

**Resumo:** Para o autor, Jesus de Nazaré é uma cifra de Deus, de seu reino, e de muitas outras causas profundamente humanas. As cifras nunca são infalíveis. Por isso, Jesus não prova nem garante nada no referente a Deus. Deixa, porém, aberta uma brecha à esperança e, talvez, à aposta. Por sorte, a causa de Jesus parece continuar alentando muitas pessoas do século XXI. Seu potencial de cifra parece indubitável.

**Palavras-chaves:** Jesus de Nazaré – fé – Deus – esperança

### 1. Jesus de Nazaré, obstáculo para a fé em Deus

Para K. Barth, tudo era muito claro: Jesus Cristo era “die Erkennbarkeit Gottes”,<sup>1</sup> a grande possibilidade para conhecer Deus. Teologicamente, a frase não pode ser mais correta. Em termos semelhantes se expressará W. Pannenberg: os cristãos – diz – só conhecemos Deus tal como este revela-se em Jesus Cristo.

Não se encontrará nenhum teólogo para quem Jesus de Nazaré não seja a suprema revelação de Deus, sua palavra encarnada, sua manifestação mais densa. Pois já no Novo Testamento é assim. Jesus é ali o grande intérprete, o hermeneuta de Deus, sua parábola mais perfeita. O processo neotestamentário de identificação de Jesus com o Deus culminará no evangelho de João. Jesus proclamará ali que o Pai e ele são uma mesma coisa, que aquele que vê a ele vê o Pai.

No seio da teologia – *systemimmanent*, diria K. Rahner – nosso tema não apresenta especial dificuldade. Facilmente poderíamos acumular textos que vinculam indissolivelmente Jesus com Deus. Jesus apareceria, como na carta aos Hebreus, como iniciador e plenitude da fé em Deus.

Mas não é este o caminho que queremos percorrer. Não pretendemos partir da fé do entramado altamente teológico do Novo Testamento. Nosso trabalho não se centrará em explicitar as formulações de fé neotestamentárias que expressam a união de Jesus com Deus. Tampouco faremos hermenêutica dos resultados a que chegaram os grandes concílios da antiguidade. Esse trabalho já foi feito por todos os grandes cristólogos de nosso tempo.

Nosso trabalho talvez se inscreva no marco daquilo que costumamos chamar teologia fundamental. Além disso, pode ser que nem sequer alcancemos esse nível. É possível que nosso discurso se ajuste mais ao gênero próprio da Filosofia da Religião. Talvez, no final de nosso trabalho, só afirmemos sobre Jesus o que afirmaria um filósofo da religião como K. Jaspers. De todos é conhecido que, em sua obra *Los grandes filósofos*, ele dedica um capítulo à figura histórica de Jesus de Nazaré.<sup>2</sup>

Mas, prescindindo do gênero ao qual pertença nossa reflexão, o que é que pretendemos com ela? Pretendemos estudar até que ponto o Jesus terreno, visto a partir de baixo e sem o recurso à proteção dogmática, torna plausível a existência de Deus. Tratar-se-ia de medir indicadores, de submergir na trajetória final de Jesus para verificar se ele oferece indícios favoráveis a existência de Deus. De fato, a crença em Deus é anterior a Jesus. Isso indicaria que Jesus não é necessário para acreditar em Deus. O povo Judeu, por exemplo, compartilha a fé de Jesus, mas não acredita em Jesus como Messias ou como Filho de Deus.<sup>3</sup> E, num nível mais filosófico, sempre será preciso lembrar D. F. Strauss. Ele não conseguiu superar o escândalo de que Deus se revelasse num indivíduo singular e concreto. Strauss pensava que a destinatária dessa revelação deveria ser a espécie humana em seu conjunto e nunca apenas espécime dela.

Jesus foi, pois, motivo de escândalo para a fé em Deus. A pretensão cristã de que no humilde profeta de Nazaré foi realizada a manifestação suprema da presença de Deus no mundo tem resultado literalmente indigerível para muitos expoentes do pensamento filosófico moderno e contemporâneo. Existem

filósofos, inclusive marxistas,<sup>4</sup> que não ocultam sua simpatia pelo Jesus lutador, rebelde e profeta. Mas seu entusiasmo evapora-se quando Jesus é relacionado a Deus. Vejamos três exemplos paradigmáticos.

### a) E. Fromm

Fromm opta por evitar o escândalo distinguindo entre Jesus e o dogma de Cristo. Os que converteram Jesus em Filho de Deus e em Messias foram as massas empobrecidas de sua terra. Foram elas que resumiram suas esperança e expectativas de libertação em Jesus de Nazaré, convertendo-o assim no Cristo, no Filho de Deus. Quando essas massas constatarem que suas expectativas de libertação não se cumprem, escatologizam o cristianismo. Aceitam que a libertação se atrase, mas insistem em que ela chegará. Tratava-se, observa Fromm, de comunidades democráticas, anti-autoritárias e contrárias a hierarquias e leis.

Tudo isso muda quando o cristianismo se converte na religião das classes dominantes do império romano. A mudança de estrutura econômica produz o dogma de Cristo. Como consequência disso, diminui o sentido escatológico. Já não se espera a vinda de um novo reino com o entusiasmo de antes. O evangelho, revolucionário em seus primórdios, torna-se reacionário; Jesus, antes inconformista torna-se conformista e paciente. As massas, antes revolucionárias, foram submetidas à castração. A rebeldia dos primórdios transforma-se agora em obediência e submissão masoquista. A frenética atividade transformadora dos primórdios do cristianismo desemboca agora em mansa passividade. O que começou como religião dos pobres converte-se no *credo* das classes poderosas e dirigentes. Como consequência disso, a igreja democrática transforma-se em igreja hierárquica, clerical e burocrática. A mudança econômica produziu uma transformação dogmática.

Fromm chega a esta conclusão aplicando ao nascente cristianismo a psicanálise e o materialismo histórico. É verdade que Fromm não sustentará sempre com a mesma radicalidade sua tese, mas tampouco renunciará a ela. No prólogo da edição inglesa de *El dogma de Cristo* admitem que apareceram muitas obras sobre a história do cristianismo primitivo que criticam a relação que estabelece entre o nascente cristianismo e as classes mais baixas do campo e das cidades. Mas, como dissemos, Fromm permaneceu fundamentalmente fiel à tese de *El dogma de Cristo*.<sup>5</sup>

### b) E. Bloch

Também Bloch estabelece uma espécie de rivalidade entre Jesus e Deus. Bloch outorga especial relevância ao título “Filho do Homem”. Para ele, este título indica que Jesus não veio de cima, ou seja, do céu. É um título contraposto a “Filho de Deus”. O título “Filho do Homem” encarna o topo da emancipação do homem. Bloch pensa ter sido este o título predominante de Jesus nas primeiras comunidades. Posteriormente, observa-se um progressivo abandono desse título e do significado que ele comportava. Lentamente, ele foi dando passagem aos títulos cútricos.

Pois Bloch considera o teísmo uma hipostatização mal compreendida de toda a força mobilizadora da religião bíblica. O teísmo não é essencial ao cristianismo. É preciso chegar à superação, por negação, do Transcendente. O teísmo oferece uma compreensão mais genuína daquilo que é o núcleo da religião. O “Filho do Homem” é a quintessência de um mundo novo, de um “homo absconditus” ainda por descobrir. Este título converte-se em cifra interpretativa de um mundo novo e mais humano. Este será também o significado simbólico da ressurreição de Jesus. Nela articulam-se possibilidades insuspeitadas para o homem.

O teísmo é, pois, a conclusão do discurso de Bloch; trata-se porém de um teísmo que não deixa vazio o lugar de Deus. Esse espaço, preenche-o o homem. A simples afirmação “Deus não existe” não suprime as perguntas últimas que fazem referências ao sentido do mundo e da matéria e, claro, da morte.

O importante para o ateu marxista é apropriar-se do conteúdo vivo da religião morta. É preciso herdar tudo o que a religião não é puro ópio. Suprimir o Transcendente não é suprimir a religião. Bloch dirá que, onde há esperança, há religião. O importante é ler a bíblia com os olhos do *Manifesto comunista*, já que ambos visam o mesmo fim.

Bloch critica a visão teocrática de alguns escritos bíblicos. Contrapõem, por exemplo, os profetas, que insistem no caráter mobilizador do futuro, ao livro do Gênesis, que apresenta a criação como algo acabado e perfeito. A concepção de um mundo, perfeito em suas origens, e deteriorado posteriormente pelo homem, é rejeitada por Bloch. Para ele, a perfeição não está nas origens, mas no final. E essa perfeição não consiste na interiorização do Reino, levada a cabo por João e Paulo, mas na pregação de Jesus, que situa o Reino em meio a este mundo. Tudo o mais são técnicas acomodatórias para que a figura de Jesus resulte menos provocativa aos romanos.

O exemplo mais claro de ideologização bíblica Bloch o detecta na interpretação paulina da morte de Jesus: morte sacrificial, voluntária e pacientemente aceita. A realidade histórica – pensa Bloch – deve ter sido bem diferente. O Jesus histórico careceu desse caráter de cordeiro submisso com que ele nos é descrito pelos evangelhos. Necessidades de acomodação ao mundo romano levaram a adocicar a figura rebelde de Jesus. Deu-se, dessa forma, uma despolitização de sua imagem. Somente de vez em quando aflora o espírito originário em frases como: “Vim trazer fogo à terra...”, trata-se de textos subterrâneos e subversivos que permitem distinguir o interesse genuíno do desejo interessado. E o que Bloch chama “a Bíblia popular”, a religião da utopia humana ou utopia do reino escatológico. A escatologia bíblica possui uma perspectiva revolucionária e militante que coincide com a filosofia revolucionária de Bloch. Para Bloch, Jesus não é “o centro da história”, mas “o profeta do caminho”. Jesus é o desestabilizador de Deus, aquele que o destrona, aquele que recupera para o homem espaços perdidos. Jesus desmonta o Deus transcendente. Daí que Bloch multiplique os elogios a Jesus: um homem trabalha aqui simplesmente como homem bom, algo que ainda não tinha acontecido.”<sup>6</sup>

Bloch pensa que inclusive o concílio de Nicéia mantém este *topos* revolucionário ao consagrar a fórmula do *homousios*, isto é, ao proclamar solenemente a igualdade entre Jesus e Deus.

### c) K. Jaspers

Convivendo ao mesmo tempo com teses como as de Fromm ou Bloch, o mundo cristão continua proclamando Jesus mediador único e universal no acesso à fé em Deus. O problema é que esse universo cristão parece cada vez mais reduzido e insignificante. Pouco a pouco, parece ir-se impondo a advertência de Heidegger: no terreno do pensamento é melhor silenciar tema Deus. Parece que, com maior razão, haveria de silenciar a possibilidade de que Deus se faça presente, de forma definitiva, na história humana através de um semidesconhecido profeta do século primeiro, imbuído de febre apocalíptica. Parece que somente o que M. Weber chamou “comunidades emocionais”, ou P. Berger “minorias cognitivas”, ainda aceitam este vínculo indissolúvel entre Jesus e Deus.

Nosso trabalho não pretende “provar” nada. Somente nos propomos rastrear no Jesus terreno por si uma análise serena e objetiva das características de sua atuação, vida, mensagem e morte constituíssem, o que K. Jaspers chama “orientação para Deus”. Jaspers situa Jesus no mesmo plano de Sócrates, Buda e

Confúcio. Todos eles são grandes filósofos, mestres da humanidade. Jesus não é para Jaspers o filho de Deus encarnado. Jaspers não acredita em Jesus, mas o inclui entre os homens decisivos da humanidade. Jaspers evoca com nostalgia o que ele denomina “tempo eixo” da humanidade. Refere-se à época que vai desde o século VI até o século IV antes de Cristo. São os tempos de Confúcio e Lao-Tse, de Buda e Zaratustra, de Isafas e Jeremias, de Platão e Aristóteles. Era uma época que não estava encoberta com valores residuais: havia horizontes e metas às quais se ater, modelos com os quais se identificar. Havia figuras reguladoras, carregadas de força simbólica. Existia o que Jaspers chama “iniludível mito”, necessário sempre para que as culturas não decaíam nem se submerjam na noite escura de um niilismo enervante.

Jesus é para Jaspers uma “cifra” na dolorosa mudança do acesso à fé em Deus. Jesus, não é, pois, uma prova de que Deus existe. A capacidade comprobatória empírica de Jesus no tema Deus é nula.

Pensamos que vale a pena insistir neste ponto. Chama a atenção que nem sequer os filósofos anglosaxões, tão voltados para o empirismo, tenham descoberto um filão comprobatório em Jesus. São capazes de encher centenas de páginas buscando argumentos para apoiar a existência de Deus sem mencionar a figura de Jesus de Nazaré.

Nós tampouco pensamos que Jesus seja chave infalível para ter acesso a existência de Deus. Mas parece-nos útil estudar sua capacidade de indicador, seu potencial de cifra, desenvolvido por K. Jaspers. Queremos investigar até que ponto Jesus “sugere” Deus, em que medida “dá o que pensar” no tema Deus.

Daí que comecemos dando umas quantas pinceladas no conceito de cifra em K. Jaspers. Poderíamos ter feito o mesmo com o conceito de símbolo em P. Tillich. Mas parece-nos que o conceito de cifra é, filosoficamente falando, mais neutro. Daí que o tenhamos preferido. Evidentemente, nosso objetivo último é ver se Jesus pode ser considerado como uma cifra para o acesso à fé em Deus.

## 2. O conceito de “cifra” em K. Jaspers

K. Jaspers foi chamado o pensador da “fé filosófica”. Este conceito, central em sua filosofia, indica que a fé, para adquirir categoria de verdade, não pode prescindir do pensamento. Jaspers constrói sua própria fé filosófica em diálogo e em confronto com a fé revelada da teologia dialética. Concretamente, Barth e Bultmann são seus interlocutores mais freqüentes. Jaspers não é somente um crítico da fé revelada. PESSO-

almente está profundamente enraizado na Bíblia e na tradição cristã. Acredita que, como homem ocidental, não pode escapar da influência do universo cristão.

Esta procedência cristã levou Sartre a considerar Jaspers um existencialista cristão". F. Buri chega a chamá-lo "mestre da Igreja". K. Barth, ao contrário, era de outra opinião: segundo ele, a fé filosófica de Jaspers nada tem a ver com o cristianismo. A Transcendência, da qual tanto fala Jaspers, era para Barth um fantasma".

Pessoalmente, Jaspers considerava-se protestante no sentido amplo da palavra. O confessional era para ele secundário, mas não estava disposto a se deixar expulsar da Igreja, que considera morada milenar de seus pais.

A partir destas convicções, Jaspers cria seu próprio sistema filosófico. Não vamos insistir nos traços que lhe são comuns como o resto dos pensadores existencialistas. Iremos limitar-nos a oferecer uns poucos traços de seu próprio pensamento religioso.

Para Jaspers a dimensão da Transcendência é fundamental. Nem o homem nem o mundo autofundamentam-se. Existe a Transcendência – *das Umgreifende* – que se converte em fundamento – *Grund* – do mundo e da própria existência. Nem o mundo nem a própria existência explicam-se a partir de si mesmos.

Por outro lado, esta Transcendência somente é expressável indiretamente. A linguagem que tenta torná-la transparente, iluminá-la, é a linguagem das cifras. Jaspers cunhou o termo *Chiffre* para referir-se à Transcendência. Em seu livro, *La fé filosófica ante la revelación*,<sup>7</sup> dedica mais de 300 páginas (151-459) para precisar o seu conceito de cifra. Na realidade, todo o livro gira ao redor desse termo. Ofereçamos umas quatro citações que nos ajudem a compreender o pensamento de Jaspers: "As cifras fulguram no fundo das coisas. Não nos conhecimentos: o que nelas se pensa é visão e interpretação. As cifras subtraem-se à experiência de validade geral e à verificação. Sua verdade está em relação com a "existência": a atração que a Transcendência exerce sobre a "existência" torna-se nelas linguagem. Elas abrem âmbitos do ser, esclarecem aquilo pelo que me decido, aumentam ou atenuam os movimentos em minha consciência do ser e de mim mesmo".<sup>8</sup>

O homem orienta seu pensamento em direção à Transcendência por meio dos objetos que chamamos cifras. As cifras são como uma espécie de escada para a Transcendência. Daí que, para Jaspers, as cifras possuam um "caráter venerável". Em suas formas históricas, "os homens descobriram a verdade da realidade: à sua luz e sob sua direção viveram".<sup>9</sup>

O homem deve libertar-se da objetivação da Transcendência e escutar a "variada linguagem das cifras".<sup>10</sup>

As cifras estão presentes na poesia, na arte, na filosofia, nos mitos e nas revelações.

E algo muito importante: "As cifras não são em nenhum caso a realidade da própria Transcendência, mas unicamente sua linguagem possível. A fé requer pureza e não tolera ser enganada por meio de substituições".<sup>11</sup> A própria Transcendência nunca se manifesta. Somente a linguagem das cifras permite o acesso a ela. As cifras da Transcendência são aquelas que a tornam transparente e presente para mim. Somente as cifras manifestam a Transcendência.

As cifras são uma realidade espiritual que não devemos tentar materializar.<sup>12</sup> Jaspers considera "uma desgraça" que a linguagem das cifras tenda a desaparecer. O típico das cifras é que nos falamos de forma concreta e não em abstrações. É o que Jaspers chama "historicidade das cifras".<sup>13</sup>

Para Jaspers, a revelação, tal como o afirma o crente, não é cifra, mas algo real. O crente empobrece a revelação ao estabelecê-la espaço-temporalmente. Em algum sentido, ele a objetiva e mundaniza. A linguagem das cifras, ao invés, preserva a Transcendência desse empobrecimento. As cifras são suscetíveis de infinitas interpretações, mas o que nunca se deve fazer é objetivá-las.

Outro traço importante das cifras é que não existe uma compreensão neutra delas: "Não se dá uma compreensão neutra objetiva das cifras. Aquele que interpreta as cifras somente consegue aproximar-se delas quando convive com elas".<sup>14</sup>

À pergunta pela extensão das cifras Jaspers responde que tudo pode ser cifra. "Tudo o que é e tudo o quanto o homem produz, o real, o imaginado, o pensado. Elas se encontram na tradição mítica, na dos cultos religiosos, na sagrada, na poética e na artística, na filosofia".<sup>15</sup>

As cifras não constituem um mundo harmônico: "Algumas cifras falam contra outras cifras; se eu prestar ouvidos a algumas, nego as outras".<sup>16</sup> As cifras são um âmbito de luta. Nem sempre oferecem a paz.

Outro aspecto muito importante: as cifras não são a Transcendência. Sua missão é a de provocar a imanência da Transcendência. São uma espécie de intermediário entre a existência e a Transcendência. As cifras são, pois, a linguagem da Transcendência e desaparecer no silêncio. Por isso, as cifras são mais que signos, já que o signo refere-se a outra realidade que pode ser conhecida e expressa diretamente.

O importante para nós é que “a fé filosófica não conhece Deus, mas escuta unicamente a linguagem das cifras, e o próprio Deus se para ela uma cifra”.<sup>17</sup>

Em troca, a fé revelada situa a ação de Deus num espaço e num tempo determinados. Ela sabe mais de Deus e fala dele com categorias objetivantes. Algo que Jaspers rejeita.

Compreende-se assim a franca oposição que Jaspers mostrou frente ao programa desmitologizador de R. Bultmann. Provavelmente sem entender Bultmann muito bem, Jaspers pensou que este pretendia suprimir a linguagem das cifras e racionalizar a Transcendência. A tentativa de Bultmann em compreender e esclarecer a linguagem das cifras e dos símbolos teve de tropeçar com a mais decidida oposição de K. Jaspers.

A fé filosófica de K. Jaspers diferencia-se da fé revelada no fato de não admitir autoridades nem deixar os conteúdos da fé serem ditados por uma instância reveladora diante da qual somente a submissão seja possível. A fé filosófica não se identifica com o puro saber. Segundo Jaspers, Galileu fez bem em abjurar diante de seus inquisidores; a terra continuaria se movendo embora Galileu tivesse sido obrigado a afirmar o contrário. Não estava em jogo a fé filosófica. Ao contrário, no caso de G. Bruno sim estava em jogo a fé filosófica; daí que a Jaspers pareça-lhe adequado que este desse sua vida por suas convicções.

A fé filosófica caracteriza-se pela sua íntima vinculação com o pensamento. Trata-se de uma fé que pretende esclarecer a si mesma sem renunciar a nenhum instrumento conceitual. As barreiras que a fé revelada põe ao pensamento caem sob seu próprio peso. A fé filosófica nunca pode ser institucionalizada como se tivesse sido revelada. Tampouco se converterá jamais em dogma nem em algo fechado. É essencial para ela a abertura e o risco radical. Nunca acabará num sistema ou num *credo* fixo.

As afirmações da fé filosófica sobre Deus serão sempre modestas e abertas. Seu Deus será sempre um Deus oculto e distante. O único fator que ratifica a fé filosófica é que o homem e o mundo não se autofundamentam. Essa Transcendência sobre o mundo e sobre o homem é o que Jaspers chama de Deus. Referindo-se a essa Transcendência, afirma não saber se acredita ou não, mas que dele se apodera um tipo de fé que o impele a viver nela apoiado.

Neste contexto, Jaspers só poderá avaliar a figura de Jesus como mais um dentre os homens decisivos da humanidade. Coloca-o junto a Sócrates, Buda e Confúcio. Jesus foi convertido em Cristo pela primeira comunidade. Mas o homem da fé filosófica não precisa da fé em Cristo para ter acesso a Deus.

Para Jaspers, Jesus é uma cifra que nos revela as possibilidades do homem diante de Deus: Jesus é cifra do amor pela verdade até a morte; é cifra das limitações e fracassos humanos; é cifra da força poderosa do amor.

Não é mais necessário dizer que o Deus de Jaspers carece de caráter pessoal. O homem não deve projetar as características antropomórficas da realidade pessoal humana na Transcendência. A fé filosófica reprime criticamente esse impulso e mantém-se na dura austeridade das cifras. Não pode ser concedido um privilégio essencial à simbologia do pessoal. O pessoal, como todo o finito, é apenas uma cifra.

Concluimos então estas definições sobre o conceito de cifra em K. Jaspers. A originalidade desse filósofo existencialista radica na essencial abertura de seu pensamento. Tudo é cifra, mas nada é cifra infalível. O processo de busca não se interrompe em momento algum. Trata-se de uma filosofia que se preocupa com o tema religioso, mas sem recorrer a instâncias dogmáticas nem paralisantes do pensamento filosófico.

A terceira parte do nosso trabalho vai centrar-se em detectar a condição de cifra de Jesus de Nazaré em relação com Deus. Jaspers é muito conciso ao evocar Jesus como cifra. Nós, por outro lado, vamos esforçar-nos mais do que ele nesta vocação. Vamos evocar Jesus, a quem chamaremos cifra de Deus, sob o signo do conflito. Analisaremos sucintamente quatro conflitos provocados por Jesus: o conflito dogmático, o teológico, o social e o cristológico. Através de todos eles acreditamos que Jesus possa ser interpretado como cifra de Deus. Não são os únicos que Jesus de Nazaré provocou em sua curta existência. Na realidade toda a sua vida foi um conflito. Daí que M. Kahler possa afirmar que os evangelhos são uma história da paixão com uma ampla introdução. O central é, pois, a história da paixão, à qual a índole conflituosa da vida de Jesus conduziu. Nós vamos ler esses conflitos como cifra de Deus.

### 3. Jesus, cifra de Deus

#### a) O conflito dogmático

Os homens profundamente religiosos têm-se caracterizado sempre pela postura negativa em consagrar a realidade existente. Sempre tem agido como desmancha-prazeres, como críticos do sistema dominante. Eles sempre têm sido existências conflituosas que no viveram em paz com seus contemporâneos. Na medida que tinham algo novo a oferecer, tiveram de enfrentar uma existência solidária. A experiência

ensina que não é possível comunicar algo realmente novo sem ser mal-entendido.

Pode-se afirmar que este foi o caso de Jesus. A escandalosa novidade de seu estilo de vida, o caráter inevitavelmente ofensivo de sua denúncia profética, exasperou os beneficiários do sistema dominante de sua época. Vejamos como:

Jesus nasceu num povo que possuía um universo dogmático ferreamente configurado. Israel vangloriava-se de um longo passado no qual fora laboriosamente conquistando seus dogmas, tradições e costumes. Tudo isso constituía sua atual identidade. O dever de todo bom israelita consistia em inserir-se na tradição de seus antepassados. Era solicitada fidelidade às conquistas do passado.

Aqui começa a tragédia de Jesus. Ele se nega aceitar sem mais nem menos o sistema dogmático dominante. Levou a cabo uma imperdoável transferência de ênfases. Relativizou com freqüência o que seus contemporâneos radicalizavam e, com semelhante freqüência, insistiu em temas esquecidos. Não é que estivesse possuído por uma espécie de fúria destruidora; na verdade sentia-se impelido pelo espírito de renovação que agitara os profetas do seu povo. Jesus partia de uma aceitação de fundo: o Deus de seu povo era também o seu Deus, e a Bíblia de seus antepassados era também seu livro santo. Porém, inclusive aceitando este núcleo vinculador, abria-se diante dele um amplo campo para a dissidência. Seu povo tinha petrificado a herança recebida. O rico legado de tantos séculos de encontros com Javé e de experiências com os homens tinha sofrido um processo de deteriorização alarmante. Quando Jesus nasce, Israel enterra seu passado. Ânias defensivas frente aos povos circundantes levaram a definir tudo, a fixar toda possível resposta, a determinar rigidamente os comportamentos. O espírito, que durante séculos soprava livremente, perdeu a batalha. Em seu lugar, impôs-se a letra, às vezes mesquinhas e sempre míope.

Tem-se a impressão de que, neste ambiente, Jesus sentiu sintomas de asfixias. Com efeito, sem muitos preâmbulos, enfrentou-se com a herança recebida provocando um conflito dogmático de graves consequências para sua pessoa e para os guardiães da tradição.

Jesus denunciou abertamente a insuficiência dos aspectos externos. Seu povo tinha-se especializado em observar ritos e purificações periódicas: as mãos deviam ser lavadas varias vezes ad dia conforme um rito determinado; as mãos do sacerdote deviam abster-se de tocar corpos moribundos antes da celebração litúrgica; o jejum estava perfeitamente regula-

mentado quanto a datas e intensidade; a observância do descanso sabático era sagrada. Bastava um aviso em público para que a conseqüente violação do sábado fosse castigada com o apedrejamento; a sombra da lei fora estendida e cobria tudo. Só os que conheciam e podiam cumprir-la era autênticos israelitas; o edifício do templo era mais importante que os corações que nele penetrava. A materialidade da oferta converteu-se em fonte de discriminação. Os ritos “apareciam” apresentando recheadas ofertas; os pobres sofriam a humilhação da insignificância de sua colaboração.

Jesus ficou transtornado com tanto mal-entendido e hipocrisia. Proclamou que a impureza não vem de fora, mas de dentro. De nada adianta lavar as mãos se o coração não estiver limpo. Dele saem as intenções e os propósitos, a maldade e a bondade. Ele denunciou a dose de hipocrisia que encerra o jejum dos saciados. Violou com freqüência a observância do sábado curando doentes que teriam podido esperar até o dia seguinte; deixou assim assentado que o sábado, como qualquer outro dia, é uma chamada ao compromisso com o irmão; Jesus não pensava que a finalidade do sábado consistisse em não fazer nada. Para ele, o homem estava acima do sábado.

Jesus tampouco sacralizou a lei nem o templo. Seu amor à liberdade levou-o a rejeitar a presença asfixiante da lei. Um homem ao qual a todo momento lhe é dito o que fazer deixa de ser homem. Ser homem é colocar em jogo potenciais de fantasia criada, de risco e de improvisação. Com sua crítica à lei, Jesus reivindicou o direito do homem se equivocar, duvidar e buscar.

De especial gravidade foi a crítica de Jesus à instituição do templo. Israel sentia-se seguro enquanto Deus fosse o inquilino fixo de seu templo. Daí que toda a vida girasse em torno do recinto sagrado.

Até mesmo a vida econômica de Jerusalém centrava-se no templo. Jesus vinculou a palavra “templo” ao termo “destruição”. Suas palavras contra o templo cumpriram papel decisivo na hora de sua condenação à morte. Os saduceus não lhe perdoaram que tivesse questionado o sentido da instituição que eles, com tão abundantes benefícios pessoais, administravam. Com grande perspicácia captaram que o profeta de Nazaré não se limitava a criticar os abusos que mercadores e cambistas podiam cometer no movimentado comércio que se praticava na esplanada que rodeava o templo. Essa crítica ia mais longe: questionava o templo como mediação entre deus e os homens, anunciava uma nova relação com deus, livre de mediações insuficientes e ambíguas.

O ataque de Jesus ao templo foi tão duro que os evangelistas tentaram por todos os meios suavizá-lo. Um deles teve a idéia de dizer que Jesus referia-se ao templo de seu corpo... É natural. Tinham de continuar convivendo no mundo judeu e, para isso, era necessário polir as asperezas do profeta de Nazaré. Contudo, trata-se de atos inúteis. Hoje sabemos que Jesus foi mais radical que os cristãos de qualquer época. E. Käsemann afirma que a história das revoluções provocadas por Jesus está ainda por ser escrita. Tem razão. Sua revolução contra a instituição do templo foi das mais grave que ele provocou. Com ela, ele enfrentava abertamente o sistema dominante.

## **b) O conflito teológico**

Feuerbach e Schopenhauer estavam convencidos de que, se não existisse a morte, tampouco existiria a religião. Em alguma coisa eles têm razão: a relação do homem com seus deuses tem dado sempre amplo lugar ao medo, sobretudo ao medo da morte.

O Deus de Israel também era objeto de temor. Era um Deus ciumento, que vingava nos filhos os pecados dos pais. O bom israelita não se atrevia nem a pronunciar o seu nome. Invocava-o à distância, batendo o peito e procurando conquistar sua benevolência. As oferendas e os sacrifícios tinham a missão de aplacar a cólera de Deus. A raiva de Javé é um tema recorrente no Antigo testamento. Somente os justos, os cumpridores da lei, sentiam-se seguros diante dele.

Esta imagem de Deus vai ser radicalmente questionada por Jesus. É o que chamamos conflito teológico. Jesus inaugura um novo estilo de Falar de Deus. A distância converte-se em proximidade. Jesus dirige-se pessoalmente a Deus a partir de uma ilimitada confiança. Quase sempre – com a importante exceção do momento de sua morte – chama-o Abba. Trata-se da expressão com a qual a criança pequena dirigia-se a seu pai. Seria preciso traduzi-lo por papaizinho. A nenhum judeu teria ocorrido dirigir-se a Deus com esta expressão próxima e confiante.

O Deus de Jesus não é vingativo nem iracundo. Em suas parábolas aparece descrito como um Deus misericordioso. Num mundo sempre disposto a julgar e a condenar, Jesus fala do pai do filho pródigo. Com razão ela tem sido chamada a pérola das parábolas. O Deus que nela aparece é humano, sente, preocupa-se, põe-se em movimento em direção a seu filho distante. Estamos diante de uma imagem nova de Deus, uma imagem mais revolucionária que aquilo que os contemporâneos de Jesus podiam suportar. Na sociedade patriarcal daquela época, Jesus apresenta o rosto materno de Deus.

Jesus mostra vigorosamente as preferências de seu Deus. No centro deste mundo preferencial estão os fracos. A eles refere-se em sua pregação e em suas parábolas. Baste lembrar a “ovelha perdida”, a “moeda extraviada” e o já mencionado “filho pródigo”. Todas elas referem-se “ao estranho interesse que Jesus mostrava pelas classes oprimidas da comunidade judaica” (Dodds). Segundo Dodds, Jesus possuía um “inédito interesse pelo perdido”. “Tendência para baixo” chamou Bloch a essa predileção de Jesus pelo fraco, por aquilo que não é capaz de valer-se por si mesmo. Esse é precisamente o caso da ovelha perdida: Mateus (18,12-24) e Lucas (15,4-7) colocam em relevo sua fraqueza, sua condição precária. O pastor a busca não porque seja a mais fornida nem a mais valiosa – esta é a versão do evangelho apócrifo de Tomás, que desfigura a parábola –, mas porque está necessitada, porque é incapaz de seguir a marcha do rebanho. É procurada por ela mesma, não pelos ganhos que possa trazer.

Com esta imagem de um Deus que busca e acolhe aquilo que se perdeu, o que se extraviou e o fraco, Jesus subverte os modelos teológicos de sua época. Os saduceus acreditavam que Deus só estava contente com eles. Só eles buscavam a justiça. Mas o Deus que Jesus anunciava rompe também os cânones neste campo: os últimos operários que chegaram à vinha cobraram o mesmo salário que os esforçados da primeira hora. Sem terem agüentado o duro sol de toda a jornada, lhes é retribuída a mesma quantidade que aos que tinham suado a jornada completa. Aos olhos judeus, a injustiça não poderia ser mais flagrante; mas Jesus não modificou nem um pouco sua parábola.

Ante tanta novidade teológica, o mundo judeu da época teve de dizer “basta”. E começaram as intrigas para acabar com o atrevido profeta. O conflito teológico estava em marcha. Um João-ninguém tinha-se atrevido a sacudir os fundamentos do sistema teológico dominante. Israel não estava preparada para suportar tanta originalidade no sistema central de sua vida religiosa: no tema “Deus”. Seu Deus não doava jornadas de trabalho nem se preocupava com o povo ignorante e abandonado. Seu Deus era um sinal privado que somente atendia às súplicas de sua clientela escolhida. Somente eles sabiam o que Deus queria e, em conseqüência, só eles podiam ser gratos aos seus olhos. As idéias de Jesus sobre Deus eram subversivas.

Não sei se a vinte séculos dos fatos que narro, será ainda possível perceber seu caráter revolucionário. Mas o certo é que, nos dias em que isso acontecia, viveu-se com grande agitação. Os poderes fáticos da época – sociais, políticos e religiosos – apressaram-se

em cortar tudo pela raiz. O novo herege de Nazaré devia ser eliminado. A maquinaria destrutiva pôs-se então em marcha. Os dias do incômodo profeta estavam contados. Sobretudo porque seu rosário de conflitos não acabava aqui. Vejamos o próximo.

### c) O conflito social

A Jesus tocou-lhe viver a dura realidade de uma época submersa na pobreza. Ele teve de escutar dia a dia o lamento dos fracos, doentes e marginalizados de todo tipo. Em sua época, Jerusalém era “um centro de mendicância” (Jeremias). Os pobres concentravam-se ao redor do templo, onde era tido por especialmente meritório dar esmola. As ruas de Jerusalém estavam repletas de um proletariado faminto e desocupado, atento às promessas de todo aquele anunciasse uma mudança social. Compreende-se o entusiasmo que levantaram os libertadores zelotes quando, no ano 66 d.C., queimaram os arquivos de Jerusalém, onde estavam registradas as dívidas dos pobres.

Especialmente desamparada era a situação dos doentes: cegos, coxos, mutilados, paráliticos. Somente sob certas condições podiam penetrar no átrio interno do templo. Temia-se que contagiassem impureza. O resultado era que lhes era vedado pedir esmola em certos lugares do templo. Costumavam-se concentrar-se no átrio dos pagãos e nas portas externas da esplanada do templo. É ali onde pedem a Jesus que os cure. É ali, e nas aldeias perdidas de sua terra, que Jesus atua como uma espécie de enfermeiro ambulante. A medicina de então experimentava progressos, mas era inacessível ao pobre. O evangelista Marcos conta o caso de uma mulher que “tinha padecido na mão de muitos médicos, gastou tudo o que tinha e, em vez de melhorar, piorava sempre mais” (Mc 5,26). Lucas, o médico omite neste caso os detalhes que deixam muito mal a profissão médica. Mas nos testemunhos da época abundam os julgamentos desfavoráveis a esta profissão. “O melhor dos médicos é bom para o inferno”, escrevia R. Yadá, por volta do 150 d.C. Por serem “suspeitos de darem suas preferências aos ricos e descuidarem dos pobres, que pagavam mal”, sua profissão estava classificada ao mesmo grupo dos ladrões. Em geral, eles eram acusados de enganar os doentes, de ter muitas vidas humanas em suas consciências e de se descuidar dos pobres.

Não deve estranhar que, ante tal situação, Lucas, que sente especial predileção pelos pobres e pelos doentes, ponha nos lábios de Jesus claros convites à generosidade: “Vendam os seus bens e dêem o dinheiro de esmola” (Lc 12,33), “Qualquer de vocês, se não renunciar a tudo o que tem, não pode ser meu

discípulo (Lc 14,33). O radicalismo social de Lucas fica refletido na importante correção que faz a Mateus e Marcos, onde, segundo eles, Jesus disse ao jovem rico: “Venda o que tem, dê o dinheiro aos pobres” (cf. Mt 19,21; Mc 10,21), Lucas faz Jesus dizer: “Venda tudo o que você possui, distribua o dinheiro aos pobres” (Lc 18,22).

Não se pode ignorar que Jesus atacou duramente os causadores da pobreza e da marginalização. Atacou a injustiça social e a dureza de coração; passou em revista aqueles que se vestem de peles e vivem em palácios (Mt 18,8); denunciou os que governam “como senhores absolutos” e se fazem chamar “bemfeitores” (Lc 22,25).

Agrade-nos ou não, Jesus foi um profeta que exigiu conversão e justiça. Certamente não odiou os ricos, mas preferiu os pobres e optou por eles. Sua preferência não foi fanática, ressentida nem excludente, mas sim clara e conseqüente. Num cenário como o seu era impossível estender um cheque em branco às aspirações dos poderosos. Teria sido às custas dos fracos. A riqueza de uns poucos produzia fome e sofrimento nas multidões pelas quais Jesus “tinha compaixão” e às quais sentia-se enviado. Por isso rejeitou a teologia que fazia uma leitura religiosa da riqueza, atribuindo-a à piedade e aos méritos dos que a possuíam. Para Jesus, enquanto houver pobres, a riqueza carecerá de justificação.

Jesus não pôde acabar com esta situação de injustiça. Convenceu, isso sim, um rico - Zaqueu - a que devolvesse o roubado e se desprendesse da metade de seus bens em favor dos pobres. Mas foram somente casos isolados, embora com valor paradigmático. Depois dele, o mundo continua infelizmente dividido em ricos e pobres, em fortes e fracos.

O que sim devemos a Jesus é que dissesse, com toda a clareza desejável, quem vão a ser os primeiros no reino dos céus. A parábola do “rico Epulão e do pobre Lázaro” expressa-o graficamente: há mudança de sorte no além. Lázaro experimenta no além o que nesta vida tinha-lhe sido ocultado: que Deus é o Deus dos mais pobres e abandonados. Ao contrário, o rico Epulão acaba numa modesta petição: uma gota de água que mitigue sua sede, e na preocupação para que seus seis irmãos não corram a sua mesma sorte. J. Jeremias afirma: “Trata-se dos seis irmãos, e não se deveria chamar a parábola ‘do homem rico e do pobre Lázaro’, mas a parábola ‘dos seis irmãos.’” A parábola trata segundo Jeremias, dos que “vivem num egoísmo sem coração, surdos à palavra de Deus”.

A vida de Jesus quis ser alento para os pobres Lázaros deste mundo e sensibilização para os “seis ir-



mãos”, isto é, para todos aqueles que fecham seu coração ao clamor dos fracos. Jesus viveu para eles, foi, como diz D. Bohöffer, o “homem para os demais”. Não recusou as “más companhias”(A. Holl), isto é, a presença dos que ninguém convida, daqueles que todos esquecem.

Entre os “esquecidos” da época estavam as mulheres. Na época de Jesus, a mulher era submetida a uma dolorosa discriminação. Praticamente carecia de direitos. Nem sequer era apta para pronunciar a bênção depois das refeições. Estava-lhe proibido ensino e apoiando-se em Gn 18,15 (Sara mente a Abraão), era considerada mentirosa e, portanto, seu testemunho carecia, em geral, de valor. Em conjunto, a situação da mulher fica bem refletida numa fórmula que se repete sem cessar: “Mulheres, escravos (pagãos) e crianças (menores)”. Como o escravo não judeu e a criança menor de idade, a mulher sujeitava-se completamente ao seu dono: o pai, se for solteira; o marido, se for casada; o cunhado, se for viúva sem filhos. A mulher estava praticamente excluída da vida religiosa. Estava, por exemplo, dispensada de recitar certas orações importantes; não recebia instrução religiosa, já que se supunha que fosse incapaz de compreendê-la. Além disso, para certos rabinos tudo estava muito claro: “Aquele que ensina a Torá à sua filha é como se ensinasse a fornicação. É melhor queimar a lei santa a entregá-la a uma mulher.”

A mulher era considerada menor de idade em tudo. Se fazia algum voto, este podia ser anulado por seu pai ou seu marido. A mulher casada era considerada um obstáculo para a oração de seu marido. Daí que se recomendasse a este falar com ela o menos possível. A presença das mulheres e das crianças não contava nem no templo nem na sinagoga. Bastava a presença de um mínimo de dez homens para que se pudesse celebrar um ofício religioso. Prescindia-se da presença da mulher. É significativo que o evangelista Mateus fale de homens “sem contar mulheres e crianças” (Mt 14,21; 15,38).

Isso não era tudo. No judaísmo tardio estava proibido que as mulheres participassem das refeições às quais compareciam convidados. Nem sequer podiam servir à mesa. Temia-se que escutassem as conversas.

As conseqüências não de fizeram esperar. A mulher foi-se recolhendo cada vez mais para o interior do lar. Sua participação na vida pública e no culto era nula. Via-se inclusive obrigada a cobrir seu rosto com um véu. A cabeleira feminina descoberta era considerada como certa nudez. A pior parte era para as mulheres solteiras: sua reclusão era total.

Mas o mais humilhante era a legislação sobre o divórcio. Somente o homem podia tomar a iniciativa de divorciar-se. Dele exigia-se bem pouco: que desse à mulher uma carta de repúdio, sem a qual esta não podia voltar a se casar com um judeu. As causas do divórcio não podiam ser mais favoráveis ao homem; bastava que este, depôs de consumado o matrimônio, descobrisse “alguma coisa inconveniente” (Dt 24,1) na esposa. A escola mais rigorosa, a de Sammay, só permitia o divórcio em caso de adultério; por outro lado, a mais maleável, a escola de Hillel, admitia como causa do divórcio o fato de a mulher queimar a comida ou o marido encontrar outra mulher mais bala. Não se pode esquecer que a escola que se impôs foi a de Hillel.

J. Jeremias descreve assim os deveres da esposa: “moer, costurar, lavar, cozinhar, amamentar os filhos, fazer a cama do marido e, em compensação de seu sustento, elaborar a lã (fiar, tecer); outros acrescentavam o dever de preparar as refeições de seu marido, de lavar-lhe o rosto, as mãos, os pés”.<sup>18</sup> Não é esquisito que, diante tão atrativas possibilidades de futuro, o nascimento de uma filha despertasse indiferença, inclusive tristeza. Também é significativo que o Antigo Testamento não conheça a forma feminina dos adjetivos hebreus *hasid* (piedoso), *saddiq* (justo) e *qados* (santo). Pelo visto, esses eram qualificativos que não se aplicavam às mulheres. Compreende-se que se recomendasse ao homem rezar diariamente esta oração: “Louvado seja Deus por não me haver feito mulher, pagão nem ignorante”. À mulher lhe era concedido “generosamente” que rezasse esta oração: “Louvado seja, Senhor por ter-me criado segundo a vossa vontade”.

Também neste contexto alçou-se a voz de Jesus contra o sistema dominante: mantém amizade com Marta e Maria (Lc 10,38-42); conversa com a samaritana junto ao poço de Jacó (Jo 4,27); defende a adúltera contra a legislação vigente, discriminatória para a mulher (Jo 8,3-10); perdoa a prostituta arrependida, deixando-se beijar e ungir por ela (Lc 7,36-50); cura a sogra de Pedro (Lc 4,38-39); ressuscita o filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17) e a filha de Jairo (Mt 9,18-26); devolve a saúde a mulher que sofria dezoito anos encurvada (Lc 13,10-17); a paga sirofenícia alcança a cura de sua filha (Mc 7, 24-30) a hemorroíssa vê desaparecer os males que a oprimiam fazia doze anos (Mt 9,20-22).

#### **d) O conflito cristológico**

É sabido que a acusação de blasfêmia preside a condenação à morte de Jesus. A teologia atual pensa que se trata de uma acusação historicamente justifi-

cada. Aos olhos de seus contemporâneos, o comportamento de Jesus manifestava-se blasfemo. Ninguém na história de Israel tinha-se alçado com as pretensões de Jesus. Seus profetas, por exemplo, haviam falado com autoridade, mas sempre em nome de Javé, nunca em nome próprio. Além disso, a autoridade de Moisés não tinha sido questionada por nenhum intérprete da lei. Jesus, ao invés, começa suas intervenções com um provocativo “Vocês ouviram o que foi dito; ...eu porém, lhes digo”. Também os rabinos falavam assim, mas referiam-se à autoridade de outro rabino do qual discordavam. Jesus refere-se diretamente a Moisés. É o passado mais sagrado de Israel o que ele questiona.

Sua pretensão de autoridade escandaliza os ouvintes de seus contemporâneos. Os evangelhos farão constar que nunca ninguém havia falado com ele. O próprio começo de suas frases já eram incendiário. O “amém” com a qual costumava iniciar suas intervenções constituía um alarde de autoridade sem precedentes. O “amém” era a resposta que devia dar o crente se estava de acordo com o conteúdo das palavras que lhe eram transmitidas; mas nunca um orador devia arrogar-se a autoridade de começar com esta fórmula. Nisto, como em tantas outras coisas, Jesus rompeu os modelos de seus correligionários.

O segredo destes “excessos” radicava em sua relação pessoal com Deus. Essa relação filial e confiante impelia Jesus a colocar-se no lugar de Deus, a atuar a partir de Deus. Só assim se explicam os seus grandes atrevimentos cristológicos. Só entende-se que ele distinguisse sempre entre “meu Pai e vosso Pai”. Está insinuando que sua filiação é diferente da nossa. A intensidade de sua relação com Deus ultrapassa os modelos conhecidos. Só assim compreende que se atrevesse a realizar ações estritamente reservadas a Deus como perdoar os pecados. É conhecido que seu atrevimento foi qualificado de blasfemo por seus ouvintes.

Na mesma linha estão os banquetes festivos que celebrava com os pecadores. Seu significado não era meramente humanitário, mas escatológico. Comer com alguém era aceitá-lo diante de Deus, esquecer seu passado e abrir-lhe um novo horizonte de vida.

Finalmente, o mais escandaloso de tudo: sua chamada a seguirem-no. Bultmann dizia que este convite a que o acompanhassem implicava uma cristologia. De fato, a nenhum de nós vem a mente convidar alguém para que deixe tudo e nos siga. Jesus o fez. O que mais atrai nossa atenção é a finalidade da chamada: chamou-os “para que ficassem com ele”(Mc3,14). Com razão dirá Schillebeeckx que “tudo começou com um encontro”. Mas um encontro provocado e querido por Jesus. Não foram os discípulos os que

vieram procurar Jesus. Foi ele quem os escolheu. É sabido que também os rabinos tinham círculos de discípulos e seguidores, mas, neste caso, os rabinos eram escolhidos por seus discípulos segundo sua própria convivência. Os discípulos podiam estudar o amplo quadro de rabinos ilustres da época e decidirem-se pelo que melhor respondia às suas aspirações. No caso de Jesus, a coisa muda de figura. É ele quem toma a iniciativa de chamar. Ele chamou aqueles que quis. A isto une-se que não os prepara, como os rabinos, para que eles por sua vez se convertam em mestres e se estabeleçam por sua própria conta. Dá-se o paradoxo de que acabam sendo o “eterno estudante”... são discípulos *ad vitam*, isto é, para sempre.

O conflito cristológico estava, pois, instalado. Os contemporâneos de Jesus não tinham outra saída a não ser perguntarem-se atônitos: quem é ele? Ele inclusive atrevera-se a modificar as bem-aventuranças de Israel. Israel declarava bem-aventurado aquele que tinha bons amigos, aquele que possuía uma pequena propriedade... Jesus esquece essas bem-aventuranças algo caseiras e eleva o tom declarando bem-aventurados os pobres, os limpos de coração, os que têm fome, os que choram, os perseguidos.

A nova escala de valores não podia ser mais estranha e escandalosa. O sistema dominante e convencional ficava de novo superado. Com Jesus abriam caminho novas formas de entender a vida, a felicidade, a relação com Deus e com o próximo. O problema continuava sendo o da legitimação. Em repetidas ocasiões Jesus foi convidado a se autolegitimar. Ele remetia ao peso das suas obras, mas seus contemporâneos continuavam vendo nele o humilde aldeão de Nazaré, de onde nada de bom poderia sair. Era impossível que reconhecessem nele o messias. Daí que se decidissem a liquidar o quanto antes o incômodo profeta. A única coisa importante era fazê-lo como o menor ruído possível para que o povo não se indignasse. A páscoa pareceu-lhes uma data apropriada.

#### 4. A modo de epílogo

Depois de tudo o exposto anteriormente, ninguém estranhará que Jesus não morresse em seu leito. Seu enfrentamento com o sistema dominante foi tão permanente e acentuado que, como se diz vulgarmente, ruminava-se a tragédia. A ninguém deve, pois, surpreender que os evangelistas não se esforçassem por buscar as causas da morte de Jesus. A causa de sua morte foi sua vida. Eles o sabiam. Com grande intensidade, e provavelmente num espaço de tempo muito curto, Jesus minara os fundamentos sobre os quais se assentava a sociedade de seu tempo. Nada nem ninguém se livrou de sua afiada crítica: as instituições,

os grupos religiosos, a grande política misturada à religião, as leis, numa palavra: o sistema dominante.

É sabido que os sistemas dominantes nunca perdoam os dissidentes. Neste sentido, a morte de Jesus foi quase uma necessidade histórica. Era impossível que aquele crítico utópico do sistema não acabasse mal. Não tem razão Bultmann quando insinua que Jesus foi julgado “por acaso”. Nem sequer é possível afirmar que tudo se deveu a um erro da justiça. Não houve erro. A execução de Jesus foi o preço de suas inovações, de suas rebeldias, de suas dissidências. Jesus foi executado porque representava o novo, o surpreendente, o utópico, o incômodo. Ninguém aposta impunemente nos vencidos. Jesus a isso se atreveu. Nada há, pois, de surpreendente que ele mesmo acabasse, pelo menos aparentemente, derrotado.

Mas permitamo-nos dizer que é provável que sua derrota fosse somente aparente. Ele mesmo advertiu que se a semente não morrer permanece estéril. Acreditamos que Jesus evitou consideráveis doses de barbárie para a humanidade. É verdade que seu nome mal é mencionado pelos que tomam as grandes decisões que movem o mundo, mas seu testamento tem tocado profundamente os povos de nosso âmbito cultural. Nietzsche, que afirmava que seu gênio estava no seu nariz, deu-se conta agudamente daquilo que estamos dizendo. Lamenta-se de que, inclusive os que combatem a idéia de Deus, tenham assumido os valores do cristianismo. Até os partidos políticos de esquerda, constatava Nietzsche com desagrado, aceitaram o universo moral derivado do profeta de Nazaré.

Acreditamos, pois, que nossa barbárie, nossa crueldade, seriam maiores sem os quatro evangelhos e sem o homem que deu lugar a que fossem escritos. O destino dos pobres, dos doentes, dos marginalizados, daqueles que sofrem, dos que choram seus entes queridos mortos, seria ainda mais cruel sem o rastro de esperança que Jesus de Nazaré deixou atrás de si. Bloch tem razão: Jesus mostrou-se um autêntico Filho do homem. Com efeito: o homem está no centro de sua vida e de sua mensagem. Acertadamente chamou-o Ch. Doquoc “homem livre”.<sup>19</sup>

O propósito destas páginas era indagar se Jesus pode ser considerado cifra de Deus no sentido que K. Jaspers outorga a este termo. Acreditamos que o que narramos sobre ele – quisemos fazer uma tentativa de teologia narrativa – não dá lugar a dúvidas: Jesus pode ser considerado cifra de Deus. Isso é tanto como afirmar que o acontecimento Jesus de Nazaré remete a Deus. Este homem bom dos primórdios de nossa era “dá o que pensar” no tocante ao tema “Deus”. Sua existência é “sugestiva”, “evocadora”,

“insinuante” no que se refere a uma possível existência de Deus. Não dizemos que ele o “revela” porque o termo “revelação” está excessivamente carregado de conotações intra-teológicas. Digamos que o torna presente, que o manifesta, que o situa, que o interroga, que conta com ele.

Para K. Jaspers, as cifras são uma espécie de escada para a Transcendência. Acreditamos que esta imagem é perfeitamente aplicável a Jesus de Nazaré. Sua vida, repleta dos conflitos que evocamos, pode constituir o começo e o ponto mais alto de uma ascensão rumo à possível existência de seu Deus. Jesus é um indício forte, uma suspeita fundada em favor da realidade de seu Deus.

O que não podemos é considerar Jesus uma “prova” da existência de Deus. Deus escapa ao veredito objetivamente das provas. Para Jaspers, a cifra sempre é diferente da Transcendência. Tampouco Jesus é Deus. O que há de mais genuíno no NT evita chamar Jesus de Deus. Somente textos tardios e secundários adentram nessa perigosa aventura. Jesus não prova nem garante que Deus exista. Sua “paixão” por Deus pôde ser inútil. Jesus pôde ser uma vítima do desejo, como tantos outros. Ninguém jamais viu Deus, nem sequer Jesus. Deus permanece impenetrável e misterioso. Só no final da última curva da existência humana, afirma J. Hick, se descerrará o véu no caso de que haja algo a contemplar. Em caso contrário, o homem conhecerá o silêncio definitivo e a paz perpétua do nada. Tampouco é um destino muito ruim depois de tanta movimentação frenética e tanta luta por viver. Chega um momento no qual o cansaço se impõe e a perspectiva da morte perde a exasperada dramaticidade que costumam outorgar-lhe os existencialismos de todo tipo.

Aproximamo-nos “perigosamente” do final deste trabalho. Dizemos “perigosamente” porque o fazemos sem ter mencionado a expressão “ressurreição de Jesus”. Não renunciamos dessa forma à chave mais importante para entender a relação de Deus com Jesus? Não é a ressurreição a aceitação definitiva de Jesus por parte de Deus? Não é nesse acontecimento que Deus manifestou a pretensão de autoridade de Jesus, no qual disse sim a tudo o que ele tinha pregado e vivido? Não indica a ressurreição que Deus assumiu os conflitos provocados por Jesus? Não significa a ressurreição de Jesus que Deus não o deixou sucumbir ante o último conflito de sua vida, ante a morte na cruz? Não quer dizer a ressurreição, com afirmação de São Paulo, que Deus estava com Jesus?

Tudo isso e muito mais significa teologicamente a ressurreição de Jesus. Mas não o esqueçamos: a meto-

dologia que tínhamos proposto para este trabalho não nos permite o recurso às convicções intra teológicas. Permanecemos na dura austeridade das cifras. A partir delas, os relatos sobre a ressurreição de Jesus são somente isso: outra cifra. Outra cifra de anseios e esperanças, de vitórias inseguras, de desejos poderosos.

Pois os relatos sobre a ressurreição de Jesus reforçam seu caráter de cifra. E mais: precisamente porque, em vida, foi experimentado como cifra poderosa de Deus e de seu reino é que ele foi posteriormente proclamado vencedor da morte. O fundamento do anúncio da ressurreição de Jesus, afirmam R. Pesch e E. Schillebeeckx, é preciso buscá-lo no Jesus histórico. Sua forma de vida, sua pregação no reino, sua nova imagem de Deus, seus encontros com os discípulos mais próximos, levaram estes a não poderem conceber existencialmente que tudo houvesse terminado com a morte do seu mestre.<sup>20</sup> A mensagem pascal funda, pois, suas raízes no Jesus histórico. É o que nós afirmamos com outra terminologia: a experiência de que o Jesus terreno tenha sido uma cifra de Deus conduziu seus seguidores a comprometer Deus no seu final afirmando que ele o havia ressuscitado dentre os mortos. Assim, o fim de Jesus, sua morte e possível ressurreição, falaram também a linguagem das cifras.<sup>21</sup>

Por último: Jesus não é somente cifra de Deus. Nosso percurso pelos conflitos que provocou mostrou que ele foi e pode continuar sendo cifra de muitas causas, profundamente humanas, nas quais, há vinte séculos da sua morte na cruz, ainda não ganhamos as batalhas mais importantes. É provável que, inclusive em nossos dias, Jesus possa continuar fazendo-se de cifra na árdua luta pela consecução de tantas metas pendentes. Assim é vivido e experimentado em muitos obscuros e difíceis rincões do Terceiro Mundo. Já apontamos, no começo deste trabalho, que muitos representantes do que tem-se dado chamar “marxismo cáldico ou heterodoxo” consideram Jesus um aliado.

No Primeiro Mundo, a partir do qual se escrevem estas páginas, o Jesus-cifra tem um futuro mais incerto. Sua vinculação com uma instrução \_ as Igrejas \_ de duvidosa capacidade para entender a transformação e os desafios do momento presente, pode convertê-lo, aos olhos de nossos contemporâneos, numa relíquia da qual se espera tão pouco como das próprias Igrejas. Há quase vinte anos R. Garaudy clamava, de forma uma tanto retórica : “... povo de Igreja, devolva-nos Jesus! Também sua vida e sua morte são nossas, de todos aqueles para os quais elas têm um sentido. De quantos aprendemos dele que o homem tem sido criado criador...”.<sup>22</sup>

Pensamos que o seqüestro de Jesus por parte de um mundo eclesiástico fechado, dogmático, anti-ilustra-

do e alheio por completo ao chão que pisa, priva muitos homens de finais do século xx de uma importante cifra de sentido e de um impossível modelo de identificação. Nenhuma instituição esta legitimada para exigir, e muito menos em nome de Jesus, uma espécie de suicídio filosófico. A Igreja católica, com seu permanente desprezo dos direitos humanos em seu interior, e com sua obstinada pregação de uma moral e de um modo dogmáticos alheios ao momento presente, é um constante convite ao suicídio filosófico.

A fé filosófica de que tanto fala K. Jaspers é o começo e o fundamento de toda outra possível fé. A fé filosófica é a fé do homem que pensa e medita. A partir dela chegamos à modesta conclusão deste trabalho: Jesus de Nazaré é uma cifra de Deus, de seu reino, e de muitas outras causas profundamente humanas. As cifras nunca são infalíveis. Por isso, Jesus não prova nem garante nada no referente a Deus. Porém, deixa aberta uma brecha à esperança e, talvez, à aposta.

Começávamos estas páginas lembrando que K. Jaspers inclui Jesus dentre os grandes filósofos da humanidade. Se a filosofia tem algo a ver com criação de novas tábuas de valores, que impulsionem o homem para metas mais livres e humanas, é indispensável que Jesus tenha sido um grande filósofo. Executado vilmente há vinte séculos, ainda continua marcando o ritmo da história ocidental. E não podemos nos enganar: o esquecimento aparente de seu nome não significa que sua causa tenha sido jogada no baú das recordações. Por sorte, sua causa parece continuar alentando não poucos homens do século XX. Seu potencial de cifra parece indubitável.

## Notas

\* Texto retirado da obra de Manuel Fraijó, *Fragmentos de esperança. Notas para uma filosofia da religião*, São Paulo, Paulinas, 1999, pp. 253-281.

<sup>1</sup> BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, II/1 (1984), 167.

<sup>2</sup> JASPERS, K., *Los grandes filósofos*, I. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús (Sur, Buenos Aires, 1971). Sobre Jesus, Vejam-se as pp. 205-237.

<sup>3</sup> Um bom expoente desta mentalidade judia é o livro de FLUSSER, D., *Jesús em sus palabras y em su tiempo* (Cristiandad, Madrid, 1975)

<sup>4</sup> Veja-se o livro de FETSCHER, I., E MACHOVEC, M. (ed.), *Marxisten und die Sache Jesu* (Chr. Kaiser, Munich, 1974).

<sup>5</sup> FROMM, E., *El dogma de Cristo* (Buenos Aires), o dogma de Cristo e outros ensaios sobre religião, RJ, Zahar, 1967.

- <sup>6</sup> Veja-se BLOCH, E., *El principio esperanza*, III (Aguilar, Madrid 1980), 375; cf. Também do mesmo autor: *El ateísmo en el cristianismo* (Taurus, Madrid, 1983).
- <sup>7</sup> JASPERS, K., *La fé filosófica ante la revelación* (Gredos, Madrid, 1968).
- <sup>8</sup> *Ibid.*, 151.
- <sup>9</sup> *Ibid.*, 152.
- <sup>10</sup> *Ibid.*
- <sup>11</sup> *Ibid.*, 154.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, 163.
- <sup>13</sup> *Ibid.*, 173.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, 191
- <sup>15</sup> *Ibid.*, 197
- <sup>16</sup> *Ibid.*, 205. Sobre esta temática em Jaspers, pode ser visto o livro de VARGAS, G. Remolina, *Karl Jaspers em el diálogo de la fé* (Gredos, Madrid, 1971)
- <sup>17</sup> *Ibid.*, 201
- <sup>18</sup> Na versão em espanhol, a diferença entre os trechos esta em Mt 19,21 e Mc 10,21, Jesus teria dito “Vende lo que tienes...” (Venda o que você tem), enquanto que em Lc 18,22 estaria “Vende todo cuanto tienes...” (Venda tudo o que você tem..., com grifo do autor). Na versão em português, essa diferença não existe, pois de acordo com a Bíblia, Edição Pastoral, Paulus, ambos os trechos contêm a palavra *tudo* (N.T.).
- <sup>19</sup> Veja-se JEREMIAS, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Cristiandad, Madrid, 1977), 380.
- <sup>20</sup> Veja-se DUQUOC, Ch., *Jesús, hombre libre* (Síqueme, Salamanca, 1975).
- <sup>21</sup> Os melhores desenvolvimentos deste tema encontram-se no livro de SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La historia de un viviente* (Cristiandad, Madrid, 1981); veja-se também do mesmo autor: *En torno al problema de Jesús. Claves de una crsiologia* (Cristiandad, Madrid, 1983).
- <sup>22</sup> Esta insistência na autoridade do Jesus terreno, autoridade que se baseia na força dos conteúdos que defendeu, foi destacada com mais vigor do que ninguém por H. Braun em sua obra *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo* (Sigueme, Salamanca, 1975). Vejam-se sobretudo os dois últimos capítulos desse livro.
- <sup>23</sup> “El Ciervo” (janeiro, 1970).