NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Uma coleção promissora: "Jésus et Jésus Christ"

- 1 — Jan Milic LOCHMAN, *Christ ou Prométhée?* La question cruciale du dialogue entre chrétiens et marxistes. Desclée, Paris 1977, 122 pp. Série "Jésus et Jésus Christ" n. 1
- 2 — Pinchas LAPIDE, *Fils de Joseph?* Jésus dans le judaïsme d'aujourd'hui et d'hier. Desclée, Paris 1978, 192 pp., Série "Jésus et Jésus-Christ" n. 2
- 3 — Thomas PROPPER, *Jésus: raison et foi.* Théologiens et philosophes dans le débat christologique contemporain. Desclée, Paris 1978, 208 pp., Série "Jésus et Jésus-Christ" n. 3

Sem ocultar a própria identidade teológica e confessional, o diretor procura, com esta nova série, auscultar e escutar tudo o que de vivo, atual, refletido e lúcido se possa encontrar na apaixonada e multifacetada busca atual em torno da figura de Jesus. É claro que este esforço não pode ser entendido como um nivelamento da especificidade cristã, nem como a aceitação desesperada de um "ecumenismo" barato. Mas também não deve ser reduzido a um mero exercício de escuta retórica, uma ocasião a mais de reafirmar a resposta cristã, incapaz de deixar-se questionar por estas 'alteridades', e sepultando, da sua fortaleza inexpugnável, tudo aquilo que a perturba, nas trevas exteriores do erro. Trata-se de um verdadeiro esforço teológico: recolher os fragmentos cristológicos onde quer que eles nos surpreendam, no humilde reconhecimento de que a fé cristã encontra em si mesma a fonte do respeito e a coragem humilde para se deixar ensinar e interpelar pelos outros, e na firme esperança de que, reinterrogada desde outros pressupostos e preocupações, a verdadeira tradição possa "dizer" de novo a inesgotável novidade que é Jesus Cristo.

Mas esta investigação multidirecional não é anárquica nem arbitrária. O projeto está suficientemente definido quanto às linhas fundamentais e quanto aos critérios teológicos que o presidem. Quanto às suas linhas, em primeiro lugar. a) Existe desde o início uma vontade decidida de abrir os horizontes e de dilatar as fronteiras — teológicas, culturais, religiosas e mesmo geográficas — do problema cristológico. Por isso, os fragmentos são recolhidos lá onde a atualidade da "coisa de Jesus" se tornam efetivamente real para nós hoje: na vida das comu-

nidade cristãs certamente (na práxis pastoral e na reflexão teológica; no leste ou no oeste; no velho continente ou no novo), mas também no testemunho surpreendente de pensadores marxistas (que confessam não poder compreender-se nem interpretar a evolução da atual sociedade ocidental sem levar em conta Jesus e o fato cristão), no diálogo com outras tradições religiosas não cristãs (judaísmo, islamismo, etc.), assim como no desafio de todas as suspeitas levantadas pelas ciências humanas e pelas apropriações filosóficas do cristianismo. Indicações suficientes para situar adequadamente o mosaíco composto pela primeira dúzia de títulos. b) Cada contribuição é respeitada na sua originalidade. Mas ao ser integrada na totalidade do projeto, supõe-se que ela represente um avanço. É do conjunto das investigações e do entrecruzamento das perspectivas que irão surgindo as questões e adquirirá contornos cada vez mais definidos a problemática cristológica. Esta "cristologia fragmentária" — feita de resultados parciais, de interrogações inéditas e de esboços de respostas — deverá ser confrontada com os pressupostos da fé cristã, numa tentativa de elaborar ou reconstituir um novo *discurso teológico* sobre Jesus Cristo, de caráter *sistemático*. Tarefa árdua mas indispensável para que o projeto se adentre, muito além do levantamento descritivo, na sua dimensão propriamente *teológica*.

Quanto aos critérios teológicos, dois parecem ser a referência constante desta coleção: a) a constatação de que "Jesus", como patrimônio comum da nossa cultura, é uma questão inevitável para todo ocidental, mesmo não-cristão, e b) a inseparabilidade entre o fenômeno Jesus e o "fato cristão". O primeiro — o recurso à história do homem Jesus — levanta logo a questão da sua identidade (metáfora do homem, símbolo, expressão de uma "função crística" na humanidade, etc.) e constitui, de qualquer maneira, o único lugar de passagem — possível e necessário — para um diálogo entre a fé cristã e as interpretações não-cristãs de Jesus (cfr. o meu artigo *Esse homem chamado Jesus*, em: "Síntese" n. 15 (1979) pp. 37-45). Pelo segundo — a continuidade sociológica entre Jesus e o "fato cristão" — é afirmada (com a vida e com a morte) a atualidade e a pertinência da "memória lesu" para muitos homens. Neste sentido, a presença do testemunho cristão que ousa radicalizar a pergunta cristológica prolongando-a até as suas raízes teológicas, é um desafio aos não-cristãos que se referem a Jesus e um antídoto para uma civilização de raízes cristãs mas tentada de viver agora dos seus esquecimentos.

É evidente que, num projeto desta natureza, nem tudo pode ter a mesma solidez. As contribuições são inevitavelmente desiguais. A

riqueza, o valor sugestivo e o grau de tecnicidade são muito variáveis. Deve-se mesmo contar com repetições, dado que certos temas são retomados por diversos autores, embora em perspectivas diferentes. A opção feita justifica que não predomine a obsessão de ser exaustivos ou de oferecer tudo o que um católico poderia ou gostaria de encontrar nestas incursões na figura de Jesus. Por isso mesmo crescem as expectativas (e a responsabilidade) do(s) momento(s) em que a problemática será organizada e elaborada de modo mais sistemático. Em todo caso, um dos grandes méritos desta coleção — manifesto já no título “Jesus e Jesus Cristo” — é a clara afirmação da inseparabilidade entre Jesus (cristologia) e o fato cristão (eclesiologia), como opção teológica explícita. O desenvolvimento ulterior confirmará ou não até que ponto esta intuição se tornou realmente fecunda para a reflexão. De todas formas, pelo enfoque do problema e pela sua abordagem original, esta série constitui um empreendimento ambicioso e audaz que, ao se compreender explicitamente como *projeto teológico*, poderá vier a ser uma contribuição preciosa no *mare magnum* da cristologia contemporânea. As bases dessa esperança estão lançadas.

1 — O primeiro volume da coleção, *Christ ou Prométhée?* de J. M. Lochman, aborda um tema de grande atualidade: a questão crucial do diálogo entre cristãos e marxistas. Para o A., a possibilidade do diálogo, o novo pressuposto que permitiria uma aproximação entre estas duas tradições tão conflitantes, estaria no que ele chama a “herança comum” entre cristianismo e marxismo, i.é. o encontro de ambos nas suas raízes comuns: a tradição e o pensamento bíblicos (p. 63). Mas a condição prévia para um diálogo fecundo a partir dessa base comum seria a revisão crítica do lugar que ocupa em cada uma dessas duas visões do homem e da história, a figura de Prometeu. Ele é o grande “santo” da tradição marxista. Haveria também lugar para ele no calendário cristão?

A pertinência histórica e teológica desta problemática está fora de dúvida. E a contribuição de Lochman é duplamente qualificada: como teólogo cristão (professor de teologia protestante em Praga), bom conhecedor do marxismo pela sua experiência direta de um país socialista (é de nacionalidade tcheca) e sensível e aberto a um diálogo exigente e franco. Discípulo de J. C. Hromádka (que foi o pioneiro e promotor do diálogo cristãos-marxistas nas famosas reuniões de Marienband em 1967). Lochman quer situar o diálogo no horizonte mais vasto das relações Leste-Oeste, desmitologizando a identificação dogmática entre “ateísmo” e Europa do leste (ideologia

dos países ocidentais), assim como a identificação pura e simples de "progresso social e cultural" com o materialismo ateísta (ideologia dos países do Leste). Neste sentido é significativa a coincidência sublinhada por ele entre a moda da "teologia da morte de Deus" (nos Estados Unidos) e, exatamente na mesma época, o aparecimento do livro de Gardavsky *Deus não morreu totalmente* (depois de vinte anos de ateísmo oficial na Tchecoslováquia). Atento aos sinais do que significa "Jesus para os ateus", Lochman se debruça sobre dois representantes das "novas tendências na compreensão marxista de Jesus": V. Gardavsky (pp. 27-35) e E. Bloch (pp. 35-38).

As dimensões das obras e o fôlego teológico destes dois autores são desiguais. Gardavsky é significativo como acontecimento da história cultural: foi o primeiro a romper com o silêncio oficial do marxismo tcheco sobre o cristianismo. A figura de Jesus é uma realidade histórica de primeira ordem "que questiona a nossa subjetividade (de marxistas!), os nossos projetos, os nossos planos, a nossa atividade prática" (citado na p. 27). Bloch, pelo contrário, cujo "princípio esperança" inspirou em grande parte algumas teologias modernas da história, da revolução, da esperança, etc., sempre se preocupou com o problema da religião. O seu conhecimento da história bíblica, a sua extraordinária informação sobre os resultados da exegese, e a penetração do seu marco teórico-reflexivo fazem dele um interlocutor ideal. Ambos captam muito bem a diferença entre a visão *grega* e a visão *bíblica* do homem, e a relação existente entre consciência histórica e experiência religiosa em Israel. O interesse por Jesus, como judeu, exprime essa diferença fundamental. Mas, enquanto Gardavsky se interessa pela figura de Jesus como ilustração da sua preocupação central, i.é. uma reflexão autocrítica do ateísmo marxista, Bloch desenvolve uma cristologia explícita e interpreta a união homem-Deus em Jesus Cristo como a revelação da humanidade escatológica (*homo absconditus*), como a boa nova das possibilidades infinitas do homem. Gardavsky nos oferece uma figura próxima à "jesulogia" moderna: Jesus como "pioneiro escatológico" (p. 30) que abre o mundo e a história às questões fundamentais, colocando "sinais" de transcendência e amor num mundo de miséria que aspira pela salvação. Bloch propõe uma cristologia abertamente prométeica incapaz de integrar, na sua impaciência histórica, a experiência da cruz como elemento do messianismo de Jesus, considerando mesmo a passagem para o helenismo e a teologia paulina como os maiores culpáveis da domesticação histórica do cristianismo: transformação do "êxodo escatológico-subversivo" (p. 39) que foi Jesus Cristo, em símbolo da paciência e ópio do povo. A alternativa para essa detur-

pação histórica seria, segundo Bloch, uma concepção de Cristo como realização do "sereis como Deus". Esse seria o sentido do "homooúsios" e também da "última vontade de Jesus" (Jo. 16-17): tudo o que o Pai possui é meu. Cristo, definitivo Prometeu reencarnado, substituição de Deus pelo homem, símbolo da humanidade emancipada (p. 48s.). A última consequência da cristologia seria um "ateísmo dinâmico" (p. 53).

Neste contexto se insere a reflexão e a pergunta de Lochman: há lugar para Prometeu no calendário cristão? (p. 62). Durante gerações, o confronto entre Jesus e Prometeu foi colocado em termos de alternativa. Para o marxismo, a concepção cristã da salvação era mitológica, anti-revolucionária, alienante, numa palavra: "ópio do povo". Para o cristianismo, a provocação prometéica de uma salvação puramente secular pela transformação humana do mundo e da história, só podia soar a "religião" anti-cristã. Segundo Lochman não se trata de opções exclusivas. Contudo, a passagem "do anátema ao diálogo" exigiria que o cristianismo se deixe interpelar por Prometeu (pp. 13-74) e que o marxismo aceite redimensionar e demitizar o prometéico (pp. 74-81). A tese do A. é clara: há um lugar para Prometeu no calendário cristão desde que o prometéico signifique o engajamento responsável do homem na história e pela história, sem se atribuir uma *função salvífica*, como se a salvação estivesse única e exclusivamente ao alcance das *nossas* mãos. Nem a teologia da graça deveria ser entendida como uma resposta à filosofia marxista do trabalho, nem a antropologia marxista do trabalho e da responsabilidade pelo mundo deveria transformar-se numa "história profana da salvação", substituindo-se à gratuidade da promessa e do Reino de Deus. "A transcendência da graça de Deus não subverte mas *clarifica o projeto prometéico*" (p. 80).

Como bom discípulo de K. Barth, Lochman conclui o seu estudo com a proposta de uma teologia de "concentração cristológica" (pp. 86-115) que, por responder melhor à perspectiva do NT e à situação espiritual do nosso tempo, teria a vantagem de abrir o caminho para o verdadeiro escândalo cristológico e para a sua transposição em categorias de história e sociedade, alienação e reconciliação (p. 111 ss.).

O livro de Lochman é rico e sugestivo, embora alguns pontos mereciam uma ulterior discussão e aprofundamento. Coisa impossível, talvez, dada a origem do livro: série de conferências feitas na Universidade de Harvard em 1971.

2. A obra de P. Lapidé, *Fils de Joseph?* (a tradução francesa do título não deixa transparecer a alusão velada do original àquela pergunta admirada do povo que é, de alguma maneira, o modo que ele tem de interpretar o mistério de Jesús: não é este o Filho de José?) é um testemunho apaixonado e comovedor da mudança de perspectivas na visão judaica de Jesus ao longo dos séculos, principalmente a partir do s.XIX, mas sobretudo na atualidade. Busca apaixonada desse "quinto Jesus," desse homem, desse "irmão" judeu, enraizado no seu povo. E, ao mesmo tempo, pergunta inquietante aos cristãos, cheia de uma paradoxal esperança teológica e ecumênica: que significa este interesse do judaísmo por Jesus quando a exegese cristã parece submergida numa profunda perplexidade, que o A. ousa chamar "crise de identidade"? (p. 48). Que significa que um judeu diga "sim" à possibilidade de escrever uma história da vida de Jesus (cfr. D. FLUSSER, *Jesus in Selbstzeugnissen*, Hamburg 1968) quando os exegetas cristãos se debatiam ainda no "não" ao Jesus histórico do ceticismo bultmanniano?

Testemunho comovedor também, porque do mais profundo dessa obscura trama histórica que foi o contexto de perseguição no qual os judeus foram condenados a viver pelos cristãos — contexto cujas árvores teológicas, religiosas e raciais nos ocultaram durante séculos a floresta de fraternidade — nos é devolvido o verdadeiro parentesco o espiritual entre os "irmãos de Jesus" e os discípulos-cristãos, ao mesmo tempo que aqueles recuperam a possibilidade de reconhecerem Jesus de maneira positiva, depois de tê-lo absolvido dos erros cometidos em seu nome pelos cristãos.

A história desta transformação de atitudes tem também no s.XIX uma espécie de paralelo judaico do que foi a "Leben-Jesu-Forschung" liberal. A investigação judaica sobre Jesus herdou desta última a tendência apologética e a curiosidade científica. Contra a falsa alternativa "Jesus ou judaísmo", defendida por homens como E. Renan e D. F. Strauss, os historiadores deste judaísmo liberal lutavam para mostrar que a auto-compreensão e a mensagem de Jesus não podiam ser entendidos fora do judaísmo. Esta repatriação de Jesus justificava o interesse, e legitimava o estudo desta figura (como mostram as numerosas publicações da época) e despertava a esperança de uma cooperação judeo-cristã, da qual o judaísmo só poderia tirar proveito no plano social. Não é sem uma ponta de ironia que Lapidé observa, a propósito desse "judaísmo liberal", — filho legítimo do século das luzes e desmitologizador "avant la lettre" — que estava disposto tanto a desfazer-se da herança religiosa dos pais quanto a rejudaizar

Jesus em benefício de certas vantagens sociais. "O Jesus negativo da auto-defesa judaica da Idade Média se transformava agora num Jesus apologético a serviço da auto-afirmação do judaísmo" (p. 134). Reação visceral de auto-defesa ou premonição instintiva do futuro? perfeitamente compreensível, de qualquer maneira, para quem é consciente da longa marginalização social dos judeus, e sobretudo dos horrores que o novo século reservava para este povo, ao redor da segunda guerra mundial.

Lapide realiza tres cortes nessa história para nos abrir o seu segredo. Os dois primeiros — na literatura contemporânea e nos manuais escolares — seriam mais de tipo transversal. Eles fixam um período, uma instantânea que surpreende aproximadamente os últimos 50 anos. O terceiro é mais de tipo longitudinal: é a imagem judaica de Jesus através da visão dos rabinos, desde os primeiros séculos até hoje. Três partes desiguais que nos permitem, contudo, ter uma idéia do que representa esta mudança para o judaísmo.

Este *boom* literário sobre Jesus no judaísmo atual é um fenômeno significativo em si mesmo, sobretudo se pensarmos que tem lugar depois de 18 séculos de silêncio forçado: para não alimentar entre os judeus a "heresia" cristã, por um lado; para evitar, por outro lado, interpretações que davam asas às perseguições. Mais delicado resulta detectar as razões do mesmo. Reconduzí-las ao estado puro seria impossível, porque nessa transformação o teológico, o político-social e o histórico estão inextricavelmente unidos.

Existe, sem dúvida, o fato da soberania nacional que oferecia o clima indispensável para abordar com liberdade de espírito um assunto tabu: Jesus. Nesse sentido é admirável o esforço de objetividade, de tolerância e mesmo de simpatia que transparece nos manuais escolares e nos programas de estudo elaborados pelo próprio Ministério da Educação de Israel sobre "O cristianismo antigo" (pp. 50-88). Este espírito "ecumênico" — de abertura intelectual e emocional ao cristianismo — parece ter evitado que se transmitisse às novas gerações o traumatismo de Auschwitz e o seu inevitável complexo anti-cristão.

Mas essa volta a Jesus — resgatado da história *cristã* para ser repatriado e reconduzido às suas *raízes judaicas* — não é neutra. A vontade decidida de recuperar Jesus não pode ocultar uma necessidade vital de encontrar a identidade nacional e religiosa do "povo da Bíblia". A identificação com "esse homem" (antes inominável) é o reencon-

tro com o "irmão Jesus", o retorno às origens da história ocidental mundial?), intimamente ligada a Jesus e ao judaísmo (história particular), e cuja evolução ulterior (cristianismo) se fez, em grande parte, contra os judeus. Pois se para o cristianismo — já desde o início, pelo seu caráter de "seita" dentro do Israel oficial — o judaísmo constituiu sempre um problema principalmente *teológico*, para os judeus, o cristianismo, sobretudo depois de ter sido reconhecido como religião oficial, passou a ser antes um problema *político* (irreducibilidade religiosa tratada em termos de poder, perseguições, etc.). Por isso, recuperar as raízes judaicas de Jesus equivale, de alguma maneira, a encontrar a própria identidade *como povo*. "Irmão Jesus" é a expressão de uma consciência *fraterna*, de uma *comunidade histórica de destino*.

Finalmente há nessa busca uma dimensão religiosa e teológica. A repatriação de Jesus, é ao mesmo tempo, a procura da identidade e a auto-defesa judaica contra as novas ameaças da *fé cristã* para o Estado de Israel. Não é por acaso que o programa de estudos sobre o "cristianismo antigo" provocou a reação indignada da direita ortodoxa que denunciou, no Parlamento, a introdução de "elementos cristãos" no ensino escolar, facilitando assim a "missão cristã" entre os judeus (p. 75; cfr. 87). Percepção lúcida e significativa dessa única identidade nacional e religiosa. Como significativo é também o fato de as escolas *públicas* de Israel — que não reconhece a religião como "matéria" — abordarem o estudo de Jesus e do cristianismo *dentro* de um curso de *História judaica*.

Se fosse necessário caracterizar a moderna imagem de Jesus no judaísmo como ela emerge através da leitura de Lápide, pediríamos reduzi-la a três traços principais. O primeiro seria o *desaparecimento* das características *conflitivas e polêmicas* que revestiu ao longo dos séculos. Conflitividade teológica (ameaça sentida pelo monoteísmo judaico diante da exaltação de Jesus) ou "pastoral" (reserva e preocupação com as consequências sociais) que acabava projetando retroativamente sobre Jesus a responsabilidade da ruptura histórica que foi o cristianismo com relação a Israel, ou dos erros e infidelidades do cristianismo e das Igrejas. Eis por que a imagem de Jesus foi carregada dessa tonalidade polêmica: desde a caricatura talmúdica do "sedutor herético" até o moderno "irmão Jesus" de Ben Chorin, passando por "esse homem" inominável — banido da memória e da linguagem — como símbolo que era dos tempos obscuros da Idade Média e do espírito das cruzadas, em que a "Igreja fez da cruz e do cruficado uma arma mortal para vingar Jesus dos deicidas" (p. 123).

O segundo traço seria a *identidade judaica* de Jesus. Por cima de todas as divergências ainda existentes nas várias interpretações, uma grande convergência se impõe: rabbi ou essênio, reformador ou herético, rebelde, patriota ou profeta, Jesus é em tudo e antes de tudo um judeu (solidariedade), radical e fundamentalmente judeu (contra a exaltação de Jesus na cristologia) e exclusivamente judeu (contra o universalismo cristão) (p. 157 s.). Não é sem razão que, falando destas imagens transmitidas pelos rabinos, Lapide comenta: "a sua intenção iconoclasta consiste a maioria das vezes em *des-helenizar e re-hebraizar* este homem" (p. 145).

O terceiro traço dessa figura seria a *grandeza martirial* — patética e trágica — do seu destino que, pelo seu valor simbólico e representativo, exerceu uma atração fascinante sobre a geração de pensadores de Auschwitz. Jesus é o irmão, o esposo, o pai de todas as gerações de judeus perseguidos e martirizados. Cristalização do destino — individual e comunitário — do povo de Israel, plasticamente expressado de maneira patética nas diversas "crucifixões" de M. Chagall. "Um só e o mesmo é o caminho da paixão judaica que conduz do Gólgota até as câmaras de gás de Auschwitz" (p. 170). De fato, na história judaica, a segunda guerra mundial introduz uma linha divisória só comparável à da segunda destruição do Templo. Rupturas sem as quais é impossível compreender essa longa "via sacra sangrenta" que foi a diáspora dos judeus.

Não é este o momento de aprofundar e discutir todo este rico e sugestivo material de Lapide. Uma coisa é certa: a convergência para Jesus inaugura uma nova era nas relações entre judeus e cristãos, cuja evolução e resultados não podem ser antecipados. É longo ainda o caminho teológico a ser percorrido.

3. — A obra de Th. Pröpper, *Jésus: raison et Foi*, é também um esforço de escuta teológica desse interesse não-cristão pelo fenômeno Jesus. A sua maior riqueza, talvez, consista em ter conduzido a discussão até os pressupostos teóricos (tanto das interpretações não-cristãs como da cristologia eclesial), para estabelecer, a partir desse confronto, o esboço de um discurso *teológico* sobre Jesus Cristo. O ponto de encontro nessa explicitação dos pressupostos é a *humanidade* de Jesus. De fato, "o que está em jogo nesse debate são justamente os diferentes projetos fundamentais para uma existência humana plenamente significativa" (p. 13) (Sobre essa problemática e, a propósito de alguns destes livros, ver: o meu artigo, acima citado, do n. 15 da Síntese).

A limpidez metodológica e pedagógica deste estudo (qualidade das apresentações, preocupação com recapitulações, transições e resumos, além da forma em teses que assume a segunda parte) só é turvada por uma conceituação extramamente abstrata (sobretudo na segunda parte) e por um estilo compacto, excessivamente germânico. Condicionamentos que tornam a leitura mais difícil e exigente e que, infelizmente, poderão conseguir que mais de um leitor se retraia do esforço de pensar.

O livro está construído sobre dois eixos distintos mais intimamente articulados. A primeira parte (pp. 23-130) é consagrada ao estudo de sete leituras contemporâneas da figura de Jesus por representantes do pensamento não-cristão. Os registros são diferentes: da filosofia da existência (K. Jaspers) ao judaísmo rabínico (S. Ben Chorin), passando pelo pensamento utópico de E. Bloch, e pela reflexão auto-crítica — com visos de metafísica — do ateísmo marxista (L. Kolakowski, V. Gardavsky e M. Machovec), até a análise do dogma cristão e da sua evolução social em chave psicanalítica (E. Fromm). Alguns desses autores já foram evocados acima, sendo também que estes e outros problemas serão retomados em outros ensaios.

A segunda parte (pp. 131-205) é uma explicitação dos pressupostos da leitura cristã da figura de Jesus. Em chave dogmática (originalidade, coerência e harmonia interior da fé cristã) e fundamental (apologia *ad extra* e significação para o homem). Tarefas inseparáveis — embora o A. as dividas metodologicamente, com as vantagens e inconvenientes dessa opção —, dado que a justificação da fé tende hoje a ser incorporada no discurso dogmático, porque o “*ad extra*” da apologia é o estranhamento da fé dentro de cada cristão.

A passagem pela história de Jesus é imprescindível à cristologia. Por fidelidade às suas *origens* e ao seu *conteúdo*. E, neste recurso à humanidade, ela se encontra com as interpretações não-cristãs. Mas a pura pesquisa histórica não oferece critérios para justificar o caráter *normativo* do recurso a Jesus. A sua significação universal só pode ser então vinculada à sua história de maneira arbitrária, ficando reduzida ao seu valor de “símbolo” ou pardigma do homem ideal.

Aqui aparece precisamente o específico e o original da fé cristã. Reconhecer a vida e o destino histórico de Jesus como o lugar da auto-manifestação *de Deus* (Tese I) é fazer uma afirmação decisiva para a revelação e para a antropologia cristã (Tese III). Para a revelação em primeiro lugar, porque é o modo de explicitar o caráter

teo-lógico da vida de Jesus. A sua atitude de escuta e obediência, de busca permanente da vontade do Pai; a sua "pretensão" de agir com autoridade em nome de Deus, manifestam uma relação única entre Jesus e o Pai, ao mesmo tempo que mantêm a diferença e distinção entre ambos. A ressurreição, como intervenção definitiva do Pai em seu favor — mensagem e pessoa —, é a confirmação e a revelação dessa unidade de ser. Na história concreta de um homem, e na unidade e totalidade dos seus momentos (vida, morte e ressurreição inseparavelmente) Deus tornou-se definitivamente próximo do homem. Deus, na liberdade reconhecida (obediência!) do seu amor gratuito e incondicional, tornou-se fundamento do presente e do futuro do homem Jesus. Então aparece, em segundo lugar, a sua significação para a antropologia cristã: o caráter universal do que é o homem (referência constitutiva ao Pai desde a história da liberdade e da responsabilidade pelo mundo) e a razão de vinculá-lo a Jesus (caráter único, específico e irrepetível da sua história).

A novidade da interpretação eclesial de Jesus consiste em ter captado — à luz da fé e a partir da ressurreição — a unidade e inseparabilidade dos diversos momentos e aspectos da vida de Jesus, assim como a sua relação ao Pai. Aí radica para ela o caráter *normativo* da referência à humanidade de Jesus. Esta "interpretação" não comporta provas apodícticas, embora a teologia possa e deva mostrar os pontos de apoio real que a compreensão pós-pascal da figura de Jesus possui na sua vida terrestre. Eis por que a mediação eclesial se realiza necessariamente sob a forma de *testemunho: anúncio* da significação escatológica (e universal) de Jesus e *atualização* histórica dessa proclamação de sentido. A "memória lesu" será sempre o antídoto contra todas as tentações de fuga mitológica, de espiritualização ou de auto-glorificação eclesial (Tese II). A verdadeira fé em Jesus Cristo (orto-pistis) é a tensão fecunda e exigente entre cristo-logia (anúncio e explicitação da figura ideal) e cristo-praxis (a fé vivida na resposta eclesial do seguimento). Separado da práxis eclesial concreta, o logos da fé cristã corre o risco de se tornar ideológico; a práxis cristã, por sua vez, fora do marco explícito da interpretação cristológica dentro do qual se torna significativa, acaba sendo irreconciliável com a "lógica" do anúncio primitivo.

Outras três teses transpõem este discurso da fé em chave universal (histórico-hermenêutica, filosófica e prática) para tornar plausível e digna de fé aos não-cristãos a figura de Jesus e a sua pretensa significação universal. Um dos méritos, e não dos menores, deste estudo é a defesa do papel indispensável da reflexão na mediação entre o

anúncio e a práxis. Desafio corajoso lançado à teologia: renunciar a um discurso rigoroso e coerente é renunciar a si mesma como teologia, e renegar o que já foi o seu papel na história geral do pensamento humano.

Não é evidente que a reflexão teológica tenha assimilado e integrado num "corpus christologicum" coerente a quantidade ingente de dados acumulados sobre a figura de Jesus. Ainda é menos claro que a teologia tenha tirado as consequências das implicações eclesiais desta volta ao centro da fé. É inevitável que a eclesiologia se ressentia das profundas readaptações sofridas pela nova consciência cristológica, na medida em que a comunidade cristã faz parte da teologia de Jesus Cristo. Urge, pois, que a lógica interna da cristologia se reflita numa nova concepção e práxis da Igreja. Do contrário estaremos condenando a comunidade cristã a uma esquizofrenia dilacerante e mortal. É talvez neste tempo de recolhimento que deve entrar a cristologia para amadurecer esta nova dimensão: a pneumatológica. Porque só o Espírito é capaz de articular este novo discurso eclesial (Jo. 14, 26; 16, 12 ss.), de manter viva a "memória Iesu" devolvendo-lhe o seu papel de único Senhor e Cabeça da Igreja, e de reconduzir esta última à sua verdadeira dimensão de servidora. Único antídoto eficaz contra todas as tentações de integrismo teológico e eclesial.

Carlos Palacio, S.J.