

# QUE SIGNIFICA CRER EM JESUS CRISTO HOJE?

## Preâmbulos para uma fé sensata e responsável

Carlos Palácio, SJ\*

**A** nossa situação atual, em termos de fé cristã, é muito semelhante à do cego de nascença de que nos fala o evangelho (Jo 9,1-41). A experiência de vinte séculos de cristianismo não impede que Jesus mesmo nos dirija também esta pergunta: “Crês no Filho do Homem?” (Jo 9,35). A questão é saber se teríamos a simplicidade do cego para responder: “Quem é ele, Senhor, para que eu creia?” (Jo 9,36). Porque equivaleria a reconhecer que o conhecemos sem conhecê-lo. E só quando aceitamos isso, pode recomeçar o processo de crer.

As duas palestras precedentes<sup>1</sup> mostraram, de maneira brilhante, que *uma* configuração histórica do cristianismo (a que lhe deu plausibilidade social até agora) parece estar se esgotando. E com ela, uma maneira de crer, de viver e de transmitir a fé. É para essa situação que aponta o “hoje” do título. A situação atual do cristianismo repercute no modo de crer e o condiciona.

Não podemos continuar a crer por inércia. Aderir à pessoa de Jesus Cristo deixou de ser algo

“evidente”. Não só para as novas gerações ou para os que julgam a fé cristã incompatível com o mundo moderno. Também para nós. Queiramos ou não, somos afetados por essa situação de desamparo. E o problema não é só de *linguagem*. Trata-se de uma *experiência*, a experiência de uma vida desconcertante mas fascinante, humana como a nossa mas “diferente”. Podem ainda as mesmas e velhas palavras da fé desencadear em nós a experiência que aqueles primeiros seguidores – homens e mulheres – fizeram diante da existência concreta de Jesus de Nazaré?

Aderir a essa vida com a mesma significação que tinha para os primeiros cristãos: isso seria crer em Jesus Cristo hoje. Mas para isso teríamos que sentir o mesmo desamparo do cego de nascença: “Quem é ele, Senhor, para que eu possa crer”? O nosso perigo é sabermos demais. Por isso, para podermos recuperar a “diferença” cristã no que ela tem de verdadeiramente original é necessário aceitar que sejam questionadas as nossas “evidências” e reconhecer que a nossa figura de Jesus foi muitas

\* Doutor em Teologia pela P. Universidade Gregoriana. Professor de Teologia Sistemática da Faculdade de Teologia do CES da Companhia de Jesus em Belo Horizonte, M.G. Autor de numerosos artigos e de *Jesus Cristo: História e Interpretação*, São Paulo, Loyola, 1979. Organizou a obra coletiva *Cristianismo e História*, São Paulo, Loyola, 1982.

<sup>1</sup> Cf., nesta revista, os artigos de J. B. Libânio e W. Gruen.

vezes deformada. Começemos pelos condicionamentos.

## CONDICIONAMENTOS ATUAIS DA FÉ

A fé cristã só pode existir encarnada: na linguagem em que se expressa, nas práticas que suscita, nas instituições que a tornam visível. Tais expressões serão sempre limitadas. Nada de estranho nisso. O perigo começa quando desaparece a consciência de que toda expressão é relativa. Porque então, por um abuso da linguagem, elas tendem a se apresentar como eternas, absolutas, intocáveis. A situação do cristianismo atual oferece muitos exemplos. As expressões tradicionais se tornam mais importantes do que a realidade mesma, a vida sem a qual não teriam sentido.

É o que pode estar acontecendo também com a fé em Jesus Cristo. Alguns exemplos serão suficientes para mostrar que a nossa maneira de viver e de traduzir a fé está condicionada de muitas formas. Por isso, tomar consciência desses condicionamentos é condição indispensável para podermos resgatar a força original da fé.

### A mudança de cosmovisão

O primeiro exemplo, e talvez a raiz dos outros, é a *mudança de cosmovisão*. A fé cristã foi traduzida numa visão *ordenada* do mundo (o cosmo), cuja matriz conceitual era a *natureza* e cujo sentido último lhe vinha da sua referência a *Deus*. É nessa visão do mundo da cultura helenística que a cristologia foi buscar o seu primeiro instrumental teórico. A marca mais profunda que essa visão deixou na cristologia foi, talvez, a transposição *metafísica* da pes-

soa *concreta* de Jesus. A sua vida humana, a sua história real, desapareceram na conceitualização das “naturezas”.

Pela mesma razão, a fé cristã se habituou a compreender Jesus *a partir de Deus*. E o problema da “divindade” de Jesus passou a ser a pedra de toque da ortodoxia. Como se a vida humana de Jesus fosse descartável, como um “apêndice” da fé. Esquecimento perigoso porque afeta não só o humano de Jesus mas o seu modo de ser Filho de Deus. É tão heterodoxo negar a “divindade” de Jesus como negar a sua “humanidade”. Mais ainda, nos evangelhos é evidente que a vida humana de Jesus é o único caminho que temos para saber de que fala Ele quando diz “Deus” ou que significa reconhecê-lo como “Filho (de Deus)”, não simplesmente como “Deus”. Mas essa é também uma das conseqüências da matriz conceitual das “naturezas”.

Outra bem diferente é a *cosmovisão moderna*. O mundo não é mais a repetição cíclica de uma ordem “natural” e eterna mas é *história*; a natureza deixa de ser a expressão de uma realidade fixa e querida por Deus e se torna o conjunto de leis físico-matemáticas que regem o universo. Deus não é mais necessário como “hipótese explicativa”. Na medida em que o homem conhece essas leis e as domina, a natureza se torna o material manipulado pelo homem. O universo deixa de ser objeto de “contemplação” para se tornar matéria-prima de transformação. Tanto a história como a natureza dependem do arbítrio humano. O problema da ecologia e a injustiça estrutural estão aí para mostrar as conseqüências.

É fácil perceber os efeitos dessa visão sobre a fé em Jesus Cristo. Nesta perspectiva, Jesus não pode mais ser compreendido a partir de Deus; pelo con-

Crer em Jesus Cristo *hoje*  
é aderir à vida com a  
mesma significação que  
tinha para os primeiros  
cristãos.

É possível superar os  
condicionamentos históricos  
que afetam e deformam o  
nosso modo de crer?

trário, é Deus que tem que ser compreendido a partir do *homem Jesus*. Por uma razão muito simples: Deus deixou de ser um *pressuposto* da sociedade moderna e secular. Levar a sério essa mudança de cosmovisão não é capitular diante da modernidade. Antes de excomungá-la e declará-la incompatível com a fé, deveríamos aceitar que ela possa ser – como o “Ciro” babilônico – um instrumento de Deus. Por caminhos tortuosos a modernidade nos ajudou a descobrir algo que é essencial para a fé cristológica: a importância da vida humana de Jesus e da sua história concreta. Algo tão evidente nos evangelhos, mas que desapareceu do horizonte da consciência eclesial e que tanto nos custa recuperar de novo.

### A questão da linguagem

O *problema da linguagem* está relacionado com a mudança de cosmovisão. Sob muitos aspectos, a linguagem da cristologia pertence ao mundo *mítico* da antiga cosmovisão e está longe do universo *científico* da visão moderna. Não só quanto à imagem do mundo subjacente, mas no que diz respeito aos conteúdos. A visão tripartida do universo, esse universo de “três andares” (céu, terra, inferno) é incompatível com a cosmologia moderna. Mas nós continuamos a falar, com a maior naturalidade, em “subir” ao céu, “descer” aos infernos ou na “vinda” definitiva de Jesus, sem percebermos a carga mítica que esses termos têm para o homem moderno.

A linguagem não é inocente. E pode contaminar algo tão decisivo para a fé cristã como a idéia mesma de *encarnação*. No imaginário de muitos cristãos – senão da maioria – Jesus não passa de um Deus “passeando” pela terra, mas sem ser afetado por essa vida. Mas essa vida só pode resultar-nos estranha e literalmente mítica. O que nem sempre percebemos é que, dessa forma, o conteúdo

mesmo do conceito de Deus deixa de ser *cristão*. No fundo continuamos a pensar Deus como rival do homem, em disputa pelo mesmo espaço. E a corda acaba quebrando sempre pelo lado mais fraco. A idéia *cristã* da encarnação não é compatível com qualquer conceito de Deus e da transcendência. Está em jogo a maneira de entender as suas relações com a história humana. Não se pode ocultar a humanidade de Jesus para proteger a transcendência de Deus.

Não se trata unicamente de uma questão de palavras. É o núcleo mais original e indeduzível da experiência cristã que está em jogo. Não basta que a linguagem da fé seja *correta* em si mesma. É necessário que ela tenha *sentido* para o homem de hoje. Mas isso só será possível submetendo a uma profunda purificação a imagem de Jesus – mítica sob muitos aspectos – que domina ainda o inconsciente eclesial.

### As traduções socioculturais da fé

Há ainda condicionamentos que provêm da *tradução sociocultural* da experiência cristã. Desde o início. O título de “messias” ou a expectativa da “segunda vinda” de Jesus estão relacionados para um judeu com a categoria – que não é só teológica – de Reino de Deus. Mas que significação têm esses termos para nós hoje? Da mesma forma, para um grego ou para um romano, títulos como “Filho de Deus” ou “Senhor” tinham ressonâncias que para nós se perderam.

A análise poderia ser prolongada ao longo da história do cristianismo ocidental. E, então, deparar-nos-íamos com elementos que, aparentemente, fazem parte da fé mas que são na realidade resíduos das ideologias de plantão que tornam obscura a fé em Jesus Cristo. Que tipo de sociedade revelam imagens como a do *Pantocrator* ou a de Cristo Rei? E até que ponto acabam justificando um

O perigo é perder a consciência das mudanças que ocorreram, ao longo da história do cristianismo, na visão do mundo, na linguagem, nas expressões sociais e culturais da fé...

*status quo* de poder que nada tem a ver com Jesus nem com o evangelho?

Traços dessa inscrição sociocultural do cristianismo são ainda as imagens de Jesus na cultura popular que podem ir de um Jesus inofensivo (prolongado nas mais diversas formas de espiritualidade intimista e subjetivante) ao Todo-poderoso fazedor de milagres, passando pelo Sagrado Coração de Jesus ou pelo Bom Jesus Sofredor, com o qual se identifica o povo sofrido e dominado. Expressões de uma fé “encarnada”, sem dúvida. Mas é preciso reconhecer que muitas dessas imagens estão mais próximas do Jesus veiculado pelos evangelhos *apócrifos* do que da sóbria imagem que dele nos transmitem os evangelhos *canônicos*.

Ora, a concepção da Igreja depende em grande parte da cristologia que a sustenta. Seria necessário verificar como agem essas imagens na consciência da comunidade eclesial. É tão evidente, por exemplo, a transposição “religiosa” da fé? E por que nos parece tão natural a versão cültica de Jesus? Por que caminhos a fé cristã foi vista antes de tudo como aceitação de verdades e não como adesão a uma pessoa? Não se pode negar que essas opções deixaram marcas profundas na maneira de entender a Igreja e de viver a adesão a Jesus Cristo. A comunidade eclesial veicula certas imagens de Jesus – através do catecismo, das homilias, dos cantos, etc. – que, ao mesmo tempo, a condicionam.

É o que se torna patente no atual momento histórico do cristianismo. A fé cristã, ao longo dos séculos, deixou marcas profundas em todos os âmbitos da cultura ocidental. E essa é a sua grandeza. Mas hoje, à medida que essa cultura se afasta das suas raízes cristãs, a realidade da fé cristã se torna cada vez mais residual. Diluída no cultural, a fé se esvazia e acaba perdendo a sua força primigênia.

O essencial é recolocar no centro a pessoa de Jesus. O conhecimento de Jesus não é mais monopólio da Igreja. Muitos de fora se perguntam, como os primeiros ouvintes: “Quem ele é”?

Mas o fim do “cristianismo convencional” pode ser lido também como um “kairós” privilegiado: passagem de um cristianismo de peso sociológico para um cristianismo de opção consciente, livre e pessoal. Por isso é inevitável que nesse momento surjam as questões fundamentais: que é ser cristão? Como ser Igreja? Perguntas que nos obrigam a voltar ao centro do evangelho: a pessoa de Jesus Cristo.

### O RETORNO AO CENTRO: A PESSOA DE JESUS

Por que caminhos podemos recuperar esse papel central da pessoa de Jesus? Aqui nos deparamos com um problema novo, tipicamente moderno. A *interpretação de Jesus* não é mais um monopólio da Igreja. A figura de

Jesus de Nazaré é um “fato cultural” que faz parte do patrimônio comum da cultura ocidental. Por isso pode ser abordado a partir de todo tipo de perspectivas – muitas vezes nada cristãs – e por motivos os mais diferentes. O resultado é uma imagem inevitavelmente fragmentada de Jesus. Basta olharmos para o que foi nos anos 70 o movimento da “Jesus Revolution” nos Estados Unidos, as interpretações revolucionárias de Jesus ou o sucesso de filmes como **A última tentação de Cristo** de M. Scorsese ou livros como **O evangelho segundo Jesus Cristo**, de Saramago.

O interesse extra-eclesial pela figura de Jesus é um fato que não pode ser ignorado. Pode ser incômodo para a fé, mas não deveria ser desqualificado de maneira precipitada. Porque a simples existência de “outras” leituras da figura de Jesus revela, por um lado, que na fé tradicional existem “esquecimentos” que desequilibram a experiência cristã e, por outro lado, que a centralidade de Jesus, reconhecida teoricamente, nem sempre é operativa

na prática.

De fato, olhada do exterior, a vida cristã dá muitas vezes a sensação de ser uma colcha de retalhos, um conjunto de práticas superpostas, sem espinha dorsal. Tudo parece ter o mesmo valor: o terço, a devoção aos santos, a eucaristia, aparições de Nossa Senhora, novenas, confissão, procissões. É como se não houvesse um centro articulador. A experiência cristã parece um mosaico de elementos heterogêneos. Entre os quais *também* Jesus. Mas não como critério decisivo. Por isso não é evidente que a “novidade” de Jesus configure de fato a experiência e determine uma maneira específica de viver. Há uma “hierarquia de verdades” na fé. Não é por acaso que o Vaticano II utilizou essa expressão. Porque não é a mesma coisa “crer no purgatório” do que “crer em Jesus Cristo”. Mas a vida é determinada em função da “verdade central”.

Não podemos negar que as provocações dessas “exegeses selvagens” puseram a nu alguns limites, condicionamentos e desequilíbrios da fé vivida e da cristologia tradicional. É verdade que a renovação da cristologia se deve, em parte, a um conhecimento mais exato do Novo Testamento, concretamente dos evangelhos, interpretados à luz dos modernos métodos da exegese. Mas essa busca foi provocada também pelos desafios provenientes dos “pagãos”, pelo “quem sou eu na opinião dos homens?” (Mc. 8,27) que sacode as nossas certezas tranquilas. E a Igreja não poderá mostrar a originalidade da fé cristã se não for capaz de “recolher os fragmentos” onde quer que se encontrem.

A história das “leituras não-eclesiais” da figura de Jesus tem mais de dois séculos e foi muito tumultuada. Dela já podem ser tiradas algumas lições que interessam não só à teologia, mas à vida

da comunidade eclesial e à imagem que ela tem de Jesus. Elas poderiam ser condensadas nestas três conquistas: a importância do “Jesus histórico”, a descoberta da “humanidade de Jesus” e, paradoxalmente, a necessidade da mediação eclesial.

### A importância do “Jesus histórico”

A primeira conquista é a do “Jesus histórico” ou, mais exatamente, a *significação teológica da história de Jesus*. Parece estranho que tenham sido necessários tanto tempo e tantos traumas teológicos para chegar a uma conclusão que é óbvia para quem lê os evangelhos sem preconceitos. Que são eles a não ser uma *história teologizada* de Jesus? Mas o que para eles não constituía dificuldade para nós se tornou um problema. Isso mostra até que ponto a cristologia e a fé vivida se tinham afastado da sua fonte primordial que são os evangelhos. A trans-

posição metafísica da história concreta de Jesus de Nazaré introduziu um desequilíbrio na maneira de entender a pessoa de Jesus, do qual a cristologia só agora está se recuperando.

Foram necessários dois séculos para descobrir o óbvio: a fé cristã tem as suas raízes num acontecimento histórico – a pessoa de Jesus de Nazaré – e se perverte quando esquece que só pode viver do “acontecido com Jesus”. Para chegar a essa conclusão foi necessária uma desconstrução do edifício dogmático e doutrinal no qual se tinha refugiado a reflexão cristológica. Não porque o dogma e a doutrina não tenham mais lugar na cristologia, mas porque a intenção dos grandes Concílios não era substituir o evangelho pelo dogma; era traduzi-lo numa linguagem compreensível para o helenismo. Os dogmas são uma leitura do evangelho e a ele têm que voltar constantemente. Não são nem prin-

A busca “ecumênica” de Jesus levou a redescobrir três condições essenciais para a fé cristã: 1) a importância do Jesus da história; 2) a descoberta do “humano” em Jesus; 3) o reconhecimento da mediação da comunidade eclesial.

cípio nem fim. São balizas reguladoras de uma linguagem que tenta, bem ou mal, traduzir a experiência. A sua função é protegê-la no que tem de único e de original.

Quando isso foi esquecido, quando o evangelho começou a ser lido a partir do dogma (o contrário seria o correto!), a história de Jesus, com o que ela significa para a existência cristã, foi desaparecendo aos poucos do horizonte da reflexão teológica e da própria vida cristã. É desse esquecimento que padece até hoje a cristologia. Em três “ondas” sucessivas a exegese e a teologia lutaram com denodo para restabelecer o equilíbrio perdido.

A “primeira onda” é conhecida como “investigação sobre a vida de Jesus” e caracterizou sobretudo a teologia liberal protestante do séc. XIX. A duração da “segunda onda” foi muito mais curta. A chamada “nova busca do Jesus histórico” pode ser situada entre os anos 1950 e 1980. Surge inicialmente entre um grupo de discípulos de Bultmann – portanto, ainda dentro da teologia protestante. E através deles entrou nos debates da exegese e da teologia católicas.

O fenômeno denominado “terceira onda” é muito recente para ser caracterizado com exatidão, mas possui duas características que o distinguem dos anteriores. É mais aberto, mais “ecumênico”, diríamos, e diversificado quanto aos materiais utilizados (sobretudo do judaísmo); e, do ponto de vista metodológico, privilegia a chave sociológica (daí o interesse pelo “movimento de Jesus”), ampliada com estudos antropológico-culturais da época de Jesus (o judaísmo, é claro, mas também toda a cultura mediterrânea).

Guinada radical, do ponto de vista metodológico, com relação ao que tinha sido até agora a primazia incontestável do método histórico-crítico na exegese. Coincidência ou não, o debate se deslocou da velha Europa para os Estados Unidos, deixou de ser exclusivo de um círculo de especialistas e, através dos meios de comunicação, chegou ao grande público (quase sempre de maneira sensacionalista, bem ao estilo americano).

Hoje, com a objetividade que o tempo permite,

é possível uma apreciação mais justa da intenção profunda que animou e anima ainda essa longa busca, como também de alguns dos seus resultados. A conotação anti-dogmática e anti-ecclesial da “volta a Jesus” no século passado não deve ser atribuída só à fúria crítica da razão iluminista. Nela estava latente a consciência de que a primazia do dogma introduziu profundos desequilíbrios na fé cristológica. O dogma ecclesial acabava ocultando a pessoa de Jesus. O problema é saber se a solução podia ser encontrada à margem da comunidade ecclesial. Por falta de instrumentos exegéticos adequados, essas “leituras do evangelho” do século XIX eram mais “projeções” sobre Jesus dos ideais humanos de cada autor do que reconstruções históricas no sentido estrito. Mas o fracasso dos resultados não anulou a pertinência do problema.

Foi preciso, contudo, um compasso de espera para que o velho problema pudesse ser retomado em bases diferentes. Na virada do século começaram a surgir os que hoje denominamos métodos exegéticos modernos. A sua importância para uma nova e fecunda busca do “Jesus histórico” iria aparecer só com a “segunda onda”. Antes era indispensável assimilar o trauma produzido por uma “volta a Jesus” que só se entendia como ruptura com o dogma ecclesial. A concentração de M. Kähler e da teologia dialética no “querigma ecclesial”, como último dado ao qual tem acesso a pesquisa histórica, fazia passar o pêndulo ao outro extremo, mas não resolvia o problema. Até os anos 50 esse “curto-circuito” manteve aberto o abismo entre a busca de Jesus e a fé da comunidade ecclesial.

Coube aos discípulos de Bultmann mostrar que existe uma continuidade entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé” anunciado pela comunidade ecclesial. Esse trabalho pode ser feito, de maneira científica e fundamentada, aplicando os métodos exegéticos existentes. É possível, pois, mais ainda é necessário para a fé chegar ao “Jesus histórico” através do anúncio pós-pascal da Igreja, mesmo que a reconstrução da sua vida tenha sempre um caráter hipotético e fragmentário. De fato, sob certos aspectos, ela será sempre filha de cada época e levará

as marcas dos pressupostos e das opções de cada autor. Mas é indispensável. Porque ela devolve traços importantes do Jesus *real*, decisivos para a existência cristã.

O interesse, portanto, não é puramente arqueológico. Esses traços, mesmo incompletos, são as marcas deixadas na história pelo Jesus *real*. Conhecer o contexto da sua vida, como nasceu, viveu e morreu; saber que o Reino de Deus era o centro da sua pregação; sentir a força da sua “autoridade” e a coerência de vida; descobrir a sua predileção pelos pequenos e pelos pobres; ter acesso à misteriosa e radical referência ao Pai ou constatar as razões pelas quais foi morto, são dados que *qualificam* a maneira cristã de crer em Jesus e de viver. É porque Jesus foi *assim* e não de outra maneira que a fé não pode ser manipulada em qualquer direção. Nessa existência concreta, no tecido de uma vida humana, ficou inscrito, para sempre, o conteúdo do que Deus é e do que quer para nós.

Duas são as lições mais importantes (que tanto nos custa aprender!) dessa difícil e necessária recuperação do “Jesus histórico”. A primeira está relacionada com o gênero literário “evangelho”. O “histórico” para a fé cristã está sempre *mediatizado* pela comunidade. E portanto *interpretado*. Não existe o “histórico” quimicamente puro. Por isso, para a comunidade – e esta é a segunda lição – o *histórico* de Jesus é sinal do *teológico*; a sua vida *humana* é expressão *de Deus*. É por isso que, para a fé, o “histórico” e o “humano” serão para sempre a porta de entrada e o acesso à pessoa de Jesus. E assim passamos para o segundo aspecto.

### A descoberta do “humanum” em Jesus

A segunda conquista da cristologia está relacionada com o anterior aspecto do “histórico”, mas não se reduz a ele. Trata-se da *recuperação da realidade humana de Jesus*. Esta afirmação pode parecer estranha a quem aceita a encarnação como um dado central da fé. O problema não é teórico. Porque negar a humanidade de Jesus seria uma heresia. Mas ela pode ser camuflada. E o resultado dessa sonegação é o mesmo: a absorção do huma-

no no divino, a identificação de Jesus com Deus e, finalmente, o caráter mítico de Jesus. É a velha – e nunca superada – tentação do monofisismo.

Essa heresia, que é sempre clandestina, se manifestava concretamente na dificuldade de aceitar que Jesus fosse “em tudo igual a nós, exceto no pecado” (Hb. 4,15), ou seja, uma experiência humana que se fez na história e cuja “plenitude” não podia ser encontrada no início, mas foi atingida através das etapas normais da vida: crescendo, aprendendo, sofrendo como todo ser humano (Hb. 5, 5-9). Realismo tão evidente nos evangelhos, mas que depois foi esquecido. Jesus começou a ser interpretado a partir de um conceito de “divindade” mais “pagão” do que “cristão”, porque construído à margem da encarnação concreta. Por isso era difícil admitir que Jesus pudesse ter uma consciência progressiva da sua identidade e da sua missão; ou aceitar não soubesse tudo de antemão; ou não perceber a contradição que existe em admitir a esperança de Jesus mas não a sua fé. Todos esses são indícios de uma humanidade camuflada.

Recuperar a realidade humana de Jesus com todas as suas conseqüências é levar a sério que a sua vida tenha sido uma experiência humana *situada* (no tempo vivido, no lugar físico e social, no horizonte cultural) e *limitada* (ele foi judeu e não grego, galileu e não da Judéia, homem e não mulher). E por isso mesmo foi uma experiência *condicionada* sob todos os aspectos. Esse foi o caminho dos discípulos para reconhecer Jesus como Filho de Deus, “caminho novo e vivo que é a sua humanidade”, como diz de maneira tão bela a carta aos Hebreus (10,20). Caminho humano experimentado na sua profundidade última e radical. O “Filho” não se revelou “para além”, “por trás” ou “acima” do humano, mas *no humano*, por dentro e de dentro da experiência humana de Jesus.

A recuperação da humanidade de Jesus não é, pois, uma concessão à sensibilidade moderna, mas é a volta ao cerne do evangelho e da experiência cristã: é porque o Filho de Deus *se fez homem* que só podemos encontrá-lo *no homem* Jesus e *através* da sua vida humana. Do Deus cristão e do seu Filho

só sabemos o que nos é dito nessa vida de Jesus (Jo 1,18). Esse é o sentido profundo da afirmação de Jesus “Eu *sou* o caminho” (Jo.14,6): é preciso percorrê-lo e atravessá-lo para chegar à verdade da vida. Ou a intenção de João ao pôr na boca de Jesus uma palavra tão chocante como “quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,9). Mas para isso é necessário pensar a fundo o que significa a encarnação em termos cristãos.

Porque continuamos a pensá-la a partir das afirmações dogmáticas que são o resultado de um processo, “conclusões”, interpretações que *presupõem* o “acontecido com Jesus”. Não são ponto de partida e não teriam sentido sem o impacto da vida desse homem. É preciso renunciar a continuar pensando a “encarnação” como se fosse um conceito claro e unívoco, cujo conteúdo fosse evidente. Na verdade se trata de um conceito-limite que nos coloca numa situação de fronteira, de limiar, de passagem: o humano como expressão de Deus. Mas para ser “expressão” tem que brotar “de dentro”, ou seja, a relação com Deus tem que ser *constitutiva* do humano e não algo “acrescentado”.

Não é isso o que ousa afirmar a doutrina cristã da criação? O “caso Jesus” – ou seja a encarnação – tem que ser pensado no horizonte maior da criação. E esta, por sua vez, para ser cristã, tem que ser pensada a partir de Jesus Cristo. É preciso que em Deus haja algo “humano” para que o homem Jesus possa ser *de Deus*. E é porque o homem Jesus é *de Deus* que a sua vida humana é *expressão* de Deus e *ação* de Deus. A cristologia – como gostava de dizer K. Rahner – é uma antropologia levada ao limite das suas possibilidades e a antropologia uma cristologia à procura de si mesma.

Diante desse paradoxo a nossa pobre linguagem sente vertigens. Como referir-se a essa *unidade diferenciada* a não ser dividindo, separando, numerando? Por isso continuamos a pensar a relação entre o humano e o divino em Jesus como grandezas antagônicas, como “dois” andares incomunicados. A rigor haveria que dizer que em Jesus tudo é divino e tudo é humano: humanamente divino e divinamente humano. Cada um dos seus gestos –

cada palavra, cada atitude – “falamos” de Deus, mas de um Deus *humanizado*. O “divino” de Jesus é o que faz com que Ele seja “plenamente humano”. Mas quem pode reconhecer essa profundidade a não ser aquele que sonda as profundezas de Deus e do homem? (1 Cor 2,10-11). Essa é a função do Espírito na cristologia.

### A função da comunidade

A terceira conquista da cristologia é o reconhecimento da mediação indispensável da comunidade. Não há cristologia sem comunidade eclesial. O resultado é surpreendente porque na história da busca de Jesus a Igreja apareceu, de diversas maneiras, como um obstáculo. Que significa então reconhecer a sua mediação necessária? Em primeiro lugar que, mesmo não tendo a *exclusividade* na busca e no conhecimento de Jesus, ela pode reivindicar uma *originalidade* na sua interpretação; e, em segundo lugar, que essa função mediadora não pode ser transformada num “privilegio” para proteger a Igreja contra a exigência constante de submeter-se à crítica de Jesus.

É o aspecto *pneumatológico* da cristologia. Reconhecer Jesus como Cristo só é possível pelo Espírito (1 Cor 12,3). Ou seja, o verdadeiro sentido de *Jesus* (da sua “história”) só aparece na plenitude da ressurreição. O Espírito que revela a plenitude de *Cristo* é o mesmo que conduzia Jesus na sua vida. Quando esse reconhecimento acontece, surge a comunidade. “Jesus” é inseparável do grupo dos “com Jesus”. O Espírito que anima Jesus cria comunidade. “Aqui estou eu e os meus irmãos” (Hb. 2, 13).

Por isso, a comunidade cristã só pode falar de “Jesus” no *presente*: trata-se do Ressuscitado, de alguém que vive e com o qual ela se relaciona. Nada mais estranho à comunidade do que uma pura “arqueologia de Jesus”. A história de Jesus só pode ser transmitida e compreendida experimentando que o que “aconteceu então” é o que “acontece hoje”. A “memória de Jesus” é o que se realiza no “agora” da comunidade.

A função da comunidade, portanto, não é tanto

“guardar a fé”, mas *vivê-la corretamente*. Ou seja, ela é mediação de Jesus na medida em que a sua vida deixar transparecer que o sentido do que ela vive hoje é a vida de Jesus. A verdadeira fé (a *ortopistis*) não pode ser reduzida à obsessão pela ortodoxia; ela é autêntica quando se verifica na vida e no testemunho. Por isso, a “memória viva de Jesus” deve ser a instância crítica à qual se submete sem cessar a comunidade.

É isso que significa para a comunidade ser guiada pelo Espírito e submeter-se ao Espírito: colocar-se de fato e em tudo sob a dinâmica do Espírito de Jesus. E essa é de fato a tarefa eclesial do Espírito (que se deturpa quando desviada para funções secundárias, mesmo maravilhosas). No *presente* da comunidade, o Espírito desdobra a memória do *passado* de Jesus como desafio do *futuro* (Jo 14, 26; 16, 12-14). É por ele que a história de Jesus pode ser vivida hoje e em qualquer lugar onde existe uma comunidade capaz de dizer “Jesus é Senhor”, ou seja, de constituir a vida de Jesus em norma e em valor absoluto da própria vida. Assim o Espírito interioriza, atualiza e universaliza a história particular de Jesus e impede que ela se perca no passado. Fazer com que todos voltem o seu olhar para Jesus, anunciar com a própria vida essa “diferença” é a missão cristã.

## A “DIFERENÇA” CRISTÃ

Mas em que consiste o cristianismo? É preciso formular de novo as perguntas básicas: quem é esse homem Jesus? Por que referir-se ainda a Ele? Que significação pode ter a sua vida para nós? Que é ser cristão? Todas essas perguntas nos devolvem ao que há de “diferente” no cristianismo.

Da maneira mais simples possível poderíamos

dizer que o cristianismo inicial é o “movimento” que se criou “em torno de Jesus”. Os primeiros cristãos se denominavam seguidores de Jesus ou “adeptos do caminho” (At 9, 2). É isso que tinham de próprio: um *acontecimento histórico*, uma pessoa concreta: Jesus de Nazaré. É isso que os distinguia e iria separá-los, tanto dos judeus como dos pagãos. Como classificar o cristianismo dentro das categorias existentes? De fato, o cristianismo não podia ser reduzido nem a uma nova religião nem a um puro movimento social.

### Em que consiste o cristianismo?

É preciso reconhecer que o cristianismo *não aparece como uma nova religião*. Pelo menos no sentido habitual da palavra: espaços sagrados separados, ritos, cultos, crenças, etc.

nos quais se traduz a relação do homem com Deus. A razão é muito simples: no centro da experiência cristã há uma vida humana e, nesse sentido, “profana”: o homem Jesus.

A observação pode parecer irreverente, mas é importante. Afinal, a versão religiosa e cônica do cristianismo é a que nós conhecemos. Mas é tão evidente a transposição religiosa da fé cristã? Pode o cristianismo ser identificado sem mais com a religião? A pergunta não pode ser eludida se quisermos levar a sério a “novidade” e a “diferença” cristãs. Jesus foi condenado à morte pelos representantes “oficiais” da religião. A sua vida humana era uma ameaça; as suas atitudes e comportamentos “heterodoxos” e “blasfemos” aos olhos da religião estabelecida. Paradoxalmente a “defesa de Deus” exigia a morte de Jesus; “em nome de Deus” se podia suprimir uma vida humana. A lógica pela qual Jesus foi condenado como “blasfemo” é a mesma pela qual, mais tarde, os cristãos foram denominados “a-teus”. A experiência que Jesus tinha de Deus era inassimilável para a religião oficial. É porque na

É essencial redescobrir a “diferença” – o que faz a originalidade do cristianismo, sem reduzi-lo a uma das tantas religiões ou doutrinas...

vida de Jesus há algo que não cabe em categorias religiosas e que exige modificações substanciais no conceito de Deus e da religião.

Jesus, contudo, não era um a-teu. A referência radical ao Pai é fundamental para entender a sua vida. Por isso *não se pode tampouco reduzir o cristianismo a um puro humanismo*. O Reino de Deus – categoria na qual se condensa a pregação de Jesus – é uma categoria *teológica* e *social* ao mesmo tempo. Do ponto de vista teológico, ela pressupõe em Israel a *teocracia*, ou seja, o reconhecimento de Yahvé como único Senhor. Mas, por isso mesmo, tem uma dimensão *sociopolítica*: a sociedade deve ser organizada em função da Aliança feita com o Senhor e do que Ele quer para o povo. Dois aspectos inseparáveis. Por isso é difícil transpor essa categoria para um horizonte moderno como o nosso, no qual a sociedade se organiza à margem de qualquer referência religiosa. Mas a interação dessas duas dimensões, presentes na categoria Reino de Deus, é indispensável para entender a vida de Jesus.

O Reino de Deus, para Jesus, não era só um horizonte utópico. Anunciando a irrupção desse Reino de Deus, Jesus transmitia a experiência que tinha de Deus e da vida humana: o que ela pode ser (e está chamada a ser) se os homens acolherem a vida como dom do Pai e se reconhecerem entre si como irmãos. O Reino de Deus é o que pode tornar-se a sociedade humana se aceitar “organizar-se” em função dessa boa notícia.

É a partir dessa experiência que aparecem a profundidade e o alcance da luta de Jesus para fazer dos homens irmãos, para libertá-los de tudo o que os oprimia. E nessa luta os gestos de Jesus eram extremamente concretos: atingiam as pessoas no que as fazia sofrer, punham o dedo na chaga e desmascaravam as raízes – sociais ou religiosas – de toda situação opressora. A sua afirmação absoluta e incondicional do ser humano tinha origem na sua experiência de Deus. É porque o Deus de Jesus

era o Deus da vida, o Deus que fazia viver, que a vida humana podia ser o lugar da experiência e da demonstração de Deus. Afirmar o homem *em nome de Deus* era abri-lo a uma nova experiência de Deus e da transcendência. Essa experiência era a “novidade” de Jesus, uma *vida* antes de ser uma *doutrina*.

## O cristianismo é uma afirmação absoluta da existência humana.

### Como situar a existência cristã?

Tendo presente essa experiência original de Jesus, podemos afirmar que a “diferença” cristã reside na afirmação absoluta da *existência humana*, mas feita

*em nome de Deus*; e, por isso, passível de ser lida em chave *religiosa*.

Por ser uma *afirmação absoluta da existência humana*, a fé cristã tem uma abertura universal, comunga com todos os homens e está aberta a todos os problemas. Essa é a raiz da “universalidade” da fé que hoje levanta em alguns a suspeita de pretensão inaceitável. E é também a razão profunda pela qual a Igreja só pode ser “comprometida”: no social, no político, no econômico, no moral. Nenhum problema humano pode lhe resultar indiferente; nenhuma dimensão da vida pode ser subtraída à sua vigilância antropológica. Ela tem que se fazer presente onde o ser humano está em questão. Tudo faz parte da sua missão. Essa universalidade antropológica nada tem de colonialismo religioso nem de atitude pretensiosa por parte da fé. É uma *oferta de sentido* para todos, do *sentido* descoberto e experimentado na existência histórica de Jesus.

Por ser uma *afirmação* da existência humana *em nome de Deus*, ela pode ser lida em chave “religiosa”. Mas então esta palavra adquire um sentido diferente. Jesus não começou criando um âmbito separado para Deus e para a religião. É no humano, afirmado e defendido de maneira absoluta, levado até o limite das suas possibilidades que Deus se revelou. E lá tem que ser experimentado e buscado. Não é preciso sair “fora” da vida para en-

contrá-lo. A rigor, para a fé cristã não existem tempos privilegiados nem lugares especiais para encontrar Deus. O lugar “sagrado” por excelência é a vida, o ser humano. É esta densidade do humano que transparece na experiência de Jesus. A partir dessa experiência é preciso fazer uma releitura *conseqüente* da criação, i.e., da relação entre Deus e o homem.

Para ser *cristã*, uma teologia da criação tem que ser mais do que uma reflexão filosófica sobre a condição humana, ou mesmo o sentimento religioso de “dependência” de um Ser superior “transcendente”. Não é necessária a “boa notícia” de Jesus para tomarmos consciência da nossa contingência. A experiência quotidiana dos limites obriga a razão humana a pensar esse dado imediato da existência. Mas a “boa notícia” pode ser necessária para não sucumbirmos ao desespero ou à dramaticidade dessa experiência: a impossibilidade de nos acostarmos com essa “ferida aberta” do ser, essa espécie de tristeza infinita de sermos finitos, de não termos em nós a fonte do ser, de não sermos “como deuses”.

A teologia cristã da criação ousa afirmar que o ser humano é o que “acontece” quando Deus *se diz* para fora de si, ou seja, o ser humano é “algo” *de Deus* ex-sistindo como não-Deus. A “imagem” e “semelhança” (Gn. 1, 26-27) devem ser pensadas até o fim, não como algo “exterior”, acrescentado de fora, mas como algo que é *de Deus*, que é Deus mesmo *no* outro que não-é-Deus. Deus, no que Ele tem de “humano”, nos *constitui*. Senão não seríamos “à sua imagem e semelhança”.

Desde a origem, portanto, Deus é algo que brota “de dentro” da vida humana e não um apêndice que sobrevém a uma vida humana já constituída. Isso não passaria de uma relação extrínseca. A criação, em termos cristãos, é mais do que uma “separação”, mais do que a pura relação de dependência entre a “criatura” e o “criador”. É a experiência paradoxal de uma *plenitude limitada*. Plenitude do ser, do amor, da gratuidade de Deus que se “condensa” e se limita para que possamos ser e ex-sistir fora d’Ele. É Deus mesmo dando-se, na

plenitude da sua vida, mas numa espécie de retração, como que abrindo um “espaço” (que do contrário seria totalmente ocupado por Ele), no qual o ser humano possa existir n’Ele.

Deus não volta atrás nesse gesto de auto-doação e entrega, não se arrepende de nos criar, mesmo com o risco que comporta a limitação. A criação não se esgota no “ato inicial”, como se depois Deus nos tivesse abandonado a nós mesmos; é um ato permanente por serem permanentes a entrega e a doação de Deus. É o que dizia de outra forma a teologia tradicional ao afirmar que Deus – a sua providência! – nos *conserva* no ser. Somos o ato contínuo e permanente do amor gratuito de Deus derramando-se sobre nós. Ele é o fundamento real e permanente do nosso ser. É *de dentro* do humano e *no mais fundo* do humano que Ele se dá a nós. Por isso é o mais íntimo do nosso ser, como dizia S. Agostinho. E esta é a autêntica “dimensão *religiosa*” do homem: a existência fundada em Deus.

Quando Deus, de maneira livre e gratuita, por puro amor, quis se dizer definitivamente na “gramática” da vida humana, então “aconteceu” Jesus. A experiência *humana* de Jesus é a experiência de alguém que, *como homem*, se recebia totalmente *de Deus*; o centro da sua vida *humana* estava *em Deus*. O homem Jesus não tinha em si mesmo a origem nem o fim. E, no entanto, esse radical descentramento, esse estar referido a Deus de maneira constitutiva é a raiz da sua plenitude como homem. A *filialidade* de Jesus é a experiência de estar diante de Deus, em abertura e diálogo, como alguém que é amado, reconhecido e nomeado, i.e., de modo *pessoal*. E, por isso, podendo reconhecer a Deus *como Pai*.

A encarnação é isto: uma existência humana – a de Jesus – que, por ser totalmente *de Deus*, se torna *expressão de Deus* em tudo o que é e faz. Por ser de Deus, Jesus é Deus em ação, *Deus humanizado*. A partir da existência concreta de Jesus é possível uma releitura em profundidade da “criação em Cristo” (Ef 1, 1-14; Col 1, 12-20). Com a mesma lógica ousada pôde afirmar a constituição pastoral *Gaudium et Spes* do Vaticano II: “O mistério do

homem só se torna claro de verdade no mistério do Verbo encarnado (...). Nele, a natureza humana foi assumida, não aniquilada; por isso foi elevada *também em nós* a uma dignidade sublime. Pois o Filho de Deus, pela sua *encarnação*, se uniu de algum modo, *a todo homem*” (GS n. 22).

A “boa notícia” que é Jesus consiste em descobrir que para ser homens não precisamos “roubar o fogo” dos deuses nem comermos da árvore da “ciência do bem e do mal”. Essas são formas de não aceitar a condição limitada e contingente da nossa existência. Nem é necessário “perder-se em Deus” para existir. É suficiente receber-se total e gratuitamente d’Ele como Pai. Receber-se. Não como “dependência” que nos humilha nem como relação puramente “extrínseca”. Mas como relação de amor (Deus é amor!) que transborda sobre nós e torna possível que a sua plenitude “generosa” (de ser, de amor, de comunhão) exista em nós de maneira condensada, limitada, mas real.

É possível continuar a pensar Deus e o homem como rivais a partir dessa “boa notícia”? Ou seria necessário rever todas as dicotomias que fomos introduzindo entre humano e divino, natural e sobrenatural, religioso e profano, autonomia e heteronomia, liberdade humana e graça, etc.? Deus não está “fora de nós”, mas *em nós* como pura graça do seu amor. Acolher essa diferença como dom, receber-se d’Ele de maneira totalmente gratuita é a maneira humana de aceitar e respeitar a “transcendência” divina. Deus não precisa estar “acima” ou “fora” da criatura para ser Deus. Nem a distância nem a justaposição são a melhor forma de proteger a transcendência, mas reconhecer agradecidamente, extasiadamente, que Ele é totalmente Outro, na unidade mais profunda da nossa imanência humana. A unidade não absorve a diferença, como quer o panteísmo, mas nos constitui nela como diferen-

tes. É essa radical unidade na diferença que se fez visível na encarnação.

Então, a tão utilizada frase de Santo Irineu (“a glória de Deus é que o homem viva, mas a vida do homem é a visão de Deus”) adquire uma força inusitada. E a conhecida afirmação dos Padres (“Deus se fez homem para nos fazer deuses”) deixa de ser retórica para se tornar expressão da radical vocação humana. Ser *autenticamente* humanos é comungar com a fonte mesma do ser: o amor que transborda. A vida é *divina* quando ousa ser *plenamente humana*. Mas isso exigiria uma revisão profunda não só dos conceitos, mas dos conteúdos de palavras como Deus, transcendên-

cia, imanência, espiritual, etc. O que eles querem dizer teria que ser recriado a partir dessa experiência em Jesus.

## Crer em Jesus Cristo é fazer a opção de aderir ao sentido da vida descoberto na existência de Jesus.

### Que significa “crer em Jesus Cristo”?

À luz das reflexões precedentes e a modo de conclusão – que será apenas uma “abertura” a ser prolongada – podemos nos perguntar que significa crer em Jesus Cristo. A resposta mais simples poderia ser esta: a fé é uma opção pela qual aderimos ao *sentido* descoberto *na existência de Jesus*.

Essa foi, de fato, a experiência fundante dos primeiros discípulos. Na origem da fé está o impacto produzido neles pela vida de Jesus, uma vida profunda e radicalmente humana, como a nossa, mas “diferente”. Segui-lo era sentir o apelo e a atração dessa vida, aderir ao sentido que nela se revelava e fazer dela a norma da própria existência. Elaborar essa experiência numa linguagem significativa foi o trabalho da primeira teologia e do quérigma cristão. Mas o conteúdo só podia vir da vida concreta de Jesus.

Resgatar essa experiência é uma das tarefas mais urgentes do cristianismo no momento atual. A fé não é, em primeiro lugar, adesão a *verdades*,

mas adesão a uma *pessoa*. Crer em Jesus Cristo é acreditar que a sua vida faz sentido e optar por esse sentido na própria vida. A passagem de uma fé prioritariamente doutrinal para uma fé existencial é uma correção decisiva e urgente na maneira de entender a fé.

É o que não parece ter compreendido ainda uma ortodoxia obsessiva e unilateral. O desejo de proteger a fé acaba por mutilá-la numa dimensão fundamental. A fé é questão de vida e de experiência antes de ser um problema de doutrina. A ortodoxia, preocupada com a reta interpretação das verdades, acaba esquecendo que os dogmas são interpretações de uma experiência e que, fora dela, perdem a sua significação.

A experiência precede a reflexão. E esse caminho não pode ser invertido. Os conceitos, por mais claros que possam parecer, separados da vida, se tornam insignificantes. De nada serve repeti-los mecanicamente. Eles serão incapazes de transmitir o sentido da vida que interpretam. É o que está acontecendo hoje, por exemplo, com os “títulos” aplicados a Jesus (Senhor, Cristo-messias, Filho de Deus, etc.). Para a maioria dos cristãos esses títulos são palavras vazias que não veiculam o sentido captado na vida de Jesus e, por isso, carecem de sentido para a própria vida.

Que aconteceria, por exemplo, se tomássemos consciência que chamar Jesus de “Senhor” significa erigir a sua vida e o seu modo de ser e de agir em valor absoluto da própria vida? E que, levado a sério, isso equivaleria a relativizar todos os outros “absolutos” que dominam a nossa vida e aos quais sacrificamos, como ídolos, as convicções e mesmo as pessoas? “Adoro tal pessoa ou tal coisa” é uma expressão freqüente e corriqueira. A linguagem não é inocente!

E se as palavras “Cristo” ou “Messias” recuperassem a sua força original? Então, talvez, compreenderíamos que, para os primeiros cristãos, dar esse título a Jesus era reconhecer que na sua vida – tal como ela foi de fato, na sua trajetória concreta – eles viram concretizados os seus melhores *sonhos* e realizadas as velhas *esperanças* do povo de

Israel. E que não havia outro caminho para a realização – pessoal e social – das antigas promessas. A vida de Jesus é o caminho da “realização”, não só pessoal, mas da história também! Eis aí algo empolgante e chocante ao mesmo tempo, que deveria ter profundas ressonâncias na nossa confissão de fé, se não tivéssemos deixado que essa esperança se *secularizasse* nos mais diversos “*messianismos* de plantão”.

Não é necessário multiplicar os exemplos para entender que a linguagem da fé se tornou insignificante. Os títulos dados a Jesus Cristo nos deixam na mais serena indiferença. Não reproduzem mais o impacto nem a significação da vida de Jesus. Resgatar-lhes o sentido para hoje é um dos desafios mais urgentes e delicados para o cristianismo atual. Porque não se trata só de “modernizar” a linguagem. É preciso que ela seja capaz de transmitir, de maneira viva e atual, a *mesma experiência* das origens num *contexto diferente* como o nosso. Ingentes trabalho hermenêutico que é, ao mesmo tempo, teórico e prático.

O objetivo final é tornar viva a confissão de fé, poder viver com esse sentido. Por mais importante que seja esse trabalho de reflexão, é evidente que as maiores dificuldades da fé não são “racionais”, mas “existenciais”: o medo da opção, o risco de aderir à vida de Jesus com todas as conseqüências. A dificuldade está menos em “explicar as verdades” do que em aceitar que *essa vida* de Jesus, tal como se apresenta, seja *o sentido*. Por isso, muitas vezes, as dúvidas teóricas sobre a fé funcionam como alibi, como uma desculpa para “suspender o juízo” (prático!), i.e., a opção.

Essa é uma das explicações para o divórcio entre fé e vida que constitui uma ameaça mortal e permanente para a experiência cristã. A sua superação não virá pela simples substituição da ortodoxia pela ortopraxis, mas recuperando a unidade que está na raiz da experiência cristã. Fé e vida são inseparáveis porque a fé consiste em descobrir e aderir ao sentido encarnado na vida de Jesus. “Crer” consiste em apropriar-se desse sentido, tornando-o o sentido da própria vida. A rigor não é possível “ter

fé” como se têm tantas “coisas” descartáveis. Ou, mais exatamente, só se pode “ter fé” na medida em que “somos tidos pela fé”, i.e., na medida em que essa maneira de crer nos sustenta e dá sentido à vida.

O desafio será sempre preservar a “diferença” cristã. Não por prurido de distanciar-se dos outros, mas para deixar claro onde reside a “novidade” do anúncio cristão e qual é a sua significação para o mundo e para a história. A fé cristã nos situa como “entre dois mundos”, como conseguiu formulá-lo de maneira deliciosa a carta a Diogneto: os cristãos não se distinguem em nada dos outros homens; nada possuem de particular ou de próprio (a língua, as cidades, a maneira de vestir); “qualquer terra estrangeira é para eles uma pátria, mas a própria pátria é uma terra estranha (...); estão na carne, mas não vivem segundo a carne; passam o tempo (a vida) na terra, mas são cidadãos do céu”.

Essa belíssima descrição soube captar com agudeza o que há de paradoxal na existência cristã:

a união de contrários, a necessidade de manter essa tensão sem suprimi-la. E nisso ela é de inspiração nitidamente cristológica. A existência cristã, como a de Jesus, é uma existência de “limiar”, ou, na expressão mais utilizada hoje por certos antropólogos, de “liminalidade”. Por estar situada na fronteira, o conflito e a tensão são inerentes à existência cristã; por ser lugar de trânsito, ela está chamada a ser ponte para o novo, abertura para o diferente, coragem para o desconhecido. Todas as suas dimensões são afetadas por essa situação. Por isso a vocação cristã é, por essência, sintética, “católica”, unificação de contrários.

Com isso estamos ainda nos preâmbulos do que significa “crer em Jesus Cristo”. Tudo teria que ser compreendido e repensado a partir desta situação peculiar: Deus, o mundo, a existência humana, a história. Mas pelo menos terá ficado claro qual é o “lugar” onde tem que estar situada necessariamente a fé cristã.