

FACULDADE CANÇÃO NOVA

EVENGA NGAH SERGE PAULIN

O PROBLEMA DO “JESUS HISTÓRICO”:

Perspectiva teológica do pensamento cristológico de Joseph Ratzinger

CACHOEIRA PAULISTA - SP
2021

FACULDADE CANÇÃO NOVA

EVENGA NGAH SERGE PAULIN

O PROBLEMA DO “JESUS HISTÓRICO”:

Perspectiva teológica do pensamento cristológico de Joseph Ratzinger

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como exigência parcial para obtenção do grau de Bacharel em Teologia na Faculdade Canção Nova sob a orientação do Prof. Me. Marcius Tadeu Maciel Nahur.

CACHOEIRA PAULISTA - SP
2021

DEDICATÓRIA

A meu Senhor e meu Deus Jesus Cristo,
cuja face eu procuro,
a quem quero conhecer mais intimamente,
para melhor servi-lo no serviço dos irmãos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Deus Uno e Trino que tocou meu coração e que me chamou em seu serviço.

Agradeço aos meus pais: Sr. Dieudonné Ngah Onana, e a Sra. Justine Nga Ebassa que sempre estiveram ao meu lado, me motivando desde o começo deste sonho.

Agradeço ao meu Bispo, Dom Sosthène Leopold BAYEMI, que me acolheu como seminarista na sua diocese, e me deu a graça de fazer esta experiência de formação.

Agradeço a Comunidade Canção Nova, por esses anos de partilha e convivência.

Agradeço às minhas tias: Antoinette, Crescence, Marie Josiane, que foram meu suporte indefectível durante toda minha caminhada vocacional.

Agradeço aos meus irmãos e irmãs: Marie Mamert, Cloter, Marie Thérèse, Juliette Edwige, Achille Urbain, Syril, Jean Marie, Gerard, Marcel Thibaut, Maxime, Brigitte Erica, pelo carinho, que sempre estiveram atentos às minhas necessidades no seminário. Agradeço a meus queridos cunhados: André, René, Jean Bosco; pelos bons conselhos e pelo carinho.

Agradeço a meu querido sobrinho Franck Junior, e a todos os outros.

Agradeço a todos os meus professores que ao longo desses anos de estudo me proporcionaram uma formação integral. De forma especial agradeço ao professor Marcius Tadeu Maciel Nahur, por aceitar ser meu orientador e ter desempenhado esse trabalho com tanta dedicação e amizade, sobretudo, pela paciência para comigo

Agradeço a todos os amigos que me incentivaram na vida acadêmica e de forma especial na construção dessa monografia.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar a contribuição do Papa e teólogo Josef Ratzinger (Bento XVI), na reflexão cristológica acerca da relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. O debate surge das correntes de reinterpretação do Novo Testamento, que afirmam que os Evangelhos, por terem nascido a partir da experiência pascal, não apresentam o Jesus real. Na sua obra “Introdução ao Cristianismo”, o teólogo situa o problema do Jesus histórico, ressaltando que tudo parte do relativismo teológico do século XIX e as correntes que o seguiram. Todavia, na sua obra “Jesus de Nazaré” é que se mostra a partir dos Evangelhos, e outros dados referentes a todo o percurso da vida histórica de Jesus, isto é, da sua infância até sua morte e ressurreição, passando pelo seu processo e condenação pela autoridade romana, que não há diferença nem oposição entre o Jesus histórico e o Cristo da fé

Palavras-chave: Jesus histórico, Cristo da fé, fé, história.

Résumé

Ce travail a pour objectif de présenter la contribution du Pape et théologien Joseph Ratzinger (Benoît XVI), dans la réflexion Christologique sur le débat qui met en exergue la relation entre le « Jésus historique » et le « Christ de foi ». Ce débat naît des courants de réinterprétations du Nouveau Testament, qui affirment que le Jésus qui apparaît dans les Evangiles n'est pas le Jésus réel, si l'on considère que ceux-ci sont le fruit de l'expérience pascale des disciples de Jésus. Dans son ouvrage « Jésus de Nazareth », Ratzinger montre, à partir de données mettant en évidence tout le parcours de la vie et de la personne historique de Jésus, c'est-à-dire de son enfance jusqu'à sa mort et sa résurrection, en passant par son procès et sa condamnation par l'autorité romaine, qu'il n'y a pas de différence ni contradiction entre le Jésus historique et le Christ de la foi.

Mots-clés : Jésus historique, Christ de la foi, Fils de Dieu, histoire

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I.....	9
O cenário da reflexão teológica do século XX em torno da pessoa de Jesus.....	9
1.1- Do relativismo teológico à teologia liberal	9
1.2- A teologia dialética de Karl Barth	12
1.3- Bultmann e a demitologização do Evangelho	17
1.4- Avaliação crítica do pensamento cristológico do século XX	20
CAPÍTULO II.....	24
O percurso histórico de Jesus nos Evangelhos sinóticos	24
2.1- A revelação por meio das palavras	24
2.2- A revelação por meio de sinais	27
2.3- A relação filial de Jesus com Deus Pai.....	30
2.4- O salto da fé	33
CAPÍTULO III	36
A história: Lugar cristológico.....	36
3.1- O batismo no rio Jordão	36
3.2- A transfiguração	38
3.3- O julgamento de Jesus	42
3.4- A crucifixão e a morte de Jesus na cruz	48
3.5- A ressurreição e a profissão de fé em Jesus Cristo.....	51
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	53
Referências.....	54

INTRODUÇÃO

O problema do Jesus histórico constitui a grande questão da reflexão cristológica da época moderna e contemporânea. As correntes de reinterpretação do Novo Testamento, têm como enfoque: a figura de Cristo, a qual se nega a autenticidade em relação aos Evangelhos. Certos teólogos, como Rudolf Bultmann, afirmam que o Jesus apresentado pelos evangelhos não é o Jesus real, mas apenas um Jesus dogmático, oposto ao Jesus histórico. Em outras palavras, os Evangelhos apresentam o “Cristo da fé”. Por isso, propõe-se uma ruptura com o Cristo da fé, e um retorno ao Jesus histórico. A busca da identidade profunda e íntima de Jesus exige um mergulho na sua própria história, isto é, sua vida como Judeu em Nazaré.

Esta investigação se situa justamente nesse ambiente controvertido entre “Jesus histórico” e “Cristo da fé”. Em outras palavras, pode se afirmar que o Jesus histórico é diferente do Cristo da fé”? O teólogo Joseph Ratzinger, filho desta época, traz uma perspectiva cristológica que ressalta a densidade da verdade metafísica do cristianismo, na sua obra “Jesus de Nazaré”. De fato, à primeira vista, a obra apresenta o Jesus histórico, por isso, o situa geograficamente, no seu tempo, na sua história, em Nazaré. No entanto, no decorrer de sua obra, o autor mostra que na vida histórica de Jesus é que vai se revelando a sua identidade mais profunda de Filho de Deus. Deste modo, a história se torna um elemento base e indispensável na busca da identidade íntima de Jesus. Com efeito, como poderemos ter fé em Jesus se não tivesse existido historicamente? Partindo da apresentação do cenário da reflexão cristológica do século XX, propõe-se explicitar o contexto dentro do qual se situa o problema do Jesus histórico. Num segundo momento, tratar-se-á da figura de Jesus tal como relatada pelos Evangelhos, considerando estes como fontes primárias da busca da vida e pessoa histórica de Jesus. O terceiro momento constitui o ponto culminante desta investigação, e consiste em mostrar que na sua vida histórica é que Jesus revelou a sua identidade mais profunda de Filho de Deus, ou seja, o Cristo. No entanto, este trabalho não pretende abarcar toda a questão em debate, mas, visa apenas a ressaltar a perspectiva cristológica de Joseph Ratzinger.

CAPÍTULO I

O cenário da reflexão teológica do século XX em torno da pessoa de Jesus

A reflexão teológica no século XX apresenta várias correntes de pensamentos que tendem a questionar tudo que até então era unanimemente aceito entre os teólogos. Aqui, a questão em jogo é a pessoa de Jesus como personagem histórico. Um movimento de reinterpretação da figura de Jesus, em contraposição daquilo que os evangelhos trazem enquanto testemunhas daqueles que conviveram com ele durante seus dias terrestres, desemboca no questionamento da credibilidade do texto bíblico enquanto livro inspirado, da própria revelação, e do evento Jesus como a verdade absoluta histórica. No entanto, tudo isso tem como fundamento o relativismo e o liberalismo teológico dos tempos modernos.

1.1- Do relativismo teológico à teologia liberal

O relativismo surge como resultado de uma razão limitada. O sentimento de uma razão fracassada, pois incapaz de conhecer a verdade absoluta e transcendente tem como resultado: a negação da existência de uma verdade absoluta por parte dos relativistas. De fato, trata-se de “resignação perante a incomensurabilidade da verdade” (RATZINGER, 2016, p. 111). Em outras palavras, o relativismo nega a existência de uma verdade supra racional, uma verdade metafísica e imutável. Os relativistas defendem uma verdade relativa, cuja credibilidade depende dos contextos históricos, e, contudo, varia de uma pessoa a outra.

A grande influência desse movimento relativista é a filosofia kantiana, na qual a distinção entre *φαινόμενο* e *νοούμενον* leve à seguinte conclusão: “Nunca poderemos ver a realidade última em si mesma, mas sempre, e só, o seu manifestar-se ao nosso modo de percepção, através de diversas lentes. Tudo que percebemos não é propriamente a realidade tal como é em si mesma, mas apenas um reflexo, segundo as nossas medidas” (RATZINGER, 2016, p. 113).

O relativismo não foi sem impacto na teologia, e especialmente no que diz respeito a cristologia. Os pressupostos da filosofia relativista kantiana aplicados à teologia conduziram a um retrocesso da cristologia, de modo que dentro do contexto de cristocentrismo, “identificar a singular figura histórica de Jesus de Nazaré como o Deus vivo, a Realidade Suprema, representa uma recaída no mito e, portanto, deve ser rejeitado. Jesus é assim conscientemente relativizado e considerado apenas mais um gênio religioso

entre outros” (RATZINGER, 2016, p. 113). Desta maneira, a fé da Igreja num Deus solícito para com o ser humano, e cuja revelação se manifesta na pessoa histórica de Jesus está totalmente negada, levando à “dissolução relativista da cristologia” (RATZINGER, 2016, p. 114).

Tudo isso é fruto do pensamento relativo pós-metafísico que exalta a imanência, contra toda ideia de transcendência. Argumenta-se que, “o divino nunca pode manifestar-se tal como ele é, no mundo de aparências no qual vivemos. Deus mostra-se sempre apenas em reflexos relativos, e permanece sempre além da toda palavra e além de todo conceito, em absoluta transcendência” (RATZINGER, 2016, p. 114). Desta afirmação, o transcendente parece tão além de todas as capacidades da razão humana que a melhor atitude para o homem moderno seria reduzir a verdade e a realidade aos fenômenos, e conseqüentemente, o espírito humano tende a desistir de procurar o lado em si das coisas, aquilo que não aparece; já não sonda a essência do próprio ser, uma vez que não vê sentido nessa tentativa, porque a profundidade do ser nos parece inatingível¹. E como tal, há uma mudança de princípios em relação à verdade. Esta já não é mais objetiva no sentido escolástico da *adequatio res et intellectum*, mas, passa a ser uma construção, e, portanto, relativo. É o sentido da fórmula: ‘verum quia factum’, que implica que: “só podemos reconhecer como verdadeiro, aquilo que foi feito por nós mesmos” (RATZINGER, 2005, p. 45). Assim, assistimos ao advento de uma religião puramente racional e historicista.

Reimarus é um dos pioneiros deste racionalismo religioso, a partir do qual inicia-se uma pesquisa sobre a vida de Jesus em perspectiva puramente histórica. Por isso, ele afirma: “Considero uma grande causa separar totalmente o que os apóstolos apresentam em seus escritos daquilo que Jesus de fato disse e ensinou em sua vida” (THEISSEN, 2015, p. 21).

De fato, Reimarus apresenta uma ruptura ‘entre a pregação de Jesus e a fé dos apóstolos’, pois, segundo ele, a pregação de Jesus só pode ser compreendida no contexto histórico da religião judaica da época. Por isso, Reimarus contrapõe ao reino anunciado pelos apóstolos à pregação do próprio Jesus. Portanto, “o centro da pregação de Jesus, segundo Reimarus, está na pregação da iminência do Reino dos Céus e no conseqüente chamado à penitência. Jesus promete um reino terreno, o reino do Cristo ou do Messias, que os judeus por tanto tempo aguardaram e esperaram” (THEISSEN, 2015, p. 21),

¹ RATZINGER, 2005, p. 44.

enquanto os apóstolos anunciam um reino escatológico, um reino fantástico, fora da realidade e das expectativas do povo judaico.

Consequentemente, a perspectiva racionalista limita Jesus a uma simples figura histórica. E dentro do contexto histórico judaico, a redução da mensagem de Jesus no âmbito político, como um revolucionário. Nesta concepção, afirma-se que as ideias revolucionárias de Jesus seriam a causa de sua morte. Não é então surpreendente a afirmação segundo a qual o cristianismo ‘é uma invenção dos apóstolos’, ou ainda, que a mensagem político-messiânica de Jesus foi fraudada “pelo anúncio apostólico de um Cristo que liberta pelo sofrimento, ressuscita e retorna” (THEISSEN, 2015, p. 21). Nega-se categoricamente a ressurreição nesses termos: “Para não verem a si mesmos como fracassados, como o próprio Jesus, os discípulos teriam roubado o cadáver e depois de cinquenta dias (quando o corpo já não poderia ser identificado) anunciado sua ressurreição e seu retorno iminente” (THEISSEN, 2015, p. 21). O relativismo teológico, com seus ideais subjetivistas e historicistas colocou com mais ênfase a pergunta: Quem é Jesus?

A teologia liberal constitui neste contexto, uma tentativa de resposta, tendo como perspectiva teológica, a reconstrução histórico-crítica da vida de Jesus. Mas, antes, faz-se necessário explicitar os termos liberal e histórico-crítica; assim, chama-se de teologia liberal na concepção harnackiana de retorno a essência do cristianismo, libertando a teologia do dogma cristológico da Igreja, por quem “o dogma é visto como produto de um processo de helenização da mensagem cristã” (GIBELLINI, 1998, p. 13). Deste modo, a teologia liberal nasce com o intuito de indicar “um livre método de investigação histórico-crítica das fontes da fé e da teologia, que não se sentisse vinculado aos dados posteriores da tradição dogmática” (GIBELLINI, 1998, p. 19).

De outro lado, o enunciado “histórico-crítico” aparece como uma riposta contra a concepção historicista da vida de Jesus, por isso, histórico-crítico, ou seja, extrair da vida de Jesus todos os elementos contingentes referentes a história enquanto tal, para “captar aquilo que é válido e durável, [...] os traços atemporais que constituem o núcleo sempre válido, distinto da casca do mutável revestimento histórico” (GIBELLINI, 1998, p. 14). Deste modo, o problema da identidade de Jesus, segundo a teologia liberal exige um mergulho na história, e uma análise do evento Jesus em sentido puramente histórico. Assim, segundo os liberais, o único caminho para descobrir quem realmente é Jesus, é sua história. Portanto, uma história livre de toda reconstrução eclesiástica, livre de qualquer dogma cristológico, ou seja, voltar ao fenômeno histórico que é Jesus. Percebe-se que a teologia liberal chega a questionar a credibilidade dos evangelhos, enquanto fontes

primárias e históricas da vida de Jesus, portanto, a reconstrução histórico-crítica tem como finalidade descobrir o Jesus real, ou seja, no evangelho, descobrir o Evangelho, pois, “o evangelho, como Jesus o praticou, não anuncia o Filho, mas somente o Pai (GIBELLINI, 1998, p. 14). Deste modo, Harnack exclui toda e qualquer cristologia eclesiástica, sendo que segundo ele, “toda a construção da cristologia eclesiástica passa longe da personalidade concreta de Jesus Cristo” (GIBELLINI, 1998, p. 14).

Contudo, as pretensões da teologia liberal iam levando indubitavelmente à “relativização da tradição dogmática da Igreja, e particularmente da cristologia” (GIBELLINI, 1998, p. 14). Assim ia nascer uma nova era dentro do cenário teológico do século XX: a teologia dialética.

1.2- A teologia dialética de Karl Barth

A teologia dialética surge no cenário teológico da era moderna como riposta ao relativismo e ao liberalismo teológico, e suas banalizações de Deus. Deste modo, a teologia dialética é impulsionada por Karl Barth. Como projeto teológico, a teologia dialética se propõe antes e acima de tudo, restaurar o lugar de Deus na teologia e em relação ao homem. Se o liberalismo fazia de Deus algo imanente ao mundo; a teologia dialética se opôs a isso, a partir de “figuras que evidenciam a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem” (GIBELLINI, 1998, p. 24). Por isso, apresenta Deus como sendo o “Totalmente Outro”.

Partindo deste postulado, o termo Deus, não condiz com o que Ele realmente é. Sendo o Totalmente Outro, Deus ultrapassa todo entendimento humano, todas as concepções a respeito dele, e, portanto, tudo o que se pode dizer sobre ele é totalmente diferente do que Deus é realmente. Mas, todas as indagações, todas as conjecturas a respeito de Deus são apenas o fruto da abstração do ser humano para se convencer da sua existência, e como tal, “esta palavra é usada simplesmente como um pseudônimo para expressar a limitação de todo entendimento humano, quer de si próprio ou do mundo” (BARTH, 2017, p. 58). De fato, Barth reage contra o reducionismo dos racionalistas contido no termo Deus, para designar este ser muito acima da capacidade abstrativa da inteligência humana. Por isso ao usar o termo Totalmente Outro, a teologia dialética afirma contra todo reducionismo a transcendência de Deus. Portanto, a transcendência aplicada a Deus torna claro o fato que tudo o que se pode dizer de Deus é totalmente inferior e até contrário daquilo que ele é na sua essência. Portanto, Deus transcendente na sua essência induz:

que nem tem uma vontade específica, nem realiza um ato específico, nem fala uma palavra específica, nem exerce poder e autoridade específica. Isto nem pode prender o homem efetivamente nem efetivamente libertá-lo. Isto não pode

justifica-lo nem satisfazê-lo. Isto não pode ser para a sua vida um significado ou um propósito distinto (BARTH, 2017, p. 58).

Daquilo que precede, o homem não pode conhecer a Deus, pois Ele é Totalmente Outro, isto é, está para além de toda ideia que se pode formular a respeito dele. Ele é o Transcendente, isto é, perpassa todo entendimento humano. Ele é o inefável, logo, nenhuma palavra humana pode dizer quem Ele é. No entanto, “Deus não é um objeto sobre o qual se possa falar a partir de um ponto de visto neutro, sendo Ele a realidade que determina todas as outras realidades” (GBELLINI, 1998, p. 37).

Portanto, o conceito de revelação ocupa um lugar privilegiado na teologia de Barth. De fato, sendo que o homem por si não pode conhecer Deus, a revelação é uma iniciativa livre e gratuita de Deus em sua relação com o homem. Ou seja, Deus é quem se revela ao homem, no sentido de dar-se a conhecer. “A teologia fala de Deus somente com base na revelação, fala de Deus da revelação, cujo acolhimento chama-se fé” (GBELLINI, 1998, p. 37). Barth apresenta dois principais meios pelos quais Deus se revela.

Em primeiro lugar, a revelação pela Escritura Sagrada. A Escritura Sagrada não é palavra de Deus, mas apenas um meio pelo qual Deus se dirige ao homem: “A Escritura Sagrada nada sabe desta divindade. Seguramente, o Deus da Escritura Sagrada é superior ao homem e ao mundo como o Senhor” (BARTH, 2017, p. 59). Outrossim, Deus usa a Escritura Sagrada como meio, como instrumento para manter sua relação com o homem e com a criação. Portanto, a Bíblia é um livro comum aos outros, mas, que tem a capacidade de tornar-se Palavra de Deus ou não, tudo depende de como acolher a palavra da Escritura Sagrada:

“Quando a Escritura Sagrada fala de Deus não nos permite deixar que nossa atenção ou pensamentos vague fortuitamente neste ou naquele nível que erguem um ser provido com total soberania e todas as outras perfeições, e que, como tal, é o Senhor, o Legislador, o Juiz, e o Salvador de homem e homens. Quando a Escritura fala de Deus, ela concentra nossa atenção e pensamentos em cima de um Único ponto e sobre o que é para ser conhecido dele. E o que é para ser conhecido é bem simples” (BARTH, 2017, p. 60).

Pelo contrário, quando a palavra da Bíblia nos dirige a Jesus Cristo, aí sim, ela se torna palavra de Deus, pois, por meio do homem Jesus Cristo, Deus revela sua relação com o homem, e, por conseguinte ao mesmo tempo, o homem realiza sua pertença a este Deus. Barth pode afirmar seguramente: “É por meio deste nome que discernimos a decisão divina em favor do movimento em direção deste povo, a auto-determinação de Deus como Senhor e Pastor deste povo, a determinação deste povo como seu povo, a ovelha do seu pasto” (BARTH, 2017, p. 61).

Aqui está o segundo meio pelo qual Deus se revela: A pessoa de Jesus Cristo. Em outras palavras, Deus, assim como se revela por meio da Escritura Sagrada, se revela por meio de Jesus Cristo, pois, “Ele é o único cujo nome e a causa são sustentados por Jesus Cristo” (BARTH, 2017, p. 59). Portanto, “nenhum caminho vai do homem a Deus: nem a via da experiência religiosa, nem a da história, e tampouco uma via metafísica; o único caminho praticável vai de Deus ao homem e se chama Jesus Cristo” (GIBELLINI, 1998, p. 21). Ele é aquele que aponta para Deus, ele é o único através do qual os desígnios de Deus chegam até nós, de modo que através do nome de Jesus Cristo, “nós podemos, agora, discernir a decisão divina como um evento na história humana e, portanto, como a substância de todo precedente da história de Israel e a esperança de tudo aquilo que sucede a história da Igreja” (BARTH, 2017, p. 61). E como tal, no nome de Jesus Cristo, Deus mesmo se fez homem. No nome de Jesus Cristo, Deus invisível se torna visível. No nome de Jesus Cristo, a vontade de Deus foi feita. Evidencia-se a benevolência de Deus nestes acontecimentos, de modo que:

de acordo com a auto-revelação de Deus atestada na escritura, é completa e plenamente nestes acontecimentos que nós passamos a conhecer o que realmente é o bom prazer da sua vontade, o que é, então, Seu ser, e o propósito e orientação de Sua obra, como Criador do mundo e Controlador da história. Não há nada mais profundo no ser e na obra de Deus do que aquilo que é revelado nestes acontecimentos e sob este nome. Nestes acontecimentos e sob este nome Ele tem revelado a Si mesmo (BARTH, 2017, p. 62).

No entanto, a auto-revelação de Deus chega ao homem como um paradoxo. Para o homem, parece que o paradoxo faz parte da essência da revelação, se bem que o homem só pode compreender a revelação de Deus revelado numa perspectiva paradoxal, ou seja, o oculto que ao mesmo tempo se revela, o invisível e ao mesmo tempo visível. O homem não pode considerar Deus perto, a não ser que o considere longe.

O fundamento da cristologia barthiana está na peculiaridade do nome de Jesus Cristo. Em outros termos, Barth alega que a teologia é, e deve ser essencialmente cristológica, pois, Jesus Cristo é a manifestação última de Deus. Nele Deus se revela como criador e salvador de seu povo. Ele, enquanto Palavra feita carne, é a voz do Deus sem voz. Nele, o Deus desconhecido se dá a conhecer. (BARTH, 2017, p. 143) afirma a esse efeito: “A voz pela qual nós fomos ensinados pelo próprio Deus a respeito de Deus, era a voz de Jesus Cristo”. Deste modo, Jesus Cristo é o fundamento de toda teologia, se bem que “quando a teologia se permite, sob forma de qualquer pretexto, ser empurrada para longe daquele nome, Deus é inevitavelmente abarrotado por uma imagem hipostática de homem” (BARTH, 2017, p. 144).

Sendo assim, a cristologia através do nome de Jesus Cristo é que dá à teologia seu sentido de *theos logos*, isto é, sua essência de discurso sobre Deus e conseqüentemente, Jesus Cristo é considerado o *exitus* e o *reditus*, ou seja, o ponto de partida e ponto de chegada da teologia. O autor o significa quando afirma: “Não há, estritamente falando, temas cristãos independentes da Cristologia” (BARTH, 2017, p. 150). Toda teologia enquanto discurso sobre Deus tem que começar com Ele e terminar com Ele. A cristologia barthiana se desenvolve em torno desse pressuposto. Por isso, o teólogo suíço salienta dois termos referentes a Jesus: o “Deus conosco” (Is 7, 14; Mt 1, 23) e a “Palavra se fez carne” do Prólogo de João, para demonstrar a centralidade deste nome na teologia.

No Antigo Testamento, o anúncio do profeta Isaías fala do nascimento eminente de um filho cujo nome será “Deus conosco” (Is 7, 14). O mesmo aparece no relato de Mateus da visita do anjo a José, esposo da Virgem Maria, enquanto se preparava a repudiá-la em segredo (Mt 1,19): “Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel, que significa: Deus está conosco” (Mt 1,23).

Portanto, em Jesus Cristo, o Totalmente-Outro se faz perceptível como o Deus da aliança, o Deus junto de seu povo. No entanto, não se trata apenas de Deus como um simples companheiro que anda lado a lado com o homem. Mais que isso, ele se fez um com os homens, no homem Jesus, de modo que “Deus conosco” se torna uma realidade. Portanto, fora de Jesus Cristo, “isto não pode ser verdade, quer seja nos lábios daqueles que falam isto quer seja nos ouvidos e corações daqueles que o recebem. É exposto à suspeita de que poderia ser somente um postulado, uma pura especulação, um mito” (BARTH, 2017, p. 145).

A cristologia barthiana evidencia uma certa imanência divina, pois, em Jesus Cristo, o próprio Deus “está presente e atuando, Ele mesmo se faz reconhecer e aceitar [...], Ele mesmo se faz presente como realidade, como seu próprio testemunho” (BARTH, 2017, p. 146); de tal forma que tudo depende da atitude do homem em relação a Jesus Cristo, quer seja a salvação ou a condenação, pois é Deus nEle falando:

Eu sou o caminho, a verdade e a vida (Jo 14.6). Portanto, em Jesus Cristo, “a abundância e plenitude da imanência divina está incluída e revelada. Se não temos a Cristo, não temos nada, mas faltamos tudo, a plenitude da presença de Deus. Se nós nos separamos dEle, nós não estamos nem mesmo a caminho desta riqueza, mas estamos passando despercebidos voltando a um empobrecimento no qual o Deus onipresente não é conhecido (BARTH, 2017, p. 149).

Descartando Jesus Cristo, seria impossível ao homem reconhecer Deus como tal, uma vez que Jesus é a Palavra de Deus feita carne. No seu Prólogo João afirma: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (Jo 1, 14). Trata-se da entrada de Deus no tempo e na

história. Portanto, no relacionamento da deidade e humanidade na pessoa de Jesus Cristo, ou nas naturezas divina e humana de Cristo, a ação de Deus toma lugar em Jesus Cristo e por isso: “Este mesmo é Deus: Cristo Jesus é seu nome, O Filho do Senhor Sabaoth” (BARTH, 2017, p. 153). Esta convicção é o ponto de partida do entendimento do Novo Testamento e da história da salvação. Portanto,

A história da salvação atestada na Bíblia não pode ser considerada ou entendida simplesmente em e para si mesma. É relatada a história mundial como um todo. É o centro e a chave de todos os eventos. Mas, novamente, a história mundial não pode ser considerada ou entendida simplesmente em e para si mesma. É relatada para a história da salvação. É circunferência ao redor daquele centro, a fechadura à qual aquela chave pertence e é necessária (BARTH, 2017, p. 154).

No entanto, a vida e obra de Jesus Cristo, entendido como acontecimento histórico, abre a reflexão acerca do Jesus histórico, pois, a afirmação segundo a qual “o Verbo se fez carne” não é palavra de Jesus, mas, do discípulo. Contudo, o que chegou até nós, nos foi transmitido pela tradição do Novo Testamento. Sendo assim, “podemos falar disto e daquele título existente conferido sobre Jesus somente com reserva” (BARTH, 2017, p. 155), na medida em que “o próprio Jesus não falou expressamente de Sua majestade, Seu Messianismo, Sua divina Filiação” (BARTH, 2017, p. 154). Nisto, Barth apresenta a fronteira entre a história e a teologia, na medida em que o Novo Testamento não trata de escrever uma história de Jesus, mas, apresenta o que os discípulos teriam compreendido da pessoa e da vida de Jesus Cristo. Isso parece em pano de fundo quando Barth afirma:

A estima e juízo deles (os discípulos) acerca de Jesus é, como tal, algo secundário, uma consequência necessária. Não é em si mesma o tema deles, o sujeito-matéria de suas pregações. Eles estão ocupados com o próprio Jesus. Eles pretendem ser Suas testemunhas. Eles respondem Suas perguntas. Eles dão uma descrição de Sua existência. Ele os colocou nesta atitude. Ele pôs estes títulos de majestade em seus lábios. Eles não tentaram coroá-lo deste modo, mas eles O reconhecem como o Único que já é coroado, a quem pertencem estes títulos (BARTH, 2017, p. 156).

De fato, Barth emprega o conceito de história² bastante usado na teologia existencial, e, que na língua alemã, tem uma dupla conotação: *Historie* e *Geschichte*³. Partindo dessa distinção de história, e comparando a pessoa de Jesus Cristo com a figura

² A mesma conotação do termo história será empregada por Rudolf Bultmann, para afirmar a impossibilidade de escrever uma vida de Jesus, e, conseqüentemente, descartar a dimensão histórica da revelação divina, e para desacreditar os evangelhos como relatos da história de Jesus.

³ Deste modo, *Historie* é a história no sentido do que aconteceu no passado, podendo ser objeto de reconstrução historiográfica; enquanto *Geschichte* é a história no sentido de acontecimento do passado ainda relevante para o presente e significativo para o futuro (GIBELLINI, 1998, p. 47).

filosófica de Sócrates⁴, não se nega, assim como Sócrates, que “uma vez, levantou um homem chamado Jesus Cristo” (BARTH, 2017, p. 152). Porém, sendo que é impossível comprovar de maneira objetiva, científica e na sua totalidade os fatos da vida de Jesus, o que importa, não é o Jesus histórico no sentido de *historie*, mas, somente no âmbito de *Geschichte*, ou seja, “o Cristo da história bíblica, o Cristo do Novo Testamento, que narra e interpreta a história de Jesus sob o ponto de vista da sua relevância para a fé, O Cristo do querigma que torna presente a salvação, aqui e agora para mim” (GIBELLINI, 1998, p. 47). Portanto, a ressurreição enquanto fato histórico, pertence ao âmbito de *Geschichte*, e não o da *historie*.

Essa posição vai ser retomada de modo mais incisiva por Bultmann, na sua reinterpretção do Novo Testamento, cujo projeto foi chamado de desmitologização do evangelho.

1.3- Bultmann e a demitologização do Evangelho

A desmitologização ou desmitificação faz parte integrante do vocábulo da teologia do século XX. Esse conceito foi introduzido no jargão teológico principalmente por Bultmann. De fato, segundo Bultmann, o Novo Testamento apresenta um evangelho cristão, diferente do Evangelho de Jesus. Por outro lado, a análise ao mesmo tempo contextual e formal do Novo Testamento deixa transparecer uma cosmogonia, isto é, uma visão de mundo antiga própria ao século primeiro. Portanto, tal universo presente no Novo Testamento é considerado mitológico, e conseqüentemente, obsoleta e ininteligível para o mundo moderno que acredita na ciência, com sua exigência de certeza e exatidão.

Outrossim, a mensagem evangélica de Jesus foi, ao longo do processo de redação e fixação do Novo Testamento, velada, pode se até dizer que foi enterrada pela linguagem mitológica da época apostólica. Redescobrir a verdade, ou o verdadeiro evangelho que possa servir para o homem moderno exige, um processo de exumação da mensagem de Jesus. Este processo é que se chama de desmitologização, e cuja elaboração e aplicabilidade se estende em três momentos.

Em primeiro lugar, trata-se de uma tarefa negativa, na medida em que consiste em eliminar tudo o que é relativo ao mito, ou seja, os termos e a concepção mitológica segundo

⁴ Da mesma forma que o que se sabe da história da vida e obra de Sócrates foi transmitido por Platão seu discípulo, sendo que ele mesmo (Sócrates) nunca escreveu nada de seu próprio punho, assim o Jesus histórico, cuja vida e obra só se conhecem pelo testemunho de seus discípulos.

a qual foi escrito o Novo Testamento. Isso tem como finalidade descobrir a significação profunda que se oculta atrás dos mitos cosmológicos e escatológicos do Novo Testamento.

Portanto, o programa de desmitologização torna-se, num segundo momento, um problema de interpretação existencial, isto é, descobrir o que o querigma, enquanto mensagem cristã na sua forma antiga, tem a dizer de forma objetiva ao homem de hoje. Portanto, contra o racionalismo de Strauss, Bultmann deixa claro que: “a desmitificação não significa racionalizar a mensagem cristã, dissolvê-la em produto do pensamento racional do homem, senão encontrar nela a verdade acerca de nossa vida e de nossa existência mais pessoal” (BULTMANN, 2000, p.9). O terceiro momento do programa de desmitificação evidencia o caráter pessoal, e então, existencialista do acolhimento da fé querigmática. Dito em outros termos, compete a cada um, de maneira pessoal, de libertar-se de qualquer visão do mundo concebida pelo espírito humano, seja mitológico ou mesmo científico, ou seja, transcender as concepções meramente humanas de Deus, que se traduzam através de imagens míticas, pois,

somente as noções de ‘Deus como ato’, dos ‘atos de Deus’, do ‘futuro de Deus’ nos permitem falar da interpelação permanente que a mensagem cristã dirige, aqui e agora, a todos os homens um a um: a chamada a seu verdadeiro ser [...] Porque conceber a Deus como ato e concebê-lo como uma relação estritamente pessoal, aqui e agora, que nos exige uma resposta. E é este o núcleo do querigma cristão (BULTMANN, 2000, p.10).

De fato, o querigma constitui a mensagem cristã sobre a pessoa e obra de Jesus. No entanto, esta mensagem é o reino de Deus, e as condições a cumprir para fazer parte dele. Mas destaca-se no anúncio querigmático como uma mudança na mensagem cristã, que justamente coloca em questão o problema da mitologia em relação a mensagem de Jesus. É evidente, que o querigma apostólico anuncia não a mensagem de Jesus tal como ele mesmo teria falado, mas anuncia o que os apóstolos teriam entendido das palavras de seu Mestre. Mais explicitamente, “a pregação do Novo Testamento anuncia Jesus Cristo, não só sua pregação acerca do reino de Deus, senão à sua pessoa, que foi mitologizada desde o início do cristianismo primitivo” (BULTMANN, 2000, p.14).

Os Apóstolos teriam entendido o reino proclamado por Jesus como uma realidade escatológica, um reino escatológico, que transcende o tempo e a história. Logo, a pessoa de Jesus foi transformada em um personagem estranho. O Jesus histórico foi transformado pelo querigma em uma figura mitológica, dizendo que havia sido concebido pelo Espírito Santo e havia nascido de uma Virgem, considerando-o como o Filho de Deus em um sentido metafísico, como um ser divino preexistente, que teria descido do céu e se teria

feito homem, que sofreu, carregou a cruz, morreu para salvar a humanidade (BULTMANN, 2000, p.15).

No entanto, essas concepções mitológicas não têm valor para o homem moderno. Considerar como relevante e verdadeiro tais imagens seria “um *sacrificium intellectus*” isto é, aniquilar o intelecto humano de sua capacidade crítica. Mas, também, não pode tirar as imagens e concepções mitológicas do Novo Testamento visto que faz parte do universo cultural de sua redação. Ao contrário, seria reduzir a pregação do reino de Deus em um discurso puramente social. Sendo assim, deve-se perguntar o significado mais profundo dos enunciados mitológicos. Portanto, a desmitologização é “este método de interpretação do Novo Testamento que trata de redescobrir seu significado mais profundo, oculto atrás das concepções mitológicas” (BULTMANN, 2000, p. 16).

A busca do significado mais profundo do mito no anúncio cristão levou Bultmann a uma hermenêutica existencial do anúncio escatológico da mensagem cristã. Ou seja, na pessoa histórica de Jesus, o reino de Deus já não se entende como escatológico, isto é, como uma realidade futura, mas, se torna uma realidade presente e existencial. “Quando, porém, chegou à plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho” (Gl 4,4). No entanto, a plenitude do tempo aqui diz da realização de uma expectativa futura, realizada no presente, isto é, aqui e agora. Portanto, com a vinda de Jesus, na sua pessoa histórica, está realizada a Parusia, o reino messiânico acontece, o velho mundo deu lugar ao novo mundo, e conseqüentemente, “a Igreja é a comunidade escatológica dos eleitos, dos santos, que já estão justificados e que vivem porque estão em Cristo” (BULTMANN, 2000, p. 26).

Da mesma forma, o juízo universal enquanto acontecimento escatológico, se realiza pela vinda de Jesus, pois, “este é o julgamento: a luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas à luz, porque suas obras eram más” (Jo 3,19). Ou ainda, “é agora o julgamento deste mundo, agora o príncipe deste mundo será lançado abaixo” (Jo 12,31). “Quem nele crê não é julgado; quem não crê, já está julgado” (Jo 3, 18). “Em verdade, em verdade, vos digo: vem a hora – e é agora – em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus, e os que o ouvirão, viverão” (Jo 5,25). Isso quer dizer que viver ou morrer, a vida ou a morte é ao mesmo tempo, uma sentença transcendental, isto é, uma sentença que sobressai da escolha do homem e somente dele, e existencial, isto é, que acontece no aqui e agora, na atitude positiva ou negativa de fé do homem. Na medida em que crê ou não na ação salvífica de Deus, atuando em Jesus Cristo, proclama-se ou não Jesus como Messias, isto é, o enviado.

Percebe-se que João e Paulo não estão preocupados em reconstruir uma vida histórica de Jesus, mas ambos falam do Cristo glorificado, do Cristo que só a fé pode enxergar como tal. Portanto, uma busca pelo Jesus histórico seria irrelevante, uma vez que o próprio Paulo, por exemplo, “não foi discípulo de Jesus nem um de seus adversários na Palestina enquanto Jesus era vivo” (BULTMANN, 2001, p.80). Ele nunca foi testemunha ocular da vida histórica de Jesus, mas, deixa claro que teve apenas contato com o Cristo da fé: “Transmiti-vos, em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi” (1Cor 15, 3), ou ainda: “Em último lugar, apareceu também a mim como a um abortivo” (1Cor 15, 8); “Com efeito, eu vos faço saber, irmãos, que o Evangelho por mim anunciado não é segundo o homem, pois eu não o recebi nem aprendi de algum homem, mas por revelação de Jesus Cristo” (Gl 1, 12-13).

A fé é que reconhece Jesus Cristo como o Senhor, pois, o anúncio querigmático, certo, fundamenta-se sobre um acontecimento histórico passado que é o evento Jesus Cristo, mas, não trata, contudo, de ressaltar o Jesus histórico. Mas constitui o anúncio que provoca a fé, e que leva o crente à decisão de proclamar Jesus como o Messias.

Portanto:

não se deve retroceder para além do querigma, utilizando-o como fonte para reconstruir um Jesus histórico com sua consciência messiânica, com sua interioridade ou seu heroísmo. Esse seria justamente o Cristo segundo a carne, o qual passou. Não o Jesus histórico, e sim Jesus Cristo, o proclamado, é o Senhor (BULTMANN, 2001, p.101).

Com esta afirmação, o teólogo de Marburg afirma que a teologia não se fundamenta sobre a história, pois, afirma que Jesus, enquanto fundamento histórico do anúncio querigmático morreu. O que importa, é o Cristo da fé, que Deus na sua liberdade e sua benevolência ressuscitou.

1.4- **Avaliação crítica do pensamento cristológico do século XX**

São muitas, as objeções que podem ser feitas contra a teologia do século XX, no que diz respeito à sua essência de discurso sistemático sobre Deus e sua revelação; e de maneira particular, em relação à cristologia e seu impacto na vida do homem, na sociedade, e sobretudo, no futuro da humanidade.

Tudo parte do relativismo filosófico kantiano resultado da distinção entre *φαινόμενον* e *νοούμενον*. Ou seja, uma vez que o homem só pode conhecer dentro das categorias de “espaço e tempo”, declara-se a inacessibilidade do homem ao *νοούμενον*, pois, “tudo que percebemos não é propriamente a realidade tal como é em si mesma, mas apenas um reflexo seu, segundo as nossas medidas” (RATZINGER, 2016, p. 113). No

entanto, trata-se de desonestidade intelectual de uma razão humana pretenciosamente absoluta, que se recusa a reconhecer seu próprio limite perante a incomensurabilidade da verdade. Portanto, o relativismo coloca o subjetivismo como medida do conhecimento, em detrimento do conhecimento objetivo da verdade.

Na teologia, o relativismo influenciou a reflexão cristológica, isto é, a reflexão sobre a pessoa e obra de Jesus Cristo. A afirmação relativista segundo a qual o homem não pode conhecer a coisa em si desemboca numa série de consequências tanto na teologia, quanto na política e na economia. No entanto, levantaram-se vozes entre teólogos como Karl Adam, e particularmente Joseph Ratzinger.

O discurso anti-metafísico do relativismo teológico pode ser considerado um retorno ao panteísmo, trocando o Deus transcendente com um deus imanente, de modo que a reflexão cristológica, enquanto apela pela metafísica do Ser é relegada à dimensão de mito. Portanto, “identificar a singular figura histórica de Jesus de Nazaré como Deus vivo, a Realidade Suprema, representa uma recaída no mito e, portanto, deve ser rejeitado” (RATZINGER, 2016, p. 113).

Num mundo laicizado senão secularizado, o relativismo surge como o fundamento filosófico da democracia, cujo princípio salienta que ninguém deve pretender conhecer o caminho certo. Portanto, “a crença numa verdade válida e vinculante para todos na figura de Jesus Cristo e na fé da Igreja é qualificada de fundamentalismo” (RATZINGER, 2016, p. 113). Por isso, sob o falacioso pretexto de diálogo e tolerância, o relativismo teológico pretende tirar ao cristianismo seu diferencial em relação às outras religiões: a concepção do Deus Pessoa, cuja revelação explícita se realiza na fé cristológica, pois, “ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar” (Mt 10, 27). Em outras palavras, “foi o Filho que nos trouxe a certeza da existência do Pai” (ADAM, 1962, p. 3).

A teologia liberal, que surgiu com um motivo aparentemente laudatório de defesa da identidade de Jesus contra a concepção historicista, terminou com conclusões heréticas em relação à identidade de Jesus. Em primeiro lugar, a teologia liberal afirma que o texto bíblico foi dogmatizado pela Igreja. Assim, com a sua crítica bíblica, propõe-se uma análise liberal da Sagrada Escritura, isto é, livre dos critérios de análise bíblica preestabelecida pela Igreja. Contra esta suposição, ADAM, (1962, p. 10) afirma com firmeza: “Toda objeção contra a Bíblia é, simultaneamente, uma objeção contra a sua inteligência do Cristo”. Num segundo momento, a teologia liberal se emprega à uma reconstrução histórica

da vida de Jesus; uma tarefa considerada como absurdo, de “pretender conhecer a essência do Cristo e do Cristianismo só pela história” (ADAM, 1962, p. 11).

De fato, a pesquisa historiográfica da teologia liberal vai se revelar anti evangélica na medida em que considera o evangelho mero produto da fé da comunidade, como fruto da mitologia. Portanto, sua busca historicista sobre o Cristo, levou à transformação do Cristo na imagem de um mestre da vida interior, um gênio religioso da humanidade, e consequentemente,

Uma vez que essa escola tira do Jesus histórico tudo o que há de sobrenatural e seu caráter messiânico, sua doutrina se caracteriza como jesuanismo, que considera objeto da investigação histórica o Jesus da história, e não o Cristo da fé. Por mais que se revolva a história da fé, esse Jesus histórico jamais se encontra em parte alguma. Em mesmo os monarquianos dinâmicos, que viam em Cristo apenas uma força espiritual consubstancial ao Pai, nele operante, conheceram um Jesus histórico como o da escola liberal (ADAM, 1962, p. 11).

Houve muita indignação em seguida das alegações da teologia liberal, e como resposta, surge a teologia dialética, cujo pioneiro é Karl Bath. De fato, a teologia dialética veio com o intuito de restaurar a centralidade de Deus, e devolver ao cristianismo suas cartas de nobreza. Por isso, contra o antropocentrismo radical da teologia liberal, a teologia dialética afirma a centralidade de Deus nesses termos: Seja Deus e não o homem. O chamado de Deus sob o título de “Totalmente Outro” mostra de maneira clara essa sua transcendência. No entanto, chamar Deus de Totalmente Outro foi o início de uma série de equívocos na teologia dialética, revelando assim sua raiz relativista e subjetivista.

Em primeiro lugar, a Sagrada Escritura é colocada em dúvida enquanto Palavra de Deus. Aqui, afirma-se que a Sagrada Escritura não é Palavra de Deus, e que a Bíblia é um livro qualquer, mesmo tendo a capacidade de se tornar Palavra de Deus. Isso revela o caráter relativista e subjetivista da exegese dialética. Por ser o Totalmente Outro, Deus não pode ser conhecido pelo homem, pois, transcende toda denominação a seu respeito, mas, “quem é Deus e o que é ser divino é algo que nós temos que aprender onde Deus revelou a Si mesmo e Sua natureza, a essência do divino” (BARTH, 2017, p. 57). Outrossim, a revelação é uma iniciativa de Deus na sua soberania e liberdade. Isso se realiza por meio de uma pessoa: Jesus Cristo. Portanto, Jesus Cristo é quem faz a Escritura Sagrada se tornar Palavra de Deus, é nele que o homem pode conhecer a Deus, pois, nele, Deus invisível se faz visível.

No entanto, Karl Barth compara a pessoa de Jesus com o *Dasein* de Martin Heidegger, que é o único capaz de dizer o Ser, ele é o único por meio do qual o ser se revela: “À parte de e sem Jesus Cristo não podemos dizer nada sobre Deus, o homem e

seus relacionamentos um com o outro” (BARTH, 2017, p. 89), pois, Ele é “Deus conosco”. No entanto, assim como o Ser permanece escondido no *Dasein*, Deus permanece Totalmente Outro, e então desconhecido na pessoa de Jesus Cristo. Portanto, “Deus conosco” se refere mais a um princípio, uma ideia do que à pessoa histórica de Jesus: “‘Deus conosco’, é o Único que mantém este nome, Jesus Cristo, nenhum outro e nada mais” (BARTH, 2017, p. 146).

Enfim, a respeito da história, de acordo com a teologia dialética, a fé não pode se fundamentar na história, pois, a revelação não entra na história, mas, toca a história como uma tangente que toca um círculo, e ao mesmo tempo, não o toca. Portanto, afirma que a busca de um Jesus histórico é sem importância.

A desmitologização, por sua vez, recebeu também muitas críticas, no seio do mundo teológico. Seus fundamentos que são a filosofia existencialista heideggeriana fazem do projeto da desmitologização um empreendimento anti-cristão, e, portanto, herético. Assim, é indubitável o fato que a desmitologização coloca o homem de volta ao centro das reflexões teológicas, e não Deus. Considera o Novo Testamento um mito da Igreja primitiva, que apresenta um Jesus Cristo construído pelas concepções mitológicas da filosofia helenista da época de redação dos evangelhos e outros textos do Novo Testamento. Assim, Bultmann passa a negar a concepção virginal pelo Espírito Santo, nega que Jesus Cristo nasceu da virgem Maria, que foi crucificado, etc.; todo evento que ele chama de mito neo-testamentário.

Por isso, a desmitologização é um projeto anti-sobrenaturalista, pois, o programa de desmitologização é este: “Eliminar os termos e a concepção mitológica segundo a qual foi escrito o Novo Testamento” (BULTMANN, 2000, p. 9). E ao mesmo tempo, confere a mensagem cristã uma interpretação existencial. Por outro lado, a desmitologização é anti-histórico, na medida em que considera o querigma como história passada. Por isso necessita uma reinterpretação em função das realidades do homem de hoje. Portanto, a escatologia de Bultmann é uma escatologia existencial, ou seja, a salvação do homem proclamada na mensagem cristã só tem sentido que se ela interpela o homem aqui e agora, e leva-o a tomar uma decisão.

Uma vez apresentada o contexto da reflexão cristológica sobre o problema do Jesus histórico, o capítulo a seguir nos leva a explorar a vida histórica de Jesus tal como ela nos é apresentada pelos evangelhos, enquanto fontes primeiras da história de Jesus, sendo eles, relatos de testemunhas oculares de Jesus, sua vida e obra.

CAPÍTULO II

O percurso histórico de Jesus nos Evangelhos sinóticos

Não obstante o fato que os Evangelhos surgiram da fé pós-pascal, eles têm por objetivo mostrar como foi se revelando ao longo da história de Jesus a sua identidade de Filho de Deus. Portanto, os Evangelhos, apesar de serem história querigmática, queremos considerar o Jesus histórico neles espelhado, de modo que percorrendo a sua trajetória histórica em Nazaré, possamos destacar os traços de revelação da sua origem divina, e, portanto, de sua identidade de Cristo, Filho Deus, e assim afirmar a partir dos mesmos, que “não podemos separar o Jesus histórico do Cristo da fé” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 28).

2.1- A revelação por meio das palavras

O erro das buscas pelo Jesus histórico surge do projeto de reconstruir uma vida de Jesus, no sentido historiográfico da palavra. Os evangelhos na sua origem, são considerados história querigmática, isto é, eles surgiram da fé pós-pascal. Neste sentido, os evangelhos são a memória dos ditos e feitos históricos de Jesus. Portanto:

O que do ponto de vista histórico aparece como indeterminação, condensa na verdade algo mais profundo. Não existe uma história do Filho de Deus no sentido de uma história humana. Pelo seu nascimento, é lançado na história dos homens; para ela contribuiu, agindo e sofrendo; pela sua morte consumou-se o seu destino; e pela ressurreição de novo transpôs os limites da temporalidade. Dentro de todas estas determinações Ele é inteiramente histórico – mas permanece Deus (GUARDINI, 1964, p. 44).

Compreende-se, contudo, a peculiaridade de cada evangelho, pois diz da memória de cada evangelista da figura histórica de Jesus. O relato do evangelista Marcos é uma ilustração desta peculiaridade. Inicia seu Evangelho proclamando: “Princípio do Evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus” (Mc 1,1). Portanto, para Marcos, Jesus Cristo é a Boa nova. O relato de Marcos e de modo geral dos sinóticos, consiste em mostrar o desenrolar do ministério histórico de Jesus que é a revelação cristológica de sua pessoa, e cujo ápice acontece na cruz, através da confissão do centurião Romano: “Verdadeiramente este homem era Filho de Deus” (Mc 15,39). Mas, será que a multidão e os discípulos vão enxergar em Jesus aquele em que se realiza as profecias do Antigo Testamento?

No início de seu ministério público, Jesus percorre a Galileia pregando a conversão: “Cumpru-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho” (Mc 1, 5). O reino parece ocupar um lugar privilegiado na pregação de Jesus,

de modo que todo seu ensinamento, os seus atos e o seu destino cristalizam-se em torno dele. Portanto, o reino de Deus pregado por Jesus “não é, pois uma ordenação estabelecida que é, mas algo vivo que advém. Durante muito tempo esteve longe, aproximou-se, e está agora tão próximo que exige ser acolhido” (GUARDINI, 1964, p. 45). Dito outrossim:

O Evangelho não é um discurso puramente informativo, mas performativo; não simplesmente comunicação, mas ação, força eficaz que entra no mundo para curar e para transformar. [...] Aqui aparece a palavra de Deus, que é uma palavra-ação; [...], aqui entra em ação o verdadeiro Senhor do mundo, o Deus vivo (RATZINGER, 2007, p. 58).

A pessoa histórica de Jesus é o reino de Deus fazendo-se próximo do ser humano; a sua obra e seu ensinamento constituem o apelo ao ser humano a fazer parte dele. Deste modo, confere-se uma compreensão cristológica do Reino de Deus. “Orígenes caracterizou Jesus como a autobasileia, isto é, como o Reino de Deus em pessoa. Jesus mesmo é o Reino; o Reino não é uma coisa, não é um espaço de domínio como um reino do mundo. É pessoa: o Reino é Ele” (RATZINGER, 2007, 59).

No decorrer de seu Evangelho, Marcos apresenta o ensinamento de Jesus como campo de revelação histórica da sua identidade cristológica. Neste sentido, a figura de Jesus mestre no Evangelho de Marcos, e nos sinóticos tem um papel muito determinante. A primeira imagem de Jesus mestre, se evidencia em Cafarnaum. O texto relata que junto com seus discípulos, Jesus entrou na sinagoga, e começou a ensinar. Os que o ouviam “estavam espantados com seu ensinamento, pois ele os ensinava como que tem autoridade e não como os escribas” (Mc 1,22). De fato, “devido a uma força divina que arrepiava... Mas esta força vinha da sua palavra – A sua palavra abalava; arrancava o espírito à sua tranquilidade, o coração ao seu sossego, comandava e exigia. Não era possível ouvi-la e permanecer-se como antes” (GUARDINI, 1964, p. 48).

A figura de Jesus mestre aparece também no Evangelho de Mateus, enquanto Jesus está ensinando sobre o que é ser discípulo. “Aconteceu que ao terminar Jesus essas palavras, as multidões ficaram extasiadas com o seu ensinamento, porque as ensinava com autoridade e não como os seus escribas” (Mt 7,28).

De fato, contrário aos escribas e aos fariseus que limitam os seus ensinamentos ao legalismo da lei antiga, a novidade do ensinamento de Jesus é o amor como nova lei. Portanto, “Marcos não vê Jesus como o proclamador de uma mensagem abstrata, mas de um poder que irrompe na realidade terrestre, e que exige um comportamento e proceder correspondentes” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 36). Por isso, ele ensina as multidões nestes termos: “Nem todo aquele que me diz Senhor, Senhor entrará no Reino dos Céus,

mas sim aquele que pratica a vontade de meu Pai que está nos céus” (Mt 7, 21). Ou ainda: “Por que me chamais Senhor! Senhor!, mas não fazeis o que eu digo?” (Lc 6, 46).

Em uma outra ocasião, Jesus se encontra na sua postura de mestre, ensinando na sinagoga de Nazaré. O relato diz que enquanto estava na sinagoga, Jesus levantou-se para fazer a leitura. Abrindo o livro do profeta Isaías, encontrou o texto que diz: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor” (Lc 4,18). Na sua pregação, Jesus apropriou-se do texto, ou seja, ele se identificou como aquele de quem o profeta estava falando: “Hoje se cumpriu aos vossos ouvidos essa passagem da Escritura” (Lc 4,21). De fato:

Ele é Aquele sobre o qual repousa o Espírito do Senhor. Deus ungiu-o; porque unção significa que o poder de santidade do Espírito penetrou integralmente um homem, que o selecionou, e o selou com o seu selo [...] Mas a plenitude desta consagração é reservada Àquele que por essência é o ungiado, o Cristo, o Messias (GUARDINI, 1964, p. 48).

Na sequência, o relato de Lucas apresenta a reação da multidão ao ouvir a pregação de Jesus: “Todos testemunhavam a seu respeito, e admiravam-se das palavras cheias de graça que saíam de sua boca” (Lc 4,22). As palavras de Jesus produziam um certo efeito nos seus ouvintes, como que algo que “possui os de amabilidade, encanto, beleza frágil e espontânea” (GUARDINI, 1964, p. 52). Invés de reconhecer no ensinamento de Jesus, o Messias anunciado por João Batista, os seus contemporâneos colocam em dúvida o poder divino atuando em Jesus: “Não é este o carpinteiro, o filho de Maria, irmão de Tiago, Joset, Judas e Simão? E suas irmãs não estão aqui entre nós?” (Mc 6,3).

De fato, os contemporâneos de Jesus pretendem saber suas origens, ele vem de Nazaré. Ora, “Nazaré não era um lugar indicado para a realização de tal promessa” (RATZINGER 2013, p. 12), de tal modo quando Felipe conta a Natanael: “Encontramos aquele de quem escreveram Moisés, na Lei, e os Profetas: Jesus, filho de José de Nazaré” (Jo 1,45), a resposta de Natanael não surpreende tendo em vista a fama de que gozava Nazaré: “De Nazaré pode vir algo de bom?” (Jo 1,46). Eis porque povo que vê Jesus como apenas um homem, como um entre outros, por isso, as palavras da pregação de Jesus ressoam como o escândalo pois, “como é possível aceitar que há algo sagrado num homem, que habita ao lado, cujos pais são conhecidos, que deve ser como toda gente. Esse homem cujo fundo bem se conhece, como pode Ele ser um escolhido?” (GUARDINI, 1964, p. 52).

No entanto, importante mencionar que nos Evangelhos sinóticos há curas de Jesus que valem de ensino para os seus ouvintes. É o que acontece quando na sinagoga, Jesus

cura o homem possuído por um espírito impuro. Os que ali estão se admiram, “perguntando uns aos outros: Que é isto? Um novo ensinamento com autoridade! Até mesmo aos espíritos impuros dá ordens, e, eles lhe obedecem” (Mc 1,27). Portanto, “da doutrina de Jesus fala-se, muitas vezes, na moldura histórica. Jesus é incluído entre os mestres judeus de seu tempo, e, contudo, é deles simultaneamente diferenciado” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 38). Sendo assim, quando Jesus ensina na sinagoga de Nazaré, “numerosos ouvintes ficavam admirados, dizendo: De onde lhe vem tudo isto? E que sabedoria é esta que lhe foi dada?” (Mc 6,2). De fato, no ensino de Jesus, evidencia-se “uma alocação feita com autoridade divina, um ensinamento novo” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 38). Neste sentido, “Jesus não é apenas o mestre, mas também o redentor de todo homem: o Jesus como mestre é também o Jesus que cura” (RATZINGER, 2007, p. 72).

O emprego de parábolas faz parte da cultura do ensino no tempo de Jesus, é uma ferramenta para a educação do seu tempo. Por isso, as parábolas têm um lugar de preferência nos Evangelhos. Porém, no seu uso das parábolas, Jesus deixa transparecer uma nova luz em relação à compreensão das mesmas. O novo trazido por Jesus na compreensão das parábolas é o fato que seu significado não se refere a algo geral ou abstrato, mas, a Ele mesmo, Jesus. Assim, na parábola do semeador por exemplo (cf. Mc 4, 13-20; Mt 13, 18-23; Lc 8, 11-15), Jesus se refere a ele próprio, pois, “à medida que parábolas apontam para o Reino, apontam para Ele como verdadeira figura do Reino” (RATZINGER, 2007, p. 168). E quando Ele ensina sobre a realidade do grão de mostrada caído por terra que deve morrer para produzir frutos (Jo 12, 24), já anunciando o evento da cruz, Ele se refere a Ele próprio. “Ele mesmo é a semente. O seu fracasso na cruz é precisamente o caminho para chegar a todos, dos poucos soa muitos” (RATZINGER, 2007, p. 170). Ele sabe disto, por isso afirma: “E Eu, quando for elevado da terra, hei de atrair todos a mim” (Jo 12,32). Ou seja, enquanto todos pensam que tudo termina na cruz, é precisamente a partir da cruz que vem a grande fecundidade. Por conseguinte, a cruz é o evento por meio do qual tudo se torna explícito, claro. Mas, os evangelhos reservam também um papel muito importante na revelação cristológica da pessoa de Jesus por meio de sinais.

2.2- A revelação por meio de sinais

O Reino de Deus, também se torna realidade através dos múltiplos sinais cumpridos nos Evangelhos por Jesus. Portanto, os sinais que constituem as curas e os milagres representam algo mais profundo para além do simples ato de curar uma doença, ou do poder de fazer milagres. Trata-se de cristofania, isto é, a revelação da identidade íntima de

sua pessoa: da revelação de Jesus como o Cristo, ou seja, Aquele em que brilha a glória de Deus, Aquele que é a imagem de Deus (ADAM, 1962, p. 165). Os sinais realizados por Jesus e relatados pelos Evangelhos têm como finalidade a revelação de que Ele é “aquele que administra os poderes curadores de Deus” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 41). Ao contrário, isso reduziria Jesus apenas a um taumaturgo mágico.

Portanto, quando Jesus cura um cego, devolvendo-lhe a vista como acontece com Bartimeu (cf. Mc 10, 46-52), além do ato de cura, trata-se de um sinal: Jesus é a luz do mundo (cf. Jo 8,12). O episódio da cura do cego relatado por João é mais explícito, pois insere Jesus historicamente no seu tempo. O uso da saliva de Jesus corresponde a uma “crença antiga que atribuía à saliva uma virtude curativa” (GUARDINI, 1964, p. 154). O texto relata que mais tarde depois da cura, Jesus encontra o homem a quem tinha devolvido a vista e apresentando-se a ele pergunta-lhe: “Crês no Filho do Homem?” (Jo 9,35), o homem exclamou-se e disse: “Creio Senhor!” (Jo 9,38). De fato, o homem vê Jesus homem, mas reconhece nEle o Senhor, o Filho de Deus.

Também o relato da multiplicação dos pães revela um significado mais profundo, ou seja, Jesus alimenta as multidões no deserto (cf. Mc 6, 30-44), mas, ele mesmo dirá: “Eu sou o pão da vida” (Jo 6,35). Mas, os contemporâneos de Jesus não percebem isso, ou melhor, se recusam de ver, de tal modo que após a segunda multiplicação dos pães, e vários outros sinais feitos por Jesus, chegam até ele os fariseus para pedir-lhe um sinal que comprove que ele é o Messias (cf. Mc 8,11; Mt 16,1). A este respeito, Jesus responde: “Em verdade vos digo que a esta geração nenhum sinal será dado” (Mc 8,12). De fato, os fariseus são cegos por não ver que o próprio Jesus é o sinal do reino de Deus, Ele é o sinal que Deus atua no meio do seu povo, e em favor de ser humano.

Portanto, a cura do cego de Bestaida (cf. Mc8, 22-26), tem um significado mais profundo em relação à cegueira, e sobretudo, uma finalidade pedagógica em relação aos discípulos de Jesus que se comportam também como cegos, pois, assim como os fariseus que não veem além do fato dos milagres. Por isso ele pergunta num tom repreensível: “Tendes olhos e não vedes, ouvidos e não ouvis?” (Mc 8,18). Ainda insiste, como para levá-los a enxergar a verdade última da sua pessoa para além dos milagres: “Quando parti os cinco pães para cinco mil homens, quantos cestos cheios de pedaços recolhestes? – Doze – Nem assim compreendeis?” (Mc 8,19-21). Neste sentido, os discípulos “devem ser gradualmente capacitados para o verdadeiro ver. A cura de sua cegueira acontece por meio do dia da morte de Jesus, e, então, por meio de sua ressurreição” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 41).

No entanto, através do seu ensinamento, das curas e milagres começa-se a ser questionada a origem de Jesus desde a multidão até o rei Herodes, e até mesmo no seu julgamento diante de Pilatos. se bem que as opiniões sobre quem ele é divergem. Uns pensam que João Batista foi ressuscitado dos mortos, outros afirmam que é Elias e outros ainda, um profeta como os outros (cf. Mc 6,14-16). Mas, percebe-se que toda tentativa de responder à pergunta de quem é Jesus não esgota a realidade última de sua pessoa. É precisamente para dar resposta a esta pergunta que os Evangelhos foram escritos. “Ao abrir o seu Evangelho com a genealogia de Jesus, Mateus quer, logo de início, colocar na justa perspectiva a questão sobre a origem de Jesus; a genealogia é como uma espécie de título para o Evangelho inteiro” (RATZINGER, 2013, p. 13). Na sua particularidade, Mateus destaca Abraão e Davi, como os dois personagens determinantes para compreender a origem de Jesus, de onde ele é.

Lucas por sua parte, “apresenta a genealogia de Jesus, no tempo em que Jesus inicia sua vida pública, após seu batismo por João. Ele tinha cerca de trinta anos e era tido como filho de José” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 198). Mais explícito aparece em Mateus. Com Maria termina o esquema clássico, antigo da genealogia, e marca-se um novo início. Relativamente a Jesus, já não se fala de geração, mas afirma-se: “Jacó gerou José, o esposo de Maria, da qual nasceu Jesus, chamado Cristo (Mt 1,16). Contudo, apesar das diferenças entre as duas genealogias, um fato unificador entre a genealogia de Mateus e a de Lucas, é a figura de José.

De fato, segundo a narrativa de Mateus, é evidente que José não é o pai de Jesus, tanto que ele planejava como repudiá-la por uma suposta traição, quando o anjo lhe apareceu em sonho e disse-lhe: “José, filho de Davi, não temas receber Maria, tua mulher, pois o que nela foi gerado vem do Espírito Santo” (Mt 1,20). Portanto, legalmente, isto é, segundo a lei, Jesus “foi tido como de José, mas era, na verdade, o Filho de Deus” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 198). “O mistério sobre de onde Ele é, da sua origem dupla nos é colocado de forma muito concreta: a sua origem é determinável e, todavia, permanece um mistério. Só Deus é o seu ‘Pai’, em sentido próprio” (RATZINGER, 2013, p. 16).

Com a genealogia, Jesus “é incluído na sucessão das gerações judaicas; mas essa sucessão de gerações regride até Adão e até Deus – a história humana universal que parte de Adão conduz a Jesus, mas só no sentido que essa história foi inaugurada por Deus e é sustentada por Deus” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 198). No entanto, depois de

responder à pergunta “de onde vem”, surge a questão da relação filial de Jesus com Deus Pai, ou seja, Jesus tinha consciência de sua filiação divina?

2.3- A relação filial de Jesus com Deus Pai

Responder à pergunta de saber se Jesus tinha a consciência de que Ele era o Filho de Deus, coloca em destaque os chamados títulos cristológicos, que aparecem nos Evangelhos. É o que se vê quando pergunta para saber o que os homens diziam dele: “Quem dizem os homens que eu sou?” (Mc 8,27). Os discípulos respondem: “João Batista; outros, Elias; outros ainda, um dos profetas” (Mc 8,28). É nesta ocasião que Pedro confessa: “Tu és o Cristo” (Mc 8,29). A esses títulos acrescentam-se os títulos “Cristo (Messias), Kyrios (Senhor), Filho de Deus” (RATZINGER, 2012, p. 271), como também os títulos messiânicos atribuídos pelos demônios: “O Santo de Deus” (Mc 1,24); “Filho do Altíssimo” (Mc 5,7).

Percebe-se que estes títulos foram atribuídos a Jesus, Ele não os atribuiu a si mesmo. Portanto, trata-se de encontrar títulos cristológicos que relevam das *ipsíssima verba* de Jesus, ou seja, as autoafirmações de Jesus como Filho nos Evangelhos. Do que sobressai nestes, é que são pouquíssimas, as autodesignações de Jesus. No total, são duas: “Por um lado, Ele se designa de preferência como ‘O Filho do homem’, por outro, há textos, sobretudo no Evangelho de João, em que Ele fala de si mesmo como o ‘filho’” (RATZINGER, 2012, p. 272). Conseqüentemente, não se trata de um desenvolvimento posterior na teologia da Igreja primitiva, mas, são autoafirmações de Jesus, isto é, títulos que ele usou ao falar de si mesmo. Isso pode se verificar pelas ocorrências desse título: “Só em Marcos a expressão Filho do homem ocorre 14 vezes na boca de Jesus. Sim, em todo o Novo Testamento a locução Filho do homem só se encontra na boca de Jesus” (RATZINGER, 2012, p. 273). De fato, o título Filho do homem aparece como novo, pois não era comum, não existia como título de realeza no tempo de Jesus. Por isso:

a expressão Filho do homem⁵, com a qual Jesus ocultava o Seu mistério e ao mesmo tempo O tornava acessível, era nova e surpreendente. Não era nenhum título corrente de esperança messiânica. Ele se insere perfeitamente no modo de pregação de Jesus, que fala em enigmas e em parábolas e, dessa forma, procura se introduzir no que está escondido, que só no seguimento pode abrir-se realmente (RATZINGER, 2012, p. 275).

Presumivelmente, Jesus usou este título para significar sua solidariedade para com o ser humano. Através do ato da encarnação, o Filho de Deus se faz homem, ele se torna

⁵ A expressão significa em hebraico, também em aramaico, muito simplesmente “homem” (cf. RATZINGER, 2012, 275)

filho do homem, permanecendo Deus. E por isso, Ele pode devolver ao homem sua liberdade em relação à lei: “O sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado” (Mc 2,27). Sendo Ele Deus, Ele é o legislador: “O Filho do homem é senhor do sábado” (Mt 12,8; Lc 6,5). Portanto, “no Filho do homem revela-se o homem, tal como ele propriamente devia ser. A partir do Filho do homem, a partir da medida que Jesus mesmo é, o homem é livre e sabe como usar corretamente o sábado como o dia da liberdade de Deus e para Deus” (RATZINGER, 2012, p. 276).

Em sua pessoa, Jesus é a palavra da lei, portanto, ele a entende melhor que qualquer homem, e a interpreta com autoridade. Ele é a palavra de Deus feita carne, então visível. Consequentemente, proporciona ao homem uma nova liberdade em relação à lei, a partir da interpenetração entre “homem” e “Filho do homem”. Por outro lado, o fato que não existia o título filho do homem no tempo de Jesus não se deve aplicar a ele literalmente com “o filho do homem do livro de Daniel”⁶. A imagem do “Filho do homem” enquanto título cristológico, apesar de apresentar a tensão escatológica do livro de Daniel, tem um significado novo uma vez aplicada a Jesus:

A imagem do “Filho do homem” que vem sobre as nuvens do céu anuncia um reino totalmente novo, um reino da humanidade, do verdadeiro poder que vem do próprio Deus. Com esse reino aparece a verdadeira universalidade, a definitiva e em surdina sempre desejada forma positiva da história [...] Com a imagem do Filho do homem, é representado o futuro reino da salvação – uma visão à qual Jesus poderia ser ligado, mas à qual Ele deu uma nova forma, na medida em que relacionou esta expectativa consigo mesmo e com a sua ação” (RATZINGER, 2012, p. 277).

A particularidade da nova imagem do “Filho do homem”, como título cristológico, está no fato que, contrário à imagem aterrorizante da visão de Daniel, Jesus deve passar pelo sofrimento para aceder à sua glória: “O Filho do homem deve sofrer muito, ser rejeitado pelos anciãos, pelos chefes dos sacerdotes e pelos escribas, ser morto e, depois de três dias, ressuscitar” (Mc 8,31). Ou ainda, no relato dos discípulos de Emaús, Jesus, referindo-se a Ele mesmo diz: “Não era preciso que o Cristo sofresse tudo isso e entrasse na sua glória? (Lc 24,26). Portanto, o Filho do homem é apenas um só, Jesus, o Cristo. “A unidade interior entre a kénosis vivida de Jesus (Fl 2,5-10) e a sua vinda na glória é o motivo contínuo da ação e do falar de Jesus” (RATZINGER, 2012, p. 279).

Em segundo lugar, a autoafirmação de Jesus como o “Filho do homem” se refere à sua ação no presente. Na afirmação que “o Filho do homem é senhor do sábado” (Mc 2,28),

⁶ As imagens da visão que envolvem o Filho do homem representam o poder que se baseia sobretudo na violência, que é “bestial”. A visão pinta um quadro obscuro e profundamente inquietante da história do mundo (cf. RATZINGER, 2012, p. 276).

Jesus se coloca na autoridade do legislador, de Deus. E quando afirma: “Para que saibais que o Filho do homem tem poder de perdoar os pecados” (Mc 2,10), Jesus assume um papel que só cabe a Deus: perdoar os pecados. Nisto, Jesus “tem a pretensão de se situar na própria dignidade de Deus e de agir a partir daí” (RATZINGER, 2012, p. 280).

Por fim, um terceiro entendimento do título “Filho do homem” refere-se ao destino da vida de Jesus. No terceiro anúncio de sua paixão, Jesus afirma: “O Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos” (Mc 10,45). Deste modo, ao identificar Jesus como o servo de Deus sofredor e que morre (cf. Is 53), “torna-se assim visível a unidade entre sofrimento e elevação, baixeza e majestade - No sofrimento e na morte, a vida do Filho do homem torna-se totalmente pró-existência; Ele torna-se redentor e salvador para os muitos” (RATZINGER, 2012, p. 281). No entanto, o que diz respeito à segunda autodesignação de Jesus como “o Filho”?

Antes, é necessário distinguir brevemente entre a expressão “Filho de Deus”, e “o Filho” enquanto autodesignação de Jesus. De fato, a expressão “Filho de Deus” “tem a sua origem na teologia da realeza do Antigo Testamento (RATZINGER, 2005, p. 162). Portanto, “Filho de Deus” se entende no contexto da “messianologia judaica”. Em outras palavras, o rei neste contexto, era considerado filho de Deus, na medida em que se acreditava que toda autoridade vinha de Deus. Nessa crença, o rei era filho por ter sido escolhido para uma missão específica, e não por geração. Mais explicitamente, o rei era filho de Deus, mas ainda visto apenas como “um homem que recebeu uma graça de Deus, alguém que tenha sido elevado à dignidade de Messias por um especial favor de Deus” (ADAM, 1962, p. 69). O “Filho de Deus”, aplicado a Jesus, seria então o fruto de um desenvolvimento posterior da comunidade cristã. Diferente de “Filho de Deus”, o “Filho” é uma palavra que só se encontra na boca de Jesus, e, portanto, autodesignação de Jesus. A palavra “Filho” é um título cristológico, isto é que diz da filiação divina de Jesus. É provável que a sua verdadeira origem remonte à vida de oração de Jesus, pela qual Jesus exprime uma unidade intrínseca com Deus, um relacionamento de intimidade mais profunda, mais elevada. Na oração de Jesus, torna-se evidente sua consciência de Deus, sua intimidade com Deus se torna real, pois ele chama Deus de “Abba”⁷. Ao chamar Deus de “Abba”, Jesus traduz em ato sua relação filial, e, revela sua verdadeira origem divina, portanto, a “perfeita comunhão de conhecimento”, que é ao mesmo tempo comunhão de ser. A unidade do conhecimento só é possível porque é unidade do ser” (RATZINGER,

⁷ "A ideia de pequenez se associa facilmente à de carinho que transparece nas formas diminutivas das seguintes bases léxicas: paizinho, mãezinha queridinha." (BECHARA, 2000. p. 141).

2012, p. 288): “O Pai me conhece e eu conheço o Pai” (Jo 10,15). Não se trata de um mero conhecimento psicológico, imaginativo e idealizado. Trata-se da participação do Filho no ser do Pai.

Deste modo, parece natural ouvir Jesus falar nestes termos: “Tudo me foi entregue por Meu Pai, e ninguém conhece o Filho senão o Pai, como ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar (Mt 11, 27). Ou ainda, “Ninguém jamais viu a Deus: o Filho unigênito, que está no seio do Pai, este o deu a conhecer” (Jo 1,18). O conhecimento perfeito do Pai pelo Filho funda-se na participação do Filho no ser do Pai, de modo tal que só no e pelo Filho se dá a revelação e o acesso ao Pai. Neste sentido, Jesus tem palavras certas quando Ele afirma: “Ninguém vem ao Pai a não ser por mim” (Jo 14,6). E ao mesmo tempo, o Pai é quem se revela quem é o Filho: “Ninguém pode vir a mim se o Pai que me enviou não o atrair” (Jo 6, 44). Portanto, Pedro, “não foi carne ou sangue que te revelaram isso, e sim, meu Pai que está nos céus” Mt 16,17).

Com estas palavras, “não há dúvida de que, Jesus se coloca, conscientemente, da parte de Deus, e não, do lado dos homens: sua relação com o Pai não é uma relação da graça, mas a relação natural de Filho e de Pai” (ADAM, 1962, p. 69). Suas palavras ações, e sobretudo sua vida de oração, manifestam sua atitude Filial, porém, exige que o homem dê o passo de fé, que permite de ver para além dos simples fatos históricos, ou seja, perceber que por trás da “fenomenalidade dos acontecimentos” da vida histórica de Jesus, revela-se a verdade ontológica de sua pessoa: o Cristo.

2.4- O salto da fé

O problema da consciência de Filho em Jesus coloca em destaque o fato que o próprio Jesus não afirmou abertamente que era o Filho de Deus. Mesmo quando Pilatos, pergunta a Jesus se é Ele o rei, Filho de Deus prometido a Israel, Jesus responde não abertamente, mas de maneira sutil: “Tu o dizes: eu sou rei” (Jo 18,37). No entanto, um fato muito curioso se observa na vida de Jesus: Ele ensina com autoridade, o seu ensinamento traz consigo algo novo, de modo que o povo exclama: “Jamais um homem falou como assim” (Jo 7, 46), ou ainda: “Ele tem feito bem todas as coisas” (Mc 7,37). Por outro lado, Jesus fala em parábolas, uma linguagem imaginativa. No entanto, isso apresenta a peculiaridade dos ensinamentos e dos milagres de Jesus: levar o homem a uma adesão livre e radical da fé no Cristo.

Nisto consiste o salto da fé, numa atitude pela qual o homem considera que a realidade não se limita apenas ao que pode ver ou tocar, ou seja, o visível, e ao mesmo tempo, abrir-se ao invisível como horizonte de conhecimento da verdade completa, absoluta: Deus. Em outras palavras, o salto da fé consiste na atitude de o homem se desfazer dos apegos à materialidade dos fatos.

É a opção de não considerar irreal o que não se pode ver e o que de modo algum pode ser colocado no campo visual, acreditando que justamente aquilo que não é visível representa a verdadeira realidade que sustenta e possibilita toda a realidade restante. É a opção de ver naquilo que possibilita a realidade como um todo também aquilo que proporciona ao ser humano a sua existência verdadeiramente humana, tornando-o possível como ser humano numa existência humana (RATZINGER, 2005, p. 39).

Em poucas palavras, a atitude da fé consiste em postular a partir dos fatos, um eventual “talvez”, que abre o ser humano à dimensão metafísica da realidade e da verdade. É o que teria faltado às autoridades judaicas do tempo de Jesus. Vendo tudo o que realizava no meio deles, não conseguiram dar o passo de fé, e dizer: talvez seja ele, o Messias, o Filho da promessa. Por isso, os Fariseus pedem um sinal, para acreditarem nele (cf. Mc 8,11). Por isso, limitam-se a pessoa de Jesus como um Judeu entre eles: “Não é ele o filho do carpinteiro? Não se chama a mãe dele Maria e os seus irmãos Tiago, José, Simão e Judas? E as suas irmãs não vivem todas entre nós?” (Mt 13,55-56). É por outro lado, o erro de qualquer pesquisa historiográfica da vida de Jesus dos nossos tempos, que tende a considerar como mitológica tudo que escapa a razão natural do ser humano.

Contudo, os Evangelhos mostram-nos personagens que fizeram o salto de fé e que confessaram sua fé em Jesus como o Cristo. É o caso do cego de nascença. O episódio narra que depois de ter sido curado por Jesus, ele foi convocado pelos sumos sacerdotes. Na boca do homem que tinha sido cego, aparece nitidamente o “talvez”: “Sabemos que Deus não ouve os pecadores; mas, se alguém é religioso e faz a sua vontade, a este ele escuta” (Jo 9,31). Talvez seja verdade que é ele o Filho de Deus, pois, “jamais se ouviu dizer que alguém tenha aberto os olhos do cego de nascença” (Jo 9,32). Portanto, mais que um simples postulado, um verdadeiro salto da fé que abre os olhos do homem que foi curado para a identidade ontológica de Jesus, uma verdadeira convicção de fé em Jesus Cristo: “Se esse homem não viesse de Deus, nada poderia fazer” (Jo 9,33).

Por outro lado, os chamados discípulos anônimos de Jesus, isto é, que a partir de sua experiência, entenderam que Ele é o Messias, não obstante o fato que por medo dos

Judeus, não confessaram abertamente sua fé em Jesus Cristo. Salientam-se os membros do sinédrio, José Arimateia, e Nicodemos, aquele que procurara Jesus à noite (Jo 19, 39).

Mas, o salto da fé não se limita à atitude de postular um talvez. O salto da fé é decisão. Uma decisão que na verdade é o mover interior, que propulsa o homem para o plano metafísico, no qual ele descobre que “há um ponto que não pode ser alimentado e sustentado pelo que é visível e tangível, mas que toca na fímbria daquilo que não é visível, a ponto de este se tornar tangível para ele revelando-se como algo indispensável à existência” (RATZINGER, 2005, p. 39). Esse mover interior, esse virar, esse lançar o olhar no além é que se chama de conversão.

Neste sentido, o verdadeiro ver consiste na conversão, enquanto decisão do ser humano de passar da materialidade para as realidades superiores, supra-sensíveis, e dizer além de toda e qualquer demonstrabilidade: “Eu creio”. Portanto, a fé é “uma decisão que envolve toda a profundidade da existência, exigindo sempre uma virada do ser humano condicionado por uma decisão” (RATZINGER, 2005, p. 40). Os eventos da vida histórica de Jesus têm essa finalidade de provocar a virada de fé, que consiste em ver no Jesus histórico o Cristo da fé. No entanto, só após a ressurreição é que a cegueira dos discípulos do Senhor será curada.

CAPÍTULO III

A história: Lugar cristológico

O prólogo da Carta aos Hebreus apresenta Jesus como a revelação última de Deus: “Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho” (Hb 1,1-2). Em outras palavras, a pessoa histórica, isto é, o Jesus histórico, é a revelação última de Deus na história humana. Portanto, o objetivo desta parte é, a partir dos momentos cruciais da vida de Jesus, e fazendo paralelos com personagens do Antigo Testamento, mostrar as epifanias de Jesus, e, portanto, definir a história como lugar cristológico.

3.1- O batismo no rio Jordão

De acordo com todos os Evangelhos, o Batismo de Jesus no rio Jordão marca o início de seu ministério. No entanto, São Lucas é aquele cujo Evangelho apresenta com dados históricos da vida de Jesus, podendo ser retraçados com rigor. No seu relato, além da situação espaço-temporal, aparece nomes e figuras importantes da história mundial: o imperador Romano Tibério César, Pôncio Pilatos o governador da Judeia, Herodes tetrarca da Galileia, seu irmão Filipe tetrarca da Itureia e da Traconítide, Lisânias Tetrarca de Abilene, o pontificado de Anás e Caifás, e João Batista o profeta (cf. Lc3,1-2). Portanto:

O ministério de Jesus não deve ser visto como algo mítico, que pode ao mesmo tempo significar tudo e nada; é um acontecimento histórico datável com rigor, com toda a seriedade da história humana verídica, com a sua unicidade, cujo modo de contemporaneidade com todos os tempos se distingue totalmente da intemporalidade do mito (RATZINGER, 2012, p. 29).

É neste contexto, e neste momento histórico da Palestina Romana que o povo está na espera do Messias que João Batista anuncia o surgimento da figura de alguém, convidando o povo ao arrependimento por meio do batismo que ele administrava. Este alguém é Jesus Cristo. No entanto, antes de seu batismo no rio Jordão, Jesus continuava desconhecido até mesmo por João Batista. Quando os enviados dos fariseus lhe perguntam se é ele o Messias, Ele responde: “No meio de vós, está alguém que não conheceis, aquele que vem depois de mim, do qual não sou digno de desatar a correia da sandália” (Jo 1, 26-27). É então no Jordão que acontece a primeira Teofania e Epifania do Senhor.

Enquanto todo o povo ia à João para receber o batismo, chega Jesus por sua vez. Acontece um fato curioso que é importante mencionar: Antes mesmo de receber o batismo,

o Espírito Santo logo revela a João quem é Jesus; ele que era até então desconhecido até mesmo por João Batista.

Quando este se aproxima para receber o batismo; os olhos de João Batista se abrem, por isso ele exclama: “Eu é que tenho necessidade de ser batizado por ti e tu vens a mim” (Mt 3,14). Jesus responde: “Deixa estar por enquanto, pois assim nos convém cumprir toda a justiça. Lembramos que no tempo de sua infância, Jesus tinha recebido a circuncisão conforme a lei judaica (cf. Lc 2,21). Portanto, a resposta de Jesus é um outro marco de sua inserção na história, e, portanto, da manifestação histórica de sua identidade cristológica. Também, é importante lembrar segundo o relato de São Lucas, que Jesus tinha sido apresentado ao templo pelos pais, e estes também ofereceram na ocasião um par de rolas ou dois pombinhos conforme era prescrito na lei de Moisés (cf. Lc 2, 22-24).

Daquilo que precede, torna-se fácil de compreender o sentido do batismo de Jesus. Ele precisa receber o batismo para cumprir a lei. Nisto consiste a justiça no mundo no qual Jesus está inserido. Não para confessar qualquer tipo de pecado, pois, Ele é Deus, nem em vista de uma suposta conversão; mas como aquele que vem para fazer a vontade de Deus. Portanto, está contida nesta resposta à vontade de Deus, “uma expressão da solidariedade com os homens, que se tornaram culpados, mas que se dirigem para justiça” (RATZINGER, 2012, p. 33). Voltemos então ao evento do batismo em si.

Como foi esclarecido, por solidariedade com a humanidade, Jesus desce nas águas do Jordão para receber o batismo. “A esta descida para as profundidades humanas responde a intervenção das alturas” (GUARDINI, 1964, p. 33). Então, depois de ter recebido o batismo, os céus se abriram e o Espírito de Deus, como uma pomba desce sobre Ele, e, ao mesmo tempo, uma voz vinda dos céus se faz ouvir a todos os que ali estavam presentes: “Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo” (cf. Mt 3,17). Portanto, enquanto Filho, Jesus Cristo é a revelação mesma do Pai, não apenas um intermediário como foram os profetas, mas, a expressão da substância do Pai, “a imagem do Deus invisível” (Col 1,15)

De fato, o evento do batismo de Jesus traz consigo algo novo, diferente e jamais ocorrido. Por um lado, trata-se de Teofania, isto é, a manifestação de Deus: a voz de Deus que se faz ouvir de forma distinta no meio do povo, apontando para Jesus. Por outro lado, e sobretudo, trata-se da Epifania do Senhor, isto é, sua revelação pública como o Messias, Filho de Deus. Portanto, o evento do batismo revela a origem de Jesus, o “mistério de que emerge a existência de Jesus: Ele é o Filho consubstancial do Pai; traz no seu ser a

divindade viva, que O penetra e ilumina – mas é ao mesmo tempo um verdadeiro homem, tornado igual a nós em tudo exceto no pecado” (GUARDINI, 1964, p. 34).

Não se trata de adoção como pretendia os hereges, mas da manifestação do mistério da geração do Filho, por isso, o Pai afirma: “Este é⁸ meu Filho”. Consequentemente, revela-se ‘o mistério do Deus trinitário’, que confessa a unidade e igualdade das pessoas trinitárias, nas suas relações com o Filho feito homem. Deste modo, o Espírito que desce sobre o Filho e nEle habita é o mesmo Espírito do Pai: “É o amor graças ao qual Ele e o Pai estão unidos, e o poder do qual Ele se tornou homem” GUARDINI, 1964, p. 34). Assim, inicia-se o ministério público de Jesus, apresentado publicamente ao povo como Aquele que há de vir, o Cristo, no sentido originário da palavra Messias, ungido.

3.2- A transfiguração

O segundo momento crucial da vida Jesus onde se revela de forma aberta e clara, sua identidade divina é: o evento da transfiguração. Porém, antes mais nada, é importante que situemos o evento historicamente. A este propósito, os Evangelhos nos fornecem dados do contexto espaço-temporal determinantes para compreendermos o sentido mais profundo da transfiguração do Senhor. Portanto, a aparente diferença de datas entre a narrativa de Mateus e Marcos que situam o evento seis dias depois, e Lucas que fala de oito dias mais ou menos, não deixam de se relacionar entre si. Todos ressaltam um duplo entendimento da transfiguração do Senhor: de um lado, diz respeito à divindade de Jesus, Filho, e de outro, mostram uma forte relação, da glória do Senhor com a sua paixão. A este efeito, “a divindade de Jesus está relacionada com a cruz; é somente nesta relação que conhecemos Jesus devidamente” (RATZINGER, 2012, p. 261).

Lembramos que neste período, Jesus está no auge de sua vida pública, milagres e ensinamentos o acompanham, enquanto meios de revelação de sua identidade cristológica. Mas, os seus contemporâneos estão lentos a compreender, parece que seus olhos estão embaçados, ou mesmo cegos, ao ponto que continuam se perguntando quem ele é. Inclusive, no capítulo precedente a este, no Evangelho de São Mateus, relata-se que os fariseus e os saduceus vão até Jesus e lhe pedem um sinal grandioso que pudesse atestar que ele é verdadeiramente o Messias (cf. Mt 16,1; Mc 8,14; Lc11,29). Também os discípulos de Jesus não compreendem o tipo de Messias que Jesus é.

⁸ O predicado “É” traduz o ser, ou seja, a natureza ontológica de Jesus. Ele não recebe o ser, pois, Ele já “É”. E, mesmo tornando-se semelhante ao homem na carne, Ele permanece Deus. O ser divino é sua mais profunda identidade.

Voltando à situação temporal, a datação do evento da transfiguração parece apresentar uma ligação com o contexto judaico. Acontecia, de acordo com o calendário judaico, duas grandes festas no outono que se seguem num intervalo de cinco dias. Primeiramente, se celebra o *Yom Kippur*, a grande celebração da reconciliação. Em seguida, seis dias depois, é celebrada a festa dos tabernáculos (*Sukkot*), durante uma semana. É nesta ocasião da festa dos tabernáculos que o Sumo Sacerdote entra no Santo dos Santos e pronuncia solenemente o nome de YHWH, em vista do perdão do povo⁹. Por outro lado, Pedro teria feito sua confissão de fé nestes dias da festa dos tabernáculos, pois na sequência do relato dos Sinóticos, Jesus levou Pedro, Tiago e João para a montanha seis dias depois da confissão de fé de Pedro. No final das contas, levando em conta a duração da festa dos tabernáculos (uma semana), e cerca de oito dias mencionados por S. Lucas, a transfiguração teria acontecido no encerramento da festa, e, conseqüentemente, seu ponto mais elevado.

Mais especificamente, o que chama a atenção aqui é o entrelaçamento dos grandes acontecimentos da vida de Jesus com as festas judaicas. Desta forma, percebe-se que as relações entre a história da transfiguração e a festa dos tabernáculos revelavam três dimensões:

Elas têm a sua origem em celebrações da religião natural, falam, portanto, do Criador e da criatura; tornam-se depois memoriais da ação histórica de Deus; e, finalmente, a partir daqui, são festas da esperança, que vão ao encontro do Senhor que há de vir, no qual termina a ação histórico-salvífica de Deus e ao mesmo tempo se reconcilia com toda a criação. Veremos com estas três dimensões das festas são mais profundas e recebem uma marca em virtude da sua realização na vida e no sofrimento de Jesus (RATZINGER, 2012, p. 262).

Voltamos a nossa atenção para o evento da transfiguração em si. Conta-se que “Jesus tomou consigo Pedro, Tiago e João, e os levou, sozinhos, para um lugar retirado sobre uma alta montanha. Ali foi transfigurado diante deles” (Mc 9,2). No entanto, um detalhe que pode suscitar questionamento é a escolha dos três. Mas, deve-se entender que Jesus levou os três porque ele quis, da mesma forma que “chamou os que Ele quis, para estarem com Ele” (Mc 3, 13). Mas o que é importante aqui ressaltar para compreender o sentido mais profundo da transfiguração é o lugar onde Jesus os levou: o monte.

Um primeiro paralelo está estabelecido aqui referente ao capítulo do Êxodo. “Moisés toma consigo na sua subida Aarão, Nadab e Abihu (cf. Ex 24,1-2). Podemos destacar também os outros momentos que Jesus se encontra no monte: no relato da tentação no deserto (Mt 4, 1-11); o monte de sua grande pregação das bem-aventuranças (Mt 5); o

⁹ Cf. J. M. van Cangh e M. van Esbroek, in RATZINGER, 2012, p. 261.

monte da oração (Mt 6,12; Lc 6, 12-19); na sua agonia (Lc 22, 39; Mt 26,36; Mc 14,32). A menção de Lucas é importante para entender o simbolismo da montanha, na medida em que ele a destaca sempre para descrever a vida de oração de Jesus. mostra que o monte se entende como “lugar de especial proximidade com Deus” (RATZINGER, 2012, p. 263).

Então, assim é descrita a transfiguração: “Seu rosto resplandeceu como o sol e as suas vestes tornaram-se alvas como a luz” (Mt 17,2), já Marcos tenta traduzir o acontecimento nestes termos: “suas vestes tornaram-se resplandecentes, extremamente brancas, de alvura tal como nenhum lavadeiro na terra as poderia alvejar” (9,3). Lucas por sua vez, menciona a atitude de Jesus, ou seja, “enquanto orava, o aspecto de seu rosto se alterou, suas vestes tornaram-se de fulgurante brancura” (9,29). Portanto, a transfiguração é um acontecimento da oração, e Jesus transfigurado revela:

A mais íntima penetração do seu ser com Deus, que se torna pura luz. Na sua unidade de ser com o Pai, o próprio Jesus é luz de luz. O que Ele é no seu mais íntimo, e o que Pedro tentou dizer na sua confissão, torna-se sensivelmente perceptível nesse momento: o ser de Jesus na luz de Deus, a luminosidade própria da sua condição de ser Filho (RATZINGER, 2012, p. 264).

O paralelo de Jesus no monte com Moisés une os dois personagens nas suas relações de proximidade com Deus, ao mesmo tempo que se destaca a diferença de um em relação ao outro: Moisés no monte brilha, mas, ele recebe a luz do seu contato com Deus, a luz de Deus brilha sobre ele. Mas, Jesus, não recebe a luz que vem de fora, Jesus brilha a partir do interior, Ele mesmo é luz da luz. Encontramos aqui a resposta da pergunta feita antes sobre o fato que Jesus levou apenas alguns de seus discípulos: trata-se da prefiguração da transfiguração do nosso futuro, do qual eles devem ser testemunhas.

Um outro momento da transfiguração é a aparição de Moisés e Elias: “E eis que lhes apareceram Moisés e Elias conversando com ele” (Mt 17,3). Moisés e Elias representam conjuntamente a lei e os profetas. Aparecendo, eles entram em diálogo com Jesus, falam de Jesus a Jesus, isto é, apresentam de certo modo, o desenrolar de sua missão. Ela deve passar pela cruz. Um outro paralelo se evidencia aqui: assim como Moisés passou pelo mar vermelho, assim Jesus deve passar pela cruz para cumprir a vontade do Pai, que é a libertação definitiva do povo. Portanto, Jesus Cristo é a esperança do povo, enquanto nEle as promessas da libertação irão se realizar. Ele é:

o Filho do homem sofredor e servo de Deus, o qual sofrendo, abre as portas para a liberdade e para a novidade. Moisés e Elias são eles mesmos figuras e testemunhas da paixão. Eles falam com o transfigurado sobre aquilo que eles disseram na terra, sobre a paixão de Jesus. mas, na medida em que falam com o transfigurado, torna-se claro que esta paixão traz redenção; que Ele foi penetrado pela glória de Deus; que a paixão será mudada em luz, em liberdade e alegria (RATZINGER, 2012, p. 265).

Tendo testemunhado a presença viva de Elias, os discípulos perguntam a Jesus sobre o retorno do profeta: “Por que razão os escribas dizem que é preciso que Elias venha primeiro?” (Mt 17,10). A este respeito, Jesus responde que Elias já veio, e o texto diz que os Apóstolos entenderam que estava se referindo a João Batista. Mas, se considerarmos que João Batista era aquele que prepararia o caminho para o Messias, ou seja, aquele que por sua vez, colocaria tudo em ordem, isto é, aquele que restauraria a humanidade na sua dignidade, aquele que devolveria ao homem sua imagem e semelhança divina, então Jesus está se referindo a Ele mesmo, Ele é o novo Elias. Portanto, “a Escritura devia ser relida com o Cristo sofredor e deve sê-lo sempre. Devemos sempre nos deixar introduzir pelo Senhor no seu diálogo com Moisés e Elias; sempre por Ele, o ressuscitado, aprender a compreender a Escritura” (RATZINGER, 2012, p. 266).

Um outro fato que retém a atenção é a reação dos três discípulos. O texto afirma que os discípulos ficaram muito assustados com a visão que tiveram. No entanto, mais curioso neste fato é a fala de Pedro: “Rabi, é bom estarmos aqui” (cf. Mt 17, 5-7). De fato, os discípulos nesta visão vivem um grande contraste dentro de si. De um lado, sentem sua miséria de homens fracos, limitados diante da imensa glória de Deus, e ao mesmo tempo, experimentam a felicidade da proximidade de Deus. Por isso, Pedro exclama: “É bom estarmos aqui”. Portanto:

No Senhor glorificado, Pedro reconhece que o tempo messiânico irrompeu e que a habitação dos justos naquelas celas que a festa dos tabernáculos representava pertencia aos sinais essenciais do tempo messiânico. A experiência da transfiguração durante a festa dos tabernáculos permitiu a Pedro reconhecer no seu êxtase que agora se tinham efetivado as realidades representadas nos ritos da festa... A cena da transfiguração anuncia a irrupção do tempo messiânico. Só na decida do monte é que Pedro deverá aprender a entender que o tempo messiânico é, antes de mais nada, tempo da cruz, e que a transfiguração – o tornar-se luz a partir do Senhor e com Ele – inclui o nosso ser queimado pela luz da paixão (RATZINGER, 2012, p. 268).

No entanto, o ponto culminante da transfiguração é a voz de Deus que se faz ouvir no meio da nuvem: “Este é meu Filho amado, ouvi-o” (Mc 9,7). Repete-se aqui o que tinha acontecido no batismo. A filiação divina de Jesus é proclamada, mas algo novo a acompanha: a ordem de escutar o Filho. Torna-se evidente o paralelo entre Moisés e Jesus. Moisés recebe a Tora no monte Sinai, e se torna aquele que traz a lei, a palavra de Deus, ele fala em nome de Deus. Mas, Jesus é apresentado como aquele a quem deve escutar. Jesus é o novo Moisés. Ele não recebe a palavra, mas, Ele é a Tora viva: “tornou-se Ele mesmo a divina palavra da revelação. Os Evangelhos não podem representar isso de um modo mais claro, mais imponente: Jesus é a tora mesma. A aparição está assim terminada, o seu sentido mais profundo está resumido nesta palavra” (RATZINGER, 2012, p. 269).

Portanto, o evento da transfiguração é um grande momento da revelação cristológica de Jesus, isto é, da manifestação do Senhor na sua glória de Filho do Pai. Na transfiguração, o evento do batismo se amplia, e se torna mais evidente. Os que acompanham Jesus poderão dar testemunho de tudo que vivenciaram no monte:

sobre o monte, os três veem aparecer a glória de Deus em Jesus no monte, a nuvem sagrada de Deus cobre-os com sua sombra. No monte, no diálogo de Jesus com a lei e os profetas, eles tomam conhecimento de que a verdadeira festa dos tabernáculos chegou. No monte, eles experimentam que Jesus mesmo é a Tora viva, toda palavra de Deus. No monte, eles veem o poder (*dynamis*) do Reino que chega em Cristo (RATZINGER, 2012, p. 270).

3.3- O julgamento de Jesus

O episódio do julgamento e da morte de Jesus constitui um desses momentos cruciais onde se revela a sua identidade mais profunda de Filho de Deus. Mas, antes de mais nada, é importante ressaltar os eventos que precederam o julgamento e a condenação de morte de Jesus. Deste modo, “os Evangelhos permitem-nos distinguir três etapas no caminho que levou à sentença jurídica de condenação à morte: uma reunião do conselho na casa de Caifás, o interrogatório diante do Sinédrio e, por fim, o processo na presença de Pilatos” (RATZINGER, 2011, p. 155).

De fato, até então, as notícias que percorriam as regiões palestinas a respeito do homem Jesus pareciam suscitar nenhum interesse da parte das autoridades judaicas que na época eram os sumos sacerdotes e os Fariseus, até Jesus se tornar um caso, cuja riposta parecia urgente. Tudo começa no domingo dos Ramos, e as atitudes recentemente tomadas por Jesus, ou seja:

A homenagem messiânica prestada a Jesus por ocasião da sua entrada em Jerusalém; a purificação do templo, com a palavra interpretativa que parecia anunciar o fim do templo enquanto tal e uma mudança radical do culto em contraste com os ordenamentos dados por Moisés; os discursos de Jesus no templo, em que se podia perceber uma reivindicação de autoridade plena, que parecia dar à esperança messiânica de Israel uma nova forma que ameaçava o seu monoteísmo, os milagres que Jesus realizava em público e o fluxo cada vez maior de pessoas que vinham ter com Ele: todos esses fatos já não podiam ser ignorados (RATZINGER, 2011, p. 156).

Jesus sabia que se aproximavam os dias de sua paixão. Ele avisa seus discípulos: “Sabeis que daqui a dois dias será a Páscoa, e o Filho do Homem será entregue para ser crucificado” (Mt 26, 2). De fato, vendo como o povo acolheu o Senhor na sua entrada em Jerusalém, com as ações tomadas por Jesus em relação ao Templo e a sua atitude em relação a Deus, “os príncipes dos sacerdotes, cheios de inveja e irritados com a integridade

e sinceridade com que o Senhor repreendera os seus vícios no dia anterior” (PALMA, 2016, p. 47). Convocou-se um conselho para deliberar sobre o caso Jesus: “Então os chefes dos sacerdotes e os anciãos do povo reuniram-se no pátio do Sumo Sacerdote, que se chamava Caifás, e decidiram juntos que prenderiam a Jesus por ardil e o matariam” (Mt 26, 3-4).

No entanto, a conspiração contra Jesus não tinha nada de zelo pela religião nem pelo respeito que deviam ao dia da festa; então não tinha motivo para condenar Jesus. Pelo contrário, Ele era aprovado pelo povo que via nele o Messias. Portanto, “na decisão de fazer morrer Jesus, verifica-se uma estranha sobreposição de dois níveis: por um lado, a legítima preocupação de tutelar o templo e o povo, e, por outro, a ambição egoísta de poder por parte do grupo dominante” (RATZINGER, 2011, p. 157). Isso se vê quando durante o conselho, mesmo sabendo que não tem motivo para condenar Jesus, dizem entres eles: “Se o deixarmos assim, todos crerão nele e os romanos virão, destruindo o nosso lugar santo e a nação” (Jo 11,48).

Ainda estava perplexo o conselho, procurando o melhor jeito de prender Jesus de modo que isso não causasse tumulto no povo, que Caifás afirma: “Não compreendeis que isso é de vosso interesse que um só homem morra pelo povo e não pereça a nação toda?” (Jo 11,49). De fato, a cruz enquanto uma necessidade divina era o destino de Jesus, portanto, “Caifás, com sua decisão, tornara-se, em última análise, o executor da vontade de Deus, embora a sua motivação pessoal fosse impura e não correspondesse à vontade de Deus, mas tivesse em vista fins egoístas” (RATZINGER, 2011, p. 158).

Dito isso, a decisão de fazer morrer Jesus está tomada. E a função vicária de Cristo se torna evidente. Ele há de morrer para que todo o povo não pereça, tais são as palavras proféticas pronunciadas por Caifás. No entanto, um paralelo se coloca entre Jesus e o servo sofredor de Isaias 53, na qual um morre por muitos: “Meu servo, justificará a muitos e levará sobre si as suas transgressões” (Is 53,11). Portanto, “com essa palavra profética, o sumo sacerdote Caifás reúne as aspirações da história das religiões do mundo e as grandes tradições da fé de Israel e aplica-as a Jesus” (RATZINGER, 2011, p. 160).

Uma vez decidido, procurava-se como capturar Jesus. Acontece que Jesus sai à noite, e se dirige ao monte das oliveiras, junto com seus. Recorda-se com essa saída que Jesus, “aquela noite em que foram mortos os primogênitos do Egito e Israel foi salvo graças ao sangue do cordeiro (cf. Ex 12). [Jesus] sai na noite em que Ele deve assumir sobre Si o destino do cordeiro” (RATZINGER, 2011, p. 137). Enquanto estavam a caminho:

O Salvador disse-lhes o que trazia atravessado em seu coração, conforme era o seu costume, de acordo com o tempo e a ocasião de cada momento, mostrando-lhes que sabia e entendia, como verdadeiro Deus, o que iria acontecer com Ele e com eles; que

morreria por vontade própria e não à força, por ignorância ou engano (PALMA, 2016, p. 81)

Contudo, antes de sair com seus discípulos, Jesus celebra a Páscoa segundo o rito Israelita. Mas, “Ele mesmo é Israel de um modo novo: a Páscoa antiga aparece agora como um grande esboço antecipado. De fato, a nova Páscoa é o próprio Jesus e a verdadeira ‘libertação’ realiza-se agora por meio de seu amor, que abraça a humanidade inteira” (RATZINGER, 2011, p. 138). Jesus chega então no monte das oliveiras, onde vai ser capturado, entregue pelo traidor. Sabendo tudo o que ia acontecer em breve, “começou a sentir um temor incomum e o coração angustiado, uma profunda tristeza, e necessitou partilhar seus sentimentos com os três discípulos”: “Minha alma está triste até a morte” (Mt 26,38). Em outras palavras:

Encontramo-nos diante de um ápice dramático do mistério do nosso Redentor: aqui Jesus experimentou a solidão extrema, toda a tribulação de ser homem. Aqui o abismo do pecado e de todo o mal penetrou até a mais fundo da sua alma. Aqui foi assaltado pela turvação da morte iminente. Aqui, beijou-O o traidor. Aqui todos os discípulos O abandonaram. Aqui Ele lutou também por mim (RATZINGER, 2011, p. 140).

No Evangelho de João, destaca-se um elemento espaço-temporal que atesta a autenticidade histórica do acontecimento. Ele descreve o lugar onde se encontra Jesus em agonia (cf. Jo 18,1). Um outro paralelo cuja interpretação teológica alude à narração do Paraíso e do pecado original, então retoma-se aquela história. Jesus é o novo Adão de que a obediência à vontade do Pai inverteu curso da história, ou seja, concedeu de volta ao homem a vida perdida pelo pecado do primeiro Adão.

O sentimento de angústia no qual Jesus se encontra diz respeito da sua humanidade, com o que ela tem de mais natural: a angústia diante do fenômeno da morte, e Jesus é tão humano que sua oração reflete sua realidade existencial: “Meu Pai, se é possível, que passe de mim este cálice” (Mt 26, 39, Mc 14,36; Lc 22,42). Portanto, ao chamar Deus de “meu Pai”, Jesus evidencia mais uma vez sua identidade divina. Deus é seu verdadeiro Pai, do qual foi gerado. Mas, ao mesmo tempo, Jesus tem consciência de sua missão, Ele sabe que sua existência é uma pró-existência, Sua vida é fazer a vontade do Pai, por isso, “porém, não o que eu quero, mas o que tu queres” (Mc 14,36).

Com estas palavras, torna-se evidente a atitude filial de Jesus, que é “a extrema submissão à vontade de Deus, o abandono mais radical a Ele” (RATZINGER, 2011, p. 140). É como se Jesus dissesse: “Eu não quero nada que Tu não queiras; o que Tu não queres, mesmo que seja algo fácil, é para Mim quase impossível; e, portanto, Senhor, o que te peço é com a condição de que Tu o queiras; e se Tu quiseres, podes fazê-lo: que Eu não

beba esse cálice tão amargo” (PALMA, 2016, p. 98). Assim, na sua oração, “Jesus pronunciou ambos os pedidos, mas o primeiro, ou seja, o de ser ‘salvo’, está amalgamado com o segundo, que pede glorificação de Deus na realização da sua vontade; desse modo, o contraste no íntimo da existência humana de Jesus é conduzido à unidade” (RATZINGER, 2011, p. 146).

Ao terminar a oração, chega a milícia dos chefes dos sacerdotes, e vendo-os indo em sua direção, Jesus soube então que tinha chegado a hora de glorificar o Pai pelo sacrifício da cruz. Assim, Jesus é capturado, preso, e conduzido diante do sinédrio para ser julgado. Como em primeira instância, levam Jesus diante do Sinédrio, onde se procede ao um interrogatório aprofundado, tendo como intensão, encontrar uma acusação podendo valer de motivo de condenação. Assim, depois de vários depoimentos contraditórios entre si, e por isso, não consistentes para pronunciar a sentença última, levantam-se duas principais acusações contra Jesus. A primeira se refere à sua ação durante a purificação do Templo, na qual tinha expulso os comerciantes, na qual Jesus teria prometido: “Eu posso destruir (Mt 26,60), e, com efeito, destruirei (Mc 14,58) o vosso templo, edificado pelas mãos dos homens e pelo trabalho de oficiais; e em três dias o reconstruirei e erguerei outro templo que não será feito pelas mãos dos homens (De La PALMA, 2016, p. 125). O que “parecia ser um ataque contra o próprio lugar sagrado e, conseqüentemente, contra o Torá, realidades sobre as quais se baseava a vida de Israel” (RATZINGER, 2011, p. 162).

A segunda acusação também se refere ao discurso de Jesus no templo. Na ocasião da festa da Dedicção em Jerusalém, “Jesus teria ostentado uma pretensão messiânica tal que O colocava de algum modo ao nível do próprio Deus, e desse modo parecia entrar em contraste com o fundamento da fé de Israel no Deus uno e único” ((RATZINGER, 2011, p. 163): “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30).

Na verdade, se trata, como em todo o processo, de falsas acusações. Percebe-se que há uma clara distorção das palavras de Jesus, pois o Senhor não tinha afirmado que destruiria o templo, e nem que o reconstruiria (cf. Jo 2,19). Sobretudo, Jesus não se referia ao templo judaico, edifício; mas, sim ao seu corpo, para significar a sua ressurreição três dias depois de sua morte.

Com essas duas acusações, o processo de Jesus é encaminhado numa segunda instância: para Caifás, o sumo sacerdote daquele ano, aquele que tinha proferido palavras proféticas relativas à função vicária da morte de Jesus. Assim, segue o processo de Jesus com Caifás. Este interroga Jesus acerca de sua identidade messiânica: “És Tu o Messias, o Filho do Bendito?” (Mc 14,62). A formulação de São Mateus acentua a relação filial divina

de Jesus: “Eu te conjuro pelo Deus Vivo que nos declares se tu és o Cristo, o Filho de Deus” (Mt 26,63). A pergunta do sumo sacerdote em Mateus mostra claramente que tinha chegado aos seus ouvidos. Por isso desejava ouvir da própria boca de Jesus, para condená-lo por blasfêmia.

Jesus se encontra então de um lado como de um outro, num beco sem saída: “Se Ele negasse, o condenaria pela mentira, e, se confessasse, pela blasfêmia (PALMA, 2016, p. 129). Mas enquanto esperam que defenda sua causa, ou então que ele capitule, Jesus confessa e não nega, mesmo sabendo que a tal pergunta depende seu destino, e que ao responder, isso traria consequências de condenação: “Eu sou” (Mt 26,64). Lembra-se aqui do “Eu sou” de Êxodo 3, 14. Portanto, Jesus revela com palavras sua identidade divina.

Mas ao mesmo tempo, “Ele define precisamente como se devem entender essa messianidade e filiação. Ele não cede espaço algum a ideias que poderiam desembocar numa compreensão política ou bélica da atividade do Messias.” (RATZINGER, 2011, p. 166). Referindo-se à imagem do Filho do Homem de Daniel, Jesus reivindica o seu lugar à direita de Deus, e assume ser aquele que há de vir para erigir o Reino futuro e definitivo. Porém, isso era elemento agravante pois, “aos membros do Sinédrio, a aplicação a Jesus dessas palavras sublimes da Escritura apresentou-se, obviamente, como um ataque insuportável à sublimidade de Deus, à sua unicidade” (RATZINGER, 2011, p. 167).

Por isso, o sumo sacerdote rasgou suas vestes, gritando: “blasfemou!” (Mt 26,65). A partir deste momento, tendo conseguido o motivo para a condenação de Jesus, Caifás encaminha a Pilatos, o governador romano, a quem competia a sentença máxima de morte. Uma vez diante de Pilatos, os acusadores de Jesus fazem o seu depoimento. A principal de acusação é a identidade messiânica de Jesus, ou seja, ele pretendia ser o Filho de Deus, e reivindicava a si a paternidade da parte de Deus. Por isso, era considerado um malfeitor que merecia a pena máxima de morte. Depois do depoimento dos acusadores, começa o diálogo entre Pilatos o juiz e Jesus o acusado. O relato de João nos introduz no ambiente histórico desse momento crucial da vida de Jesus, no qual está em questão a profundidade da questão sobre a sua realeza, ao qual depende sua decisão de morte.

No entanto, desta acusação, Pilatos entende que a acusação contra Jesus é de ordem religiosa, portanto, mostra pouco interesse pelo caso. Por isso, ele devolve a sentença aos próprios acusadores: “Tomai-o vós mesmos, e julgai-o conforme vossa Lei” (Jo 18,31). De fato, os acusadores tratam de respeitar a lei da pureza exterior antes da celebração da Páscoa, em detrimento da verdadeira pureza interior do homem, que diz dos sentimentos íntimos do coração: seus corações estão “cheios de inveja e de maldade” (PALMA, 2016,

p. 166). Mas, por falaciosos motivos religiosos, eles, para evitar um peso de consciência durante a celebração da Páscoa judaica, dizem a Pilatos: “Não nos é permitido condenar ninguém a morte” (Jo 18,31).

Pilatos não encontra nenhum delito contra a *pax* romana cujo guardião ele era. Enquanto ele está prestes a deliberar o caso e soltar Jesus, pois sabia que Ele não tinha nada de revolucionário como dava impressão as acusações das autoridades judaicas, que surge uma nova acusação segundo a qual Ele se dizia rei. Desta acusação, parece que todo o processo volta ao ponto inicial. Então Pilatos pergunta a Jesus: “Tu és rei dos judeus?” (Jo 18,33). Desta pergunta, Jesus responde afirmativamente. Contudo, deixa clara a concepção desse reino.

Trata-se de um reino totalmente novo. A novidade vem do fato que “se o poder – e, concretamente, o poder militar – é característico da realeza e do reino, nada disso se encontra em Jesus. Por isso, não há sequer uma ameaça para os ordenamentos romanos. Esse reino não é violento. Não dispõe de legião alguma” (RATZINGER, 2011, p. 174). Mas, o reino de Jesus é um reino de paz, que atua como tal, não com a potestade imperial, mas, a partir da verdade como categoria fundamental: “Para isso nasci e para isto vim ao mundo: para dar testemunho da verdade” (Jo 18,37). Em outras palavras, se o domínio da realeza terrena requer um poder, e pelo poder se define, Jesus, pelo contrário, qualifica o testemunho da verdade como essência da sua realeza. Mas parece contrapor-se com o pragmatismo da realeza dos reinos terrenos que cuja essência é a força e a violência. Por isso, Pilatos pergunta: O que é verdade?” (Jo 18,38). A verdade é:

o centro da mensagem até a cruz – até a inscrição na cruz – é o reino de Deus, a nova realeza que Jesus representa. Mas o centro dessa realeza é a verdade. A realeza anunciada por Jesus nas parábolas e, por fim, de modo totalmente aberto diante do juiz terreno é, precisamente, a realeza da verdade. A instauração dessa realeza como verdadeira libertação do homem é o que interessa [...] Em Cristo, entrou no mundo Deus, a verdade. A cristologia é anúncio concretizado do reino de Deus (RATZINGER, 2011, p. 178).

Pilatos se encontra diante do paradoxo de “*l’âne de Bouridan*¹⁰”. Vai ele, assumir a verdade que se revela a ele ou sacrificar por fins políticos? A questão da verdade revela-se neste sentido em toda sua seriedade enquanto decisiva para o destino da humanidade. Mas, Jesus numa ocasião afirma: “Eu sou a Verdade” (Jo 14,6). Portanto, ao falar que veio mundo para testemunhar a verdade, “significa pôr em realce Deus e sua vontade em face

¹⁰ De acordo com a parábola, o asno se encontra em igual distância entre pastar e beber água. Por não ter a capacidade de fazer a escolha certa, ele acaba morto.

dos interesses do mundo e às suas potências. Deus é a medida do ser. Neste sentido, a verdade é o verdadeiro “Rei” que dá a todas as coisas a sua luz e a sua grandeza” (RATZINGER, 2011, p. 176). E, Jesus homem, na medida em que dá testemunho a verdade que Ele é, torna-se cada vez mais humano, ao mesmo tempo, se revela cada vez mais Deus, e Deus se torna reconhecível em Jesus Cristo. Voltamos ao processo de Jesus.

Pilatos está convencido de que Jesus não é uma ameaça contra a estabilidade do império. Mas, os inimigos do Senhor insistem por todos os meios para que Jesus seja condenado. Por isso, apresentam mais uma acusação: “Encontramo-lo amotinando o povo, proibindo-o de pagar os impostos a César” (PALMA, 2016, p. 169), e diziam: “Se o soltas, não és amigo de César!” (Jo 19,12). “Obviamente os acusadores dão-se conta disso e contrapõem agora um medo a outro medo. Ao temor supersticioso por uma possível presença divina, contrapõem o medo muito concreto de ficar privado do favor do imperador” (RATZINGER, 2011, p. 178). Então, por medo de perder sua posição social, Pilatos prefere sua carreira político-social, em detrimento da verdade. Assim, Jesus é entregue para ser crucificado. Mas, ao invés de defender-se, Jesus, “não abriu a boca, como cordeiro conduzido ao matadouro” (Is 53,7). E, Pilatos, pensou ter feito o certo, isto é, garantir a *pax* romana, aplicando a função pacificadora do direito; pois nos fins das contas, o povo se acalmou e não houve tumulto em Jerusalém durante a Pascoa.

3.4- A crucifixão e a morte de Jesus na cruz

Jesus na cruz é o ápice da revelação de sua identidade mais profunda de Filho. Este mistério se desvela e se abre a nós a partir das diversas alusões e paralelos com o Antigo Testamento. A contemplação deste mistério leva a meditar sobre as palavras de Jesus na cruz e a atitude dos que ali estão, sempre em alusão com o Antigo Testamento.

Portanto, a primeira palavra de Jesus na cruz é: “Pai, perdoa-lhes: não sabem o que fazem” (Lc 23,34). Tendo consciência da função vicária de seu sacrifício de cruz, e que a oferta de si é o cumprimento da vontade do Pai que traria a salvação a todos, Jesus se compadece diante da ignorância do pecado da humanidade. Por isso, “convinha que na cruz, na cruz, o Senhor rogasse publicamente pelos que o crucificavam, para que não houvesse ninguém, por mais perverso que fosse, que pudesse sentir-se excluído do resgate que Ele realizava com o seu sangue e com o valor e méritos dessa oração” (De La PALMA, 2016, p. 307).

Em outras palavras, Jesus “não sente ódio nenhum; não clama por vingança. Implora o perdão para aqueles que O crucificam, e motiva esse pedido” (RATZINGER, 2011, p. 188), pela ignorância com a qual eles agem; e de fato, se soubessem, “não teriam crucificado o Senhor da Glória” (1Cor 2,8). O próprio Paulo confessa que foi por ignorância que perseguiu a Igreja de Cristo, ele que pensava agir de acordo com tudo que estudou sobre a Escritura. Mas, diz ele, foi por causa da sua ignorância que obtive misericórdia (Cf. Tm 1,13). A palavra de Jesus relativa à ignorância deve inquietar os pretensos sábios de hoje:

Porventura não somos cegos, precisamente considerando-nos sábios? Porventura não somos, precisamente por causa do nosso saber, incapazes de reconhecer a própria verdade que, naquilo que sabemos, quereria vir ao nosso encontro? Por acaso não nos subtraímos à dor provocada pela verdade que traspassa o coração, por aquela verdade de que falou Pedro na sua pregação de Pentecostes? A ignorância reduz a culpa, deixa aberta a estrada para a conversão (RATZINGER, 2011, p. 190)

Continuando nossa meditação de Jesus na cruz, contemplamos Jesus escarnecido. O impotente é desprezado, usam das próprias palavras para zombar dele: os passantes dizem, num tom sarcástico: “Ah! Tu, que destróis o Templo e em três dias o reedificas, salva-te a ti mesmo, descendo da cruz” (Mc 15,29-30). Os que maquinaram tudo para matar Jesus empregam as palavras do Livro da Sabedoria (cf. Sb 2, 10-20), que fala do justo que se opõe à vida transviada dos outros, que se diz filho de Deus e é entregue aos sofrimentos, e, dizem-lhe: “Rei de Israel é, que desça agora da cruz e creremos nele. Confiou em Deus: pois que o livre agora, se é que interessa por ele! Já que ele disse: Eu sou filho de Deus” (Mt 27,43). Torna-se evidente: “Jesus é verdadeiramente Aquele de que fala o Livro da Sabedoria. Precisamente na situação de impotência exterior, Ele revela-se como o verdadeiro Filho de Deus” (RATZINGER, 2011, p. 191). Entre os zombadores de Jesus, vemos os bandidos que são crucificados com Ele. Na inscrição do delito de Jesus está escrito: “Jesus Nazareno, Rei dos judeus” (Jo 19,19). Portanto, na cruz:

Jesus é publicamente proclamado rei nas três grandes línguas de então. [...] Está agora diante da história do mundo. Jesus foi elevado. A cruz é o seu trono, donde atrai o mundo a Si. Desse lugar do extremo dom de Si mesmo, desse lugar de um amor verdadeiramente divino, Ele, a seu modo – um modo que nem Pilatos nem os membros do Sinédrio puderam compreender - domina como verdadeiro rei (RATZINGER, 2011, p.193).

Neste exato momento, um dos condenados com Jesus junta-se aos escarnecedores e zomba Jesus. Mas, o outro sabe que Jesus foi condenado injustamente. Por isso, reprimenda o seu companheiro dizendo: “Nem sequer temes a Deus, estando na mesma condenação? (Lc 23,40). Com feito, do alto da cruz, seus olhos se abrem, e reconhece no

crucificado o verdadeiro rosto visível de Deus, reconhece que Jesus é o Filho de Deus, que Ele é o verdadeiro rei; por isso, suplica: “Jesus, lembra-te de mim, quando vieres com teu reino” (Lc 23,42).

Ainda na cruz, Jesus exprime um brado de abandono: “Meu Deus, meu Deus, por que Me abandonaste” (Mt 27,46). Essas palavras são os iniciais do Salmo 22. Portanto, deve se levar em conta que o sacrifício de cruz de Jesus tem uma finalidade vicária. Neste sentido, “Jesus recita o grande Salmo do Israel sofredor e, deste modo, assume em Si todo o tormento não só de Israel, mas de todos os homens que sofrem neste mundo pela ocultação de Deus” (RATZINGER, 2011, p.195). Por isso, o brado de Jesus é um brado verdadeiramente messiânico.

Enquanto Jesus sofre na cruz, os soldados encarregados pela execução capital de Jesus dividem suas roupas tirando à sorte. Neste caso, as palavras do Salmo 22, 19 se realizam na pessoa de Jesus: “Repartiram entre si minhas roupas e sortearam minha veste” (Jo 19,24). De acordo com a tradição judaica, a túnica do sumo sacerdote era tecida em uma única peça. Supõe-se que por isso tiraram à sorte a túnica de Jesus, pois não tinha como a dividir como as outras roupas. Portanto, “é possível talvez individuar uma alusão à dignidade de sumo sacerdote de Jesus – Aquele que ali morre não é apenas o verdadeiro Rei de Israel; é também o Sumo Sacerdote que, precisamente naquela hora da sua desonra extrema, realiza o seu ministério sacerdotal” (RATZINGER, 2011, p. 197).

Depois de longas horas suspenso na cruz, Jesus teve sede, e gritou: “Tenho sede” (Jo 19,28). Esse momento da crucifixão alude a duas possíveis interpretações. Uma é bíblica, e a outra é histórica. O fato de dar o vinagre ao crucificado faz parte do costume do tratamento que era infligido aos condenados. Por outro lado, vemos cumpridas as palavras do Salmo 69 neste momento da paixão do Senhor: “Na minha sede, serviram-me vinagre” (Sl 69, 22). Também ressoa aqui, com força e nitidez as palavras do canto da vinha do profeta Isaias (cf. Is 5). Portanto, não há dúvida que “Jesus é o justo sofredor. N’Ele, cumpre-se a paixão do justo, ilustrada pela Escritura nas grandes experiências dos orantes atribulados [...] o lamento de Deus, que ouvimos no canto profético, concretiza-se nessa hora em que se oferece vinagre ao Redentor sedento. (RATZINGER, 2011, p. 198).

Por fim, chegamos à contemplação da morte propriamente dita de Jesus na Cruz. O momento em que Jesus morre e os acontecimentos que seguem, são cheios de significados. Em primeiro lugar, as palavras do Salmo 31 acompanham a expiração do Senhor. Isto quer dizer que o Senhor morre rezando: “Pai, em tuas mãos entrego meu espírito” (Sl 31,6). Também, sinais que acompanham a morte de Jesus na cruz são considerados pelos

sinóticos como acontecimento cósmico e litúrgico: o sol escurece-se, o véu do templo rasga-se em dois, a terra treme, os mortos ressuscitam, e mais ainda, a confissão de fé do centurião, que vendo tudo isso, reconhece Jesus como filho de Deus, por isso ele confessa: “Verdadeiramente, este homem era Filho de Deus” (Mc 15,39).

Da mesma forma, era costume de acordo com o direito judaico, que devia tirar os crucificados da cruz no mesmo dia. Assim, para acelerar o processo de morte dos crucificados, eram-lhes quebrados os ossos. Mas, não foi o caso com Jesus. Ao chegar a Ele viram que já tinha morrido, assim não lhe quebraram osso, cumprindo a palavra de Êxodo que diz: “Não quebrareis osso algum” (12,46). Mas, acontece que, vendo que ele já estava morto, um deles trespassa o lado direito – o coração – de Jesus e logo sai sangue e água (Cf. Jo 19, 34). No entanto, nesta mesma hora, são imolados os cordeiros pascais, aos quais é prescrito não quebrar nenhum osso. Portanto, “Jesus aparece aqui como o verdadeiro Cordeiro pascal, que é puro e perfeito” (RATZINGER, 2011, p. 203).

Lembre-se da apresentação de João Batista alguns dias depois do batismo de Jesus, como o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (cf. Jo 1,29). Agora na cruz, tudo se revela. O véu cai e o mistério se torna realidade. Se o sangue dos cordeiros purificava e tirava a culpa do momento, “Jesus é o Cordeiro escolhido pelo próprio Deus. Na cruz, ele carrega o pecado do mundo e tira-o fora” (RATZINGER, 2011, p. 204). No entanto, uma vez Jesus morto, Ele é tirado da cruz, e depositado no sepulcro.

3.5- A ressurreição e a profissão de fé em Jesus Cristo

A ressurreição é o ponto de partida da confissão de fé em Jesus Cristo. A fé em Jesus Cristo que constitui o núcleo da mensagem cristã tem como fundamento a ressurreição do Senhor. São Paulo tem palavras justas quando anuncia aos cristãos de Corinto: “Se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a vossa fé” (1Co 15,14), mas se verdadeiramente Cristo ressuscitou dos mortos, “aquele que ressuscitou Cristo dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais (Rm 8,11). Portanto, “somente se Jesus ressuscitou aconteceu algo de verdadeiramente novo, que muda o mundo e a situação do homem. Então Ele, Jesus, torna-se o critério no qual podemos fiar-nos; porque então Deus manifestou-Se verdadeiramente” (RATZINGER, 2011, p. 218).

E se Deus se manifestou verdadeiramente na ressurreição de Jesus Cristo, então “a ressurreição torna patente o que estava desde o princípio secreto na natureza de Jesus, Filho do Homem e Filho de Deus” (GUARDINI, 1964, p. 408).

No entanto, não se trata de uma figura mítica ou imaginativa, ou ainda de um cadáver reanimado, mas, do próprio Jesus, o crucificado, aquele que morreu na Cruz, o Jesus histórico. Porém, como ressuscitado Jesus aparece glorificado, ou seja, ele está vivo, mas, uma vida já não mais sujeita às forças da natureza, uma vida doravante incorruptível. Por isso, a ressurreição requer a fé, sem a qual, a única explicação que se possa dar é a afirmação segundo a qual: “os seus discípulos vieram de noite, e roubaram o corpo” (Mt 28, 13).

Mas, Jesus havia anunciado aos discípulos que ressuscitaria, ainda mais, que depois de ressuscitar, “sabereis que Eu Sou”, ou seja, revelar-se-ia a sua identidade divina. Assim, a ressurreição é tão real quanto foi a morte do Senhor na cruz, ao mesmo tempo, o Jesus Cristo, ou seja, professado na fé é tão real que o Jesus histórico, de modo tal que os discípulos podem afirmar: é verdadeiramente Ele, e como tal, conseguem falar com Ele, tocá-lo, “embora já não pertence ao mundo das coisas que normalmente se podem tocar” (RATZINGER, 2011, p. 221).

Enquanto se pensava que a morte era o fim de tudo, “na ressurreição de Jesus, foi alcançada uma nova possibilidade de ser homem, uma possibilidade que interessa a todos e abre um futuro, um novo gênero de futuro para os homens” (RATZINGER, 2011, p. 219). Deste modo, a ressurreição de Cristo abre um horizonte novo para o homem. São Paulo exprime esta convicção quando afirma: “Se os mortos não ressuscitam, também Cristo não ressuscitou. [...] Mas não! Cristo ressuscitou dos mortos, primícias dos que adormeceram (1Co 15, 16.20). A mesma convicção, São Pedro a exprime no seu anúncio querigmático, dizendo:

Jesus, o Nazareno, foi por Deus aprovado diante de vós, com milagres, prodígios e sinais, que Deus operou por meio dele entre vós, como bem sabeis. Este homem, entregue segundo o desígnio determinado e a presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-o pela mão dos ímpios. Mas Deus o ressuscitou, libertando-o das angústias do Hades (At 2, 23-24).

Esta convicção na ressurreição é que sustentava a fé dos cristãos em Jesus Cristo, até mesmo diante das perseguições que sofriam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No final desta aventura intelectual, percebe-se o quanto é relevante a relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé para a pesquisa teológica-cristológica. Partindo, salientou-se que tudo nasce do relativismo teológico com suas distorções do conceito de “verdade”. Num segundo momento, a teologia liberal que propõe uma leitura puramente historicista da Sagrada Escritura, acaba negando a esta, sua essência de obra inspirada. A teologia dialética por sua vez, apesar de que surge com o intuito de responder à teologia liberal, acabou tornando o conceito de Deus inacessível, com a categoria divina de “Totalmente outro”. Bultmann com seu projeto de desmitologização propõe uma leitura puramente existencial do Novo Testamento, fazendo da figura histórica de Jesus algo não relevante para o homem moderno.

O segundo capítulo foi a ocasião de refletir sobre os Evangelhos enquanto fontes primárias da história de Jesus. Neles, destacou-se que vários sinais acompanharam o percurso histórico da via de Jesus, susceptíveis de enxergar nele o Messias anunciado pelos profetas. Por isso, o salto de fé, que é o passo qualitativo que abre os olhos do homem para as realidades superiores. O terceiro capítulo, consistiu o ponto de virada desta reflexão. A partir de alguns eventos considerados como momentos cruciais da vida, constatou-se que a história é um lugar cristológico. O batismo, a transfiguração, o julgamento de Jesus, sua morte são estes momentos históricos de revelação aberta da identidade cristológica de Jesus. Todavia, somente a experiência do ressuscitado desvelou o mistério sobre a pessoa de Jesus, de modo que os discípulos chegaram a compreensão que Jesus é o Cristo, Filho de Deus. Nele se cumpre todas as profecias, nele Deus se torna visível, nele o ser humano é restaurado na sua dignidade de filho. Portanto, pode e deve se afirmar que o Jesus histórico é o mesmo Cristo da fé.

Chegando aqui, é preciso afirmar que este trabalho constituiu um real caminho de aproximação à pessoa de Jesus Verdadeiro Deus e Verdadeiro homem. Deste modo, esta

reflexão merece um aprofundamento no futuro, tendo em vista sua amplitude na vida e no destino da humanidade.

Referências

SCHWEITZER, Albert. **A Busca do Jesus Histórico**. 3. ed. Trad. Wolfgang Fischer. São Paulo: Fonte editorial, 2009. 445 p.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao Cristianismo**. Trad. Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2005. 268 p.

RATZINGER, Joseph. **Do Batismo no Jordão à transfiguração**. Trad. José Jacinto Ferreira de Farias. São Paulo: Planeta, 2007. 330 p.

RATZINGER, Joseph. **Da entrada em Jerusalém até a ressurreição**. Trad. Bruno Bastos Lins. São Paulo: Planeta, 2011. 271 p.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré: a Infância de Jesus**. Trad. Bruno Bastos Lins. São Paulo: Planeta, 2012. 112 p.

RATZINGER, Joseph. **Fé, Verdade e Tolerância: O Cristianismo e as grandes religiões do mundo**. Trad. Sivar Hoepfner Ferreira. São Paulo: Ramon Llull, 2016. 246 p.

Referências complementares

ADAM, Karl. **O Cristo da Fé**, Trad. Padre José de Assis Carvalho, São Paulo: Herder, 1962. 412 p.

BECHARA, Evanildo. *Moderna gramática portuguesa (título deve ficar em itálico no trabalho!)*. 37. ed. Rio de Janeiro: Lucerna, 2000. p. 141.

BARTH, Karl. **Dogmática Eclesiástica: Seleção e Introdução de Helmut Gollwitzer**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. 384 p.

BARTH, Karl. **Carta aos Romanos**. Trad. Lindolfo Anders. 11. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2020. 854 p.

BULTMANN, Rudolf. **Jesus Cristo e Mitologia**. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Fonte Editorial, 2000. 79 p.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. ed. 11^a. Paulus, 2002, São Paulo

BULTMANN, Rudolf. **Crer e Compreender: Ensaios selecionados**. Trad. Walter Schlupp, Walter Altmann e Nelio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2001. 406 p.

De La PALMA, Luis. **História da Sagrada Paixão**. Trad. Cristina Hulshof. São Paulo. Cultor de Livros, 2016. 435 p.

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do Século XX**. Trad. João Paixão Netto. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998. 591 p.

GUARDINI, Romano. **O Senhor**. Trad. Fernando Gil. Lisboa: Livraria Moraes, 1964. 544 p.

MEIER, John P. **Um Judeu Marginal**: repensando o Jesus histórico. Trad. Laura Rumchinsky. 3. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1992. 483 p.

SCHNACKENBURG, Rudolf. **Jesus Cristo**: Nos Quatro Evangelhos. Trad. Guido Edgar Wenzel. São Leopoldo: Unisinos, 2001. 343 p.

SCHWEITZER, Albert. **A Busca do Jesus História**. Trad. Wolfgang Fischer. 3ª. ed. São Paulo: Fonte editorial, 2009. 445 p.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus Histórico**: Um manual. Trad. Milton Camargo Mota e Paulo Nogueira. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002. 651 p.