

Esse Homem Chamado Jesus

(A Propósito de Algumas Publicações Recentes)

A proliferação de estudos sobre Jesus de Nazaré é um indício do interesse atual por esta figura, dentro e fora da Igreja.¹ Este fenómeno dá que pensar. Se, por um lado, pode ser interpretado apressadamente como sinal positivo da presença do cristianismo na sociedade e na cultura atuais, não deixa, por outro lado, de ser inquietante constatar que essas leituras se situam freqüentemente nos antípodos, da interpretação oficial das Igrejas e, de qualquer maneira, denunciam uma ruptura entre a densidade humana que evoca ainda a figura de Jesus e o destino da mesma (mistério central da fé cristã) na doutrina e práxis eclesiais. O problema assim colocado não é só o da justeza ou não de tais interpretações, mas o da possibilidade real de um divórcio entre a “teoria” e a “práxis” cristãs. A existência de “tradições extra-eclesiais” sobre Jesus (atéias, humanistas, marxistas, judaicas etc.) é uma afirmação de que Jesus não é patrimônio exclusivo de ninguém e, por isso mesmo, não pode ser manipulado em nenhuma direção. O recurso atual a Jesus de Nazaré contra as Igrejas estabelecidas não é a simples reedição de

uma crítica teórica que questionava, no século passado, a evolução que levou do "Jesus histórico" ao "dogma eclesial"; é a suspeita de que, por trás de uma "ortodoxia verbal", defendida ardentemente, se escondam os descaminhos da fidelidade cristã a Jesus Cristo. É por isso que todas estas interpretações nos obrigam a repensar em termos novos a relação entre cristologia e eclesiologia, a inseparabilidade entre figura de Jesus e a comunidade eclesial, se quisermos que apareça o peso e a seriedade teológica do que significa a *mediação* eclesial da fé, i.é, a pretensão que a Igreja tem de ser *testemunha* do verdadeiro sentido e significação da história de Jesus.

Esta é, no fundo, a questão subjacente a todas as "exegeses selvagens" que fogem às regras oficiais da interpretação da figura de Jesus. Ignorá-la, olímpica ou farisaicamente, seria apenas, numa atitude de avestruz, protelar o problema. Porque ele está dentro da Igreja. Paradoxalmente, o fato cristão que, como realidade sociológica, foi a mediação pela qual a figura de Jesus se tornou, até certo ponto, patrimônio comum da cultura ocidental, para muitos (dentro e fora da Igreja), constitui do ponto de vista teológico, uma pedra de escândalo no acesso a Jesus. Para uns, a imensa construção que é a "teoria cristã", impede que ressoe com toda a sua força a originalidade (humana e teológica) de Jesus de Nazaré, passagem para a experiência de Deus.² Outros, mais sensíveis à coerência entre teoria e práxis, rejeitam o fetichismo de uma ortodoxia que se esgota na interpretação dos textos. Em ambos os casos o que está em jogo é o papel da mediação eclesial. E o terreno comum por onde passa necessariamente a busca de soluções — e em todo caso, o lugar possível de um diálogo — é a figura humana de Jesus. Que representa ela para as leituras extra-eclesiais? Que significa para a autocompreensão e para a práxis da Igreja?

1. Os títulos aqui apresentados são apenas uma amostra e não necessariamente uma seleção qualitativa. Indícios desse interesse por Jesus no pensamento ocidental, inclusive marxista, são os livros de V. GARDAVSKY, *Dios no ha muerto del todo*, Sígueme, Salamanca 1972; de M. MACHOVEC, *Jesús para ateos*, Sígueme, Salamanca 1976, e a obra em colaboração *Marxisti di fronte a Gesù*, Queriniana, Brescia 1976. Do interesse e repercussão dessa problemática dentro da teologia são testemunhas os livros de Th. PRÖPPER, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens*, (Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, BenChorin), Matthias Grünewald, Mainz 1976, 148 pp.; L. BOISSET, *Visages insolites de Jésus*, Le Centurion, Paris 1977, 179 pp.; H. BOURGEOIS, *Libérer Jésus* (Chrétiologies actuelles), Le Centurion, Paris 1977, 276 pp.

2. Ver por exemplo o último livro da trilogia de G. MOREL, *Questions d'Homme: III, Jésus dans la théorie chrétienne*, Aubier, Paris 1977, 220 pp. Cfr. a recensão de H. C. de Lima Vaz em: Síntese n. 14 (1978) 153-159.

Em torno desta problemática giram os livros acima indicados. As perspectivas são diferentes, como também os acentos e o contexto da reflexão. O de V. Gardavsky é a reflexão de um marxista sobre a bíblia, a religião e o ateísmo. M. Machovec nos oferece um estudo rigoroso e técnico sobre Jesus, ambiente, mensagem e significação, feito por um desses ateus de que fala o título e que não permitem que Jesus seja monopolizado por ninguém. Os outros são estudos sobre vários autores, quer na forma de testemunhos (como em *Marxisti di fronte a Gesù*), quer na forma de análises mais rigorosas. Th. Pröpper, por exemplo, situa-se no nível de uma reflexão sobre os pressupostos teóricos das interpretações não-cristãs sobre Jesus em confronto com os da cristologia eclesial. É por isso um livro exigente, analítico e de uma grande formalização, decorrente em parte dos pensadores analisados, e, em parte, da própria teoria cristã. Já o livro do Centro teológico de Meylan é o resultado da colaboração de vários autores, cabendo à pena de L. Boisset a apresentação geral e a articulação interna das diversas partes. De caráter mais informativo e descritivo, oferece-nos diversos "rostos insólitos" de Jesus a partir das obras de não-crentes (Nietzsche, Reich, Hemingway), de crentes não-cristãos (judeus e muçulmanos), assim como de teologias cristãs propriamente ditas (teologia da libertação; teologia negra dos EUA). Todos eles se situam mais na linha e no contexto de uma reflexão de fronteira, enquanto que o livro de H. Bourgeois é deliberadamente intraeclesial, ou melhor, pretende libertar o pensar eclesial a respeito de Jesus de muitos dos seus entraves recorrendo para isso a uma abertura de horizontes, i.é, fazendo que as preocupações e os problemas atuais ressoem na tradição, para que esta possa ressoar de maneira nova no pensamento e nas culturas dos homens.

O recurso à história do homem Jesus é o lugar de passagem necessário para que o encontro entre as interpretações não-cristãs de Jesus e a fé sejam um diálogo fecundo. Neste sentido é sugestivo e questionador o esboço da figura de Jesus que emerge das leituras desses não-cristãos. Este confronto obriga a reflexão cristológica "oficial" (e as imagens correspondentes de Jesus Cristo) a escutar outras vozes menos familiares (sejam elas não cristãs ou ainda produções cristológicas que nos vêm de países, tradições — étnicas e culturais — e situações — sociais e políticas — estranhas ao pensamento tradicional) e a deixar-se questionar por elas antes de desqualificá-las como heterodoxas. Não para cair num falso pluralismo (mosaico de opiniões uniformizadas lado a lado, que, ao nivelar as diferenças, acabaria anulando a especificidade cristã), mas para que a teologia possa explicitar com total liberdade os pressupostos de uma reflexão crítica e coerente sobre Jesus Cristo. Outro modo de dizer que, a imagem que nós fazemos de Jesus Cristo depende, em parte, das nossas questões e que a

cristologia, como toda a teologia, se não for consciente dos seus condicionamentos (desta interdependência do contexto) está ameaçada de tornar-se ideológica (cfr. a interpretação de E. Fromm, no livro de Th. Pröpper, pp. 58-69).

Não basta, contudo, constatar um interesse comum pela figura de Jesus. Esta convergência de fato tem que ser assumida e interpretada por uma reflexão consciente das implicações antropológicas e teológicas da humanidade de Jesus. Desde este ponto de vista a discussão não avançará enquanto permanecer no campo do puramente *histórico* (exegese crítica, reconstituição do contexto e dos traços de Jesus etc.) ou do valor paradigmático de Jesus para o *humano*.³ A tentação de limitar-se ao histórico não é só destes autores. Atinge também a tradição cristã. Sem desconhecer o que representou para a renovação da cristologia a descoberta do "Jesus histórico", e admitindo mesmo que ela não produziu ainda todos os seus resultados, não devemos constatar que a teologia (protestante e católica) das últimas décadas se contentou mais de uma vez com repetir e ordenar os dados positivos da exegese, numa confissão implícita da impotência para refletir sistematicamente o que eles significam?

Este é um dos grandes méritos do livro de Pröpper: o esforço para explicitar os pressupostos (metodológicos e teóricos), os contextos (históricos e sociais) e os interesses práticos que orientam a reflexão sobre Jesus nos autores não-cristãos, para confrontá-los com os pressupostos, os condicionamentos e as implicações (teóricas e práticas) existentes também na teologia cristã. Só assim poderá cada tradição fazer justiça à outra e ouvi-la na sua originalidade. Só assim o confronto entre as interpretações poderá tornar-se um diálogo fecundo.

Que significa o recurso à figura humana de Jesus fora do âmbito eclesial e cristão? Ou Jesus é reduzido à força inspiradora que emana da sua existência, como metáfora e símbolo do homem ideal e normativo⁴ (mas então, por que precisamente Jesus e não Sócrates, Confúcio ou Buda?); ou a sua história concreta possui um caráter único, específico e irrepetível, e então é necessário mostrar o fundamento dessa pretensão, a razão pela qual a sua vida não é só um símbolo humano, mas o lugar histórico de uma afirmação absoluta do homem e do seu destino, não só individual

3. Nunca será supérfluo, contudo, valorizar o novo clima que se respira em livros como os de Gardavsky, Machovec e Kolakowski, representantes de uma nova corrente do marxismo europeu, autocrítica da própria tradição e aberta a uma orientação antropológica que reconhece uma certa transcendência — não necessariamente religiosa — como "existencial humano".

4. Cfr. nesta linha a interpretação de K. Jaspers, no livro de Th. Pröpper, pp. 19-28.

mas social e mesmo cósmico. O recurso à figura humana de Jesus exige, pois, uma antropologia aberta à questão do sentido absoluto e referida à história como único lugar de realização do mesmo. Parece difícil reprimir definitivamente esta problemática, a não ser que ela seja expulsa, por um decreto dogmático, da reflexão. Muito mais ainda quando as raízes desta reflexão são, em grande parte, bíblicas (herança religiosa do marxismo!), como é o caso do pensamento utópico de Bloch ou das análises de Kolakowski, como também de Gardavsky e Machovec, cuja reflexão pressupõe, como pano de fundo, a união entre consciência histórica e experiência religiosa como especificidade do povo de Israel.⁵ A experiência de Jesus é o exemplo mais significativo (daí a atração que exerce sobre estes autores) de uma consciência histórica (como afirmação absoluta do homem) que se alimenta integralmente numa experiência religiosa (paternidade de Deus, vivida por Jesus como filiação e união com Ele). É possível ignorar simplesmente esta dimensão de Jesus? Rejeitá-la ou dissolvê-la antropologicamente como "utopia" do Reino, não é descarregar sobre os ombros do homem todo o peso do *fundamento* e da responsabilidade da história? Sem um fundamento real para a questão do sentido absoluto, o "ideal" de uma humanidade nova não passa de uma esperança mítica — aposta cega pelo homem — que sacrifica o indivíduo às contradições da história em prol da "idéia abstrata" de uma plenitude futura. Desta forma, a inevitabilidade da questão do sentido absoluto deixaria o horizonte da reflexão aberto para o problema de Deus, tal como deve ser colocado na reflexão cristã.

Porque para o cristão não se trata unicamente de saber se Jesus Cristo é Deus, mas de descobrir *quem* e *como* é o Deus que se revela *no homem Jesus*. A novidade cristã, com efeito, ressoa escandalosamente através da humanidade de Jesus e dentro da história. E aqui se torna urgente e indispensável uma reflexão sobre o sentido *teológico* da questão *histórica* de Jesus. Que significa esta volta ou recurso à figura de Jesus dentro da teologia cristã? Lembrança venerável de um passado morto? Imitação saudosista de um modelo moral? Luta intransigente por uma "causa" (a de Jesus) digna do homem? A convergência de interesses cristãos e não-cristãos no *homem Jesus* é a expressão de que a fé não pode evitar o desafio das interpretações "humanistas", mesmo redutoras, de Jesus. A novidade cristã passa inevitavelmente pelo homem, ainda que não possa ser deduzida dele. Não é tão claro que esta afirmação tenha sido um testemunho trans-

5. Não é por acaso que estes autores indicam nos subtítulos que se trata de reflexões "sobre a religião do Exodo e do reino" (Bloch), ou "sobre a Bíblia, a religião e o ateísmo" (Gardavsky), em definitiva, de uma auto-reflexão do ateísmo marxista como metafísica.

parente — sem divisão nem confusão — no anúncio e na práxis eclesiais. E então, na ausência de um fundamento teológico e de uma práxis coerente para este apelo absoluto do humano, como pretender que a interpretação eclesial provoque a honestidade de tantas buscas (humanas) de sentido em Jesus? Antes de invocar as resistências que encontra a fé *em Deus*, temos que nos perguntar o que fizemos da *humanidade* de Jesus, como novidade cristã no caminho para Deus. Por que, aos olhos de tantos homens, a comunidade dos cristãos parece ter perdido (senão pervertido) a esperança enraizada na sua fé “nesse homem chamado Jesus”? (Jo 9,11). Só se formos capazes de escutar até o fundo esse grito⁶ estaremos em condições de afirmar (sem complexos de culpabilidade nem dogmatismos voluntaristas) o específico e original da nossa interpretação de Jesus. Do contrário, ou o cristianismo apagará discretamente as suas diferenças (por medo ou por vergonha de não ser aceito) para diluir-se lentamente na expressão secular da sua dimensão ética,⁷ ou a confissão cristã da divindade de Jesus continuará soando como a expressão alienada (no sentido feuerbaquiano) da utopia do homem, justificação ideológica para todas as mitologias, espiritualizações e falsas apoteoses eclesiais. Assim estaremos trabalhando, mesmo involuntariamente, para a dissolução do cristianismo e da própria experiência de Deus. A morte ou desaparecimento de Deus aparecerão como a condição do surgimento do “homo absconditus” (E. Bloch); o ateísmo como a condição do humanismo.

É tarefa urgente da reflexão cristológica mostrar que a “memória Iesu” eclesial é muito mais do que lembrança, imitação ou culto de uma personalidade. É a presença viva e atual de uma *história humana* concreta que, desde a sua particularidade histórica, levantou uma pretensão universal: definir o sentido do homem desde a sua *relação com Deus*. Ou reduzimos o enigma da pessoa de Jesus à sua “causa”, i.é., à força de símbolo inaudito do humano, ou é indispensável mostrar que significa *humanamente* que a história de Jesus seja a auto-revelação *de Deus*, e o Deus de Jesus um *Deus dos homens*. É por isso que na interpretação eclesial a figura de Jesus adquire um caráter normativo: fundamento e nor-

6. Vale a pena lembrar o testemunho sobre Jesus do filósofo marxista R. Garaudy: dirigindo-se aos homens de Igreja, que encobrem a grande esperança aparecida em Jesus, grita: “Rendez-le-nous! Sa vie et sa mort sont à nous aussi, à tous ceux pour qui elle a un sens. À nous qui avons appris de lui que l’homme a été créé créateur”. (Le Monde, 25-12-1969, p. 7).

7. Basta lembrar a experiência anônima de tantos cristãos que “saem” silenciosamente da Igreja porque, numa cultura secularizada que segrega como ideologias justificadoras da própria unilateralidade as “teologias da morte de Deus”, a figura de Jesus não pode ir muito além da imagem do homem-para-os outros, até diluir-se totalmente numa “causa” ou ideal.

ma permanente de toda interpretação absoluta do homem e de toda compreensão humana de Deus, nas quais Deus e o homem não aparecem mais como rivais (donde a necessidade de negar um para afirmar o outro), mas Deus é o fundamento livre e gratuito de uma existência humana (a de Jesus) que está chamada (e nela todo homem) — por vocação e não como tarefa prometéica — a ser mais do que é. Referência definitiva que é relação originária, na unidade e na diferença de Deus e do homem. Esse é o fundamento da antropologia cristã e a razão pela qual a fé nos remete sempre à história como único lugar de verificação da própria consistência.

E o que vale para a identidade pessoal de Jesus é também estrutura de toda reflexão cristológica. A vida dele só aparece plenamente como sentido *positivo* na totalidade e na integração das suas etapas, cuja distinção e progressividade (vida-morte-ressurreição) não são abolidas pela confissão da fé. Sem a ressurreição (manifestação do Pai em favor de Jesus e do seu projeto humano) a “pretensão” da sua vida seria absorvida com ele na morte. Só porque a intervenção do Pai (que ressuscita Jesus) revela o fundamento da filiação e da unidade de Jesus como Deus, a sua “causa” adquire uma validade permanente. Por isso o que foi o movimento da *fé de Jesus* determina também o conteúdo e a explicitação eclesial da *fé em Jesus*. Uma interpretação da divindade de Jesus (por exemplo, a fé na ressurreição) que não esteja permanentemente referida ao Jesus terrestre (e por conseguinte, à práxis eclesial do seguimento) acabará perdendo a sua relevância histórica e tornando-se objeto de manipulações ideológicas. Se a pretensão eclesial de ter a interpretação definitiva da história de Jesus não é uma afirmação arbitrária e vazia de sentido, i.é. se *em Jesus* se revela verdadeiramente o próprio *Deus*, e por isso a *fé em Jesus* (conteúdo específico e original da interpretação eclesial) é a razão pela qual a Igreja atribui um caráter normativo à figura *humana* de Jesus (i.é. a *fé de Jesus*, ou a significação da sua história para todo homem), é necessário mostrar que a afirmação absoluta do homem Jesus é inseparável da sua relação ao Pai, que a sua vida e morte não podem ser entendidas sem a sua ressurreição e que o específico e original do testemunho eclesial é ter captado a *unidade* indissolúvel entre o Jesus terrestre e o Senhor exaltado, entre a “pretensão” humana de Jesus (irrupção de Deus na sua palavra e ação) e a “confirmação” ou “sim” do Pai a esse projeto (filiação, exaltação, unidade e distinção com Deus). A tensão que existe entre o Jesus terrestre e o Senhor exaltado continua na tensão entre a antecipação individual da plenitude (Jesus ressuscitado) e a sua realização final (parusia). A história humana de Jesus foi o lugar onde se configurava e tomava corpo o processo da auto-revelação de Deus; a sua vida foi o material concreto dessa revelação e pertence portanto ao

conteúdo e ao processo da mesma. É por isso que a comunidade cristã se debruça uma e outra vez sobre essa história e destino, num esforço de "memória contemplativa" inacabada e permanentemente atualizada pelo Espírito (Jo 14,26; 16,12-15). O sentido só se desvela na medida em que se realiza (pelo menos em germe e como promessa) na história de Jesus Cristo. Por isso só se comunica pela "memória viva" de Jesus Cristo e pela realização cristã do seguimento. Eis por que a fé eclesial nunca poderá ser indiferente à realização *histórica* do Reino, nem alheia à sua gestão terrestre, atravessada necessariamente pela mesma tensão entre a irrupção antecipadora do Reino (em Jesus) e a sua plenitude final (na parusia). Mas a práxis e o compromisso eclesial na construção da história, como seguimento de Jesus Cristo, só serão compreensíveis dentro do marco teórico que são o *anúncio* ou Boa Notícia que é Jesus Cristo para os homens e a *reflexão* que explicita e tematiza o caráter único, específico e irrepetível de Jesus para o *conteúdo* (ortodoxia) da fé e para o *engajamento* cristão (ortopraxis) que é o verdadeiro sentido da *confissão eclesial* (ortopistis).⁸

Recuperar a originalidade da fé eclesial em Jesus Cristo não pode ser uma questão de pelagianismo teológico, simples afirmação voluntarista das diferenças. O confronto com as outras interpretações não-cristãs só será significativo na medida em que a própria consciência eclesial tiver assimilado as implicações que tem, tanto para a compreensão da cristologia como para a interpretação do seguimento cristão, a passagem necessária pela humanidade de Jesus. Então aparecerão o específico da interpretação cristã e a importância da mediação eclesial como expressão de uma experiência histórica peculiar, *testemunho* de uma comunidade que soube captar nos "sinais" da história de Jesus a intervenção definitiva de Deus para os homens, e a significação, para a história humana, desta realidade cujo sentido escapa à tentativa de reconstrução histórica. Por isso, a interpretação da fé em Jesus Cristo na comunidade cristã é necessariamente *eclesial* (i.é. testemunho de uma comunidade que, a partir da experiência pascal, proclama a significação universal de Jesus Cristo), *teológica* (i.é. a história humana de Jesus é a auto-revelação de Deus; história, portanto, que pressupõe a possibilidade e a realização efetiva da experiência de Deus) e *voltada para a história* (i.é. constitutivamente referida à atualização da "memória Jesus" — conteúdo da promessa e início da realização — e à verificação da mesma na práxis eclesial do seguimento e do compromisso pela história).

8. Por isso, o desenvolvimento do dogma cristológico explicitará o querigma tematizando a relação de Jesus com Deus (Nicéia), e com os homens (Constantinopolitano I), na perfeita unidade (Efeso), mas sem que Deus absorva o homem, ou vice-versa: *indivise et inconfuse na pessoa* de Jesus. (Calcedônia).

A passagem pela humanidade de Jesus, pensada radicalmente em todas as suas implicações antropológicas e teológicas, apresenta-se como a única resposta capaz de devolver à interpretação eclesial de Jesus Cristo toda a força da sua originalidade diante das interpretações não-cristãs (filosóficas, históricas ou religiosas), cuja tentação permanente é reduzir a figura de Jesus a momento ou símbolo da auto-realização do homem, transformando assim a cristologia numa variável da antropologia.⁹ Mas para ser igualmente fiel à sua especificidade, a cristologia não poderá ser absorvida no âmbito aparentemente mais "puro" das interpretações teológicas. Humano e divino (ou relação aos homens e a Deus) não são duas dimensões justapostas em Jesus, mantidas ortodoxamente através de afirmações sucessivas. A fé cristã é decididamente a opção pela unidade indestrutível de ambas dimensões. Ou tudo está em cada uma, ou ambas se dissolvem. Dessa unidade depende a consistência de Jesus. E a sua significação para a humanidade.

9. Por exemplo H. BRAUN, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*, ZThK. 54 (1957) 341-377.