

Advento, um tempo de despertar espiritual.

“Ele nos falou por meio do seu Filho”

Pe. Raniero Cantalamessa

1. JESUS DE NAZARÉ, ‘UM DOS PROFETAS’?

1.1 A «terceira investigação»

«Muitas vezes e de diversos modos outrora falou Deus aos nossos pais pelos profetas. Ultimamente nos falou por seu Filho, que constituiu herdeiro universal, pelo qual criou todas as coisas. Esplendor da glória (de Deus) e imagem do seu ser, sustenta o universo com o poder da sua palavra. Depois de ter realizado a purificação dos pecados, está sentado à direita da Majestade no mais alto dos céus» (Hb 1, 1-3).

Este impulso da Carta aos Hebreus constitui uma síntese grandiosa de toda a história da salvação. Está formada pela sucessão de dois tempos: o tempo em que Deus fala por meio dos profetas e o tempo em que Deus fala por meio de seu Filho; o tempo em que falava «por pessoa intermediária» e o tempo em que fala «em pessoa». O Filho, com efeito, é «esplendor da glória (de Deus) e imagem do seu ser», isto é, como dirá mais tarde, da mesma substância do Pai.

Existe continuidade e salto de qualidade por sua vez. É o próprio Deus quem fala, a própria revelação; a novidade é que o Revelador se faz revelação, revelação e revelador coincidem. A fórmula de introdução dos oráculos é a melhor demonstração disso: já não é «disse o Senhor», mas «Eu vos digo».

À luz desta poderosa palavra de Deus que é Hebreus 1, 1-3, busquemos, nesta pregação de Advento, fazer um discernimento das opiniões que circulam atualmente sobre Jesus, fora e dentro da Igreja, a fim de poder, no Natal, unir sem reservas nossa voz à da liturgia que proclama sua fé no Filho de Deus vindo a este mundo. Somos continuamente reconduzidos ao diálogo de Cesaréia de Filipo: para mim, Jesus é «um dos profetas» ou é o «Filho do Deus vivo»? (cf. Mt 16, 14-16).

No campo dos estudos históricos sobre Jesus, estamos vivendo a chamada «terceira investigação». Denomina-se assim para distingui-la tanto da «antiga investigação» histórica de inspiração racionalista e liberal que predominou desde finais do século XVIII todo o século XIX, como da chamada «nova investigação histórica», que começou em meados do século passado em reação à tese de Bultmann, que havia proclamado o Jesus histórico inalcançável e sobretudo irrelevante para a fé cristã.

Em que se diferencia a «terceira investigação» das precedentes? Primeiramente, a convicção de que podemos saber de Jesus da história graças às fontes, muito mais do que se admitia no passado. Mas sobretudo a terceira investigação se diferencia nos critérios para alcançar a verdade histórica sobre Jesus. Se antes se pensava que o critério fundamental de certificação da verdade de um fato ou de uma fala de Jesus era que houvesse estado em contraste com o que se fazia ou pensava no mundo judaico contemporâneo a Ele, agora se vê, ao contrário, na compatibilidade de um dado evangélico com o judaísmo do tempo. Se antes a marca de autenticidade de uma fala ou de um fato era sua novidade e «inexplicabilidade» a respeito do ambiente, agora é, ao contrário, sua «explicabilidade» à luz de nossos conhecimentos do judaísmo e da situação social da Galileia do tempo.

São evidentes algumas vantagens desta nova aproximação. Reencontra-se a continuidade da revelação. Jesus se situa no interior do mundo judaico, na linha dos profetas bíblicos. Faz rir a ideia de que houve um tempo em que se acreditava poder explicar todo o cristianismo com o recurso a influências helenistas. O problema é que se tem levado tão além esta conquista, que se converteu em perda. Em muitos representantes desta terceira investigação, Jesus acaba por diluir-se completamente no mundo judaico, sem distinguir-se já mais que em algum detalhe e por alguma interpretação

particular da Torá. Um dos profetas judeus, ou como se diz, dos «carismáticos itinerantes». Significativo o título de um ensaio famoso, o de J. D. Crossmann: «O Jesus histórico. A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo».

Sem chegar a esses excessos, também o autor mais conhecido e, em certo sentido, iniciador da terceira investigação, E. P. Sanders, encontra-se nesta linha [1]. Encontrada de novo a continuidade, perdeu-se a novidade. A divulgação, também entre nós, na Itália, fez o resto, difundindo a imagem de um Jesus judeu entre judeus, que não fez quase nada novo, mas de quem se segue dizendo (não se sabe como) que «mudou o mundo». Continua-se reprovando as gerações de estudiosos do passado por terem construído cada vez uma imagem de Jesus segundo a moda ou as preferências do momento, e não se percebe que se prossegue na mesma linha. (...)

1.2 O rabino Neusner e Bento XVI

Quem evidenciou a ilusão desta aproximação com finalidade de um verdadeiro diálogo entre judaísmo e cristianismo foi precisamente um judeu, o rabino americano Jacob Neusner. Quem leu o livro do Papa Bento XVI sobre Jesus de Nazaré já sabe muito sobre o pensamento deste rabino, com quem dialogo em um dos capítulos mais apaixonantes do livro. Invoco-o em seus pontos principais.

O conhecidíssimo estudioso judeu escreveu um livro intitulado «Um rabino fala com Jesus». Nele, imagina ser um contemporâneo de Cristo, que um dia se une à multidão que o segue e escuta o sermão da montanha. Explica por que, ainda que fascinado pela doutrina e pela pessoa do Galileu, ao final compreende, para seu pesar, que não pode tornar-se discípulo seu e decide permanecer como discípulo de Moisés e seguidor da Torá.

Todos os motivos de sua decisão final se reduzem a um só: para aceitar o que este homem diz é preciso reconhecer-lhe a mesma autoridade de Deus. Ele não se limita a «cumprir-la», mas quer substituir a Torá. Impressionante o intercâmbio de idéias que o rabino, desde o encontro com Jesus, tem com seu mestre na sinagoga:

Mestre: «Teu Jesus descuidou de algo [da Torá]?» - Rabino Neusner: «Nada»

Mestre: «Então acrescentou algo?» - Rabino Neusner: «Sim, ele mesmo»

Interessante coincidência: é a idêntica resposta que São Irineu dava no século II aos que se perguntavam o que Cristo havia trazido de novo, ao vir ao mundo. «Trouxe – escrevia – toda novidade, trazendo a si mesmo»: «*omnem novitatem attulit semetipsum afferens*» [2].

Neusner trouxe à luz a impossibilidade de fazer de Jesus um judeu «normal» de seu tempo, ou alguém que se distancia daquilo somente em pontos de importância secundária. Teve também outro grande mérito: mostrar a impossibilidade de toda tentativa de separar o Jesus da história do Cristo da fé. Faz ver como a crítica pode tirar do Jesus da história todos os títulos: negar que se tenha (ou que lhe tenham) atribuído, em sua vida terrena, o título de Messias, de Senhor, de Filho de Deus. Depois de ter-lhe tirado tudo que o que se queira, o que permanece nos evangelhos é mais que suficiente para demonstrar que não se considerava um simples homem. Assim como basta um fragmento de cabelo, uma gota de suor ou do sangue para reconstruir o DNA completo de uma pessoa, também basta com uma fala, tomada quase por acaso, do evangelho, para demonstrar a consciência que Jesus tinha de atuar com a mesma autoridade de Deus.

Neusner, com bom judeu, sabe o que quer dizer: «O Filho do homem é senhor também do sábado», porque o sábado é a «instituição» divina por excelência. Sabe o que implica dizer: «Se queres ser perfeito, vem e segue-me»: quer dizer substituir o antigo paradigma de santidade, que consiste na imitação de Deus («Sede santos porque eu, vosso Deus, sou santo»), com o novo paradigma que consiste na imitação de Cristo. Sabe que apenas Deus pode suspender a aplicação do quarto mandamento como Jesus faz, quando pede a um que renuncie a sepultar seu pai. Comentando estas falas de Jesus, Neusner exclama: «É o Cristo da fé quem fala aqui» [3].

Em seu livro, o Papa (Bento XVI) responde amplamente e, para um crente, de forma convincente e iluminadora, à dificuldade do rabino Neusner. Sua resposta me faz pensar na que o próprio Jesus deu aos que enviou a João Batista para perguntar-lhe: «És tu quem deve vir ou devemos

esperar outro?» Jesus, em outras palavras, não só reivindicou para si uma autoridade divina, mas também deu sinais e garantias disso: os milagres, seu próprio ensinamento (que não se esgota no sermão da montanha), o cumprimento das profecias, sobretudo aquela pronunciada por Moisés de um profeta semelhante ou superior a ele; depois de sua morte, sua ressurreição e a comunidade nascida dele que realiza a universalidade da salvação anunciada pelos profetas.

1.3 «Exortamos mutuamente»

Seria necessário, neste ponto, observar algo: o problema da relação entre Jesus e os profetas não se estabelece apenas no contexto do diálogo entre cristianismo e judaísmo, mas também dentro da própria teologia cristã, onde não faltam tentativas de explicar a personalidade de Cristo com o recurso à categoria de profeta. Estou certo da radical insuficiência de uma cristologia que pretenda ilhar o título de profeta e refundar sobre ele todo o edifício da cristologia.

Além disso, esta tentativa não é de forma alguma nova. Paulo de Samosata, Fotino e outros a propuseram no passado, em termos às vezes quase idênticos. Então, em uma cultura de orientação metafísica, falava-se do maior profeta; atualmente, em uma cultura de orientação histórica, fala-se do profeta escatológico. Mas é tão diferente escatológico de supremo? Pode alguém ser maior profeta sem ser também o profeta definitivo, e pode o profeta definitivo não ser assim mesmo o maior dos profetas?

Uma cristologia que não vá além da categoria de Jesus como «profeta escatológico» constitui, sim, como está nas intenções dos que a propõem, uma atualização do dado antigo, mas não do dado definido pelos concílios, e sim do dato condenado pelos concílios.

Sobre este problema não insisto... Mas desejaria passar imediatamente a alguma aplicação prática das reflexões feitas até agora, que nos ajude a fazer do Advento um tempo de conversão e de despertar espiritual.

A conclusão que a Carta aos Hebreus tira da superioridade de Cristo sobre os profetas e sobre Moisés não é uma conclusão triunfalista, mas parenética; não insiste na superioridade do cristianismo, mas na maior responsabilidade dos cristãos perante Deus. Diz:

«Por isso, é necessário prestarmos a maior atenção à mensagem que temos recebido, para não acontecer que nos desviemos do caminho reto. A palavra anunciada por intermédio dos anjos era a tal ponto válida, que toda transgressão ou desobediência recebeu o justo castigo. Como, então, escaparemos nós, se agora desprezarmos a mensagem da salvação?» (Hb 2, 1-3). «Antes, animai-vos mutuamente cada dia durante todo o tempo compreendido na palavra hoje, para não acontecer que alguém se torne empedernido com a sedução do pecado» (Hb 3, 13).

E no capítulo 10, acrescenta: «Se alguém transgredir a Lei de Moisés – e isto provado com duas ou três testemunhas –, deverá ser morto sem misericórdia. Quanto pior castigo julgais que merece quem calcar os pés o Filho de Deus, profanar o sangue da aliança, em que foi santificado, e ultrajar o Espírito Santo, autor da graça!» (Hb 10, 28-29).

A palavra com a qual, recolhendo o convite do autor, desejamos exortar-nos mutuamente é a que dá o tom a toda primeira semana de Advento: «Velai». É interessante observar algo. Quando se retoma a catequese apostólica depois da Páscoa, esta palavra de Jesus encontra-se quase sempre dramatizada: não velai, mas despertai. Do estado de vigília se passa ao ato de despertar-se.

Existe na base a constatação de que nesta vida estamos cronicamente expostos a recair no sono, ou seja, em um estado de suspensão das faculdades, de adormecimento e de inércia espiritual. Por isso, Jesus recomenda: «Velai sobre vós mesmos, para que os vossos corações não se tornem pesados com o excesso do comer, com a embriaguez e com as preocupações da vida; para que aquele dia não vos apanhe de improviso» (Lc 21, 34).

Pode servir-nos de um útil exame de consciência voltar a escutar a descrição que Santo Agostinho faz deste estado de torpor nas Confissões: «O fardo do mundo me oprimia como em um deleitoso sono; e os pensamentos que de ti me vinham eram como essas tentativas de despertar que às vezes temos e que são vencidos pelo peso do sono [...]. Assim, tinha eu por certo que é melhor

entregar-me a teu amor que ceder a meus apetites; mas se teu amor me atraia, não chegava a vencer-me, e o apetite, porque me agradava, tinha me vencido. Não tinha resposta para dar-te quando me dizias: ‘Desperta, tu que dormes! Levanta-te dentre os mortos e Cristo te iluminará (Ef. 5, 14)!’. Enquanto tu me rodeavas com a verdade por todas as partes e dela estava totalmente convencido, nada tinha para responder-te, senão lentas palavras cheias de sonho: ‘Sim, já vou, agora vou; mas, aguarda-me um pouquinho!’ E enquanto isso, passava o tempo» [4].

Sabemos como o santo saiu ao final deste estado. Encontra-se em um jardim em Milão, lacerado pela luta entra a carne e o espírito; ouviu as palavras de um canto: «*Tolle, lege, tolle, lege*». E as tomou como um convite divino; tinha consigo o livro das cartas de Paulo; abriu-o, decidido a tomar como palavra de Deus para ele a primeira passagem que viesse. E foi sobre o texto (...):

«Isso é tanto mais importante porque sabeis em que tempo vivemos. Já é hora de despertardes do sono. A salvação está mais perto do que quando abraçamos a fé. A noite vai adiantada, e o dia vem chegando. Despojemo-nos das obras das trevas e vistamo-nos das armas da luz. Comportemo-nos honestamente, como em pleno dia: nada de orgias, nada de bebedeira; nada de desonestidades nem dissoluções; nada de contendas, nada de ciúmes. Ao contrário, revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não façais caso da carne nem lhe satisfaçais aos apetites (Rm 13, 11-14).» Uma luz de serenidade atravessou o corpo e a alma de Agostinho e ele compreendeu que, com a ajuda de Deus, poderia viver casto. (...)

2. João Batista, «mais que um profeta».

Partindo do texto de Hebreus 1, 1-3, tentei traçar a imagem de Jesus segundo uma comparação com os profetas. Mas entre o tempo dos profetas e o de Jesus existe uma figura especial que faz o papel de ponte entre os primeiros e o segundo: João Batista. Nada melhor, no Novo Testamento, para evidenciar a novidade de Cristo, que a comparação com João Batista.

O tema do cumprimento, da mudança histórica, emerge nítido dos textos nos quais o próprio Jesus se expressa sobre sua relação com o Precursor. Atualmente os estudiosos reconhecem que as passagens que se lêem ao respeito nos evangelhos não são invenções ou adaptações apologéticas da comunidade, posteriores à Páscoa, mas se remontam na substância ao Jesus histórico. Alguns deles são, de fato, inexplicáveis se são atribuídos à comunidade cristã posterior [5].

Uma reflexão sobre Jesus e João Batista é também a melhor forma de estar em sintonia com a liturgia do Advento. As leituras do Evangelho do segundo e do terceiro domingo do Advento têm, de fato, no centro a figura e a mensagem do Precursor. Há uma progressão no Advento: na primeira semana a voz sobressalente é a do profeta Isaías, que anuncia o Messias de longe; na segunda e terceira semana é a do Batista, que anuncia o Cristo presente; na última semana, o profeta e o Precursor deixam o lugar para a Mãe, que o leva em seu seio. (...)

2.1 A grande mudança

Em texto mais completo no qual Jesus se expressa sobre sua relação com João Batista é a passagem do Evangelho (na qual) João, desde a prisão, envia seus discípulos para perguntar a Jesus: «És tu aquele que há de vir ou devemos esperar outro?» (Mt 11, 2-6; Lc 7, 19-23).

A pregação do Mestre de Nazaré, a quem ele mesmo havia batizado e apresentado a Israel, parece a João que vai em uma direção diferente da reluzente que ele esperava. Mais que o juízo eminente de Deus, Ele pregava a misericórdia presente, oferecida a todos, justos e pecadores.

O mais significativo de todo o texto é o elogio que Jesus faz a João Batista, após ter respondido à sua pergunta: «O que fostes ver, então? Um profeta? Sim, eu vos digo, e mais do que um profeta [...]. Em verdade vos digo que, entre os nascidos de mulher, não surgiu nenhum maior do que João, o Batista, e, no entanto, o menor no Reino dos Céus é maior do que ele. Desde os dias de João Batista até agora, o Reino dos Céus sofre violência, e violentos se apoderam dele. Porque todos os profetas bem como a Lei profetizaram, até João. E, se quiserdes dar crédito, ele é o Elias que deve vir. Que tem ouvidos, ouça!» (Mt 11, 9-15).

Uma coisa se vê clara destas palavras: entre a missão de João o Batista e a de Jesus ocorreu algo decisivo, que constitui uma divisória entre duas épocas. O centro de gravidade da história se deslocou: o mais importante já não está em um futuro mais ou menos iminente, mas está «aqui e agora», no reino que já está operante na pessoa de Cristo. Entre as duas pregações, suscitou um salto de qualidade: o menor da nova ordem é superior ao maior da ordem precedente.

Este tema do cumprimento e de mudança de época encontra confirmação em muitos outros contextos do Evangelho. Basta recordar algumas palavras de Jesus como: «Aqui há alguém maior que Jonas [...]. Aqui há alguém maior que Salomão!» (Mt 12, 41-42). «Felizes os vossos olhos, porque vêem, e vossos ouvidos, porque ouvem! Em verdade vos digo que muitos profetas e justos desejaram ver o que vós vedes, mas não o viram, e ouvir o que vós ouvis, mas não o ouviram» (Mt 13, 16-17). Todas as chamadas «parábolas do Reino» – como a do tesouro escondido e a da pérola preciosa – expressam, de maneira cada vez diferente e nova, a mesma idéia de fundo: com Jesus soou a hora decisiva da história: ante Ele se impõe a decisão da qual depende a salvação.

Foi esta a constatação que impulsionou os discípulos de Bultmann a separar-se do mestre. Bultmann situava Jesus no judaísmo, fazendo d'Ele uma premissa do cristianismo, não um cristão ainda; contudo, ele atribuía a grande mudança à fé da comunidade pós-pascal. Bornkamm e Conzelmann perceberam a impossibilidade destas teses: «a mudança histórica» ocorre já na pregação de Jesus. João pertence às «premissas» e à preparação, mas com Jesus já estamos no tempo do cumprimento. (...)

Na teologia de Lucas, é evidente que Jesus ocupa «o centro do tempo». Com sua vinda, Ele dividiu a história em duas partes, criando um «antes» e um «depois» absolutos. Hoje se está convertendo em prática comum, especialmente na imprensa leiga, abandonar o modo tradicional de datar os acontecimentos «antes de Cristo» ou «depois de Cristo» (*ante Christum natum e post Christum natum*) a favor da fórmula mais neutra «antes da era comum» e «da era comum». É uma opção motivada pelo desejo de não irritar a sensibilidade de povos de outras religiões que utilizam a cronologia cristã. Em tal sentido, é preciso que respeitá-la, mas para os cristãos permanece indiscutível o papel «discriminante» da vinda de Cristo para a história religiosa da humanidade.

2.2 Ele vos batizará no Espírito Santo

Agora, como sempre, partamos da certeza exegética e teológica evidenciada para chegar ao hoje de nossa vida.

A comparação entre João Batista e Jesus se cristaliza no Novo Testamento na comparação entre o batismo de água e o batismo do Espírito. «Eu vos batizei com água, mas Ele vos batizará com o Espírito Santo» (Mc 1, 8; Mt 3, 11; Lc 3, 16). «Eu não o conhecia – diz João Batista no Evangelho de João –, mas aquele que me enviou para batizar com água, disse-me: ‘Aquele sobre quem vires o Espírito descer e permanecer é o que batiza com o Espírito Santo’» (Jo 1, 33). E Pedro, na casa de Cornélio: «Lembrei-me, então, desta palavra do Senhor: ‘João, na verdade, batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo’» (Atos 11, 16).

O que quer dizer que Jesus é aquele que batiza no Espírito Santo? A expressão não só serve para distinguir o batismo de Jesus do de João; serve para distinguir toda a pessoa e obra de Cristo com relação à do Precursor. Em outras palavras, em toda sua obra, Jesus é aquele que batiza no Espírito Santo. Batizar aqui tem um significado metafórico: quer dizer inundar, envolver por todas as partes, como faz a água com os corpos submersos nela.

Jesus «batiza no Espírito Santo» no sentido de que recebe e dá o Espírito «sem medida» (Jo 3, 34), «infunde» seu Espírito (Atos 2, 3) sobre toda a humanidade redimida. A expressão se refere mais ao acontecimento de Pentecostes que ao sacramento do batismo. «João batizou com água, mas vós sereis batizados no Espírito Santo dentro de poucos dias» (Atos 1, 5), diz Jesus aos apóstolos, referindo-se evidentemente a Pentecostes, que aconteceria em breve.

A expressão «batizar no Espírito» define, portanto, a obra essencial do Messias, que já nos profetas do Antigo Testamento aparece orientada a regenerar a humanidade mediante uma grande e

universal efusão do Espírito de Deus (Jl 3, 1 ss.). Aplicando tudo isso à vida e ao tempo da Igreja, devemos concluir que Jesus ressuscitado não batiza no Espírito Santo unicamente no sacramento do batismo, mas, de maneira diferente, também em outros momentos: na Eucaristia, na escuta da Palavra e, em geral, em todos os meios de graça.

Santo Tomás de Aquino escreve: «Existe uma missão invisível do Espírito cada vez que se realiza um progresso na virtude ou um aumento de graça...; quando alguém passa a uma nova atividade ou a um novo estado de graça» [6]. A própria liturgia da Igreja o inculca. Todas suas orações e seus hinos ao Espírito Santo começam com o grito: «Vinde!»: «Vinde, Espírito Criador», «Vinde, Espírito Santo». Contudo, quem assim reza já recebeu o Espírito uma vez. Quer dizer que o Espírito é algo que recebemos e que devemos receber sempre de novo. (...)

O filósofo Heidegger concluía sua análise da sociedade com a voz de alarme: «Só um deus pode nos salvar». Este Deus que nos pode salvar, e que nos salvará, nós, cristãos, o conhecemos: é o Espírito Santo! Atualmente cresce a moda da aromaterapia. Consiste na utilização de óleos essenciais que emanam perfume para manter a saúde ou como terapia de alguns transtornos. A internet está cheia de propagandas de aromaterapia. Não se contenta prometendo com eles bem-estar físico como a cura do estresse; existem também «perfumes da alma», por exemplo, o perfume para obter «a paz interior». (...) Existe uma aromaterapia segura, infalível, que não tem contra-indicações: a que está feita como o aroma especial, com o «sagrado crisma da alma», que é o Espírito Santo! Santo Inácio de Antioquia escreveu: «O Senhor recebeu sobre sua cabeça uma unção perfumada (*myron*) para exalar sobre a Igreja a incorruptibilidade» [7]. (...)

2.3 A nova profecia de João Batista

Voltando a João Batista, ele pode nos iluminar sobre como levar a cabo nossa tarefa profética no mundo de hoje. Jesus define João Batista como «mais que um profeta», mas onde está a profecia em seu caso? Os profetas anunciavam uma salvação futura; mas o Precursor não é alguém que anuncia uma salvação futura; ele indica alguém que está presente. Então, em que sentido pode-se chamar profeta? Isaías, Jeremias, Ezequiel ajudavam o povo a superar a barreira do tempo; João Batista ajuda o povo a superar a barreira, ainda mais grossa, das aparências contrárias, do escândalo, da banalidade e da pobreza com que a hora fatídica se manifesta.

É fácil crer em algo grandioso, divino, quando se estabelece em um futuro indefinido: «naqueles dias», «nos últimos dias», em um contexto cósmico, com os céus destilando doçura e a terra abrindo-se para que germine o Salvador. É mais difícil quando se deve dizer: «Está aqui! É Ele!»

Com as palavras: «Em meio de vós há alguém a quem não conheceis!» (Jo 1, 26), João Batista inaugurou a nova profecia, a do tempo da Igreja, que não consiste em anunciar uma salvação futura ou distante, mas em revelar a presença escondida de Cristo no mundo. Em arrancar o véu dos olhos das pessoas, sacudir a indiferença, repetindo com Isaías: «Existe algo novo: já está a caminho; não o reconheceis?» (Is 43, 19).

É verdade que se passaram 20 séculos e que sabemos, sobre Jesus, muito mais que João. Mas o escândalo não desapareceu. Em tempos de João, o escândalo derivava do corpo *físico* de Jesus, de sua carne tão similar à nossa, exceto no pecado. Também hoje é seu corpo, sua carne, a que cria dificuldades e escandaliza: seu corpo *místico*, tão parecido com o restante da humanidade, sem excluir, lamentavelmente, nem sequer o pecado.

«O testemunho de Jesus – lê-se no Apocalipse – é o espírito de profecia» (Ap 19-10), isto é, para dar testemunho de Jesus, requer-se espírito de profecia. Existe este espírito de profecia na Igreja? Cultiva-se? Alimenta-se? Ou se crê, tacitamente, que se pode prescindir dele, apontando mais para meios e recursos humanos?

João Batista nos ensina que para ser profetas não se necessita de uma grande doutrina ou eloquência. Ele não é um grande teólogo, tem uma cristologia bastante pobre e rudimentar. Não conhece ainda os títulos mais elevados de Jesus: Filho de Deus, Verbo, nem sequer o de Filho do homem. Mas como consegue fazer ouvir a grandeza e unicidade de Cristo! Usa imagens simples, de

um camponês: «Não sou digno de amarrar as suas sandálias». O mundo e a humanidade aparecem, por suas palavras, dentro de uma peneira que Ele, o Messias, sustenta e agita com suas mãos. Perante Ele se decide quem permanece e quem cai, quem é grão bom e quem é palha que o vento leva.

Em 1992, celebrou-se um retiro sacerdotal em Monterrey, México, por ocasião dos 500 anos da primeira evangelização da América Latina. Estavam presentes 1.700 sacerdotes e cerca de 60 bispos. Durante a homilia da Missa conclusiva, falei da necessidade urgente que a Igreja tem de profecia. Depois da comunhão, orou-se por um novo Pentecostes em pequenos grupos distribuídos pela grande basílica. Eu tinha ficado no presbitério. Em certo momento, um jovem sacerdote aproximou-se em silêncio, ajoelhou-se e, com um olhar que jamais esquecerei, disse: «Abençoe-me, padre; quero ser profeta de Deus!». Eu estremei, porque via que evidentemente a graça o movia.

Com humildade, poderíamos fazer nosso o desejo daquele sacerdote: «Quero ser um profeta para Deus». Pequeno, desconhecido de todos, não importa; mas alguém que, como dizia Paulo VI, tenha «fogo no coração, palavra nos lábios, profecia no olhar».

3. *Spe gaudentes*, alegres na esperança

3.1 Jesus, o Filho

Deixando já os profetas e João Batista, concentremo-nos exclusivamente no ponto de chegada de tudo: o «Filho». A partir desta perspectiva, o texto de Hebreus evoca a parábola dos vinhateiros infiéis. Também ali, Deus envia primeiro servos; depois, «por último», envia o Filho, dizendo: «Irão poupar o meu filho» (Mt 21, 33-41).

No capítulo do livro sobre Jesus de Nazaré, o Papa (Bento XVI) ilustra a diferença fundamental entre o título «Filho de Deus» e o de «Filho». O simples título de «Filho», ao contrário do que se poderia pensar, é muito mais rico de significado que «Filho de Deus». Este último chega a Jesus após uma longa lista de atribuições: assim havia sido definido o povo de Israel e, singularmente, seu rei; assim se faziam chamar os faraós e os soberanos orientais, e de tal forma se proclamará o imperador romano. Por si, não teria sido suficiente esse fator para distinguir a pessoa de Cristo de qualquer outro «filho de Deus».

É diferente o caso do título de «Filho», sem outro acréscimo. Aparece nos evangelhos como exclusivo de Cristo e é com ele que Jesus expressaria sua identidade profunda. Depois dos evangelhos, é precisamente a Carta aos hebreus que testemunha com mais força este uso absoluto do título «o Filho»; está presente nela cinco vezes.

O texto mais significado no qual Jesus se define como «o Filho» é Mateus 11, 27: «Tudo me foi entregue por meu Pai, e ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar». A frase, explicam os exegetas, tem clara origem aramaica e demonstra que os desenvolvimentos posteriores que se lêem a esse respeito, no evangelho de João, têm sua origem remota na própria consciência de Cristo.

Uma comunhão de conhecimento tão total e absoluta entre Pai e Filho (...) não se explica sem uma comunhão ontológica ou do ser. As formulações posteriores culminantes na definição de Nicéia são, portanto, desenvolvimentos ousados, mas coerentes com o dado evangélico.

A prova mais forte do conhecimento que Jesus tinha de sua identidade de Filho é sua oração. Nela, a filiação não está apenas declarada, mas vivida. Pelo modo e a frequência com que recorre na oração de Cristo, a exclamação *Abbà* dá testemunho de uma intimidade e familiaridade com Deus sem igual na tradição de Israel. Se a expressão se conservou na sua língua original e se converteu na característica da oração cristã (Ga 4, 6; Rm 8, 15) é porque houve o convencimento de que se tratou da forma típica da oração de Jesus [8]. (...)

Eu gostaria de concluir esta parte doutrinal de nossa meditação com uma nota positiva, a meu entender de extraordinária importância. Durante quase um século, desde que Wilhelm Bousset, em 1913, escreveu seu famoso livro sobre o *Kyrios Christos* [9], no âmbito dos estudos críticos dominou

a ideia de que a origem do culto de Cristo como ser divino deveria ser buscado no contexto helenístico, portanto muito depois da morte de Cristo.

No âmbito da chamada «terceira investigação» sobre o Jesus histórico, recentemente retomou a questão desde seus fundamentos Larry Hurtado, professor de língua, literatura e teologia do Novo Testamento em Edimburgo. Eis aqui a conclusão à qual chega, ao término de uma investigação de mais de 700 páginas:

«A veneração de Jesus como figura divina irrompeu de improviso e rapidamente, não pouco a pouco e tardiamente, entre círculos de seguidores do século I. Mais especificamente, as origens estão nos círculos cristãos judaicos dos primeiríssimos anos. Só um modo de pensar iluso continua atribuindo a veneração de Jesus como figura divina decisivamente à influência da religião pagã e à influência dos gentis conversos, apresentando-a como um desenvolvimento tardio e gradual. Mais ainda, a veneração de Jesus como ‘Senhor’, que encontrava expressão adequada na veneração cultural e na obediência total, era também geral, não limitada nem atribuível a círculos particulares, por exemplo os ‘helenistas’ ou os cristãos gentis de um hipotético ‘culto de Cristo sírio’. Com toda a diversidade do primeiro cristianismo, a fé na condição divina de Jesus era surpreendentemente comum.» [10]

Esta rigorosa conclusão histórica deveria pôr fim à opinião, ainda dominante em uma certa divulgação, segundo a qual o culto divino de Cristo seria um fruto posterior da fé (imposto por lei por Constantino em Nicéia, no ano 325, segundo Dan Brown e seu *Código da Vinci*).

3.2 A «menina Esperança»

(...) Queria fazer aqui uma pequena aplicação espiritual e prática (...) do texto que meditamos da Carta aos Hebreus (que) pode ajudar a alimentar a nossa esperança.

Na esperança – escreve o autor da Carta com uma belíssima imagem destinada a tornar-se clássica na iconografia cristã – «temos como segura e sólida uma âncora de nossa alma, que penetra muito além do véu do santuário, onde Jesus entrou por nós como precursor» (Hb 6, 17-20). O fundamento desta esperança é precisamente o fato de que «nestes últimos tempos, Deus nos falou por meio do Filho». Se Ele nos deu o Filho, diz São Paulo, «como não nos dará com Ele todas as coisas?» (Rm 8, 32). Eis aqui por que «a esperança não falha» (Rm 5, 5): o dom do Filho é prenda e garantia de todo o demais e, em primeiro lugar, da vida eterna. Se o Filho é «herdeiro de tudo» (*heredem universorum*) (Hb 1,2), nós somos seus «co-herdeiros» (Rm 8, 17).

Os vinhateiros iníquos da parábola, vendo chegar o filho, dizem: «Este é o herdeiro. Vamos, matemos-lhe e fiquemos com sua herança» (Mt 21, 38). Em sua onipotência misericordiosa, Deus Pai transformou em um bem este projeto criminoso. Os homens mataram o Filho e alcançaram de verdade a herança! Graças a essa morte, eles se converteram em «herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo».

Nós, criaturas humanas, precisamos da esperança para viver como do oxigênio para respirar. Diz-se que enquanto há vida há esperança, mas também é certo o contrário: enquanto há esperança há vida. A esperança foi durante muito tempo, e ainda o é, das três virtudes teologais, a irmã menor, a parente pobre. Fala-se com frequência da fé, ainda mais da caridade, mas muito pouco da esperança.

O poeta Charles Péguy tem razão quando compara as três virtudes teologais com três irmãs: duas adultas e uma menina pequena. Vão caminhando de mãos dadas (as três virtudes teologais são inseparáveis!), as maiores aos lados, a menina no centro. Todos, vendo-as, estão convencidos de que são as maiores – a fé e a caridade – as que levam à menina esperança. Equivocam-se: é a menina esperança a que leva as outras duas: se ela se detém, tudo para [11]. (...)

A esperança teologal é o «fio do alto» que sustenta desde o centro todas as esperanças humanas. «O fio do alto» é o título de uma parábola do escritor Johannes Joergensen. Fala da aranha que se desloca do ramo de uma árvore ao longo do fio que ela mesma produz. Pousando em um cercado, tece sua rede, obra-prima de simetria e funcionalidade. Tensa pelos lados por outros tantos fios, tudo se sustenta no centro por esse fio do qual desceu. Quando se rompe um dos filamentos laterais, a aranha intervém e o repara; mas se se rompe o fio de cima (uma vez pude comprovar com meus próprios

olhos), tudo se desprende e a aranha desaparece, porque já não há nada a fazer. É uma imagem do que acontece quando se manipula o fio do alto que é a esperança teologal. Só esta pode «ancorar» as esperanças humanas à esperança «que não falha».

Na Bíblia assistimos a verdadeiros estremecimentos e sobressaltos de esperança. Um deles se encontra na terceira *Lamentação*: «Eu – diz o profeta – sou o homem que viu a miséria... Digo: ‘Feneceu meu vigor, e a esperança que me vinha de Javé!’». Mas eis aqui o impulso de esperança que volta tudo. Em certo momento, o orante se diz: «Mas as misericórdias do Senhor não se acabaram, nem se esgotou sua ternura; por isso esperarei»; desde o instante em que o profeta decide voltar a esperar, o tom do discurso muda completamente: a lamentação se transforma em súplica confiada. «Porque o Senhor não rejeita para sempre os humanos: se chega a afligir, compadece-se depois segundo seu imenso amor» (cf. Lm 3, 1-32).

Nós contamos com um motivo muito mais forte para ter este sobressalto de esperança. Deus nos deu seu Filho: como não nos dará tudo junto a Ele? Às vezes é necessário gritar para si mesmo: «Deus existe e isso basta!». O serviço mais precioso que a Igreja pode fazer neste momento ao (mundo) é ajudá-lo a ter um impulso de esperança.

Eu falei de uma aromaterapia baseada no óleo da alegria que é o Espírito Santo. Precisamos desta terapia para curar a enfermidade mais perniciosa de todas: o desespero, o desalento, a perda de confiança em si, na vida e até na Igreja. «O Deus da esperança vos cumule de todo gozo e paz em vossa fé, até transbordar de esperança pela força do Espírito Santo» (Rm 15, 13): assim escrevia o Apóstolo aos Romanos de seu tempo e o repete aos de hoje.

Não se abunda na esperança sem a virtude do Espírito Santo. Em um canto espiritual afro-americano não se faz mais que repetir continuamente estas poucas palavras: «Há um bálsamo em Gilead que cura as almas feridas» (There is a balm in Gilead/ to make the wounded whole...) Gilead, ou Galaad, é uma localidade famosa no Antigo Testamento por seus perfumes e ungüentos (Jr 8, 22). O canto prossegue: «Às vezes me sinto desalentado e penso que tudo é inútil, mas chega o Espírito Santo e devolve a vida à alma minha». Gilead é para nós a Igreja, e o bálsamo que cura é o Espírito Santo. Ele é o rastro de perfume que Jesus deixou atrás de si ao passar por esta terra.

A esperança é milagrosa: quando renasce em um coração, tudo é diferente, ainda que nada tenha mudado. «Os jovens se cansam, se fatigam – lê-se em Isaías –, os valentes tropeçam e vacilam, enquanto os que esperam em Javé são revigorados, subirão com asas como águias, correrão e não se cansarão, caminharão e não se fadigarão» (Is 40, 30-31).

Onde renasce a esperança, renasce sobretudo a alegria. O Apóstolo diz que os crentes são salvos, «salvos na esperança» (Rm 8, 24) e que por isso devem serspe gaudentes, «alegres na esperança» (Rm 12, 12). Não gente que espera ser feliz, mas gente que é feliz por esperar; feliz já, agora, pelo simples fato de esperar.

Que neste Natal o Deus da esperança, por virtude do Espírito Santo e por intercessão de Maria, «Mãe da esperança», nos conceda estar alegres na esperança e abundar nela.

Texto tirado das meditações do Advento 2007 (ZENIT)

[1] E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985, trad. italiana *Gesù e il giudaismo*, Marietti 1992.

[2] S. Ireneu, *Adv. Haer.* IV,34,

[3] J. Neusner, op. cit. 84.

[4] S. Agostinho, *Confissões*, VIII, 5,12.

[5] Cf. J. D.G. Dunn, *Christianity in the Making, I. Jesus remembered*, Grand Rapids. Mich. 2003, parte III, cap. 12, trad. ital. *Gli albori del Cristianesimo*, I, 2, Paideia, Brescia 2006, pp. 485-496.

[6] S. Tommaso d'Aquino, *Somma teologica*, I,q.43, a. 6, ad 2.; cf. F. Sullivan, in *Dict.Spir.* 12, 1045.

[7] S. Ignazio d'Antiochia, *Agli Efesini* 17.

[8] J. D.G. Dunn, *Christianity in the Making, I. Jesus remembered*, Grand Rapids. Mich. 2003, parte III, cap. 12, trad. ital. *Gli albori del Cristianesimo*, I, 2, Paideia, Brescia 2006, p. 746 ss.

[9] Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos*, 1913.

[10] L. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, Mich. 2003, cit. na edição italiana *Signore Gesù Cristo*, 2 vol. Paideia, Brescia 2007, p. 643.

[11] Ch. Péguy, *Il portico del mistero della seconda virtù, Oeuvres poétiques complètes*, Gallimard, París 1975, pp. 531 ss.