fundamental erro de método. Jesus e Paulo

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

tem a ver com a vida vivida, com o coração; os estudiosos, pelo contrário, com os livros e os testemunhos escritos. As declarações orais ou escritas dizem o que as pessoas sabem que precisam ser ou que gostariam de ser, não, necessariamente, aquilo que são. Não é surpreendente encontrar nas Escrituras e em fontes rabínicas da época afirmações comoventes e sinceras sobre a graça, a misericórdia, a iniciativa preveniente de Deus; mas, uma coisa é o que a Escritura diz ou que os mestres ensinam, outra coisa o que os homens têm no coração e que governa as suas ações.

O que aconteceu no momento da Reforma protestante ajuda a entender a situação na época de Jesus e de Paulo. Se se olha para a doutrina ensinada nas escolas de teologia da época, para as definições antigas jamais contestadas, para os escritos de Agostinho reverenciados com grande honra, ou também só para a *Imitação de Cristo*, leitura diária das almas piedosas, se achará uma magnífica doutrina da graça e não se compreenderá contra quem Lutero brigava; mas se se olha para a vivência cristã da época, o resultado, já vimos, é bem diferente.

4. Como pregar a justificação pela fé hoje

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

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

Isto não significa ignorar o enriquecimento realizado pela Reforma ou desejar voltar atrás, à época anterior. Significa, pelo contrário, permitir que toda a cristandade se beneficie das suas muitas e importantes conquistas, uma vez libertos de certas distorções e excessos devido ao clima superaquecido do momento e da necessidade de endireitar abusos grosseiros.

Dentre os excessos resultantes da secular concentração sobre o problema da justificação do ímpio, me parece que um seja o de ter feito do cristianismo ocidental um anúncio sombrio, todo focado no pecado, que a cultura laica acabou por combater e rejeitar. A coisa mais importante não é o que Jesus, com a sua morte, *tirou* do homem – o pecado –, mas aquilo que *doou*, ou seja, o Espírito Santo. Muitos exegetas consideram hoje o capítulo terceiro da Carta aos Romanos sobre a justificação pela fé, como inseparável do capítulo oitavo sobre o dom do Espírito e uma unidade com ele.

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

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

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

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

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

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

Feliz e Santa Páscoa!

Tradução de Thacio Siqueira