

François Varillon, s.j.

ALEGRIA DE CRER E DE VIVER

Temas Fundamentais da Fé Cristã

2.^a Edição

PREFÁCIO

O Padre Varillon, o homem, o religioso, o escritor

Há livros cujo autor não precisa de ser conhecido. Outros, porém, só se compreendem pelo que nos é dado saber sobre quem os concebeu. Talvez isto seja ainda mais verdade quando se trata de escritos póstumos de um autor que já não está presente para nos explicar a sua intenção. É o caso do presente livro, cujo texto foi estabelecido depois da morte do Padre Varillon, a partir de apontamentos tirados por alguns ouvintes. O editor considerou que a leitura das suas conferências devia ser precedida por algumas notas sobre o homem, o religioso, o escritor, em consideração daqueles que não tiveram oportunidade de contactar e de ouvir o conferencista.

Coube-me a mim, seu amigo, traçar aqui o retrato do Padre Varillon. Tive o privilégio, juntamente com muitos outros, de conhecê-lo de longa data: mais de um terço de século.

Antes de encontrá-lo, eu tinha lido alguns dos artigos de crítica literária que, sendo jovem jesuíta, ele tinha escrito para *Études*.

Conheci-o quando ele era capelão geral adjunto da ACJF, e, desde então, creio poder dizer que os nossos caminhos nunca mais se separaram; trabalhamos juntos vezes sem conta. Respondeu sempre aos meus convites para sessões ou semanas do Centro dos Intelectuais católicos. Chegou mesmo a tornar-se amigo do nosso lar, dos nossos filhos: entrou na nossa vida.

O facto de ele ter sido, durante mais de um quarto de século, um dos nossos amigos mais íntimos, não facilita a minha tarefa:

é difícil escapar à subjectividade que afecta inevitavelmente as relações pessoais e tem a ver com as circunstâncias em que elas se estabeleceram. É também um testemunho, mais do que uma análise, o que se espera de mim. E se, finalmente, eu me cingir, como historiador, à avaliação do que foram o seu papel e a sua influência, o essencial será mesmo um testemunho sobre o homem.

Dois aspectos complicam o trabalho do retratista, mas que são já as primeiras pinceladas lançadas na tela.

Em primeiro lugar, a discrição exímia em tudo o que se referia a ele próprio. Falava pouquíssimo de si mesmo. Era relativamente parco em confidências e era preciso insistir para lhe arrancar, nos últimos anos, alguns pormenores sobre o seu estado de saúde, aquilo a que ele chamava a sua «debilidade». Charles Ehlinger, que teve a sorte de poder conversar longamente com ele algumas semanas antes da sua morte, escreve no belíssimo artigo que lhe consagrou no dia seguinte ao seu desaparecimento: «Não falava dele a não ser com humor e pudor». Pudor, certamente, mas é preciso considerá-lo em clave espiritual: essa discrição, essa reserva eram a expressão do desprendimento de si e de um total desinteresse. François Varillon vivia inteiramente dedicado aos outros, ao seu trabalho, à sua missão.

Todos os que dele se aproximaram ficaram impressionados, comovidos, pela atenção que lhes prestava: partilhava das suas preocupações, sabia encontrar palavras para dizê-lo oralmente ou por escrito. As ideias ocupavam um grande lugar na sua existência.

Dedicava também o maior cuidado aos cargos de que era responsável: a casa de Châtelard durante o tempo em que ali foi director.

A segunda dificuldade conhecem-na tão bem como os seus amigos íntimos aqueles que não trataram directamente com ele:

era a riqueza excepcional da sua personalidade, e não creio que o que digo seja exagerado. Como abranger e reunir aspectos tão diferentes? Os seus campos de interesse eram os mais variados. François Varillon interessava-se por quase tudo: pela corrente das ideias, pelas últimas criações literárias, pela poesia, música, cinema. Esta curiosidade não o desviava da actualidade: interessava-se pelos acontecimentos, pela política. Tinha acompanhado com simpatia a experiência de Pierre Mendès France: a sua recordação causava-lhe uma certa nostalgia. Interessava-se pelo desenrolar da história. Igualmente dotado de múltiplas aptidões e talentos: ao religioso e escritor, haveria que acrescentar «o músico», não só o melómano, mas o homem que executava ao piano partituras a quatro mãos com Urs von Balthasar no tempo de Fourvière. Através do conferencista, do filósofo, do teólogo, adivinhava-se a unidade profunda da pessoa: não se tinha nunca a impressão duma personalidade retalhada. A unidade procedia de uma inspiração unificante: o padre, o homem de Deus, o homem que procurava a Deus e O anunciava aos outros.

Vou começar pelo aspecto sobre o qual, em 1974, o Grande Prémio católico de literatura chamou a atenção do grande público, um livro que tem a ver menos com a literatura do que com a cultura espiritual: *L'humilité de Dieu*. Como escritor, François Varillon dedicou, desde a sua adolescência, uma atenção muito viva à escrita. Toda a sua vida se interessou pela literatura. Jovem jesuíta, ensinou em Mongré, em Sainte-Hélène. Recordava há pouco os estudos críticos em *Études* pelos quais se tornou conhecido o seu nome pouco antes da guerra. Exerceu, quase até ao fim da vida, uma crítica literária oral nas conferências mensais que dava em Lyon, Genebra, Paris, em que ele informava sobre a actualidade, lendo cinco, seis, sete romances ou ensaios por mês, exercendo um ministério que o assemelha a Bremond ou ao Padre Blanchet.

O aspecto mais conhecido é certamente o de comentarista e editor de Claudel. Tinha descoberto Claudel, sendo jovem estudante, nos anos vinte, num tempo em que os adeptos de Claudel não eram muitos. O conhecimento de Claudel foi para ele uma iluminação contemporânea do nascimento da sua vocação e da sua decisão de entrar na Companhia de Jesus. Com Claudel, revelava-se o alento do génio poético, uma visão católica do mundo, a beleza da Criação, o drama da Redenção, uma inspiração profundamente religiosa à qual ele próprio se sentia ligado. Mais tarde, conheceu pessoalmente Claudel, em Brangues, e recebeu dele a incumbência de editar, após a sua morte, o *Diário* que tinha escrito durante anos. François Varillon, como testemunham todos os seus amigos, consagrou, durante anos, à preparação dessa edição, todos os momentos livres. E só os que têm experiência deste género de edição crítica podem avaliar quanto exigiram dele, o que representam de horas de trabalho e de investigação paciente, a análise do manuscrito, o estabelecimento do texto e a verificação das citações. Para outros, a edição do *Diário* teria bastado para ganharem a reputação de eruditos. Mas a preocupação de François Varillon de proporcionar um instrumento para um melhor conhecimento do autor de *O sapatinho de cetim* valeu-nos um *Claudel* na colecção «Les Écrivains devant Dieu».

Esta fidelidade claudeliana, da qual nunca se apartou em cinquenta anos de existência, desde a descoberta inicial, e que lhe punha espontaneamente nos lábios qualquer citação de Claudel, não era exclusiva: o Padre Varillon não era homem de um só escritor. Não havia ninguém menos sectário do que ele. E isto em todos os domínios e não só nas preferências literárias. Eu não empregaria o termo ecletismo, que tem frequentemente uma conotação relativista: diria antes ecumenismo.

Havia nos seus gostos culturais, nas suas curiosidades literárias e nas suas simpatias artísticas um extraordinário ecumenismo; na

música gostava igualmente de Bach e Schoenberg, e conciliava Mozart e Wagner... embora com alguma dúvida: censurava-se a si mesmo pelo prazer que sentia com Wagner, que ele achava um tanto suspeito, como Mauriac num «trago de veneno», recolhido no seu *Diário*.

O leque das suas predilecções apresenta configurações intelectuais inesperadas. Assim, o lugar de Fénelon, tão diferente de Claudel, poderia surpreender. E existem para isso razões de ordem espiritual: no caso de Fénelon, fora o místico do puro amor quem seduzira o Padre Varillon. Ele definia deste modo aquilo que chamava o milagre feneloniano: «O milagre feneloniano reside num prodigioso contraste entre a densidade espiritual do que quer exprimir e a harmoniosa leveza de expressão». E, naquele artigo que mencionei há instantes, publicado no dia seguinte à morte de François Varillon, Charles Ehlinger continua: «Não se trata, igualmente, do milagre de Varillon?». E prestando voz a François Varillon, que dizia de Fénelon: «Filósofo, teólogo, humanista, poeta... um homem verdadeiramente completo», acrescenta: «Tudo isso, e mais outra coisa: acrescentem-lhe a música, e teríamos o retrato de François Varillon!».

Existiam certamente afinidades entre o arcebispo de Cambrai e o jesuíta lionês. François Varillon contribuiu, num pequeno volume aparecido na colecção dos «Maîtres spirituels», intitulado *Fénelon et le pur amour*, para a restituição do verdadeiro Fénelon, libertado das lendas que obscureciam o seu rosto e ofendem a sua memória.

Como escritor, François Varillon não o era só pelo facto de se interessar pelos escritores. Ele mesmo o era, no sentido pleno da palavra, atento ao tamanho da frase, saboreando a música das palavras, sensível à exactidão de um epíteto, ao peso de um vocábulo, ao contorno das imagens, procurando incansavelmente, por si mesmo, a expressão mais adequada, mais concisa, mais clara,

trabalhando os seus textos tanto escritos como orais – porque ele escrevia todas as conferências – sem se comprazer no preciosismo e jogos de palavras, e tendendo a uma fusão o mais íntima possível do pensamento e da expressão.

Quem não teve a sorte de contactá-lo e o privilégio de escutá-lo não pense, pelo testemunho destas notas e desta evocação do escritor, que ele era um desses padres letrados, um desses eclesiásticos eruditos, frequentador dos salões literários, reduzindo o seu ministério ao trato com pessoas de letras. François Varillon era, primeiro que tudo e essencialmente, um padre, um religioso, um homem de Deus. Nunca concebeu a literatura como um passatempo. Nunca ela o afastou do seu ministério, sem que por isso – e isto é digno de nota – ele a tenha desviado jamais do seu fim peculiar e procurado fazer dela um instrumento de apologética. Entrava na sua visão do mundo ou na sua teologia das realidades terrenas o respeito pela diferença entre as ordens da realidade e a consideração pela diversidade das actividades. Era, antes de mais, um homem de Deus: tudo se ordenava e girava à volta do único necessário.

Chegou, pois, o momento de tentar definir este estilo de ministério original que as circunstâncias, a par da vocação e das disposições pessoais – e não são as circunstâncias o modo como Deus age nas existências individuais? –, lhe foram confiando. Um ministério que associava, num equilíbrio bastante raro, a palavra e a acção, o ensino e a animação. Palavra inspiradora da acção – não a acção directa, a não ser raramente –, mas dirigida àqueles que já estavam comprometidos na acção, fossem leigos ou clérigos, e que ilustra bastante bem o título de capelão que assumira em diversas instituições da Igreja, a ACJF ou o MICIAC. Um dos traços originais do catolicismo francês dos anos 1930-1970 foi o aparecimento e a expansão dum ministério de capelania, isto é, dum ministério de proximidade, de

influência; uma espécie de magistratura moral, por assim dizer, junto de pessoas com responsabilidades e comprometidas em tarefas de Igreja ou serviços cívicos.

François Varillon animou igualmente comunidades de casais, nascidas da vontade de viverem em plenitude o amor conjugal e a graça do sacramento do matrimónio, exercendo um ministério similar ao do seu discípulo Henri Caffarel, fundador das Equipas de Nossa Senhora. Os cinco verbos – dar, perdoar, oferecer, pedir, receber – propostos a esses casais definiam uma espiritualidade própria de leigos. Deste modo, participou na renovação que constituiu uma das linhas de força do catolicismo francês de meados do século XX.

Esteve na génese, por altura do começo da ocupação, do primeiro *Cahier de Témoignage chrétien*. Foi ele quem, ao saber confidencialmente dos receios de alguns militantes, foi ter com o Padre Chaillet e o alertou, e esteve na origem do primeiro dos *Cahiers*, redigido por Gaston Fessard: *France, prends garde de perdre ton âme...* Entre 1941 e 1944, associou-se àquele grupo de «teólogos sem mandato» que desempenhou um papel tão importante na formação dos católicos franceses confrontados com as dificuldades e os problemas da guerra. Desempenhou sobretudo um papel importante junto dos movimentos juvenis da Acção Católica especializada, durante uma boa dezena de anos, como capelão geral adjunto da ACJF, desde 1945 até ao desaparecimento desta grande associação em 1956.

Ele gostava de dizer que esses anos tinham sido para ele uma experiência sem igual. Para esse jesuíta de uns quarenta anos, tinham representado a descoberta ou a tomada de consciência de todo um conjunto de problemas que marcaram profundamente a sua visão do mundo e da relação entre o Evangelho e a vida secular. Permanecer-lhe-á fiel toda a sua vida, até ao último dia, assim como às amizades que contraíra nessa altura.

Torna-se difícil avaliar o seu contributo, porque é difícil distingui-lo de uma experiência colectiva. Mas permita-se que o diga, aqui, aquele que foi, durante anos, sua testemunha quotidiana: foi considerável.

Associou-se com abnegação e desinteressadamente à tentativa, empreendida juntamente por leigos e sacerdotes, de conjugar fé e acção, de tomar a peito o aprofundamento espiritual e o compromisso na vida.

Nunca existiu, nem no pensamento nem na prática de François Varillon, a menor dissociação entre aquilo que hoje se chama, algumas vezes, a dimensão horizontal e a vertical. As duas uniam-se e articulavam-se profundamente e a sua intervenção situava-se precisamente na junção das duas com uma discrição e humildade partilhada com a maioria dos seus co-irmãos jesuítas; não havia ninguém menos clerical do que ele. Acreditava profundamente na necessidade de formar cristãos adultos, homens responsáveis, e que não existia outra pedagogia – termo que ele não usava com frequência, mas cuja realidade lhe era familiar – que a de estimular a assumir responsabilidades. Escutava, recordava o significado, a bondade, a inspiração da acção e orientava a procura de Deus.

Foi, em parte, por ocasião desta experiência, que ele se sentiu levado a interrogar-se sobre o modo de anunciar Deus, de dar a conhecer a sua palavra aos ouvintes de hoje.

Em relação a esta época, duas inquietações o atormentavam, duas exigências o motivavam, sendo estas o corolário daquelas. A primeira: ser compreendido por todos, acessível a todos, encontrar uma linguagem que lhe permitisse estar ao nível dos auditórios mais variados. E eu tive a experiência da diversidade desses auditórios: vi-o, ouvi-o dirigir-se a militantes sindicalistas, a engenheiros, a militantes rurais que não tinham estudos; em qualquer circunstância, utilizava uma pedagogia maravilhosamente

eficaz porque simplificada e atenta aos outros. Esta preocupação levou-o a elaborar, em conjunto com o Padre Congar, as fichas de cultura religiosa que viriam a dar origem à obra *Éléments de doctrine chrétienne*, logo editada na colecção «Livre de vie».

A segunda preocupação era de ordem puramente intelectual: é bastante raro ver a mesma pessoa enfrentar-se com o problema da audiência popular e do rigor intelectual, e tratar de não sacrificar nenhum.

Foi dos primeiros – e não digo o primeiro, porque Henri de Lubac e Gaston Fessard lhe tinham aberto o caminho – a tomar a sério a incredulidade moderna; a ter em consideração, precisamente sob a influência do Padre de Lubac, por quem tinha uma admiração deferente, o ateísmo, a recusa da alienação a que, aos olhos de muitos, a crença em Deus podia levar o homem, a rejeição de um «Deus jupiteriano», como ele dizia. Reconhecia o que havia de legítimo na vontade do homem de ser autónomo e nunca deixou, desde o momento em que esta inquietação surgiu dentro dele até ao fim da sua vida, de ler os filósofos, tanto antigos como modernos, Hegel, Nietzsche ou Marx, os filósofos da dúvida, Sartre, os existencialistas.

Procurava elaborar respostas ao mesmo nível de reflexão e de exigência intelectuais que as contestações opostas ao Cristianismo. Estava profundamente convencido da necessidade de a Igreja e os cristãos prestarem atenção às interrogações suscitadas pela mentalidade contemporânea e encontrarem respostas adequadas. Convencido do valor do esforço intelectual, não era daqueles que pensam ser possível fazer caso omissa da reflexão e poder passar, sem transição, de uma experiência prática à profundidade espiritual. O fideísmo parecia-lhe uma ameaça temível... assim como, aliás, todos os «ismos». A mediação da inteligência era, no seu entender, uma etapa indispensável. Não porque haja uma filoso-

fia cristã no scio do Evangelho, mas porque a actividade filosófica é um ponto de passagem obrigatório, uma etapa para qualquer cultura religiosa. E ele próprio unia reflexão filosófica e processo teológico, como se pôde ver melhor depois da publicação dos seus dois últimos trabalhos.

A este respeito, quanto à relação entre inteligência e fé, reflexão teológica e enunciado dogmático, estava convencido da impossibilidade de falar de Deus de modo adequado: neste ponto, foi um precursor, avançado em relação ao nosso tempo e simultaneamente em consonância com ele. Foi um dos primeiros a denunciar a inexactidão, a imprecisão de certas formulações, o perigo das aproximações. Recordo tê-lo ouvido, desde 1943, perseguir as imagens erróneas, advertir contra as definições demasiado académicas duma catequese clássica, sobretudo dos atributos de Deus. Não estava menos convencido de que se devia falar de Deus, mesmo que fosse impossível fazê-lo com precisão. Falar de Deus constituía para ele não só um dever do seu cargo, mas uma necessidade de falar d'Aquele de quem vivia, com quem vivia, que era o princípio da sua acção ou, para empregar uma expressão que certamente não esqueceram os que o ouviram, a «iniciativa das nossas iniciativas». Vou citá-lo em *L'humilité de Dieu*: «É difícil falar de Deus com seriedade. No entanto, é preciso fazê-lo. Não saber falar de Deus aos outros, quando a pessoa não deixa de falar d'Ele a si mesma, que amargura!»

Menos ainda opunha ele o anúncio de Deus à acção no mundo. Reconciliava a dimensão vertical e a horizontal, e deixem-me que de novo o cite: «É preciso de facto mudar a vida. Mas para isso não é preciso renunciar a falar de Deus. Mudar a vida o melhor possível. Falar de Deus o menos mal que se possa».

Esta preocupação de falar de Deus e de separar a perspectiva que d'Ele temos das formulações demasiado antropomórficas, que são um insulto à transcendência de Deus, levou-o a redigir um

*Abregé de la foi*¹ publicado em *Études* em 1967, ao qual ele deu muita importância. Tentava resumir nele o que era «o essencial do essencial», segundo expressão sua. Esta preocupação de responder às interrogações do mundo contemporâneo e de oferecer uma resposta adequada às suas exigências e aspirações, levou-o a exercer um ministério original da palavra, que ocupou a totalidade dos últimos dez anos da sua vida. Ministério original porque diferente da pregação tradicional. Não era que ele se desinteressasse por esta: publicou, em colaboração com o Padre Michonneau, um trabalho sobre a pregação. Mas ele criou, de certo modo, um gênero novo que associava a reflexão, a referência fiel à Sagrada Escritura, o enunciado das verdades essenciais, o diálogo com o pensamento contemporâneo. Para falar em termos claudelianos, as suas conferências doutrinárias exigiam simultaneamente *animus* e *anima*; não era uma pregação espiritual ou uma exposição doutrinal, mas ambas numa íntima e estreita síntese. O sentimento da urgência deste ministério levou-o a responder às inumeráveis chamadas de públicos tanto parisienses como da província.

Em Paris, tinha escolhido domicílio em Notre-Dame de Belleville, onde falava a um auditório popular e operário. E também, ao Domingo de manhã, a um público de grande burguesia, no quadro diocesano da Acção Católica. E ainda nos arredores parisienses (uma das últimas conferências que lhe ouvi foi em Viroflay), na província, em quinze ou vinte cidades do Sudeste e do Sudoeste, durante os últimos anos. O seu programa era minuciosamente agendado: divertia-se a contar que chegava a passar dum comboio a outro e a dormir em dezoito camas diferentes no mesmo mês, apesar de uma saúde que, por diversas vezes, tinha preocupado seriamente os que conviviam com ele.

¹ Editado em Portugal com o título *Síntese da fé católica*, Ed. A. O. – Braga, 1969. [N.T.]

As conferências devoravam-lhe o tempo, porque ele renovava-as de um ano para outro. Raramente tenho visto quem se preocupe a este ponto com enriquecer a sua reflexão e que incorpore no seu ensino, ano após ano, a última recolha das suas leituras e reflexões. Se se detinha em Châtelard, era para pregar retiros espirituais e os *Exercícios* ou sessões de reciclagem.

Tinha um verdadeiro talento de conferencista não fácil de definir. Mas quem o tivesse escutado uma vez não podia esquecer aquela voz grave, aquela dicção que destacava as palavras, sublinhava as ideias, aquele modo de falar que dava relevo às ideias, sem efeitos oratórios, sem procurar outra coisa que não fora a expressão ao serviço exclusivo dum texto denso, todo ele ordenado ao anúncio do essencial.

Alguns temas essenciais reaparecem nas suas conferências, constantemente retomados, indefinidamente renovados na sua expressão. Mesmo que não se prestem de todo a um resumo, vou enumerar alguns que lhe ouvimos desenvolver com frequência e pelos quais lhe estamos gratos por termos compreendido o essencial.

Deus é um ser pessoal, Deus é amor. O amor não é um atributo de Deus. Podemos dizer, de facto, que Deus é grande, que Deus é todo-poderoso, que Deus é infinito; mas o amor não se situa nesse plano, não é um atributo de Deus: é o próprio ser de Deus. Convém, portanto, empregar a palavra amor em vez de Deus. É o Amor que é infinito, é o Amor que é onipotente, é o Amor que é transcendente.

Este Deus pessoal não é cioso da nossa liberdade: respeita-a. Foi Ele quem a criou, foi Ele quem a quis. Encontra-Se no princípio da nossa acção. Não existe, pois, contradição entre reconhecimento de Deus e afirmação da autonomia do homem, porque Ele está na origem mesma do exercício da nossa liberdade, Ele é a iniciativa das nossas iniciativas. Chama-nos a «viver da sua

mesma vida». Nós estamos chamados a participar nessa vida de Deus para a irradiarmos no mundo ao serviço dos outros. Deus e história não são inimigos, não estão separados. Gostava de citar a expressão de Santo Ireneu: «A glória de Deus é o homem vivo».

Este ensinamento, esta intuição encontraram a sua expressão aprofundada e desenvolvida em dois livrinhos – *L'humilité de Dieu* e *La souffrance de Dieu** – cujos títulos devem ter parecido desconcertantes há trinta anos, porque contrariam a ideia tradicional que se tem da majestade, do poder divino, mas que exprimem uma intuição profunda, sem dúvida também uma experiência mística daquele cujas últimas palavras foram: «Abandono-me como uma criança...», expressão daquela afirmação fundamental: Deus é Amor.

Se Deus é Amor, não é um deus ciumento, não é o Deus dominador, não se identifica com Júpiter. Entre dois seres, qual é o mais desprotegido, o mais dependente? Aquele que mais ama. Na relação entre Deus e o homem, é Deus o mais dependente e humilde. Jean François Six disse que ele tinha aberto «uma brecha teológica». Étienne Borne falou de «ousadia teológica». De facto, com os seus dois livros, François Varillon revelou-se como grande teólogo e teólogo prometedor. Ter-se-ia podido julgar que, dada a sua actividade de conferencista itinerante, ele era o divulgador do pensamento de outrem. De facto, este tornava-se original depois de ser profundamente assimilado e repensado. Os seus dois livros são o resultado de um itinerário: resumem todo um pensamento e uma vida.

François Varillon morreu no exercício dessa missão de conferencista que ele cumpriu até ao último dia. Havia alguns anos que a sua saúde era motivo de séria inquietação; na Páscoa de

* Editado em Portugal com o título *O sofrimento de Deus*, Ed. A. O. – Braga, 1996. [N.T.]

1978, tinha tido um acidente e, com o conselho amigável e insistente dos médicos e dos seus irmãos jesuítas, decidira renunciar à maioria das suas actividades. A ternura de Deus poupou-o à velhice. Furtou-o, porém, ao nosso afecto. Mas, graças a Deus, a sua irradiação não teve fim, uma vez que dois trabalhos póstumos mantêm a sua presença entre nós e farão mesmo chegar a influência do seu pensamento mais além do círculo daqueles que contactaram com ele e o amaram. Por um acaso que podemos considerar providencial, Charles Ehlinger pôde, algumas semanas antes da sua morte, entrevistá-lo durante nove dias e recolher dos seus lábios um acervo de recordações, reflexões, de que o livro, aparecido em 1980, com o título admirável *Beauté du monde et souffrance des hommes*, já transmitiu o essencial. O presente livro, que propõe um texto das conferências de cultura religiosa que ele deu por toda a França, manterá a perenidade do seu magistério.

Se, ao acabar esta evocação, a testemunha e o amigo se apagam perante o historiador e lhe pedem que procure avaliar o papel do Padre Varillon e marcar o seu lugar na história religiosa, terá em conta a influência exercida sobre centenas de militantes, para a formação dos quais ele tanto contribuiu, e sobre esses milhares de ouvintes que o seu ensino alimentou, enriqueceu e a quem revelou um Deus de amor. Há um tempo atrás, ao esboçar para as *Informations catholiques internationales* um retrato de François Varillon, por ocasião da atribuição do Grande Prémio católico de literatura, eu pensei poder escrever: «Existem uns quinze ou vinte religiosos, jesuítas ou dominicanos, cuja influência foi decisiva e sem os quais o rosto do catolicismo francês não seria o que tem sido desde há uns trinta anos». Reforçando esta apreciação, Charles Ehlinger escrevia em *La Croix*, no dia seguinte à morte do Padre: «Cada geração possui alguns homens ou mulheres cuja obra, nome e presença marcam a consciência, despertam uma

determinada maneira de ser homem e de ser cristão. Sem hesitar, eu situo François Varillon entre esses dez ou doze vultos que constituem as nossas grandes referências».

Terei sabido eu reconstituir os traços da sua pessoa para os que o conheceram, e sugeri-los aos restantes? Os primeiros ficaram sem um amigo cuja perda é irreparável. Que os outros saibam quem foi o homem cujo pensamento e existência tiveram um lugar incomparável na história intelectual e religiosa do nosso país.

René Rémond

PRELIMINAR

Acabávamos de contemplar as lindíssimas ruelas da cidade de Cordes, no Tarn. Choviscava suavemente. O Padre Varillon, cada vez menos ágil no andar, abrigara-se sob o alpendre do grande mercado, enquanto eu fui buscar o carro ao fundo da povoação. Estou a vê-lo encostado no bocal do poço, cansado mas maravilhado. E ouço-o citar-me um poema que acabava com estes versos: «Saboreava eu um perfume de eternidade». Era o dia 15 de Março de 1978, último dia que passei a seu lado. Alguns dias depois, uma grave crise cardíaca obrigava-o a reduzir as suas actividades. Uma segunda crise derrubava-o definitivamente a 17 de Julho do mesmo ano.

Eu começara a conhecer a sua obra ao descobrir a sua *Síntese da fé católica*, artigo de umas vinte páginas. Este texto era sem dúvida um pouco difícil. Mas deu-se a casualidade de, graças a uma gravação magnetofónica, ouvir a explicação que ele próprio tinha dado dele a uns sacerdotes reunidos numa sessão. Nessa apresentação de «o essencial do Cristianismo», fiquei impressionado pela convicção da sua palavra, o vigor da sua inteligência e a amplidão das suas perspectivas. Eu era padre há três anos, mas foi nesse momento que senti melhor a grandeza e a beleza da fé. Esse entusiasmo por Cristo ressuscitado tornou-se mais profundo quatro anos mais tarde, durante o mês de Exercícios Espirituais de Santo Inácio dados pelo Padre Varillon, na casa dos jesuítas de Châtelard. Ele quis mesmo deslocar-se a Pau, apesar do cansaço dos anos e da distância de Lyon, para dar as suas conferências religiosas, desde Abril de 1974 a Fevereiro de

1978. Foi nessa altura que pude encontrar-me mais com ele, e que «encontro»!

Que vivacidade na sua conversa, sem qualquer formalismo nem mesquinhez! Longe de me sentir esmagado pela categoria da sua personalidade, fiquei, pelo contrário, impressionado pela sua modéstia, para não dizer humildade. Como muitos dos seus amigos, acolhi com alegria a sua amizade, surpreendido de que termine uma das suas cartas com esta frase: «Peço-lhe que me conte entre os seus melhores amigos». Eu sabia que não se tratava de uma frase de cortesia banal. Compreendo bem que um homem de uma delicadeza assim tenha podido escrever que não só nós rezamos a Deus como também Deus nos reza a nós.

A mim também me surpreendeu que um padre da sua competência ousasse dizer, com mais de setenta anos, que ainda não compreendia bem o sentido da expressão: «Cristo morreu pelos nossos pecados». Não se contentar com fórmulas feitas, mesmo que viessem da Igreja, mas desejar aprofundá-las na fidelidade à autêntica Tradição para traduzi-las numa linguagem adequada à cultura contemporânea, era essa exactamente a sua preocupação constante. Ao falar-me dos jovens que encontrava, repetia-me: «Imagine que um deles tenha vocação de filósofo! Se chegou a compreender desde dentro a fé cristã, nunca dirá, como tantos outros, que ela é uma alienação»!

O seu amor por Jesus Cristo desenvolveu nele uma mesma paixão por Deus e pelo homem. Interessava-se de maneira prodigiosa por tudo o que interessa aos homens e às mulheres do nosso tempo, em todos os domínios da aventura humana. Por isso, muitos dos que o conheceram falam da sua vasta cultura: não se referem à erudição mas à riqueza da sua experiência humana, à profundidade da sua humanidade.

Não manifestava ele, tanto na sua personalidade como no seu ministério e nos seus livros, aquela «união de contrários» que o

Concílio Vaticano II convertera numa das traves-mestras da renovação da Igreja? Ao mesmo tempo modesto e convicto, tradicional e ousado, místico e realista, todas estas atitudes não são nele contraditórias, antes se equilibram harmonicamente.

Os seus numerosos ouvintes de Pau, dentro da diversidade dos sectores da Igreja a que pertencem – paroquianos, membros de movimentos, catequistas, animadores do escutismo e de preparação para o matrimónio, etc. – gostaram muito das suas conferências. Não se poderia, depois da sua morte inesperada, empreender a aventura de as editar, com o fim de se continuar a aproveitar essa exposição da fé, visto que, durante a sua vida, ela tinha permitido a tantas pessoas aprofundarem a sua fé? Em Janeiro de 1979, revelei a Charles Ehlinger este meu projecto. Levou-me a conhecer os jesuítas de Châtelard, que me acolheram com confiança e me permitiram consultar todos os manuscritos e cadernos de notas pessoais do Padre Varillon.

Pude dispor, portanto, por um lado, dos seus manuscritos (uns integralmente redigidos, sobretudo nos seus últimos anos, outros indicando apenas um plano e acompanhados de resumos dactilografados das suas leituras); e, por outro lado, de algumas transcrições policopiadas pelos seus ouvintes em diversas cidades da França. Reconstituí onze séries, compostas cada uma de cinco ou seis temas. Deste acervo de documentos que compilei e analisei, foram-se desprendendo, pouco a pouco, as seguintes ideias-mestras:

– *A coerência do seu modo de expor*: articula-se à volta de um eixo que ele define como «o essencial do essencial»: Deus fez-Se homem para que o homem se torne Deus. Ou, o que vem a ser o mesmo

mas certamente alude mais à experiência de cada um: o homem é capaz de amar como Deus ama, isto é, com um amor que não é senão amor. É na sua conferência sobre o inferno, embora o paradoxo seja forte, que ele afirma: «Se acontecesse aparecer um ponto qualquer da doutrina cristã sem ligação com o amor ou contradizendo o amor ou como não sendo condição ou consequência do amor, teríamos o direito de rejeitá-lo». Coerência mas não síntese nem catecismo de todas as verdades da fé. Algumas faltam, porque ele já não se sentia capaz de falar delas no contexto actual.

– *O seu cristocentrismo*: se «a tarefa do poeta é, segundo Saint-John Perse, o aprofundamento autêntico do mistério do homem»¹, a convicção do Padre Varillon é que um aprofundamento assim só se pode fazer a partir do mistério de Deus (mistério, não no sentido de enigma que não se pode compreender, mas no sentido de realidade que nunca se acaba de explorar). Tanto um como outro aprofundamento não podem fazer-se senão à luz de Jesus Cristo, plenamente Deus e plenamente homem. Cristo – Deus feito homem para que o homem se torne Deus – é sacramento de Deus e sacramento do Homem. A unidade do homem e de Deus em Cristo é o centro que dá Sentido à humanidade. Trata-se certamente de evitar qualquer confusão ao meditar, como escreve Étienne Borne, «que um Deus fazendo-Se homem é mais Deus e que um homem divinizado se torna mais plenamente homem»². Mas ter-se-á descoberto o núcleo da fé se não se vislumbrou em Jesus Cristo o Deus de amor humilde e vulnerável? Ele não é nem o Deus da justiça vingativa que exigiria o sacrifício do Filho, nem o Deus do deísmo paternalista que se contentaria com a mediocridade dos homens.

¹ *Humilité de Dieu*, Éd. Le Centurion, p. 41.

² Étienne BORNE, *La Croix* de 27 de Junho de 1980.

– *O seu realismo espiritual*, recusando todas as abstracções que se confundem demasiado frequentemente com a vida cristã. Esta é um combate permanente contra a tentação sempre presente do abstracto. A preocupação de reflectir constantemente a partir da experiência permite ao Padre Varillon exprimir-se com aquela simplicidade, ao mesmo tempo luminosa e profunda, característica do seu estilo. Simples sem nunca ser simplista. É este realismo espiritual que lhe permite também levar a sua pedagogia à prática. Convida os ouvintes a uma caminhada que, apoiando-se nas objecções habituais, os ajuda a descartá-las pouco a pouco, para se enraizarem em bases sólidas. Daí que insistisse com frequência sobre a «génese da fé dos apóstolos que precisamos de reencontrar, lendo os Evangelhos de muito perto, se queremos que a nossa afirmação da divindade de Jesus Cristo não seja pura abstracção».

– *A sua serenidade* que não tem pressa de tudo compreender e de tudo resolver. Uma das leis do Reino é a paciência que concede tempo às germinações e aos amadurecimentos. O Padre Varillon tende a separar o essencial da fé, sem lhe impedir o caminho com questões de segunda ordem ou mesmo secundárias. Definir o homem, de acordo com toda a Tradição, como ser divinizável, é dar-lhe confiança no futuro. Trata-se, de facto, de uma espiritualidade de construtores de civilização. Nada de optimismo simplório (se o mundo é magnífico também é trágico, o sofrimento dos homens é real) mas uma esperança que se apoia fundamentalmente sobre o dom inaudito da divinização oferecido a todo o homem e a toda a humanidade. «Tal como se deve tentar falar correctamente sobre o homem, o mesmo se deve fazer a respeito de Deus. Então se acalmará talvez essa dor sem fim e sem rosto que se abateu sobre o Ocidente, onde se diz, apesar do mistério de Cristo, que Deus Se ausentou das nossas

dores por direito de Trascendência... É preciso tentar falar a esses homens que se vomitam a si mesmos com o desgosto de não serem amados, pensam eles, por Aquele que os cristãos continuam a chamar o Amor genuíno do mundo»³.

À medida que ia descobrindo estas ideias-mestras, o meu método tomou corpo. Ao longo de todos estes dezoito meses de trabalho fui muito apoiado e encorajado por Charles Ehlinger e o Padre J. de Mauroy. Agradeço-lhes profundamente. E também àqueles e àquelas que, com as suas observações amigas, me levaram a apurar a realização deste dossier. Juntamente com alguns desses cristãos, eu recebi muito do Padre Varillon, como membro da ACI (Acção Católica Independente), na qual eu exerço com gosto o meu ministério actual. Não é verdade que compreensão da fé e vivência na Acção Católica, longe de se excluírem, se atraem e fecundam reciprocamente? Aqui têm, pois, algumas indicações do modo como consegui dar forma a estas conferências.

Quando os manuscritos originais estavam inteiramente redigidos, eu nada cortei. Mas, graças às cópias de que dispus, acrescentei explicações que esclarecem frases muito concisas. Vi-me obrigado a suprimir não poucos parágrafos para evitar repetições enfadonhas; manteve, no entanto, a expressão das convicções principais, desejando que a sua insistência, mesmo em contextos diferentes, não canse o leitor. Estas supressões necessárias que desequilibraram muitos textos redigidos ou policopiados, obrigaram-me a recompô-los. Os ouvintes não vão, pois, encontrar as conferências tal como o Padre Varillon as deu em cada cidade

³ MARTELET, *L'au-delà retrouvé*, Desclée, 1975, p. 37.

onde falou. Tanto mais que o mesmo tema recebeu dele várias apresentações (e, portanto, vários títulos), adaptadas aos diferentes auditórios. Tive ainda de seleccionar esses múltiplos desenvolvimentos para editar o que me pareceu mais significativo. Os ouvintes também não vão encontrar, nem sequer resumidas, todas as conferências que o Padre Varillon deu durante a sua vida. Escolhi as dos últimos dez anos, dentro da orientação fixada para este livro: a apresentação da coerência da fé cristã.

Redigi de novo algumas comparações que, oralmente, podiam ser ditas com uma ponta de humor, mas que, por escrito, poderiam prestar-se à ironia. O Padre Varillon, na sua paixão de se fazer compreender por um vasto público, utilizou-as, visto que a fé é para todos e não para alguns iniciados. Evidentemente, falta o esmero do seu estilo escrito. Que o leitor, um pouco molesto pela estrutura de algumas frases, se lembre das suas observações: «Quando dou conferências estritamente religiosas, não se trata de arte, mas de apostolado. Falo ou escrevo para ser compreendido pela maioria»⁴. Para não minimizar a sua personalidade nem as suas qualidades literárias, é indispensável referir-se às suas magníficas entrevistas com Charles Ehlinger, assim como às suas duas obras-primas: *L'humilité de Dieu* e *La souffrance de Dieu*.

Esforcei-me, finalmente, por encontrar a origem das suas alusões (indico as que reconstituí), sem poder afirmar tê-lo conseguido integralmente. Foram tantos os autores que ele estudou e tantos os livros que leu! Ao consultar os seus manuscritos e apontamentos, senti as múltiplas influências, desde Claudel e o Padre Y. de Montcheuil, até mesmo às últimas leituras do Padre Labarrière e de René Char. Ele próprio dizia que, à força de ler e meditar, já não sabia o que era dele e o que vinha das suas fontes.

⁴ *Beauté du monde et souffrance des hommes*, Éd. Le Centurion, p. 264.

Espero não trair nem mascarar as suas convicções profundas nem estancar o dinamismo do seu pensamento, em amadurecimento constante, dada a sua curiosidade de espírito e a frescura da sua fé. Sem esquecer que a morte o surpreendeu em pleno trabalho de redacção do seu comentário da segunda parte do Credo, com realidades tão importantes como a Igreja, o Baptismo e o perdão dos pecados. É preciso, portanto, ter em conta a data dos manuscritos que eu indico no começo de cada capítulo: alguns são antigos ou incompletos.

Depois de vários esboços, acabei por adoptar o seguinte plano, a fim de dar relevo às três dimensões de toda a formação cristã, que se entrelaçam constantemente neste «despertador»: iniciação espiritual; aprofundamento do conteúdo da fé; iniciação à análise das situações e acontecimentos:

– Uma *introdução* ou antes um pórtico pelo qual é indispensável entrar na leitura do livro, sobretudo para o leitor que nunca ouviu o Padre Varillon ao vivo, a fim de se familiarizar com o seu vocabulário e pedagogia. Ele próprio dava muita importância a esta preparação.

– 1. *Cristo morto e ressuscitado*, coração do Real, com a admirável meditação sobre as Bem-aventuranças;

– 2. *O acolhimento do Dom de Deus*: Maria, imagem da Igreja; depois, a Igreja, experiência do acolhimento do Dom de Deus por todos os baptizados: François Varillon, ao longo do seu itinerário de homem, de cristão e de padre, insistia sobre este acolhimento, com a necessidade de se descentrar, de se desapropriar de si mesmo para se receber de Deus incessantemente e encontrar, assim, a sua plenitude.

– 3. *Os dogmas principais*: permitem aprofundar quem é Deus, quem é o homem e qual possa ser a sua relação. Sublinhava uma compreensão exacta do dogma da Criação: é o Deus autenticamente criador quem fundamenta a nossa liberdade e, portanto, a nossa dignidade humana.

– 4. *Alguns critérios de discernimento para o desempenho da tarefa humana*: situar a relação com Cristo no seio dos dinamismos humanos, não ao lado nem em lugar deles; viver o Evangelho que é um apelo à fé e à liberdade; orar, porque o dom de Deus é uma tarefa a desempenhar; combater o mal e o sofrimento, em vez de se resignar a suportá-los.

– Em *conclusão*, ou antes, como recapitulação de tudo, a Eucaristia: ela é «a fonte e o vértice da vida cristã», segundo a expressão do Concílio Vaticano II, retomada por ocasião do Congresso Eucarístico Internacional, em Julho de 1981.

Parece-me, enfim, estar na linha deste dinamismo ao dar como título a este livro *Alegria de crer e de viver*, alegria suscitada em todos aqueles que saborearam estas conferências e se esforçaram por assimilá-las. Acabo este trabalho no dia 3 de Dezembro de 1980, festa de S. Francisco Xavier: solidamente enraizado na cultura vasca e na fé católica, não hesitou em ir enfrentar os novos mundos do seu tempo: não foi essa a trajectória de François Varillon? E leio na Exortação do Papa João Paulo II sobre a catequese que «o dom mais precioso que a Igreja pode oferecer ao mundo de hoje, desorientado e inquieto, é o de formar nele cristãos convictos no essencial e humildemente felizes na sua fé»: não retrata isto o Padre Varillon?

Quero exprimir todo o meu reconhecimento ao Padre Jacques Guillet, que aceitou «rever» o manuscrito na sua redacção final, e a René Rémond, que quis muito que este livro comece por um retrato do Padre Varillon.

B. H.

Introdução

O essencial da fé

SENTIDO E SEM-SENTIDO*

Uma situação de crise, como a que actualmente atravessamos, resulta benéfica. Sei que uma crise pode ser mortal, mas também se dão crises de crescimento.

Péguy distinguia, nas nossas existências individuais tal como na história das civilizações, os períodos e as épocas. Um período é um espaço de tempo durante o qual não acontece nada importante: os indivíduos e as colectividades vivem ao seu ritmo, sem se verem constrangidos a tomar decisões importantes. A época é um tempo em que acontece qualquer coisa, em que a liberdade, que é o essencial do homem, se sente interpelada, torna-se-lhe impossível dormir. Uma época é verdadeiramente um momento crucial da história, em que é preciso, a todo o custo, sair do letargo. Não serão os dorminhocos a entrar no Reino de Deus.

Estamos a viver uma época, não há dúvida. Temos decisões importantes a tomar e não podemos eludi-las. Decisão é uma

* *Manuscritos do Padre Varillon*: um plano em três páginas intitulado «Sentido e sem-sentido»; «Reflexão sobre a fé» (ano 1976-1977, pág. 6). *Policópias* feitas em Mâcon: «O essencial do essencial» (Novembro de 1967); Le Péage-de-Roussillon: «O essencial» (Janeiro de 1968); Boulogne: Iª e IIª Conferências de Inverno 1968-1969; Annecy: «O essencial da fé» (4 de Maio de 1970); «Deus» (11 de Maio de 1970); Grenoble: «Terá sentido a vida do homem?» (Novembro de 1971); Nantes: «Deus? Qual Deus?» (29 de Novembro de 1973); Pau: «O Deus de Jesus Cristo» (8 de Abril de 1974); Mountauban: «O que Cristo nos diz sobre Deus e o homem» (Novembro de 1974); Carcassonne: «A vida tem sentido?»; «Quem é o Deus de Jesus Cristo?» (Outubro e Novembro de 1977).

palavra que me ouvirão dizer com bastante frequência: nós valem o que valem as nossas decisões; pequenas ou grandes, é pelas nossas decisões que nós somos autenticamente homens.

Uma época de crise, como a nossa, deve ser ao mesmo tempo de vigilância (há crises mortais) e optimismo. Tanto mais que nós sabemos de sobra, e não vou insistir nisto, que a presente crise não é só eclesial: é uma crise de civilização, da qual a Igreja, como é normal, sofre o contragolpe.

Em duas palavras: o que caracteriza a crise da civilização actual é a existência de um desnível entre o domínio crescente do homem sobre o conjunto dos meios de que dispõe (técnicos, económicos, políticos, etc.) e a ausência, cada vez mais sentida, de objectivos comuns. Existe hoje em dia um conhecimento, um progresso crescente ao nível dos meios e uma absurdidade no plano dos objectivos. Vai-se à Lua, como dizia André Malraux: se é para nela se suicidarem, isso não adianta nada. Tem-se em vista o bem-estar, mas com que motivo? Para fazer (ou para ser) o quê?

A vida tem sentido?¹

A interrogação que assalta todo o homem é a do sentido da existência. É Paul Ricoeur quem escreve: «É muito verdade que os homens sentem a ausência de justiça e de amor, mas talvez sintam ainda mais a ausência de significado». Afinal, o que é que tudo isto quer dizer?

¹ Como ele escreve em *L'humilité de Dieu*, p. 34, o Padre VARILLON inspira-se aqui num artigo do Padre E. POUSSET aparecido em *Études* (Setembro de 1967, pp. 266-268).

A questão mais fundamental da filosofia é a seguinte: porque é que existe alguma coisa e não o nada? Na prática esta questão vem a ser: Por que motivo é preciso que exista um crescimento, um poder, um ser-mais? A que é que isso leva? E é esta toda a questão do sentido e do sem-sentido da vida.

Sentido, segundo a dupla acepção da palavra: sentido como direcção, por exemplo, o sentido dum rio ou o sentido único duma rua; e sentido como significado, por exemplo, o sentido duma frase. Qual a direcção da nossa existência, para onde vamos? E qual o seu significado, o que é que isso quer dizer?

Muitas coisas têm sentido, felizmente! A amizade tem um sentido, o amor tem um sentido, a cultura tem um sentido, o progresso económico e social, o progresso da justiça no mundo, tudo isso tem um sentido. Em todo o lado se encontra sentido.

Mas existe também o sem-sentido. Aquela rapariga de vinte anos que fui ver ao hospital faz-me saber que foi informada do seu estado: é vítima de um cancro e vai morrer dentro de alguns meses, se bem que seja muito bonita, cheia de talento e com um futuro magnífico em perspectiva. Para ela e para os seus, o facto de ser ceifada aos vinte anos é absurdo, não tem sentido. Diz-me: «Estou revoltada». Bem longe de me escandalizar com a sua revolta, respondo-lhe: «Eu também estou revoltado». Fica espantada, pois pensava que eu iria dizer-lhe que a revolta era um pecado. Perante o sem-sentido, perante o absurdo, a revolta é uma atitude sã.

Esse pai de família com quatro filhos, que morre de repente por causa de um gesto em falso com o travão numa estrada molhada, é absurdo. Um maremoto e eis reduzidos à fome milhares e milhares de paquistaneses, é um absurdo, não tem sentido.

Como é que querem evitar que se levante o problema de saber o que irá finalmente prevalecer, o sentido ou o sem-sentido? Sairá vencedor o sem-sentido? Será a morte o fim de tudo? Será a

morte uma barreira onde vai embater tudo o que já tem sentido, e vamos nós ser constrangidos a dizer com Paul Valéry: «Tudo caminha para debaixo da terra e entra no jogo»²? O jogo da natureza: os nossos cadáveres servirão de estrume para os legumes dos nossos netos!

Em termos um pouco mais filosóficos, a nossa liberdade, essa magnífica liberdade que nos permite sobressair entre os seres da natureza, será finalmente vencida pela natureza? Eu penso que não se pode eludir a questão do sentido.

É possível não se prestar atenção a isto, certamente, e estamos rodeados de pessoas que se enredam nos sentidos parciais da existência: o amor, a amizade, a cultura, o progresso económico e político. Pascal diria: divertem-se. Por outras palavras, vivem de maneira superficial. É possível não se prestar atenção à questão fundamental, mas ela apresenta-se iniludivelmente, desde que se lhe preste atenção.

O Cristianismo aparece como resposta a esta interrogação que nos define como ser humano. Ser cristão é acreditar na resposta que Deus dá em Jesus Cristo a esta interrogação humana. A fé cristã faz de nós adversários do absurdo ou do sem-sentido, e converte-nos em profetas do sentido. Ou, se preferem, testemunhas do sentido.

Ser cristão é poder dar um segundo sentido, muito mais profundo, ao que já tem sentido (como a amizade, o amor, a cultura, a música, até a simples camaradagem) e é poder dar um sentido ao que não o tem. Era o que eu dizia àquela rapariga do hospital, num segundo momento, depois de ter experimentado com ela a revolta contra o sem-sentido da sua morte prematura: «Vamos ficar por aqui? Acreditas que podes dar tu própria um sentido a este acontecimento da morte que, de facto, é absurdo e sem senti-

² Paul VALÉRY, *Le Cimetière marin*.

do? Não está precisamente a grandeza da nossa liberdade em que o sentido não esteja nas coisas mas que corresponda a cada um de nós dar sentido ao que não o tem?»?

Distinguir entre indiferença e dúvida

Gostaria, agora, fazendo um parêntesis, de deixar bem clara a distinção necessária entre indiferença e dúvida. Temos de compreender aqueles a quem eu chamo duvidadores sinceros, digamos, os que andam «em busca». O duvidador não rejeita Cristo, desconhece, hesita.

A indiferença é uma coisa diferente. Não querer saber onde se situa o nível mais alto da existência, «divertir-se» para fugir à questão do sentido da vida, para abafar a voz da consciência, que não pode deixar de se ouvir, por muito pouco atento que se esteja, é isto a indiferença. Não julguemos ninguém, porque não podemos saber se alguém é verdadeira e totalmente indiferente. Digamos somente que, se o indiferente total existe (só Deus o sabe), é inumano ou desumanizado.

No que respeita à dúvida, devemos ser muito prudentes. Como afirma Jean Lacroix, «se muitos dos nossos contemporâneos mantêm em relação aos dogmas (“verdades” de fé) uma incerteza parcial ou mesmo total, é muitas vezes porque não podem, em consciência, agir de outro modo». Todo o acto humano, para que seja humano, deve ser justificado, inclusive e sobretudo o acto de crer. Todos os teólogos têm afirmado que é normal que tenhamos a compreensão da nossa fé, que procuremos entender aquilo em que acreditamos. A nossa razão tem o seu papel, e um papel importante, no acto de acreditar. Nós não somos fideístas, sendo o fideísmo uma atitude segundo a qual a razão não tem lugar no acto de fé.

Como escreve ainda Jean Lacroix: «Não há nada pior que uma intelectualidade sem espiritualidade, a não ser uma espiritualidade sem intelectualidade (não se trata de uma intelectualidade superior reservada a espíritos particularmente inteligentes, mas da intelectualidade muito simples daquele que procura fundamentar a sua fé, dar razão dela). Por reacção contra um intelectualismo dessecado (que foi o estilo duma determinada catequese durante longos anos), muitos gabam-se, hoje em dia, de voltarem a uma fé pura que não necessitaria de nenhuma espécie de explicação... É esquecer (e isto é fundamental) que os fideísmos destroem a fé tão certamente como os tradicionalismos acabam com a Tradição. Negam qualquer diálogo e depressa caem na violência e na irracionalidade (ou na ninharia)»³.

Aquele que, no estado actual das suas certezas, pôs toda a sua honestidade na reflexão religiosa e não encontra decididamente motivos para acreditar, não só não devemos atirar-lhe pedras como temos de lhe dizer: tem razão. Ninguém tem o direito de confessar o que a Igreja confessa se não vir que, em consciência, tem o dever de confessá-lo.

S. Tomás de Aquino (ele é, apesar de tudo, uma referência importante em matéria de tradição teológica da Igreja) não tinha medo de dizer: «Acreditar em Cristo é, em si, uma coisa boa, mas constitui uma falta moral crer em Cristo se a razão considera que esse acto é mau. Cada um deve obedecer à sua consciência mesmo que seja errónea»⁴. Bem entendido – isto é evidente, mas vale mais dizê-lo –, o erro não deve ser voluntário, a não ser que o seja indirectamente, por negligência.

Falo daqueles que duvidam porque desejam, antes de mais, ser honestos, com a coragem que exige a honestidade. Eles são talvez

³ Jean LACROIX, *Le personalisme comme anti-idéologie*, PUF, 1972, p. 160.

⁴ S. TOMÁS DE AQUINO, *Ia IIae q. 19 art. 5.*

as testemunhas dolorosas da mediocridade dos cristãos: mediocridade intelectual, se não trabalharmos em purificar as nossas crenças dos aspectos míticos que elas arrastam inevitavelmente (quantos, por exemplo, ostentam uma adoração a Deus que, na realidade, não é mais do que uma adoração camuflada da autoridade ou do poder!); mediocridade moral, se interpretarmos o Evangelho no sentido da facilidade (quantos, por exemplo, confundem caridade e esmola ou ainda amor e sentimento, e se tornam, por isso, incapazes de compreender o sentido real da palavra de S. João: «Deus é Amor»!).

Aqueles que duvidam por honestidade de consciência, recusam aderir às verdades da fé enquanto não vêem claro. Recusam contentar-se com uma fé ingênua e, de certo modo, pré-crítica. O mais importante é que eles não passam junto do Himalaia declarando que não há nada a assinalar. Porque não se pode deixar de reconhecer que o grande movimento judaico-cristão, desde Abraão, encerra riquezas consideráveis. É preciso pedir-lhes que, ao menos, sejam capazes de admirar, mas ao mesmo tempo deve-se compreender que eles podem muito bem admirar sem estar convencidos e que as suas reticências não são por isso susceptíveis de suspeita.

O duvidador sincero não é o céptico que coloca a desconfiança como princípio, o que equivale a uma doença da inteligência. Também não é o homem que tem medo a comprometer-se e que, por causa desse medo, se refugia na dúvida teórica: nesse caso, trata-se de uma doença da vontade. Duvidas porque tens medo do compromisso? A fé é um compromisso, não unicamente uma opinião: não se crê que Deus existe como se acredita que existem discos voadores ou que não os há. Se Deus existe, é absolutamente essencial comprometer-se com Ele, comprometer-Lhe o íntimo do ser.

É evidente que existem hoje em dia muitas doenças do espírito e muitas doenças da vontade. O grande mal está em não

se lhes prestar atenção, em não deixar que saia de si mesmo a interrogação fundamental sobre o sentido último da existência humana ou, o que vem a ser o mesmo, em não procurar discernir o essencial da fé.

O essencial do essencial

Porque existe um essencial. Não sou eu que o digo, é o último Concílio Vaticano II: «... existe uma ordem ou “hierarquia” das verdades da doutrina católica, já que o nexos delas com o fundamento da fé cristã é diferente»⁵. Dito por outras palavras, não se trata de colocar tudo no mesmo nível. Gostaria muito de lhes fazer uma conferência sobre os anjos mas tenho de lhes dizer, antes de mais, que a questão dos anjos é muito menos essencial do que o mistério da Trindade. Mesmo os dogmas que concernem à Virgem Maria são muito mais importantes do que os anjos, mas são igualmente menos importantes que a Trindade e a Encarnação. Ou antes, se a Virgem Maria é importante, é-o em função da Trindade e da Encarnação, porque Ela é a mãe de Jesus Cristo.

Eu não digo que exista o essencial e o acessório, porque penso que, quando se compreendem as coisas, deixa de haver o acessório. Mas o que eu digo é que existe, mesmo assim, o essencial e o que é menos essencial, o que está ligado ao essencial de modo mais ou menos directo. Ora, o que falta muito na hora actual é a capacidade de discernir o essencial da fé, ou melhor, o essencial do essencial.

O que eu gostava é que os cristãos fossem capazes de responder em duas linhas à pergunta: afinal, em que acreditam? E, da mesma maneira, gostaria que o não-crente pudesse também res-

⁵ VATICANO II, *Decreto sobre o Ecumenismo*, nº 11.

ponder em duas linhas à pergunta: o que é que tu não crês?; em que é que, exactamente, recusas acreditar?

Aquilo em que nós acreditamos é a resposta que Deus dá à interrogação iniludível sobre o sentido da existência! Esta resposta está toda ela contida numa máxima tradicional na Igreja desde os primeiros séculos; parece que o primeiro a utilizá-la foi Santo Ireneu, bispo de Lyon, morto cerca do ano 200; e nunca deixou de ser repetida e comentada pelos Padres da Igreja, tanto no Oriente como no Ocidente.

Vou citá-la em latim, para que conserve a marca da sua autenticidade: «Deus homo factus est ut homo fieret Deus», quer dizer: «Deus fez-Se homem para que o homem se torne Deus».

É mesmo isto o essencial da vossa fé? Se, ao ouvirem esta pequena frase, acharem que há nela um exagero, essa reacção significa que ainda não captaram o essencial da fé. Acontece com frequência fazer-se esta pergunta: «Não consiste precisamente o pecado original em querer tornar-se Deus?» Há nisto um equívoco terrível: sim, o pecado original é pretender por suas próprias forças tornar-se o que Deus é. Mas o que não é o pecado original e constitui o essencial da fé, é que nós devemos acolher este dom absolutamente inaudito da nossa divinização.

Já reflectiram suficientemente de modo a compreender que, se não fosse assim, a Encarnação de Deus não passaria de uma visita de Deus à terra, como se vê em todas as mitologias pagãs, em que os deuses se «passeiam» pela terra disfarçados? Se não fosse assim, teríamos que afirmar que Deus nos pediu emprestado o nosso traje humano para aparecer entre nós durante algum tempo, para nos pregar uma moral da qual se pode dizer, de facto, que é superior a todas as morais; depois disso, subiu ao Céu, desde onde vigia o modo como procedemos cá na terra, a fim de nos recompensar, se praticarmos as virtudes cristãs, ou de nos castigar, se preferirmos viver no pecado: estamos em plena mitologia!

Não se admirem de que os nossos contemporâneos, e mais particularmente os jovens, se recusem categoricamente a entrar nisso. Se isso é a fé, o dever dum homem inteligente é sair dela o mais depressa possível. Não estou a brincar e o que digo é muito doloroso, porque tenho receio de que ainda existam homens e mulheres, mesmo entre os militantes católicos, padres e religiosas, que vivam em plena mitologia sem darem conta disso.

A máxima que lhes proponho como expressão do essencial da fé é tudo quanto há de mais tradicional na Igreja. Digo-lhes de passagem: não chamemos tradicional àquilo que alguns de nós aprendemos no começo deste século. Há confusões que importa desfazer energeticamente. Hoje em dia, há muitos que se dizem tradicionais pensando no que se lhes ensinou quando eram jovens. Mas é preciso saber que, há cinquenta anos, éramos educados numa altura em que a Igreja se encontrava bastante longe da sua própria Tradição. Isto não tem nada de escandaloso: na vida da Igreja existem momentos de baixa tensão. Um pouco como acontece na vida dum escritor: surpreende-nos ver, em certas passagens da sua obra, coisas que estão próximas da estupidez. Ou ainda, na obra dum grande músico há momentos em que se tem a impressão de que ele se esquece de quem é, tão fraco se torna! Numa obra imensa, uma descida de tensão deste género é normal; em geral, não dura: o génio refaz-se muito rapidamente.

O mesmo acontece na vida da Igreja: há momentos em que se está bastante longe do essencial da Tradição. Que os mais velhos se lembrem disto: falou-se-lhes muito de S. Paulo quando eram novos? Não muito: tinha-se medo da liberdade! Este é um exemplo entre mil. Devemos, portanto, prestar muita atenção em não confundir a Tradição da Igreja com aquilo que nós aprendemos, e que, na maior parte dos casos – e daí a crise actual – era relativamente alheio à verdadeira Tradição da Igreja

(digo relativamente, porque é preciso não exagerar nada: uma descida de tensão não é um erro).

Estas duas verdades são rigorosamente correlativas: a Encarnação de Deus e a divinização do homem. Isto é absolutamente tradicional, é o núcleo da fé, o permanente, o imutável, o que nenhum contexto cultural novo pode modificar, aquilo que a Igreja não porá nunca em questão, se bem que ponha em questão o modo como formulá-lo, porque isto é mesmo preciso!

Sempre no-lo disseram, mas talvez em termos terrivelmente gastos, como se costuma dizer de um tecido que «deixa ver o sol à transparência»:

Graça santificante: graça quer dizer dom; e santificante quer dizer divinizante. Santo é o nome de Deus no Antigo Testamento (cf. Santo, santo, santo é o Senhor...). Por conseguinte, o que é santificante, no sentido rigoroso da palavra, é o que é divinizante. Todos nós aprendemos que há a graça santificante; esqueceram-se talvez de explicar que se tratava da nossa divinização.

Salvação: haverá uma palavra mais estafada? Foi um intelectual marxista, Gilbert Mury, quem me ajudou, por ocasião de uma semana dos Intelectuais Católicos, em Paris, a explicitar o meu pensamento sobre a salvação. «Na minha opinião, esta palavra encerra quatro questões:

“Quem é salvo? Quem salva? De quê? Para chegar a quê?”

Eis a resposta marxista: Quem é salvo? O homem. Quem salva? O proletariado organizado em partido. De quê? Da alienação (injustiças, explorações, etc.). Para chegar a quê? À sociedade sem classes, à cidade harmoniosa e fraterna». Depois disto, eu dei a resposta cristã: «Quem é salvo? O homem. Quem salva? Jesus Cristo. De quê? Da finitude da criatura (somos seres fini-

tos!), redobrada pelo pecado, alienação muito mais profunda. Para chegar a quê? Não à sociedade sem classes, mas a uma vida eterna divinizada, o que não exclui, por outro lado, o objectivo humano de uma sociedade mais justa e mais fraterna (digamo-lo de passagem, não seremos divinizados, não iremos para o Céu – para falar como o antigo catecismo –, se, agora, não trabalharmos tanto quanto pudermos para criar um mundo mais justo, mais fraterno, mais profundamente humano)». Sempre se nos falou de salvação: talvez se tivesse omitido explicar tudo isto.

Filho de Deus: esta expressão não quer só dizer criatura, mas aquele que vive da mesma vida de Deus. Um pai não dá aos seus filhos só a vida, mas a sua própria vida. Quando afirmamos que somos filhos de Deus, estamos a dizer que Deus nos dá a sua própria Vida, isto é, que Ele nos faz participantes da sua divindade. Quer dizer que nós somos, no sentido rigoroso do termo, divinizados. Podem crer que isto é sério! Neste momento, estou a dizer coisas de grande alcance: que o baptismo nos faça filhos de Deus no sentido profundo, não é de modo algum coisa de pouca importância!

Vida sobrenatural: fezei um inquérito nos vossos ambientes – paróquias, escolas, liceus: que significa esta expressão? Para uns, uma aparição da Virgem Maria em Lourdes é um fenómeno sobrenatural. Outros dirão que o sobrenatural é o que não se pode explicar na natureza: um disco voador é um fenómeno sobrenatural. Quantos cristãos sabem hoje o que esta palavra significa, de modo mais exacto: a vocação do homem a partilhar da própria vida de Deus, a ser divinizado?

Se as palavras estão gastas, degradadas, não deixemos perder a realidade que foi ensinada, porque se trata, de facto, do essencial.

Cristo revela quem é o homem e quem é Deus

O sentido último da existência humana é estarmos chamados a tornar-nos Deus. Eu gostaria de ver novamente usada na Igreja a palavra divinização ou deificação. Também quanto a isso haveria uma pergunta a fazer: pode a palavra ser acolhida? São certamente necessárias algumas explicações: nós não seremos eternamente Deus como Deus é Deus, não seremos infinitos, absolutos como Ele, mas viveremos da mesma Vida que Ele. Daí a necessidade de saber em que consiste essa Vida. Diz-nos respeito: não serve de nada repetir que havemos de viver eternamente da mesma vida de Deus se não soubermos em que consiste essa vida. Deus não pode revelar-nos que a nossa vocação é tornarmo-nos o que Ele é sem nos dizer Quem Ele é; de contrário, estaria a rir-Se de nós.

O que é um mistério?

A palavra mistério pede para ser bem compreendida. Quando eu era pequeno, imaginem que me diziam que o mistério é aquilo que não se pode compreender. Ah! Nessa altura eu não era lá muito astuto! Se eu tivesse tido um pouco de esperteza, teria retorquido: isso não deixa de ser curioso! Se Deus me fala é porque quer que eu perceba; é curioso afirmar, por um lado, que Deus me revela, por amor, a sua vida e que, por outro, não se pode compreendê-Lo.

É exactamente como se eu dissesse a um de vós: sinto muita amizade e simpatia por si. Conceda-me um pouco de tempo e contar-lhe-ei toda a minha vida, aquilo de que gosto, o que faço, onde estão os meus amigos, etc. Dir-me-ia: isso é de facto muito gentil, é uma grande prova de amizade para comigo. Mas se eu

me pusesse a falar chinês, que diria? Ele está completamente louco: por um lado, diz-me que, por amor, vai fazer-me entrar no segredo da sua vida e, por outro, fala-me em chinês!

Ora, é exactamente isto o que se diz quando se afirma que o mistério é aquilo que não se pode compreender. Acabam de constatar, com um exemplo preciso, o que pôde ser um determinado ensino num tempo em que a Igreja esquecera parcialmente a sua própria Tradição. Porque Santo Agostinho nunca definiu o mistério como aquilo que não se pode compreender, mas sim como aquilo que nunca se acaba de compreender, o que é muito diferente.

Um homem casado, muito feliz no seu lar, vem dizer-me ao fim de vinte anos de casamento: «Sabe, padre, a minha mulher ainda continua a ser um mistério para mim». Respondo-lhe: «Isso não quer dizer que ela seja um enigma: quer dizer que vinte anos de vida em comum não foram suficientes para conseguir penetrar até ao fundo do seu íntimo. Isso é bom, porque vai descobrir ainda, na sua mulher, profundidades impensáveis».

Acontece o mesmo com um trecho de Bach. Pergunto-lhes à saída de um concerto: gostaram deste concerto ou desta Fuga? Respondem-me: vamos devagarinho, trata-se de uma coisa profunda, preciso de voltar a ouvir esta peça duas, três vezes... Então, pode ser que à décima segunda vez (porque Bach não é Deus), deixe de haver mistério, mas é preciso tempo!

Deus faz-nos penetrar no seu mistério. Diz-nos respeito: não é um assunto de curiosidade intelectual, não se trata de responder a uma questão filosófica: Quem é Deus? Trata-se de saber qual é a nossa vocação: tornarmo-nos o que Ele é. Temos, portanto, de saber quem Ele é.

Por outras palavras, o sentido da vida é a nossa relação com Deus, uma relação tal que nos levará a viver eternamente da sua vida. O Cristianismo é essencialmente a verdade duma relação.

Temos de compreender que o contrário da verdade não é somente o erro (dois e dois são quatro: é uma verdade; dois e dois são cinco: é um erro), mas também a mentira. Há relações verdadeiras e há-as mentirosas. Se um homem diz a uma mulher que a ama e tem com ela gestos de amor, pensando noutra mulher, a relação desse homem com essa mulher é uma relação mentirosa, não é verdadeira.

Tudo, no Cristianismo, existe para que a nossa relação com Deus seja uma relação verdadeira. Tudo, no Cristianismo (dogma, moral, sacramentos...), tem como único objectivo garantir ou justificar a verdade da nossa relação com Deus. É evidente que, para que a nossa relação com Deus seja uma relação autêntica, precisamos de saber quem é o homem e quem é Deus, conhecer a verdade sobre o homem e a verdade sobre Deus. Apesar de tudo, não se tem uma relação verdadeira com alguém que não se conhece. É Cristo, Aquele que Se fez homem para que o homem se faça Deus, quem nos revela quem é o homem e quem é Deus.

Quem é o homem?

Se me perguntam quem é o homem, respondo-lhes isto: o homem é um ser divinizável. É a resposta mais profunda, para além de todas as coisas tão interessantes que nos possam dizer as ciências humanas. Sabemos bem que os estudantes se apinham às portas das faculdades de ciências humanas: psicologia, sociologia, psico-sociologia, psicanálise, etc. Tudo isso é apaixonante, mas não toca na profundidade última do homem, não nos informa sobre o que é o mistério do homem, porque o homem é um mistério.

Porque é que o homem é divinizável? Muito simplesmente, porque existe um homem que é Deus. Um homem plenamente

homem: o Evangelho e S. Paulo repetem-nos que Cristo é plenamente homem, excepto no pecado – é preciso acrescentar. Mas é precisamente porque não é pecador que Cristo é plenamente homem. O que nos impede de ser perfeitamente homens é o sermos pecadores.

Se existe verdadeiramente um membro do género humano, da espécie humana, que é Deus, é porque há em todos os homens uma capacidade de tornar-se o que Deus é. Se um homem é Deus, então todos podem vir a sê-lo. O mistério de todo o homem, o sentido do homem, o significado da vida humana, é a capacidade essencial do homem de se tornar o que Deus é.

Se não fosse assim, teríamos que dizer que Cristo não é um homem, que é um parêntesis na história da humanidade, um aerólito, um fenómeno caído do céu. Mas a Igreja lutou durante séculos por defender a todo o custo, contra tudo e contra todos, a humanidade de Jesus Cristo. Cristo não é, em absoluto, um parêntesis. É, pelo contrário, o Homem em plenitude. Há certamente o homem estilo Sócrates, o homem estilo Nehru, etc. Mas nós, os cristãos, acreditamos que só Cristo nos diz o que é o verdadeiro homem. Só Cristo realiza em perfeição a própria definição do homem: Ele é o Homem, e esse homem é Deus. Quer dizer, portanto, que nós não seremos perfeitamente homens senão quando formos divinizados.

Costumo tropeçar com objecções como esta: isso de que serei divinizado não me interessa nada, peço simplesmente para ser humanizado; ser Deus não me diz nada; ser autenticamente um homem, sim. É aí que se torna necessário tentar compreender que, num mesmo movimento, Cristo humaniza-nos e diviniza-nos. Não temos que escolher entre tornar-nos plenamente homens e tornar-nos o que Deus é. Quiseram encerrar-nos num dilema: ou o homem ou Deus. Se eu tivesse que escolher entre o homem e Deus, de tal maneira que um dos dois tivesse que ser excluído, eu

escolheria o homem. Isso seria conforme à minha dignidade: sou um homem e tenho de tornar-me tal. Não poderia acreditar num Deus que me obrigasse a fazer esta escolha, porque esse Deus não seria mais do que um ídolo. Tornar-se o que Deus é, não significa que deixemos de ser homens.

Que diferenças existem entre Cristo e nós? Duas. A primeira é que aquilo que Ele é nós estamos destinados a sê-lo; o facto de não sermos como Ele desde a nossa concepção, mas de ter que vir a sê-Lo ao longo de toda a nossa vida, basta para estabelecer entre Ele e nós uma diferença infinita que permanecerá por toda a eternidade. A segunda é que é por Ele, e por Ele só, que viremos a sê-Lo. O homem que temos de chegar a ser é Cristo, norma absoluta, tipo da humanização acabada. Não nos tornamos homens senão por Ele.

Estas duas diferenças bastam para manter uma distinção eternamente irreduzível entre Cristo e nós. Jesus é o único Homem-Deus, mas todos os homens são divinizáveis; havemos de ser, verdadeiramente, aquilo que Ele é. Jesus revela-mo pelo facto único da sua existência de Homem-Deus. Antes mesmo de escutar as suas palavras, a partir do momento em que eu creio que existe um Homem-Deus, eu acredito que a minha vocação é tornar-me, também eu, divino, tornar-me o que Deus é. Como escreve G. Morel, «tornamo-nos por participação o que Deus é por natureza».

Quem é Deus?

Jesus revela-nos quem é Deus: Deus é Amor. Sabemo-lo, sim; mas tomamos a sério esta afirmação? Não há dúvida de que, se existe um homem que é Deus, é porque Deus é Amor. Mal se pode imaginar a Encarnação se Deus não é Amor. De facto, a ten-

dência profunda, o movimento profundo do amor é converter-se no ser amado, não só estar unido a ele, mas ser um com ele. É um movimento que existe já no amor humano, mas que não é plenamente realizável.

Penso que não há alegria comparável à alegria de amar. A sua medida nada tem em comum com a alegria da arte ou da investigação científica. A alegria de amar é absolutamente única, mas não existe sem sofrimento. Entrar no amor é entrar na alegria, mas é também entrar na dor, não só porque existe sempre o risco da traição, da rotina, dum esmorecimento progressivo do sentimento recíproco, mas muito mais profundamente porque o desejo profundo do amor não pode realizar-se aqui na terra: não é só tu e eu sermos um, mas que tu e eu não sejamos senão um, um só.

É isto o que Deus realiza na Encarnação: torna-Se um só comigo; em Jesus Cristo, Deus não só Se une ao homem, mas é um só com ele. É o amor que se realiza em plenitude. Portanto, quando a Igreja me diz que Cristo é, ao mesmo tempo, Deus e Homem, uma só pessoa, sei então que Deus é amor. E toda a Bíblia desenvolve este ponto.

Do poder ao amor

Toda a história da Revelação é a conversão progressiva de um Deus considerado como poder a um Deus adorado como amor. É nesta perspectiva que deveríamos reler toda a Bíblia e estudar a história das religiões. É normal que o homem considere a Deus, em primeiro lugar, como o Todo-poderoso. Ponham-se no lugar dos primitivos que dão conta de que foram lançados num mundo cheio de perigos, de que a sua existência é frágil, precária, de que estão submetidos a todos os perigos das feras, das tempestades, dos sismos, das epidemias; procuram espontaneamente um poder

que os proteja. Os pagãos sacralizaram tudo o que dá a impressão de poder: o raio, o Sol, as árvores, a Lua, etc. Mas a ideia de poder é muito ambígua; um poder pode fazer muito bem, mas também muito mal: há poderes que esmagam, que dominam, que nos anulam. Hitler foi, durante um certo tempo, muito poderoso; Estaline também. Vamo-nos entregar atados de pés e mãos a esse género de poder? Diante desse poder ambíguo, os pagãos tratam de o tornar favorável, de reconciliá-lo com eles, oferecendo-lhe sacrifícios, orações.

Pouco a pouco – é toda a história do Antigo Testamento – deu-se uma conversão de um Deus-poder a um Deus-amor. No seio desta evolução, os profetas revelam que Deus é vontade de justiça: vós procurais – dizem eles – atrair a onipotência, procurais que vos seja favorável e, para isso, queimais incenso, ofereceis touros, novilhos, multiplicais festas e cerimónias, celebrais as luas novas; dizei a vós mesmos que não tendes outro meio de atrair a vós a onipotência senão o de praticar a justiça entre vós, porque Deus é vontade de justiça. É a grande etapa dos profetas em pleno coração do Antigo Testamento.

Finalmente, Jesus revela que Deus é amor. Esta história duma conversão progressiva de um Deus puramente onipotência num Deus Amor, não será, no fundo, a história de cada um de nós? Não temos nós que nos converter incessantemente a um Deus que não é senão Amor? Porque dizer que Deus é Amor é afirmar que Deus não é senão Amor.

Deus não é senão Amor

Tudo se encerra no «NÃO É SENÃO». Convido-os a passar pelo fogo da negação, porque não é senão para além dela que a verdade se revela verdadeiramente. Deus será Todo-poderoso?

Não, Deus não é senão Amor, não me venham dizer que Ele é Todo-poderoso. Será Deus Infinito? Não, Deus não é senão Amor, não me falem noutra coisa. Deus será Sábio? Não. Aqui têm o que eu chamo a travessia do fogo da negação: é preciso absolutamente passar por ela. A todas as perguntas que me fizerem, responderei: Não e não, Deus não é senão Amor.

Dizer que Deus é Todo-poderoso é colocar como pano de fundo um poder que pode exercer-se pelo domínio, a destruição. Há seres que são poderosos para destruir (perguntem-no a Hitler: destruiu seis milhões de judeus!). Muitos cristãos colocam a onipotência como cenário, e mais tarde acrescentam: Deus é amor, Deus ama-nos. É falso! A onipotência de Deus é a onipotência do amor, o amor é que é todo-poderoso!

Por vezes, diz-se: Deus pode tudo! Não, Deus não pode tudo, Deus não pode senão o que pode o Amor. Porque Ele não é senão Amor. E sempre que nós saímos da esfera do amor, enganamo-nos sobre Deus e estamos a ponto de fabricar um qualquer Júpiter.

Espero que compreendam a diferença fundamental que existe entre um todo-poderoso que nos amasse e um amor todo-poderoso.

Um amor todo-poderoso não só não é capaz de destruir o que quer que seja, mas também é capaz de ir até à morte. Eu amo um determinado número de pessoas, mas o meu amor não é todo-poderoso: sei muito bem que não sou capaz de dar tudo por aqueles que amo, quer dizer, morrer por eles.

Em Deus, não há outro poder que o do amor e Jesus diz-nos (é Ele quem nos revela quem é Deus): «Não há maior amor do que morrer pelos amigos» (*Jó* 15, 13). Ele revela-nos a onipotência do amor ao consentir morrer por nós. Quando Jesus é preso pelos soldados, maniatado, amarrado, no Jardim das Oliveiras, Ele próprio nos diz que teria podido chamar uma legião de anjos para O arrancarem das mãos dos soldados. Absteve-Se, contudo, de fazê-lo, porque ter-nos-ia, então, revelado um falso

Deus: ter-nos-ia revelado um Deus todo-poderoso em vez de nos revelar o verdadeiro, Aquele que chega a morrer por aqueles que ama. A morte de Cristo revela-nos o que é a onnipotência de Deus; que não é um poderio esmagador, dominador, um poderio arbitrário que nos levaria a dizer: mas o que é que Ele andará a tramar lá no alto, na sua eternidade? Não, Ele não é senão amor, mas esse amor é onnipotente.

Eu reintegro os atributos de Deus (omnipotência, sabedoria, beleza...), mas como atributos do amor. Daí que lhes proponha esta fórmula: «O amor não é um atributo de Deus entre outros atributos, mas os atributos de Deus são os atributos do amor».

O amor é: onnipotente
sábio
belo
infinito.

Que é um amor todo-poderoso? É um amor que vai até ao extremo do amor. A onnipotência do amor é a morte: ir até ao extremo do amor é morrer pelos que amamos. E é também perdoar-lhes. Se algum de nós tem a tão dolorosa experiência da discórdia no seio da família ou no círculo de amigos, saberá até que ponto é difícil perdoar verdadeiramente. É preciso que o amor seja violentamente poderoso para perdoar, realmente. Precisa-se da força poderosa do amor!

Que é um amor infinito? É um amor que não tem limites. Quanto a mim, esbarro com alguns limites no meu amor humano, nas minhas amizades humanas, mas o amor de Deus, esse, é infinito, portanto capaz de Se tornar homem permanecendo Deus. Realiza o que nós não conseguimos realizar, mesmo nos casais mais profundamente unidos (recebo bastantes confidências para saber que, na vida conjugal, se dão «flashes», isto é, momen-

tos rápidos, fugazes, em que marido e mulher têm a sensação de não ser mais que um, mas esse instante não dura muito: separam-se e voltam a sentir-se dois). É por isso que eu dizia que é impossível entrar no amor sem entrar na dor, se realmente se ama e se vive o que é amar, desejar ser um com o outro. O infinito de Deus não é um infinito no espaço, um oceano sem fundo e sem margens: é um amor que não tem limites!

As características do amor

A pergunta surge novamente: o que é o amor? Não se trata de ser sentimental: é preciso declarar guerra ao sentimentalismo como ao racionalismo. Um dos benefícios do canto gregoriano, de que sou devoto, é que sempre me arrancou quer ao racionalismo seco, quer ao sentimentalismo parvo. Repetir continuamente a palavra amar acaba por ser um pouco «estúpido».

Amor = acolhimento e dom

Dêem-lhe a volta como quiserem: o amor é dom e acolhimento. O beijo é um símbolo muito belo do amor, é o sinal, ao mesmo tempo, do dom e do acolhimento. Um beijo só é dado verdadeiramente se for acolhido. Lábios de mármore, uma estátua, não acolhem um beijo: é preciso que sejam lábios vivos. Ora, lábios vivos são os que acolhem e dão ao mesmo tempo. Um beijo é um gesto admirável e é precisamente por esta razão que é preciso não prostituí-lo, brincar com ele, mas deve reservar-se como sinal de qualquer coisa extremamente profunda (estamos no centro de tudo o que a Igreja pensa em matéria sexual). O beijo é a

troca de respirações, que significa a troca das nossas profundidades: respiro-me em ti, expiro-me em ti e aspiro-te em mim de tal maneira que esteja em ti e tu estejas em mim.

Quer dizer, saio de mim mesmo para já não ser eu o meu próprio centro para que, doravante, o meu centro sejas tu. É a ti que eu amo, és tu o meu centro, vivo para ti e por ti; sei que tu também saís de ti, que já não és tu o teu próprio centro, estás centrado em mim. Eu estou centrado em ti, vivo para ti. Tu estás centrado em mim, vives para mim e ambos vivemos um pelo o outro. Amar é viver para o outro (é o dom) e viver pelo outro (é o acolhimento). Amar é renunciar a viver em si, para si e por si.

É todo o mistério da Trindade. Se o amor é dom e acolhimento, exige mesmo que haja várias pessoas em Deus. Ninguém se dá a si mesmo, ninguém se acolhe a si próprio. A vida de Deus é essa vida de acolhimento e de dom. O Pai não é senão movimento para o Filho, não é senão pelo Filho. Minhas senhoras, são de facto os vossos filhos que vos concedem ser mães; sem os vossos filhos, não seríeis mães. Pois bem, o Pai não é senão paternidade; portanto, Ele não é senão pelo Filho e para o Filho. O Filho não é senão Filho; portanto, Ele não é senão para o Pai e pelo Pai. E o Espírito Santo é o beijo comum.

Sendo a vida de Deus vida de acolhimento e dom, e já que eu devo tornar-me o que Deus é, não posso querer ser um homem solitário. Se sou um homem solitário, não me assemelho a Deus. E se não me assemelho a Deus, já não é possível para mim partilhar a sua vida eternamente. É o que se chama o pecado: não se assemelhar a Deus, não se esforçar em tornar-se o que Ele é, dom e acolhimento.

Se Deus não é senão amor, não pode deixar de ser pobre, dependente, humilde. À primeira vista isto pareceria impossível, e, no entanto, há uma frase de Cristo que domina tudo: trata-se de tomá-la a sério! Quando vejo Jesus ajoelhado aos pés dos Após-

tolos, cingido com uma toalha e ocupado em lhes lavar os pés, é então que eu O ouço dizer-me: «Quem Me vê, vê o Pai», quer dizer: «Quem Me vê, vê a Deus» (Jo 14, 9). Certamente o paradoxo é muito forte e talvez sintamos a nossa razão vacilar e hesitar, mas quanto a isso eu nada posso fazer. Deus não Se nos revela como o Ser Infinito. O Deus em quem acreditamos não é o Deus dos filósofos, de Aristóteles ou Platão: é o Deus revelado por Jesus Cristo.

Aprofundemos esta meditação a partir da nossa experiência humana. Porque, se não tivermos nenhuma experiência do amor, não sabemos o que estamos a dizer quando afirmamos que Deus não é senão amor. É necessário falar por experiência, caso contrário, o nosso discurso é abstracto, «caído das nuvens»; e os jovens sentem horror ao que é ensinado, de algum modo, por autoridade, sem que haja qualquer ponto de ligação com a experiência.

Pobreza de Deus

Na minha experiência de homem, vejo que não há amor sem pobreza. Vamos tentar, durante alguns minutos, imaginar um olhar de amor em que não houvesse senão amor? É muito difícil, porque, em todo o olhar humano, há sempre qualquer coisa diferente do amor. Mesmo no olhar mais amoroso há sempre um olhar sobre si. Sou pecador, isto quer dizer que, no momento exacto em que digo: amo-te, deveria acrescentar, se eu fosse verdadeiramente sincero: há, no entanto, alguém a quem eu prefiro a ti e esse alguém sou eu. É isto o pecado, qualquer que seja a forma que ele revista. O pecado original é a minha incapacidade de amar puramente; é o que faz que o outro não seja tudo para mim (tudo, rigorosamente falando); é o que faz com que eu não seja puro movimento para o outro (puro, no seu sentido estrito), como na Trindade o Pai é puro movimento para o Filho, o Filho

puro movimento para o Pai, sendo o Espírito Santo a reciprocidade e o próprio dinamismo desse movimento.

Existe, no entanto, um modo de imaginar um olhar de amor onde não haja senão amor, porque penso que, na experiência do amor humano (mesmo que se trate do amor conjugal, da simpatia fraterna, do amor paterno ou materno, da caridade e da dedicação aos outros, etc.), existe suficiente amor, embora misturado com muito egoísmo, para que compreendamos o que é o amor quando vivido em Deus, em toda a pureza e em toda a plenitude.

Quando o marido olha a sua mulher com um olhar de amor em que não há senão amor, que lhe pode dizer? Qual é a frase que ele pode pronunciar para traduzir esse olhar de amor? Não vejo senão uma: «Tu és tudo para mim, és toda a minha alegria». É uma expressão de pobreza: se tu és tudo, eu não sou nada. Fora de ti, eu sou pobre. A minha riqueza não está em mim, mas em ti. A minha riqueza és tu, eu sou pobre.

Se isto é já verdade para o amor humano, com quanto mais forte razão quando se trata de Deus! Deus é a Pobreza Absoluta, n'Ele não existe qualquer indício de ter, de possessão. O Pai diz eternamente ao Filho: Tu és tudo para Mim. O Filho responde ao Pai: Tu és tudo para Mim. E o Espírito Santo é o próprio dinamismo desta pobreza. Deus é o mais pobre de todos os seres. Se a nossa razão vacila perante uma tal perspectiva, digamos então: Deus é rico, mas acrescentemos imediatamente: rico em amor e não em haver. Porque ser rico em amor e ser pobre, é exactamente a mesma coisa. Deus é um infinito de pobreza. A propriedade é mesmo o contrário de Deus.

Não há dúvida de que, na complexidade das coisas humanas, é necessária uma certa propriedade; o vagabundo é aquele que nada tem. A desgraça é que, ao não ter nada, terá muita dificuldade em ser, o que significa que, neste mundo, o ser sem o ter é impossível. É por isso que a Igreja defende o direito de propriedade: para que

o ser humano seja, é necessário um certo haver. Mas, em Deus, absolutamente nada. E nós não entraremos em Deus senão quando estivermos despojados de todo o haver. A pobreza material de Belém e de Nazaré não é mais do que o sinal duma pobreza muito mais profunda. Pobreza imensa de Deus, infinita, absoluta, sem a qual não podemos dizer que Deus é amor.

Como estamos longe de certas imagens de Deus! Sejamos sérios: trata-se do núcleo da nossa fé, não é brincadeira. Há ateus que não são sérios, mas também há cristãos que o não são. Se nos queremos situar onde devemos, é preciso confrontar o cristão sério com o ateu sério. E o cristão sério é aquele que confessa a pobreza de Deus.

Dependência de Deus

Tentemos, agora, imaginar o olhar de amor de uma mulher para o seu marido, em que não houvesse senão amor, e procedamos pelo absurdo. Poderá essa mulher dizer ao seu marido: eu amo-te, mas fique claro que, se a tua situação te chamar para Madagáscar, eu ficarei na França? Dito de outra maneira, ao mesmo tempo que te exprimo o meu amor, confesso-te a minha independência em relação a ti. Evidentemente que uma tal atitude é impossível, impensável. Amar é querer depender: amo-te, seguir-te-ei até ao fim do mundo, quero depender de ti.

Por outro lado, em toda a comunidade humana há esta frase implícita: quero depender de vocês. Porque é que, hoje em dia, tantas comunidades nascem e morrem tão depressa? Porque não existe nelas esta dependência recíproca.

Se, no amor humano, amar é querer depender, com quanto mais forte razão é isto verdade em Deus, em quem o amor se vive em plenitude. Somente não esqueçamos o «não é senão»,

não abandonemos a esfera do amor. Se Deus não é senão amor, torna-Se o mais dependente dos seres, um infinito de dependência. O pai do pródigo depende do seu filho; se o filho não voltar, chorará; se o filho voltar, sentirá alegria (*Lc 15*).

Prestemos atenção a uma ambiguidade que é preciso superar, porque existem duas espécies de dependência: é o bebé que depende da mãe ou a mãe que depende do bebé? No plano do ser e da vida, é o bebé que depende da mãe, mas no plano do amor, não é a mãe que depende do filho? A dependência do filho em relação à mãe é alheia ao amor, à liberdade. Se a mãe não está ali para lhe dar o peito, terá fome, sem dúvida. Mas, no amor, é a mãe que depende do filho, é nesse momento que ela lhe diz: tu és toda a minha alegria. E se o filho respira mal, se está doente, se o médico se preocupa, a mãe já não vive, de tal modo ela depende do seu filho. Deus é o mais dependente de todos os seres: dependência no Amor, não no Ser.

Humildade de Deus

Deus é humilde e o mais humilde de todos os seres. Não só Jesus, a quem dizemos: «Jesus, manso e humilde de coração, fazei o meu coração semelhante ao Vosso», mas Deus na sua profundidade. Advirto certamente contra alguma indignação: Deus não é humilde no sentido de que seria deficiente ou débil. Nós, sim, somos humildes quando reconhecemos que somos uns pobres homens. Não é, de modo algum, nesse sentido que Deus é humilde, mas no sentido de que o amor não pode olhar de cima para baixo.

Também nisso vamos partir da experiência do amor humano. Acham que é possível que um marido, no próprio acto de amar, diga à mulher: «Amo-te, mas não te esqueças de que sou superior a ti, professor efectivo de filosofia e ciências, e tu não passas de

uma costureirinha diplomada?» Acham que ainda se pode falar de amor? Um olhar que mede distâncias ou que olha do alto poderá ser um olhar de amor? Certamente que não. Convém reflectir nisto, é preciso tempo, toda uma vida para compreender um pouco o que é o amor; é isso precisamente a vida cristã.

Quando Jesus lava os pés dos Apóstolos na tarde de Quinta-Feira Santa, Ele olha-os de baixo para cima e é nesse momento que Ele nos diz quem é Deus. Não procuremos Deus na Lua quando Ele nos está a lavar os pés. O lava-pés é uma lição de amor fraterno, claro está, mas, mais profundamente ainda, uma revelação, um desvelar-nos o que é Deus. Deus não Se situa senão em baixo. É impossível: sem isto não podemos dizer que Deus é amor. Dêem-lhe a volta que quiserem: voltarão ao mesmo. A humildade de Deus é a própria profundidade de Deus.

Dir-me-ão: mas, afinal, Deus é maior do que nós! Sem dúvida, maior no amor, visto que Ele não é senão amor. Por isso, em humildade, Deus é maior do que nós, porque nós nunca seremos humildes como Deus é humilde. O Deus em quem nós cremos é infinitamente humilde. Ou por outra, despojado de todo o prestígio. O prestígio é sempre não essencial. Existe em nós uma certa necessidade de prestígio, de auréola, de brilho falso, que não existe em Deus. Deus é a plenitude da humildade.

Eu compreendo todos esses jovens que têm muita dificuldade em suportar as palavras da liturgia: «Vosso é o Reino, o Poder e a Glória». Compreendo-os muito bem. Não digo que se tenham de suprimir essas palavras, porque são tradicionais e exprimem alguma coisa. Mas é preciso compreender que o fundamento da glória é a humildade, sem a qual o amor não é verdadeiramente amor. O amor que não é senão amor não mede nunca as distâncias. Não existe um olhar de amor que olhe de cima para baixo. Inclinar-se sobre o povo não é amar o povo. Inclinar-se sobre uma criança não é amar uma criança. Deus não Se inclina.

O que existe no coração de Deus é um poder de apagamento de Si mesmo. Que acham: será preciso mais força para se colocar à frente ou para se apagar? A minha experiência pessoal diz-me que é preciso mais força para se apagar. Ora, se Deus é todo-poderoso, e se eu não posso compreender alguma coisa desse poder senão a partir da minha experiência, chego à conclusão de que Deus é um Poder Infinito de apagamento de Si.

Agora compreendemos o que vem a ser a adoração! Deixemos com este quadro: pensem numa rapariguinha muito simples, uma camponesa de quinze anos. Imaginem um «Don Juan» que a descobre, a acha bonita e quer seduzi-la. Vem a saber que se chama Maria e que habita em Nazaré. Quanto mais se aproxima dela, mais verifica que dela emana uma tal majestade que todas as tentativas de sedução vão falhar. É uma majestade perante a qual não pode deixar de se inclinar. E o sedutor cai de joelhos diante da humildade majestosa dessa rapariguinha de lenço de lã. Para saber quem é Deus, continuo no mesmo sentido e, nesse momento, dou com Deus: estamos longe de Júpiter, do paternalismo e do triunfalismo! É esse Deus que Jesus Cristo nos revela.

MORRER E RESSUSCITAR*

Se nos contentássemos com o que acaba de ser dito, tropeçaríamos inevitavelmente com uma objecção temível: ser divinizado é impossível, porque Deus é precisamente o que não podemos chegar a ser e Deus não pode o impossível. É um erro acreditar que Deus pode não importa o quê. Deus não pode fazer com que dois e dois sejam cinco ou seis: não é possível; afirmar isso é falar por falar. Quando nós afirmamos que Deus é transcendente, estamos a dizer precisamente que Ele é Totalmente-Outro, absolutamente outro, e que entre Ele e nós existe um abismo que é inexoravelmente intransponível. Por conseguinte, ousar afirmar que a vocação do homem é tornar-se o que Deus é, atrever-se a dizer que o sentido da existência humana é ser divinizado, é afirmar qualquer coisa que não parece possível.

* *Nenhum manuscrito. Policópias realizadas em Belleville: «A Eucaristia» (Iª parte) (Terça-feira Santa, 1967); Belleville: «A morte e a ressurreição do Senhor» (14 de Janeiro de 1968); Boulogne: IIIª, IVª e Vª Conferências de Inverno, 1968-1969; Mâcon: «Mistério de Páscoa» (22 de Janeiro de 1970); Pau: «Morrer e ressuscitar» (9 de Abril de 1974); Montauban: «O Mistério pascal ou a transformação necessária» (19 de Dezembro de 1974); Carcassonne: «O mistério de morte e de ressurreição» (15 de Dezembro de 1977).*

Transformação

Aqui têm a razão pela qual lhes peço que traduzam a frase: «A nossa vocação é ser divinizado» pela seguinte: «A nossa vocação é ser divinamente transformados». Ninguém se torna o que Deus é avançando despreocupadamente ao longo de um plano inclinado. Não desembocamos tal como somos na vida mesma de Deus. É preciso uma transformação radical (entendo esta palavra no sentido mais estrito: vem de *radix*, que significa raiz). Para tornar-se o que Deus é, o homem precisa de ser radicalmente transformado.

E, tal como a expressão-chave da primeira conferência é: NÃO É SENÃO, também aqui a expressão-chave é: TRANS. Encontramos este prefixo em trans-formação, trans-figuração, trans-ferido, trans-porte, trans-siberiano, trans-atlântico. Todas as vezes que intervém o prefixo «trans», dá-se a morte de qualquer coisa e o nascimento de outra. O viajante que é transportado de Paris a Pau morre em relação a Paris, à vida parisiense, para nascer em Pau. Assim que me levarem de Pau para Lyon, morrerrei para a capital de Béarn para renascer na minha cidade de Lyon. Não há «trans» sem morte a qualquer coisa e um novo nascimento a outra. Já compreendem porquê: se a nossa vocação é ser divinizados, torna-se iniludível que o nosso destino se processe em forma de morte e de ressurreição.

É importante definir estes dois termos. Quando falo de morte, ao longo de toda esta exposição, não se trata simplesmente da nossa morte final, da morte que surge no fim da nossa vida, do facto de exalar o último suspiro. Trata-se dessa morte necessária ao longo de toda a nossa vida, da morte a si mesmo, da morte ao próprio egoísmo, à qual chamamos sacrifício. Pôr no mundo uma criança e educá-la, toda a gente sabe que isso impõe sacrifícios.

Quando falo de ressurreição, não se trata, depois da morte, de regressar à vida que se tinha antes de morrer. Ressuscitar é passar a uma vida totalmente diferente.

O que eu quisera demonstrar é que a passagem ou a transferência para a vida divina, para a vida mesma de Deus, não tem lugar só depois da morte, mas ao longo de toda a vida: implica sempre uma morte e um novo nascimento ou uma ressurreição. Tiremos exemplos da vida mais simples. Trata-se de compreender que um crescimento não é um aumento de estatura, mas sempre uma transformação. Esse aumento só se dá na ordem dos minerais. Assim que se trata de um organismo vivo, seja ele animal, dá-se uma transformação. Vou considerar três exemplos, elementares mas muito eloquentes, segundo me parece.

A menina que se torna mulher

A mulher não é uma menina grande. A mulher que fosse uma menina grande seria um monstro. Só se converte em mulher ao transformar-se, quer dizer, ao morrer ao seu estado, à sua situação de menina, para nascer em situação, em estado de mulher adulta.

Tocamos, aqui, qualquer coisa fundamental. Se interrogar a menina, se lhe perguntar o que é que eu poderia fazer para ser-lhe agradável, responder-me-ia espontaneamente: gostaria de ser tão grande, tão alta como a mamã. Mas nem pensaria um segundo que, para tal, ser-lhe-ia necessário renunciar às bonecas, à vida despreocupada, para passar a algo absolutamente novo, o que não acontece sem sofrimento. Ela não sabe que, para vir a ser uma pessoa grande, precisa de morrer ao seu estado de infância para nascer no estado adulto.

A observação parece sem importância. Na realidade, tem muito alcance, porque encerra um aspecto que, no mundo moderno,

se chama mito. Um dos aspectos essenciais do mito é que o homem tem sempre tendência a projectar no futuro o presente tal qual é, sem transformação.

Nesse sentido, podemos dizer que há mito na Bíblia, ao nível da expressão. A Bíblia, de facto, apresenta-nos a vida eterna como um repouso, e nós temos tendência a imaginar a vida eterna na linha desse repouso a que nos entregamos na vida terrestre quando estamos cansados. Sempre que deixamos vagar a imaginação sem a corrigirmos pela reflexão, nós representamos essa vida eterna como uma espécie de lazer eterno. A liturgia, dir-me-ão, leva-nos a isso, visto que, no ofício de defuntos, dizemos: dá-lhes, Senhor, o eterno descanso. Só que a liturgia supõe que somos inteligentes – é elementar!

Costumam também apresentar-nos a vida eterna como um festim, um banquete, porque na vida presente a refeição em comum é sinal da fraternidade, da paz e da alegria. Ao falarem-nos do festim eterno, levam-nos a projectar no futuro o presente tal qual ele é. Isso é propriamente mítico e convém reconhecer que a Bíblia, o próprio Evangelho, a liturgia têm aspectos míticos que precisam de ser seriamente criticados.

Não se escandalizem quando digo que a expressão bíblica deve ser criticada. A Palavra de Deus é palavra humana, Jesus falava aos homens do seu tempo e, querendo ser compreendido por eles, utilizava os antigos mitos que podiam dizer-lhes qualquer coisa. O próprio da teologia é criticar no bom sentido do termo, isto é, fazer a crítica, reflectir, compreender o que está subjacente ao mito, de tal maneira que a nossa imaginação não ceda à tentação puramente infantil de projectar no futuro o presente, tal qual, sem transformação.

Temos, portanto, tendência a imaginar a felicidade do Céu como um aumento do que nós chamamos aqui na terra a felicidade (repouso, festim, etc.), quando na realidade a felicidade

do Céu é a própria felicidade de Deus. Ser divinizados, ir para o Céu, como diz o catecismo, não é subir uma montanha, não é ir para um lugar: é participar na vida divina. Ora, Deus não é senão amor, portanto, a vida eterna consiste unicamente em amar, em sair de si, em não pensar em si, em não fechar-se nem voltar-se para si, em fazer passar os outros à frente. Tal é a felicidade do Céu.

A lagarta que se transforma em borboleta

A borboleta não é uma lagarta grande, porque o crescimento não é um aumento de volume. Mas se a lagarta tivesse consciência e se eu pudesse falar-lhe, como num conto de fadas, perguntar-lhe-ia qual era o seu sonho. Ela responder-me-ia, sem dúvida, ao jeito mítico, que ela gostaria de ser a maior das lagartas da floresta, a rainha, a imperatriz das lagartas, a que, por causa do seu tamanho e peso, reinaria sobre todas as outras lagartas da floresta.

Chama-se a isso a vontade de poder; não é mais do que a ampliação do que se é, sem transformação. A lagarta não sabe que, para se tornar o que deve ser, é preciso que se despoje do seu corpo de lagarta e que um corpo novo lhe seja dado. Porque, se ela existe, é para se tornar borboleta: é essa a sua vocação. Só quando se tornar borboleta é que ela será verdadeiramente o que deve ser.

O grão de trigo que se torna espiga

É inútil deter-nos nestes exemplos elementares, dado que Cristo Jesus teve Ele mesmo o cuidado de escolher, no Evangelho, um exemplo extremamente eloquente, no capítulo 12 do evangelho de S. João: a história do grão de trigo. Jesus não desenvolve esta

ideia, mas é-nos muito fácil fazê-lo. Se um de vós tivesse algum talento literário, eu gostaria de aconselhá-lo a escrever a história do grão de trigo. Um escritor dinamarquês, Joergensen, autor duma *Vida* de S. Francisco de Assis, tentou, em certa ocasião, escrever uma parábola admirável sobre a história do grão de trigo.

O grão de trigo encontra-se completamente feliz no seu celeiro. Nenhuma goteira, nada de humidade, os outros companheiros são muito amáveis, não há discussões, tudo bem. Permitam-me que diga: felicidadezinha de grão de trigo num celeiro. Façamos a transposição: felicidade do homem, boa situação financeira adquirida com honestidade, êxito nos negócios, boa saúde e assim por diante... Não devemos certamente menosprezar a felicidade humana. Desejo a todos que sejam felizes com essa felicidade, em todo o caso, felicidade dum grão de trigo no seu celeiro! Felicidade diminuta em comparação com o que devemos ser por toda a eternidade.

Imagino que este grão de trigo é muito piedoso, agradece a Deus: Senhor, agradeço-Te quanto me dás, este bem-estar que me faz tão feliz no meu celeiro e que eu desejo que dure para sempre! Ele tem razão para agradecer a Deus. Mas atenção! Não seria conveniente que esse grão de trigo se dirigisse a um Deus que não existe! Pois bem, um Deus que não passasse de autor e garante da felicidadezinha de grão de trigo num celeiro, mesmo se essa felicidade é totalmente legítima, eu digo: esse Deus não existe, é um ídolo. É precisamente o Deus negado por muitos ateus nossos contemporâneos. Podemos afirmar que estão errados? E se o grão de trigo se obstina em cantar cânticos, eu pego na minha caneta e escrevo um tratado para falar da ilusão dos crentes.

Um dia, carregam o trigo sobre uma carroça e vão para o campo. O campo é ainda mais bonito e mais agradável do que o celeiro. Além disso, perante o céu azul, o sol, as flores, as árvores, as planícies, as montanhas, o grão de trigo agradece a Deus com mais intensidade: Senhor, eu Te agradeço, é tudo tão belo!

Ele tem razão: é preciso agradecer a Deus as coisas lindas que há na terra. Mas não passa de um grão de trigo: um Deus que fizesse com que o grão de trigo fique grão de trigo, um Deus que mantivesse o grão de trigo num celeiro, sem qualquer espécie de fecundidade, um Deus assim não existe.

Chegam ao campo recém-lavrado. Lançam o trigo à terra: um arrepio, está frio! Pouco importa, é agradável, é uma sensação nova. Mas eis que enterram o grão de trigo no solo. Já não vê nada, já não ouve nada, a humidade penetra-o por completo. O grão de trigo que, pela morte inevitável, está a ponto de ser transformado, de tornar-se o que deve ser, quer dizer, numa bela espiga, tem saudades do celeiro onde, de facto, ele era muito feliz, mas feliz com uma felicidadezinha humana. Nesse momento, ele diz o que dizem à nossa volta milhões de homens: se Deus existisse, estas coisas não aconteceriam. É pena, porque é precisamente nessa altura que se trata do verdadeiro Deus: o Deus que o transforma para o fazer passar do estado de grão ao estado de espiga, o que não é possível senão pela morte. O único Deus que existe é Aquele que nos faz crescer, passar duma condição simplesmente humana a uma condição de homem divinizado.

Assim é a história de todos nós. É esta a condição humana. Não há crescimento sem transformação, não há transformação sem morte e novo nascimento. Sendo assim, existem na história da humanidade três tipos de morte e de nascimento, três tipos de transformação, três páscoas típicas.

A palavra Páscoa ou Páscoas vem dum vocábulo hebreu que significa talvez «passagem»: *pésah* em hebreu, *pascha* em grego, *pasqua* em latim, páscoa em português.

Na nossa vida há duas passagens:

A primeira passagem é o nosso nascimento humano: passámos desse nada em que estivemos nove meses antes de vir ao mun-

do, para a situação de bebezinho no seu berço. Uma passagem já prodigiosa, passagem do nada à existência humana que é uma existência inteligente e livre. Mas esta primeira passagem não é senão a condição de uma segunda passagem.

A segunda é a passagem de uma existência humana à existência propriamente humano-divina. Esta passagem é incomensurável em relação à primeira, ou então não sabemos o que dizemos quando pronunciamos a palavra Deus. É magnífico passar do nada à existência humana, mas é-o ainda muito mais passar da existência humana à existência humano-divina. A primeira passagem faz-se sem o nosso consentimento, não se nos pediu autorização para nos colocarem no mundo. Já o antigo poeta latino Lucrecio – que era um pessimista – se lamentava num verso admirável em que dizia ter sido projectado «do ventre de sua mãe para as margens da luz» e acrescentava: «Mas tudo isso se fez sem mim!» A segunda passagem não se faz sem nós: vai-se processando ao longo de toda a vida.

Se quiséssemos traduzir em termos de espaço estas duas passagens, eu diria que a distância entre o nada e a existência humana é comparável à que existe entre o chão e esta mesa; e que a distância entre a existência humana e a existência humano-divina é comparável à que existe entre a Terra e o Sol. E, mesmo assim, a minha comparação resultaria defeituosa porque a distância da Terra ao Sol é mensurável, enquanto que a distância a Deus não se pode medir.

Aproveito a ocasião para dizer de passagem que, segundo o Cristianismo, a existência humana é verdadeiramente sublime. Tornar-se o que Deus é, já pensaram?! Mas, se a existência humana é sublime, também é trágica e é impossível poder ser de outro modo. Não existe meio termo entre ser divinizado e ser condenado. O sublime não seria verdadeiramente sublime se o seu contrário não fora trágico.

A Páscoa é esta segunda passagem, mas existem três Páscoas, três passagens transformantes ou transfigurantes na história da humanidade.

Três Páscoas ou passagens transformantes

A Páscoa dos Hebreus

É-nos relatada no livro do Êxodo, de que todo o cristão deveria ter lido, pelo menos, alguns capítulos, tanto mais que esse livro se lê como um romance.

Os hebreus eram uma minoria oprimida no Egito. Nós sabemos, julgo eu, o que são as minorias, com muita frequência exploradas (emigrantes como os portugueses, os árabes...). Os hebreus tinham de transportar palha e tijolos para a construção de casas. Estavam sujeitos à corveia e o seu salário era uma escassa porção de cebolas, as famosas cebolas do Egito, que ainda hoje se encontram à venda nos cantos das ruas do Cairo, como se vendem na França, durante o Inverno, as castanhas assadas. Lá é que se conhece o que é a pobreza! Lembro-me como me senti confundido no dia em que, ao entrar numa tabacaria, pedi ingenuamente um maço de cigarros: estava rodeado de árabes que pediam não um maço de cigarros mas um único cigarro. Tive vergonha de ser tão rico, ao ponto de poder comprar vinte cigarros duma vez!

Um dia, o Faraó decidiu, como dizemos na indústria – a expressão é sempre actual –, aumentar o ritmo, isto é, ordenou mais trabalho sem aumento salarial. Moisés volta-se para Deus (traduzam: teve uma experiência espiritual, como se nos diz na Bíblia, sob a forma de um diálogo com Deus). Diz-Lhe: «É insuportável,

o teu povo tornou-se um povo de escravos». Deus responde-lhe: «Tens razão, não é possível dialogar com um povo de escravos. Quero que os meus filhos sejam homens livres. O que define o homem é a liberdade. Tu vais fazê-los passar (passagem, páscoa) do Egipto da escravidão para a Palestina da liberdade. A Palestina é a terra que Eu prometi aos teus antepassados, a terra onde serão homens livres».

Nós podemos levar as coisas ainda mais longe e perguntar-nos o que é a liberdade para um povo. Essencialmente, a prosperidade económica e a independência política. Se falta uma delas, a liberdade não é total. A terra da Palestina será próspera: a Bíblia diz que é uma terra «que mana leite e mel». Quanto à independência política, sempre que ela for ameaçada pelos egípcios, os babilónios, os assírios, Javé vai intervir e segue-se toda a história do povo hebreu tal como a conhecemos.

Entre o Egipto da escravidão, isto é, a situação dum grão de trigo num celeiro, e a Palestina da liberdade, estende-se um deserto imenso, o Sinai. São precisos quarenta anos para o atravessar, número evidentemente simbólico que significa um tempo muito longo. Quanto mais os hebreus avançam pelo deserto, mais eles se assemelham ao grão de trigo que é enterrado na terra, e mais saudades eles sentem do tempo em que eram escravos no Egipto, porque ao menos tinham o seu salário, o seu magro quinhão de cebolas, enquanto que, em pleno deserto, já não há que comer. Também eles começam a revoltar-se. É preciso que Moisés os acalme com o milagre das codornizes, o milagre do maná, o milagre da água que brota do rochedo. Quanto mais avançam, mais o Sol se torna ardente e eles desejam voltar para trás.

Aqui temos este povo que era escravo, que se encontra a caminho da liberdade e que quer voltar à escravidão. Conhecem a linda peça de Paul Claudel intitulada *O livro de Cristóvão*

Colombo? Jean-Louis Barrault levou-a magnificamente à cena, em Paris, já há alguns anos. Os marinheiros revoltam-se em pleno Atlântico e querem voltar para trás porque têm fome, porque têm sede e estão cansados.

Em *Os irmãos Karamazov*, um dos maiores romances de todas as literaturas, Dostoïevski põe na boca dum personagem, o grande Inquisidor: «Se derem a escolher ao povo entre a felicidade e a liberdade, ai!, é capaz de preferir a felicidade». A felicidadezinha do grão de trigo num celeiro! A felicidade dum povo que não é responsável de nada, que não participa na vida da nação, que não tem que arcar com responsabilidades (essas responsabilidades sem as quais não se é autenticamente homem!), mas que se instala numa vida extremamente medíocre, com tal de ter casa, vestido, comida. A desgraça está nisso: quando é possível a escolha entre a felicidade e a liberdade, preferir a felicidade, sem mais, à felicidade de ser um homem livre.

Finalmente, Moisés consegue que o povo o siga e chegue à Terra Prometida, isto é, à pátria da liberdade. Impossível escapar ao deserto: nada há a fazer. Os hebreus têm a impressão de caminhar para a morte; na verdade, seguem rumo à verdadeira vida. Como o grão de trigo enterrado no solo julga que vai morrer e, na realidade, está a caminho de ser uma bela espiga que, em breve, irá baloiçar-se ao vento. Não se pode ser transformado sem passar por uma morte, pelo sacrifício de um determinado estilo de felicidade; digamo-lo claramente, a felicidade egoísta. É preciso renunciar ao egoísmo para conhecer a verdadeira felicidade, a própria felicidade de Deus, à qual nós somos chamados para toda a eternidade. É preciso passar pela morte para alcançar a grande liberdade divina. Não se pode, sem ser transfigurado, tornar-se um homem livre com a mesma liberdade de Deus.

A Páscoa de Cristo

Ele revive, por sua própria conta, o que o seu povo vivera. Revive-o simbolicamente passando quarenta dias no deserto, no limiar da sua vida pública (quarenta dias que recordam os quarenta anos do êxodo). Depois, já não de modo simbólico mas muito real na subida ao Calvário: caminha para a morte, na realidade, para a verdadeira vida, que é a vida ressuscitada no seio da Trindade, a mesma vida de Deus. A primeira páscoa não passava de uma imagem; a de Cristo é a Páscoa central da história.

Cristo, já o vimos anteriormente, é o homem, o Homem perfeito, Aquele que vive em plenitude o destino do homem: Ele é o próprio Deus feito homem que morre para ressuscitar, quer dizer, para «passar deste mundo ao Pai» (Jo 13, 1). A ressurreição de Cristo não é um regresso à vida que tinha antes de morrer: é a passagem à vida de Deus. Depois da ressurreição, Cristo vive no próprio seio da Trindade: as condições da sua vida são as da vida divina. Tornou-Se outro, já não está, como nós, ligado a todos os condicionamentos do espaço e do tempo.

Reflectamos bem: Cristo tornou-Se completamente outro, mas não é um outro. É o mesmo. Um pouco como a Paris dos nevoeiros outonais tornada outra no Verão: transfigurada pelo sol, continua a ser a mesma Paris. Cristo ressuscitado não deixa de ser homem. Como escreve Romano Guardini, de todas as religiões «só o Cristianismo teve a audácia de colocar o corpo (humano) nas profundidades mais ocultas de Deus»¹. Ao ressuscitar, Cristo não Se despojou da sua humanidade, não rejeitou a sua «carne», depois de trinta anos, como pó inútil. Cristo ressuscitado é Homem-Deus por toda a eternidade. Depois da ressurreição, a Trindade já não é o Pai, o Filho e o Espírito Santo; é o Pai, o

¹ Romano GUARDINI, *Le Seigneur*, Éd. Alsatia, 1964, t. II, p. 126.

Filho encarnado, morto e ressuscitado, e o Espírito Santo; é o Pai, o Cristo e o Espírito Santo. Ressuscitado, o homem-Jesus vive no próprio seio da Trindade. Porque é que Deus se teria feito homem se não para nos levar com Ele, a fim de que «por Ele, com Ele e n'Ele» vivêssemos, no seio da Trindade, da vida de Deus? Isso vale o gesto de dar a vida para que os *homens* o saibam e para que essa seja a sua esperança.

A nossa Páscoa

A terceira páscoa da história é a nossa e não há mais do que uma. Quero dizer que cada uma das nossas decisões é uma páscoa, isto é, dá-se em forma de morte e ressurreição.

1) A importância das nossas decisões

Começemos por compreender que o que importa na nossa vida são as nossas decisões. A minha vida real de homem ou mulher ou, se preferirem, o que há de humano na minha vida é um tecido de decisões. O que na minha vida não é decisão não é nada, não constrói nada, é uma inutilidade (estou a pensar na palha que se mete nas encomendas para evitar que se estrague um objecto precioso). Santo Agostinho tem uma comparação mais poética: «Nós somos comparáveis, diz ele, a uma harpa e a coisa mais importante na harpa são as cordas. Existe de facto toda uma estrutura, mas são as cordas que vibram. Na minha vida, o que vibra, o que me constitui, são as minhas decisões, pequenas ou grandes».

Há *pequenas decisões* que parecem insignificantes: prestar serviço a um vizinho que está doente, renunciar a um passeio para passar o dia no hospital, junto a um companheiro que teve um

acidente, etc. Se estivesse a falar a crianças, diria: dar o meu lugar num autocarro ou num comboio, servir-me do bocado mais pequeno de carne para deixar o bocado maior a quem vier depois de mim, etc. É um sacrifício, é uma morte. Para uma criança, fazer isso é já morrer ao seu egoísmo.

Há *grandes decisões* que orientam toda uma vida: decisão de casar, decisão de entrar no seminário ou na vida religiosa, decisão de renunciar a uma mulher que não é aquela a quem jurei fidelidade; é terrível, é atroz ter de renunciar a um homem ou a uma mulher que se ama; recebo confidências dessas: é uma morte! Quem não compreender que uma decisão dessas é terrível, não é homem, e o padre deve ser um homem!

Entre as pequenas e as grandes decisões, existe todo um leque. Mas o que, na vida, não é decisão, ou acto livre, ou opção, não é nada. São, pois, as nossas decisões, que nos constroem. É dia após dia, minuto após minuto, exactamente decisão após decisão que nós vamos construindo a nossa vida eterna. Então, porquê? Muito simplesmente porque Cristo ressuscitado Se encontra no seio das decisões que nós tomamos.

2) Cristo está presente nas nossas decisões

Façamos simplesmente a pergunta: acreditamos que Cristo *ressuscitou*? Visto que somos cristãos, respondemos: sim, com certeza. S. Paulo diz-nos que «se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa fé» (1 Cor 15, 14).

Se Cristo ressuscitou, está *vivo*? Estamos mesmo obrigados a responder: sim. Dizer que Ele ressuscitou é afirmar que está vivo.

Se está vivo, está *presente*. Onde querem que esteja? Não está na Lua nem em Sirius nem para além das estrelas nem no espaço que aqui nos separa uns dos outros (estando ressuscitado, é alheio ao espaço, não tem nada a ver com o espaço). Está presente na

nossa liberdade, porque é pela liberdade que nós somos plenamente homens, que nos destacamos da natureza.

Se Ele está presente, está *activo*, faz alguma coisa, porque uma presença inactiva não é uma presença real. Recordo uma senhora que não acabava de compreender que Cristo estivesse activo na nossa liberdade. Eu disse-lhe: «Mas então! Ele não é propriamente um tronco!» Então, de repente, compreendeu. Cristo não é um tronco. Não está aí por estar (deixemos por agora a Eucaristia, que já falaremos dela mais tarde). Cristo não está senão onde nós estamos, e não está no nosso fígado nem no nosso pâncreas: está na nossa liberdade. Não na nossa liberdade enquanto dormimos, mas na nossa liberdade quando fazemos actos livres, isto é, quando tomamos decisões.

Se Ele está activo, é *transfigurante*. O que é quem quer que Ele faça senão transfigurar? Ele é o Amor e o amor transfigura tudo quanto toca. Pensem numa rapariguinha meia neurasténica que não quer sair do quarto, que recusa comer, que deixou de dormir; um belo dia, encontra o príncipe encantado. Toda a gente pergunta: o que é que aconteceu? Está transformada, o amor transformou-a. O amor não pode deixar de transfigurar tudo o que toca.

Se é transfigurante, é *divinizante*. Visto que é Deus quem está presente na nossa liberdade, para Ele, transfigurar-nos é divinizar-nos, é fazer com que sejamos o que Ele é.

Estou a insistir nisto porque tenho realmente a impressão, segundo os questionários que tenho podido fazer uma vez ou outra, que esta verdade absolutamente central da nossa fé parece difícil para muitos cristãos, porque estão ainda enterrados em noções abstractas. Não me venham dizer que é difícil tudo isto que lhes digo! Afirmar que alguém está vivo não é abstracto (uma presença não é minimamente abstracta!). Afirmar que está presente nos nossos actos livres, nas nossas decisões e que as transfigura, também não é abstracto.

Não digam que eu sou um intelectual; de contrário, depressa poderia demonstrar quem o é! Porque o intelectual, no mau sentido do termo, é aquele que usa palavras gastas até à saciedade sem as destrinçar. É preciso partir as palavras como se parte um mealheiro ou um ovo de Páscoa para ver o que há lá dentro. Eu faço com que despedacem as palavras: é indispensável.

3) Cristo diviniza a nossa actividade humana humanizante

Esta expressão resulta um pouco densa à primeira vista, mas não é abstracta. É tudo quanto há de mais real: Cristo dá às nossas decisões humanas humanizantes uma dimensão divina. Por outras palavras, Ele diviniza o que nós humanizamos.

O que queremos que Cristo divinize, se nós não humanizarmos nada? Se ficarmos sentados ao borralho? Se, sob o pretexto de que correríamos o risco de manchar as mãos, não tocássemos em nada de manhã à noite? Se a nossa vida não é uma vida que trabalha por transformar as relações dos homens e também as instituições sociais e políticas que condicionam essas relações (porque as instituições podem ser tais que as relações resultam forçosamente desumanas)? São as nossas relações verdadeiramente humanas e cada vez mais humanas? As decisões que tomamos vão encaminhadas a humanizar o mundo? A nível familiar, primeiro, a nível social e político, depois? Por exemplo, uma actividade sindical inteligente é uma actividade que tende a humanizar as relações dos homens entre si.

Porque o Homem não é: o Homem faz-se. Somos começos de homem, diz S. Tiago². Somos esboços de homem. Deus não

² Tg 1, 18, segundo a tradução latina da Vulgata: «para que sejamos como que as primícias das suas criaturas». Na tradução ecuménica: «para que nos tornássemos as primeiras dentre as suas criaturas».

criou o homem acabado, Deus tem horror ao acabado. Deus criou o homem capaz de se criar a si mesmo.

A nossa tarefa humana é criar o homem, isto é, fazer com que o homem seja. Não me digam que o homem é. Qual dentre nós ousaria levantar-se para dizer: quanto a mim, eu sou um homem? Quando vejo um bebezinho nos braços da mãe, felicito-a e digo-lhe: está esplêndido, espero que chegue a fazer dele um homem! Ora, o que é absolutamente evidente quando se trata de um bebê, é verdade para todo o homem de qualquer idade. Existem coisas acabadas, mas o homem não é uma coisa: o homem faz-se. As nossas relações e as nossas instituições devem tornar-se verdadeiramente humanas, estão em vias de humanização.

Somos homens em processo. As nossas decisões são as que contribuem para fazer com que sejamos homens. E as nossas decisões não são verdadeiramente humanas se não forem humanizantes. A nossa humanidade passa pela humanidade dos outros, a nossa liberdade passa pela libertação dos outros. Ninguém se torna sozinho homem livre, isso não existe. Cada um torna-se homem livre quando trabalha por libertar os seus irmãos. Torna-se cada vez mais homem, lutando para que o mundo seja mais humano.

Estas decisões humanizantes raramente deixam de ser sacrifícios, mortes ao egoísmo: não se pode, ao mesmo tempo, dar-se e reservar-se para si. Toda a gente sabe por experiência que não existe autêntica vida humana humanizante sem sacrifício. Mas o que os não-crentes ignoram e que nós devemos saber (já que para isso somos cristãos) é que cada uma das decisões humanas humanizantes, que obrigam o nosso egoísmo a morrer de algum modo, é uma passagem à vida divina. Cada uma dessas mortes parciais é um novo nascimento. A decisão tem uma estrutura pascal, uma estrutura de morte e ressurreição.

Porque nós não passamos à vida divina depois da morte. Peça que varram da mente essa ideia de que Deus derrama na nossa

alma um licor que se chamaria graça e que nos permitiria, depois da morte, ser transportados para um belo jardim que se chama paraíso. Tudo isso é mitologia: francamente, não se trata disso! A vida divina, a vida eterna, a divinização não é só a vida futura: ela já é agora. Tornamo-nos o que Deus é, vamos «para o Céu», através de cada uma das decisões humanizantes.

Daí uma frase que eu estimo muito e que me basta para ser cristão, ou antes, para tentar ser cristão (faz-se o que se pode!). Porque, cada vez que eu me sinto tentado a deslizar pela pendente dos sonhos egoístas, quando tenho a tentação de não dar o meu melhor em trabalhar por um mundo mais humano, mais justo e mais fraterno, eu recordo essa frase, dizendo para comigo: meu pobre amigo, seria bom que também tu praticasses o que apregoas por toda a França!

A frase é a seguinte: Cristo ressuscitado, que está vivo-presente-activo-transfigurante-divinizante no seio das decisões humanas humanizantes, dá-lhes uma dimensão de Reino eterno, autenticamente divino.

Parece que alguns esbarram neste vocábulo «dimensão», porque lhes lembra quilómetros ou as medidas dum objecto. Ajudem-me a encontrar outro; já há anos que ando à procura e não consigo. Uma comparação pode ajudar a compreender as coisas. Consideremos um celibatário: a sua vida tem uma dimensão filial (tem pais); uma dimensão fraterna (tem irmãos e irmãs); uma dimensão nacional (é francês); uma dimensão musical (gosta muito de música); uma dimensão profissional (é advogado, médico, carpinteiro). Mas é solteiro: a sua vida não tem, portanto, dimensão conjugal. Se esse homem vem a casar, a sua vida adquire uma dimensão nova absolutamente privilegiada, que vai modificar tudo na sua vida. E essa será a dimensão mais essencial.

A comparação é esclarecedora: se existe uma Igreja, é para revelar aos homens que a sua vida não é apenas uma vida humana.

A vida dos homens tem uma dimensão particularmente humano-divina. Deste modo, Cristo está presente nas decisões humanizantes daqueles que O não conhecem, como, por exemplo, os novecentos milhões de chineses. Se me fosse possível ir à China, eu diria que iria lá não para salvar os chineses (há muito tempo que Cristo me tomou a dianteira), mas para lhes revelar Aquele que os salva, quer dizer, que os diviniza. Se me disserem que isso não tem importância, responderei que são repugnantes, que não amam verdadeiramente Cristo. Se eu amo Cristo, quero dá-Lo a conhecer àqueles que O não conhecem; mesmo que se salvem sem O conhecerem, com a condição, como se diz vulgarmente, de que obrem de acordo com a sua consciência, isto é, se a sua actividade for verdadeiramente humanizante.

Cada vez que eu me decido pela verdade, pela justiça, pela liberdade, em suma, por aquilo a que chamamos valores, Cristo ressuscitado dá à minha decisão uma dimensão autenticamente divina. Para dizê-lo brevemente, Ele não pode divinizar senão as minhas decisões humanizantes. O pecado é o que Cristo não pode divinizar por não ser humanizante. O pecado é sempre renunciar a humanizar, consiste no que é desumanizante. Não podemos compreender bem o pecado se não compreendermos, antes de mais, o que é a nossa vocação. Porque o pecado consiste em faltar à nossa vocação. É a recusa da nossa divinização e isto traduz-se pelo egoísmo sob todas as formas, isto é, o contrário do que Deus é.

Esta é a páscoa da história. Existem tantas páscoas na história quantas as decisões humanas humanizantes. Dia após dia, decisão após decisão, nós construímos uma eternidade humano-divina, mas essa eternidade não é humano-divina se Cristo não a construir connosco. Nós, os cristãos, acreditamos que é este o sentido da nossa existência e que este sentido é vivido no próprio cumprimento da nossa tarefa humana. Se nós não passássemos de ho-

mens, não construiríamos senão o humano, e o humano aponta para o verso de Valéry: «Tudo caminha para debaixo da terra e entra no jogo». Mas Aquele que Se fez homem para que o homem se torne Deus encontra-Se no seio da nossa liberdade e transfigura divinamente a nossa actividade humana humanizante.

Evangelho significa Boa Nova: é que Deus não é senão Amor e a grandeza do homem é imensa, porque a sua vocação está infinitamente mais além do que ele próprio poderia imaginar ou conceber: ser capaz de amar como Deus ama.

Primeira parte

Cristo

O NÚCLEO DO ENSINAMENTO DE JESUS

*O Discurso da Montanha**

Compreender o que diz Jesus neste grande texto, é tocar verdadeiramente o núcleo do Cristianismo. É um dos textos mais importantes do Evangelho. Deveríamos deixar de lhe chamar «sermão», porque este termo foi muito mal escolhido. Deste Discurso da Montanha, que se encontra em S. Mateus (caps. 5, 6, 7) e em S. Lucas, (cap. 6, 12-49), destaca-se incontestavelmente uma unidade. Unidade de tom e unidade lógica. *O pensamento de Cristo segue uma lógica interior que é a mesma* do Cristianismo. Lógica do estilo de vida, da qualidade de existência que Jesus vem instaurar. Numa palavra, a mesma lógica do amor.

Ser cristão é partilhar a experiência do Filho

O Discurso aparece, em S. Lucas, precedido por duas notas importantes: Jesus passou toda a noite em oração na montanha

* *Manuscrito*: «O discurso da montanha». O Padre Varillon indica que se refere a J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Aubier, 1971, caps. 7 e 8; *Éléments de doctrine chrétienne* (Poche), pp. 247-312; William-David DAVIES, *Pour comprendre le sermon sur la montagne*, Seuil, 1970 (mais técnico). Este manuscrito é o nº 5 da série de conferências «Conhecimento de Jesus Cristo», redigida em 1972-1973, a partir do livro de C.-H. DODD, *Le fondateur du christianisme*, Seuil, 1972. *Policópias*: Belleville (4 de Fevereiro de 1973); Annecy (10 de Janeiro de 1974); Pau (14 de Dezembro de 1977).

(6, 12) e, pela manhã, escolheu doze discípulos a quem deu o nome de Apóstolos (6, 13-14):

– Oração de Jesus: encontramos-nos perante um grande mistério, o mistério da Trindade. Jesus dirige-Se ao Pai e ao Espírito que são distintos d’Ele, mas não diferentes (não há senão um só Deus). Ele encarnou: submete-Se à lei da criatura, que é, primeiramente, acolher antes de dar e para dar: «Eu não faço nada por Mim», dirá Ele em S. João (5, 30). O Discurso vai ser um apelo à vida filial: falará por experiência, porque não é possível imaginar Jesus a dizer coisas de que não tem experiência, que Ele não vive. Vai convidar a partilhar duma experiência, a sua, a *de ser filho*, do filho que não é senão filho. Isto é muito importante, se queremos sair das noções abstractas e se queremos compreender duma vez para sempre que tudo é uma questão de experiência.

– A escolha dos Apóstolos: visto que o ensinamento de Jesus vai ser um convite a partilhar da sua experiência de *ser filho*, o amor vivido, primeiramente, como acolhimento (o Filho recebe do Pai), é preciso que os homens que hão-de proclamar a Boa Nova de que Deus é Pai, partilhem da experiência do seu Mestre. Doravante, os Doze seguirão Jesus para onde quer que vá. Marcos anota com grande cuidado: «Ele escolheu Doze para tê-los com Ele e enviá-los a pregar» (3, 14). A doutrina de Jesus não é uma filosofia, mas uma experiência de vida: os apóstolos de Jesus não podem, portanto, ser propagandistas duma filosofia, dum sistema de pensamento. Não poderão repetir a sua palavra a não ser pelo testemunho duma experiência, a experiência de uma determinada relação com Deus. Durante a vida de Jesus, testemunhá-la-ão muito imperfeitamente: «Vão ser lentos em crer, prontos a defor-

mar, vagarosos em levar»¹. Mas, depois do Pentecostes, o Espírito Santo, que é o Espírito de Jesus, quer dizer, Aquele que inspira desde dentro e anima a actividade de Jesus, conceder-lhes-á reproduzir a maneira de viver e de actuar de Jesus, o estilo de vida, a qualidade de existência de Jesus, a vida vivida em plenitude segundo a lógica do amor. Faltando isto, o Cristianismo seria um sistema, isto é, uma coisa completamente diferente; mas enquanto se trata de experiência, então vale a pena!

O Evangelho é para todos

Para Lucas como para Mateus, o Discurso da Montanha é dirigido aos discípulos, mas, em ambos os evangelhos, é-nos indicado que uma multidão incontável se encontra ali, vinda de longe, não só de Jerusalém mas de toda a região costeira de Tiro e de Sidónia (Sour e Saída do actual Líbano). É que, se a mensagem que Jesus vai entregar não é teórica (é uma experiência vivida), também não é esotérica (é para todos e não reservada a alguns). Jesus dirá: «Tudo quanto vos é dito ao ouvido, proclamai-o nos telhados» (Mt 10, 27). O Vaticano II dirá como eco: «A Igreja é para o mundo». É para a multidão incontável que os discípulos se encontram ao lado de Jesus na qualidade de discípulos; e o que Jesus lhes vai dizer interessa a todos os homens. Se há discípulos, é para testemunharem, aos olhos da multidão, que a experiência de vida proposta a todos os homens pode ser tentada, visto que alguns a tentaram já, ao aceitarem seguir a Jesus.

O quadro que se nos apresenta é muito claro. É o que pede Santo Inácio de Loiola nos seus *Exercícios Espirituais*. Antes de escutarmos, vejamos: ali está Jesus, os discípulos agrupados à volta

¹ J. GUILLET, *op. cit.*, p. 85.

d'Ele e a multidão que se apinha a meio da encosta sobre a planície (a indicação é de Lucas). Vejamos:

Jesus	—————>	os discípulos	—————>	a multidão
O Santo	—————>	os já santificados	—————>	os santificáveis
Deus feito homem	—————>	os divinizados	—————>	os divinizáveis
O homem livre	—————>	os já libertados	—————>	todos os «chamados à liberdade» (Ga 5, 13)
O Filho	—————>	os que já fizeram	—————>	a multidão daqueles
perfeitamente Filho		a experiência de <i>ser filhos</i>		que são convidados a fazer esta experiência

Que vê a multidão? Vê Jesus e os seus discípulos junto d'Ele. Os discípulos, isto é, pessoas que, há pouco tempo, faziam parte da multidão, viviam como toda a gente, tinham o estilo de vida de toda a gente. Agora, esses homens pertencem inteiramente a Jesus, vivem com Ele, como Ele, seguem-No «aonde quer que vá». A multidão vê, portanto, que, a esses homens, aconteceu-lhes qualquer coisa que não aconteceu aos outros. Está claro, é evidente, está de certo modo inscrito no ambiente.

Que vêem os discípulos? Vêem a multidão da qual saíram e para a qual vão ser enviados.

Que vê Jesus? Vê junto de Si o núcleo da sua Igreja; e, mais além, a grande Igreja cujos limites Ele deseja que sejam os limites mesmos do universo: todos aqueles que Ele chama, por meio dos discípulos, a partilhar da sua experiência de Filho de Deus. Ele é o Enviado do Pai, os discípulos serão os enviados de Jesus (é esse

o sentido da palavra «apóstolo»). E sabe que eles serão rejeitados pelo mundo, como Ele próprio vai sê-lo. O mistério da Cruz, que se encontra no próprio Acto criador (quando Deus cria, arrisca a Cruz do Filho), será vivido tanto por eles como por Ele.

Evitar o contra-senso das Bem-aventuranças

Então, Jesus «abriu a boca». Esta expressão tradicional, empregada por Mateus, demonstra a importância do que vai seguir-se. É um pouco como uma recomendação a fazer silêncio: calem-se, não se pode perder uma palavra. E as primeiras palavras de Jesus, como sabemos, são as Bem-aventuranças. Criou-se o hábito deplorável de separar as Bem-aventuranças do que se lhes segue, como se as Bem-aventuranças fossem um todo que se bastasse a si mesmo e tendo valor em si e por si. Acontece também que, na mente de alguns cristãos, Bem-aventuranças e Discurso da Montanha são sinónimos, como se o Discurso fosse as Bem-aventuranças. Na realidade, elas apenas ocupam umas dez linhas, enquanto aquele se estende por três longos capítulos do Evangelho segundo S. Mateus.

Este costume de separar as Bem-aventuranças de tudo o que se lhes segue é lamentável, porque conduz fatalmente a um contra-senso radical sobre o pensamento de Jesus. Como se a mensagem evangélica consistisse em afirmar que o que era preto se torna branco de repente! Como se a desgraça (miséria, lágrimas, fome) devesse desde então chamar-se felicidade! Em última análise, chega-se a sacralizar, em nome de Cristo, o mal e o sofrimento e, ao mesmo tempo, a desencorajar todo o esforço humano por superá-los: não façam ricas as pessoas, porque Jesus disse: os pobres é que são felizes! Chegou-se a permanecer passivo e resignado perante a desgraça dos homens, porque Jesus teria dito que a desgraça é, segundo Ele, a felicidade.

O contra-senso estabeleceu-se e nós estamos a pagar as faltas que se cometeram porque se interpretaram as coisas desse modo. Péguy tem sobre isso páginas duma violência inaudita no seu livro intitulado *Jean Coste*. Nada de sacralizar a miséria, nada de dizer aos pobres que não têm com que fechar as contas no fim do mês: Não se atormentem, Jesus diz que vocês são felizes porque são desgraçados! Se as Bem-aventuranças nos propusessem uma consolação vulgar, o Cristianismo seria uma religião doentia e choramingas. A verdade é que nós sonhamos com uma felicidade de saldo, feita de alegrias fáceis. É este sonho que Jesus vem condenar, e o que Ele propõe (é esta a palavra essencial) é que o nosso apetite de felicidade seja ele próprio transformado. Felizes, bem-aventurados aqueles cuja alma é suficientemente elevada para que o seu desejo essencial seja o de viver como filhos do Pai que está nos Céus!

A pobreza, as lágrimas, a fome, a perseguição não são, pois, as condições para se ser feliz com a felicidade que Jesus traz. A desgraça não é uma espécie de preliminar, como se fosse necessário chorar e ter fome para conhecer a verdadeira bem-aventurança. O Padre Guillet escreveu estas frases, na minha opinião, decisivas: «a miséria, o cativo, a fome, as lágrimas continuam a ser, para Jesus, os diversos aspectos da infelicidade do homem; se Ele proclama bem-aventurados os que são maltratados, é porque Ele vem livrá-los disso... A originalidade do Evangelho não consiste em afirmar que o que era preto se tornou branco de repente, mas em oferecer aos que se encontram na infelicidade uma saída nova e bem-aventurada»².

As Bem-aventuranças comprometem o homem num processo de transformação da existência. São um comentário antecipado do mistério pascal, passagem da natureza à história ou à liberdade, mistério do desprendimento em relação a um eu pré-fabricado,

² ID., p. 89.

em vista da criação de si por si. Trata-se de passar à liberdade a partir desse eu pré-fabricado pela nossa hereditariedade, pelo nosso ambiente, pela educação recebida. O nosso desejo espontâneo e instintivo de felicidade é conforme à natureza; deve ser transformado para chegar à verdadeira liberdade.

As Bem-aventuranças são *portanto um apelo*. Não enunciam uma verdade de ordem geral (os desgraçados são felizes), mas *comprometem numa atitude, convidam a partilhar da mesma experiência de Jesus*. Ora, é a continuação do Discurso da Montanha que vai dizer em que consiste esse novo estilo de existência que responde à verdadeira grandeza do homem e cuja consequência será a felicidade: não já uma felicidade em saldo, feita de alegrias fáceis, mas a felicidade digna do homem, a felicidade à altura da grandeza dos filhos de Deus, a felicidade de amar e não a de ser cumulado. Que felicidade desejamos? Uma felicidade de que género e situada a que nível? Aqui está tudo. Porque existem níveis de felicidade, tal como no plano da cultura existem músicas dignas do que há de mais profundo no homem, e outras que se dirigem ao que o homem tem de mais epidérmico ou mais superficial.

*Bem-aventurados os pobres em espírito,
porque deles é o Reino dos Céus*

Não se trata evidentemente de traduzir «os pobres de espírito». «Em espírito» quer dizer: na própria raiz, no íntimo do ser. A pobreza de espírito é interior ao amor. O amor sem pobreza não é amor (isto não se compreende se não se faz a experiência!). É por isso que Deus mesmo é pobre: é alheio ao ter (Deus não tem nada), porque o seu modo de existir é amar.

Ter alma de pobre (no sentido em que se diz a alma dum violão: é sem dúvida a melhor tradução de «pobre em espírito»), é estar

despossuído de si, portanto, deixar-se pôr em questão pelo Outro. Isto, por um lado; e, por outro, confiar n'Ele para seu bem pessoal. As duas frases que definem o pobre são estas: «Dou-te crédito» (Credo) – é a fé – e «encarrego-te da minha felicidade» – é a esperança. Apoiado na fé e na esperança, o pobre vive na caridade: pode servir, colocar-se ao serviço do outro e dos outros, porque está *desimpedido*.

Duma ponta à outra da Bíblia, *o pobre de Javé* é o servo de Javé: encontra-se, portanto, no Reino – felizes os que possuem uma alma de pobre, porque deles é o Reino dos Céus. Já entrá-mos nesta experiência, neste estilo, neste tipo de existência? Se sim, o Reino é nosso. Quanto aos restantes, Jesus convida-os: se disserem sim, o Reino será seu, isto é, a relação de intimidade com Deus. A bem-aventurança da pobreza domina todo o Evangelho. Seria impensável se o próprio Deus não fosse pobre, quer dizer, absolutamente alheio ao ter: Deus não tem nada, Ele é tudo. Quem é tudo nada tem. E tudo o que Ele é, é um tudo oferecido. Ele não é senão Amor.

*Bem-aventurados os mansos,
porque possuirão a terra*

A mansidão está muito perto da pobreza, até ao ponto de se ter perguntado se a bem-aventurança dos mansos não seria um duplicado da dos pobres. A palavra hebraica *anav* exprime, de facto, ao mesmo tempo, mansidão e pobreza. É a renúncia a todo o direito próprio quando se é o único em causa, e não se trata, portanto, senão de uma questão de amor-próprio (mas na sociedade precisa-se de uma ordem jurídica, como se precisa de uma autoridade que a proteja).

A mansidão está unida à calma e à força de alma. Trata-se da caridade, não só do temperamento mas da inteligência. É ela

que leva a escutar os outros e a compreendê-los, mesmo quando o pensamento deles é diferente do nosso ou oposto ao nosso (é o que faz com que um católico da direita leia *Témoignage chrétien* e um católico de esquerda *La France catholique*, para saber o que pensa «o outro» e tentar compreendê-lo). A mansidão evita as atitudes cortantes perante os imprevistos da história. Permite inventar, dia-a-dia, a resposta aos apelos dos acontecimentos, na maioria dos casos, imprevisíveis.

*Bem-aventurados os que choram,
porque serão consolados*

O melhor comentário, pelo menos nos tempos que correm, da bem-aventurança dos afligidos é, sem dúvida, o grande texto de Péguy, *Nous sommes des vaincus* (escrito em 1909): «Um secreto instinto, um aviso secreto, um secreto remorso nos adverte que há sempre qualquer coisa de impureza no êxito, uma vilania na vitória, uma certa impureza, pelo menos metafísica, um resto, um resíduo de impureza, uma impureza residual na fortuna; e é, portanto, com razão, que as grandes honras secretas da glória, as honras supremas foram sempre historicamente ao infortúnio»³.

Péguy fala aqui como um profeta; o seu texto deve ser esclarecido pelo dum filósofo (profeta e filósofo, falando do mesmo e dizendo a mesma coisa que o Evangelho: é prodigioso!). Vamos pedi-lo a Jean Lacroix: «Em si mesmo, o sucesso é bom, porque é o próprio sentido do esforço (esforçamo-nos por ter êxito). É pelo sucesso, isto é, pela vitória sobre o obstáculo, que nós tomamos cada vez mais consciência de nós mesmos e que nós nos criamos cada vez mais. Mas o sucesso não é bom (paradoxalmente) senão

³ Ch. PÉGUY, *Œuvres en prose*, Pléiade, II, p. 36.

na medida em que ele é o maior revelador do fracasso... No caso em que o sucesso chegasse a fazer esquecer o fracasso, seria o pior dos divertimentos. Os homens a quem tudo sai bem, como se costuma dizer, e que não têm outro ideal que o de triunfar, são precisamente esses seres superficiais que nunca têm acesso a essa existência autêntica que, no entanto, é pressentida pelos evadidos, os alheados, os desencorajados, os falhados de toda a espécie e que constitui o seu tormento. Mais vale ser o sobrinho de Rameau (é mesmo o tipo de falhado, no romance de Diderot) ou o vagabundo da esquina, que M. Homais ou um novo-rico (é ignóbil que o génio de Flaubert tenha imortalizado M. Homais, como dizia François Mauriac). E a grandeza de Don Juan não está em ser um homem de sucesso, mas em continuar insatisfeito com todos os seus sucessos, perseguindo em cada mulher um ideal que ele nunca podia atingir»⁴.

Entende-se, portanto, em que sentido Jesus declara felizes os que choram ao anunciar que serão consolados. Como diz Bonhoeffer, teólogo protestante enforcado pelos nazis, «os discípulos dão conta de que o barco em que ressoa a alegria da festa já mete água». «Na música de Schubert, diz Julien Green, a morte já está na dança». No entanto, o homem não é feito para a morte, mas para a vida. É por isso que a verdadeira festa humana, a única afinal, é saber-se filho de Deus. Jesus trá-la aos homens, é preciso acolhê-la, isto é, fazer a experiência da filiação divina: viver, e não só pensar, como filhos que têm um Pai.

Recordo aquele padre a quem eu costumava dizer espontaneamente, cada vez que o encontrava: como está? Ele respondia-me invariavelmente: não posso andar mal, porque o Pai cuida de mim! Isto não se vê muito, é preciso crê-lo! É uma questão de experiência! Em definitivo, não pode ser senão a experiência mesma de Jesus; porque, no rigor do termo, Ele é o único a ter a

⁴ J. LACROIX, *L'échec*, p. 84.

experiência da Paternidade de Deus, e é pela sua Palavra que nós acreditamos que o Pai Se ocupa de nós. Caso contrário, como o saberíamos nós? Não se vê facilmente que Deus Se ocupe das pessoas que estão a morrer de cancro no leito dum hospital!

Existe, em *O sapatinho de cetim* de Claudel, uma prodigiosa aproximação da bem-aventurança dos afligidos. Prouhèze diz, ao pensar em Rogrigue, de quem está separada: «Já que não lhe posso dar o Céu, pelo menos posso arrancá-lo à terra. Só eu posso fornecer-lhe uma insuficiência à medida do seu desejo»⁵. Desgraçados todos aqueles a quem a sua insuficiência nunca lhes foi revelada! Por outras palavras, ai dos suficientes!

*Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça,
porque serão saciados*

Ter fome e sede de justiça é a única maneira de ser justos. Não se trata aqui, senão de modo secundário, de justiça social. Trata-se, sobretudo, de fidelidade. A fidelidade a si mesmo é nunca deixar de procurar sê-lo. Procurar é uma das palavras-chave da Bíblia. Jesus dirá nalguma passagem: «Procurai e encontrareis», «Procurai, primeiro, o Reino de Deus e a sua justiça e tudo o mais vos será dado por acréscimo». Mas estar satisfeito com o mundo e consigo mesmo é negar que somos um infinito. Num certo sentido, a Igreja existe para contestar todas as sociedades, sejam elas quais forem, e todas as políticas, mesmo as melhores. Com sabedoria e discernimento, certamente, mas nunca o homem pode estar plenamente satisfeito neste mundo. Pode dizer-se que o homem é um infinito vazio, que não pode ser cumulado senão pelo Infinito vivo que Se dá.

⁵ P. CLAUDEL, *Le soulier de satin*, Pléiade, p. 681.

*Bem-aventurados os misericordiosos,
porque alcançarão misericórdia*

O misericordioso, segundo a etimologia do vocábulo, é o coração afligido. Aquele que sofre com o sofrimento dos outros. Quem não sabe «sofrer com» não pode acolher o dom de Deus, porque Deus é, Ele próprio, o Primeiro que sofre com o homem. O sofrimento de Cristo, a sua paixão e morte na cruz, são o sinal sensível duma profundidade de amor em Deus, que nos é permitido, sem dúvida, chamar sofrimento, qualquer coisa de muito misterioso, sem a qual o amor não seria amor, e a única que nos pode revelar o sofrimento de Cristo.

A misericórdia implica uma preferência pelos pequeninos, os fracos, os miseráveis, os doentes, os solitários (um dos maiores sofrimentos humanos!), pelos que são humilhados, sobre quem se exerce violência, os que são vítimas da injustiça, que se afligem, que estão inquietos. É o mesmo tipo de vida que o de Jesus: trabalhar por libertar aqueles que são escravos seja lá do que for; dar testemunho de que não se é um homem livre senão trabalhando por libertar os seus irmãos, já que não se pode passar à liberdade sem passar pelo amor. Não existe liberdade fora do amor. Ser livre e amar é exactamente a mesma coisa.

*Bem-aventurados os puros de coração,
porque verão a Deus*

«Quem tem o coração puro?, pergunta Bonhoeffer. Aquele que não mancha o seu coração nem com o mal que comete nem com o bem que faz». Não manchar o coração com o bem que se faz, é algo divino que não pode ser dado senão por Deus. Não ser proprietário do bem que se faz, isso é ser puro,

isto é, simples, sem duplicidade. Ser puro é a atitude de quem não se volta para si mesmo, não apregoa as suas boas obras. Recordo o salvamento duma menina que estava a ponto de ser esmagada por um comboio. O homem foi heróico, arriscou a vida. Quando lhe falavam nisso, dizia: «Isso é mesmo assim! Mas o quê? Não tem importância, esteja calado, eu não tenho nenhum mérito»!

A simplicidade, no sentido rigoroso da palavra, é o contrário da duplicidade: não se olhar a si mesmo quando se faz o bem, não se ver ao espelho, não se sentir a crescer em caridade, como uma menina vaidosa diante do espelho se sente ficar bonita com tudo o que o artifício acrescenta ao seu encanto natural. *A existência dupla é a existência mascarada: a máscara duplica o rosto* (diz-se dalgumas pessoas que têm várias caras). Marcel Proust mostrou-nos até que ponto a máscara, a caracterização, o disfarce – a máscara que adere à pele – é o próprio da vida mundana. Ele analisou os inumeráveis rostos da inexistência ou da existência mascarada. Nada mais multiforme do que o que não existe, o que não tem sentido, significado: o in-significante. Deus ama o nosso rosto único, não mascarado, que é um rosto de pobre. O meu verdadeiro rosto é esse rosto que verá a Deus, que estará face a face com Ele eternamente.

*Bem-aventurados os que promovem a paz,
porque serão chamados filhos de Deus*

É preciso estar em paz consigo mesmo para trabalhar pela paz entre os homens. Estar em paz consigo mesmo é estar interiormente unificado. O que não contradiz a insatisfação profunda de tudo o que não é humano. A satisfação de si mesmo seria um falso princípio de unidade.

Estar em paz consigo mesmo é situar-se para além de todas as oposições secundárias de superfície, é já conciliar, até certo ponto, o que parece inconciliável para os espíritos superficiais e que gera, como se diz em termos modernos, progressistas e tradicionalistas, nacionalistas e internacionalistas, extrema esquerda e extrema direita, os místicos e polemistas, em suma, tudo o que é «sectário» porque unilateral, tudo o que cristaliza as dualidades em dualismos. No tempo de Jesus, as querelas das seitas religiosas eram bem conhecidas. Para ser «chamados filhos de Deus», isto é, para ser chamados filhos pelo próprio Pai, é preciso trabalhar para que os homens sejam irmãos. Se o filho não é verdadeiramente filho, os homens não serão para ele irmãos. Isso não é possível se não estivermos nós mesmos em paz, interiormente unificados, a trabalhar pela paz universal.

Bem-aventurados os perseguidos por causa de Cristo

Jesus conclui: se entrardes nesta experiência, sereis perseguidos. É inevitável. Se a palavra «perseguidos» produz medo, pode traduzir-se por «acossados». Jesus aqui não diz, mas talvez o pense (e di-lo-á mais tarde): como eu serei perseguido, acossado. *Porque um Cristianismo que não incomoda tem poucas probabilidades de ser autêntico.* Baudelaire dizia, a nível estético, que o belo é sempre estranho. Seria bom que tomássemos consciência de que o verdadeiro é também estranho. Ora, os homens não gostam do que é estranho. A moda é a rejeição do estranho. Existe uma estranheza do verdadeiro tal como há uma estranheza do belo.

Emmanuel Levinas escreveu sobre isso frases decisivas: «A ideia duma verdade que se manifesta na sua humildade, a ideia duma verdade perseguida é a única modalidade possível da transcendência (o que quer dizer que um Jesus que não tivesse sido

perseguido não seria a Testemunha do Deus transcendente; não é possível)... Manifestar-se como humilde, como aliado do vencido, do pobre, do perseguido, é precisamente não entrar na ordem... A humildade incomoda por completo: não é deste mundo... A perseguição e a humilhação a que ela expõe são modalidades do verdadeiro»⁶. Se não formos perseguidos de alguma maneira, desconfiemos muito: corremos o risco de ser plenamente artificiais, ou de viver superficialmente. Milhares de pessoas tentam tocar dois teclados ao mesmo tempo: o teclado da sabedoria de Cristo e o da sabedoria do mundo. Isso não é possível. Se escolhermos o teclado da sabedoria de Cristo, seremos perseguidos, porque impedimos as pessoas de andarem à deriva.

No fundo, se bem que haja quatro bem-aventuranças em Lucas e oito em Mateus, não há mais do que uma: bem-aventurados os que fazem a experiência da existência verdadeira. Fazer esta experiência é, ao mesmo tempo e indivisivelmente, a felicidade e a cruz, as duas juntas. Porque o Cristianismo é a ligação estreita entre a felicidade e a cruz. De facto, para chegar à felicidade mais alta, é preciso renunciar à felicidade demasiado fácil, leviana. Aquilo a que chamamos a felicidade do Céu, é a felicidade de amar, isto é, de sair de si mesmo, de já não pensar em si, de já não se debruçar sobre si. Como é que querem que neste mundo a aprendizagem desta felicidade se faça sem sacrifício? Porque, espontaneamente, nós só pensamos em nós próprios; porque, espontaneamente, mesmo no amor humano, o outro é sempre um meio privilegiado para o amor que temos a nós mesmos. A cruz é ir mais além das felicidades baratas e aceder a essa grande felicidade, a única digna dos filhos de Deus, a felicidade de amar. O acesso a esta felicidade

⁶ E. LEVINAS, *Recherches et Débats*, nº 62: «Qui est Jésus Christ?», Desclée de Brouwer, pp. 188-189.

passa pelo sacrifício, o que todos nós experimentamos mais ou menos na vida de cada dia.

A nova lei: dar como Deus dá

Depois das Bem-aventuranças, seguem-se os mandamentos da nova lei. Resume-se nisto: tendo recebido, é preciso dar. O acolhimento é em vista do dom. Acolher para dar. Mas acolher o quê? O que é que Deus dá? Ele não dá nada acabado, mas tarefas a realizar.

«Dar, diz o Padre Guillet, constitui um dos grandes refrães do Discurso da Montanha: “Não recuses... não reclames... empresta sem nada esperar... dá e ser-te-á dado”. Mas é preciso acautelar-se: dar pode ser ainda um meio de conquistar e de se dar importância (damo-nos muita importância quando somos generosos). A pura alegria de dar, a alegria de se unir àquele que recebe, só o pobre está em condições de a conhecer, quer dizer, aquele que fez experiência das Bem-aventuranças e descobriu como Deus dá»⁷.

Dar como Deus dá (Deus não apregoa as suas dádivas), isso é ser sal da terra e luz do mundo. O Evangelho é sabor e luz, porque é Presença e Poder transformantes de Deus percebidos através das vidas humanas. Quando o sal perde o sabor, isto é, quando o padre não é verdadeiramente padre, quando o religioso não é verdadeiramente religioso, quando o cristão não é verdadeiramente evangélico, *o discípulo deixa de ser o que há de melhor para se tornar o que há de pior*: sal insípido que só serve para ser pisado. Não oferece o mínimo interesse, porque, evidentemente, não é nada. É uma hesitação constante a ser qualquer coisa, ou antes, alguém.

⁷ J. GUILLET, *op. cit.*, p. 93.

A nova lei: apelo à liberdade

O que caracteriza a nova Lei é, ao mesmo tempo, o radicalismo das suas exigências e o apelo à liberdade no que se refere à letra. Liberdade em relação à letra da Lei, não quer dizer alforria ou emancipação: *Jesus esclarece que Ele não veio «abolir» a lei, mas «dar-lhe cumprimento»*: não acrescentar novos preceitos, propor aditamentos à lei, mas revelar o verdadeiro alcance da lei, demonstrar que ela contém o princípio da sua própria superação.

Porque o mandamento de amar, que é o primeiro mandamento do Decálogo, o próprio núcleo da lei, é por si mesmo ilimitado. Não existem limites para o amor. É porque o amor é um absoluto que as suas exigências são radicais, ao mesmo tempo que só a liberdade pode determinar como, na prática e segundo as circunstâncias, o amor deve ser vivido. Consideremos o Discurso da Montanha; primeiro ponto: a exigência é radical; segundo ponto: sois livres quanto à maneira de viver este radicalismo da exigência. É esta a razão pela qual muitos homens têm medo da liberdade e reclamam instruções formais que Jesus não dá e se recusa a dar. Jesus mostra simplesmente a profundidade da liberdade do homem.

É por isso que Ele marca vigorosamente a oposição entre: «Foi-vos dito...» e «Eu digo-vos...». O que vos disseram, e, Eu, que vos digo?

– Foi-vos dito: «Não matarás». Eu, porém, digo-vos: «Aquele que olhar encolerizado para o seu irmão é já um assassino». Porque amar é querer que o outro seja, que ele seja o mais possível, que ele viva o mais intensamente possível. O olhar irado, a palavra enraivecida é dirigida contra a vida do meu irmão, contra a sua própria existência. Olhar alguém «de esguelha» (como se diz), é, no fundo, querer que ele não seja, é procurar, por pouco que

seja, o seu aniquilamento. É anulá-lo em pensamento e, ao mesmo tempo, colocarmo-nos acima dele, considerar a nossa vida com mais valor que a sua.

– Foi-vos dito: «Não cometerás adultério». Eu, porém, digo-vos: «Todo aquele que olha para uma mulher com desejo de possuí-la já cometeu adultério com ela no coração». De facto, tal como há olhares que matam, que anulam o outro, também os há que possuem, que transformam o outro em qualquer coisa que se considera como sendo própria. É considerar a mulher como um objecto de que se é proprietário...

– Foi-vos dito: «Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo». Eu, porém, digo-vos: «Amai os vossos inimigos». Porque o amor não será ainda o verdadeiro amor se estiver condicionado por uma exigência de reciprocidade. Eu não te amo, porque tu me amas; eu não te amo com a condição de que tu me ames; eu não te amo para que tu me ames. Mas eu amo-te mesmo que tu não me ames. Amo-te mesmo assim. O meu amor é mais forte do que a tua indiferença e até do que a tua hostilidade. O meu amor não oscilará ao ritmo das oscilações da tua resposta. Trata-se de exigências sem limites, de uma ascensão sem tecto. O único tecto, que precisamente não é tal, é a perfeição do Pai: «Sede perfeitos como vosso Pai celeste é perfeito». Não há mais do que um meio para atingir a perfeição do Pai: é nunca deixar de tender para ela.

Dir-se-á: não estaremos nós em plena utopia? É possível praticar tudo isso? Somos tentados a responder: sim, é utopia, é impraticável. Aparentemente, teremos razão. Porque dar o manto a quem só nos pede a nossa túnica, estender a face esquerda a quem nos bate na direita, arrancar o olho e cortar a mão, privar-se do

necessário por quem pede o supérfluo, é não se pertencer a si mesmo, é deixar-se devorar vivo.

Então, que fazer? Será que vamos *mitigar* estes preceitos, tomar nós mesmos a iniciativa de atenuá-los, pretendendo ainda ser discípulos de Jesus? Certamente não. Antes de mais, nada de hipocrisia, nada de mentira, nada de duplicidade: não se pode acusar Jesus de sonhador e declarar-se «cristão», porque seria indigno do homem ser discípulo dum sonhador. Por outro lado, todo o contexto da vida e do ensinamento de Jesus manifesta claramente que Ele é todo o contrário de um sonhador.

Não é necessário, portanto, mitigar nada: Jesus sabe o que diz. Mas é preciso não esquecer que Ele apela à nossa liberdade. Poderíamos dizer que não é Ele, Jesus, quem é exigente: somos nós quem o somos sem o sabermos. Somos nós que dissimulamos a nós mesmos as nossas próprias exigências, porque temos medo delas e tememos ter de ser homens. Jesus não faz mais do que nos revelar a nós mesmos. Ele descobre-nos a grandeza da nossa liberdade, arranca as máscaras que nós fabricámos com as nossas mãos, por medo e por egoísmo. Ele diz-nos: tu vales mais do que pensas, a tua grandeza ultrapassa a consciência que tens dela. Vive de acordo com essa grandeza; quanta mais experiência fizeres dessa vida, mais darás conta de que és grande e de que essa grandeza é uma exigência. Descobrirás até onde pode conduzir-te a tua liberdade se recusares as máscaras.

A Lei nova, o Cristianismo, não pode ser uma lista de instruções. Trata-se, com a ajuda de exemplos típicos, da revelação dos horizontes sem limites da grandeza humana. Não temos mais do que escutar a nossa consciência desde o momento em que compreendermos o que valemos e o que realmente queremos, desde o momento em que descobirmos que essas exigências não vêm de um outro mas são as nossas próprias exigências. É uma grandeza sem limites vivida na existência mais humilde e mais quotidiana.

Horizonte sem limites no coração *dos horizontes mais familiares: o lar, a vizinhança, o bairro, a profissão...* Jesus diz-nos tudo de que o homem é capaz na vida mais simples, com a condição de que seja o filho dum Deus que é Pai.

É por isso que precisamos muito de não apresentar a Deus uma espécie de demissão que confundiríamos com obediência. O que precisamos de oferecer a Deus é a construção, dia após dia, da nossa liberdade, para que ela seja verdadeiramente não a liberdade dos escravos, mas a dos filhos.

QUE SIGNIFICA A AFIRMAÇÃO «CRISTO MORREU POR NÓS?»*

Todas as espiritualidades se encontram ao pé da Cruz de Cristo. Múltiplos caminhos se abriram ao longo dos séculos para levar o homem à união, tão íntima quanto possível, com o seu Deus. Uns seguem o itinerário traçado por S. João da Cruz e Santa Teresa; outros preferem seguir S. Domingos, outros S. Francisco de Assis, outros Santo Inácio de Loyola, outros S. Francisco de Sales, outros o Padre de Foucauld. Mas também há caminhos que não levam a nenhum lado e se perdem nas areias da ilusão. Há o autêntico e há o aberrante. Pode dizer-se, creio eu, que o critério seguro, o único critério da autenticidade espiritual é a Cruz. Tudo o que leva à Cruz é realmente cristão. Tudo o que elimina a Cruz ou a contorna pertence à ordem do pseudo ou do sucedâneo.

É preciso, no entanto, compreender bem o sentido da Cruz. A morte de Cristo, quando Ele tinha mais ou menos trinta anos, é um acontecimento histórico e datado. Que significa esse acontecimento? Em si mesmo, não passa de «um fracasso

* *Manuscritos*: «Morte de Cristo» inspirando-se no P. DUQUOC (*Christologie*, Cerf, 1972, t. II) e pertencente à série redigida em 1973-1974; «A morte de Cristo e a descida aos infernos», nº 5 da série sobre a primeira parte do Credo redigida em 1977-1978. *Policópias*: Lyon-Saint-Hélène: «Cristo morto por nós: uma maneira de falar?» (8 de Fevereiro de 1974); Pau (25 de Janeiro de 1978).

bastante *banal* dum *pregador ambulante*»¹ pretensamente profeta e Messias de Israel. Sofreu sob Pôncio Pilatos, morreu e foi sepultado. Porque isso aconteceu como resultado dum processo que fez algum ruído na província romana da Judeia, a tradição judaica fez-se eco dele, e até o historiador latino Tácito, nos seus *Annales*. Para nós, cristãos, este acontecimento é o centro da história. O que quer dizer que nós confessamos este acontecimento particular (como todos os acontecimentos) como tendo um significado universal. Que significado? Seria preciso ser-se muito superficial para não se interrogar sobre isso.

Apresentação rudimentar do mistério da Redenção

Hoje, esta questão coloca-se tanto mais profundamente quanto se faz sentir bastante que a crise da Igreja exige, para além dos múltiplos problemas inerentes a si mesma, uma re-centração rigorosa, quero dizer, uma re-descoberta do Centro. Ora, o Centro não pode estar senão nela. O que impressiona, antes de mais, nos muitos ensaios teológicos que se têm publicado actualmente, sobretudo na Alemanha e na França, é que rejeitam todos uma determinada apresentação do mistério da Cruz que marcou os nossos antecessores e também a nós, e que evidentemente deformou as coisas.

Vejamos como se exprime a este respeito o cardeal Ratzinger, arcebispo de Munique: «*A consciência cristã tem sido, neste ponto, muito amplamente marcada por uma apresentação extremamente rudimentar da teologia da satisfação de Anselmo de Cantorbery (1033-1109)*». Peço atenção para as expressões que emprega

¹ C. DUQUOC, *Christologie*, Cerf, 1972, II, pp. 194 e 196.

Ratzinger: trata-se dum teólogo que domina o que escreve. Ele não põe em causa o conceito propriamente dito de Anselmo, mas emprega a expressão «apresentação extremamente rudimentar da teologia de Anselmo» e acrescenta:

*«Para um número muito grande de cristãos, e sobretudo para aqueles que não conhecem a fé senão de longe, a cruz situar-se-ia no interior dum mecanismo de direito lesado e restabelecido. Seria o modo como a justiça de Deus infinitamente ofendida teria sido novamente reconciliada através duma satisfação infinita... Alguns textos de devoção parecem sugerir que a fé cristã na Cruz pensa num Deus cuja justiça inexorável reclamou um sacrificio humano, o sacrificio do seu próprio Filho. Esta imagem foi tão divulgada quanto ela é falsa. A Bíblia não apresenta a Cruz como parte dum mecanismo de direito lesado»*². Fiz questão em citar alguém que é toda uma autoridade em teologia.

Será que a justiça de Deus exige a morte de Cristo?

A ideia está clara: Cristo teria substituído a humanidade pecadora, teria tomado sobre Si o castigo destinado a essa humanidade, teria feito da sua vida um sacrificio de expiação. Sublinhemos bem todas estas palavras que corremos o risco de utilizar sem as destrinçar. A humanidade pecadora deve ser castigada: encontramos-nos perante um Deus que castiga. Se Deus castiga, não é certamente por prazer pessoal; também não pode ser, da parte d'Ele, uma medida arbitrária, porque as medidas arbitrárias são próprias dos tiranos e Deus não é um tirano. Se Ele castiga é porque «deve» castigar, é porque a justiça o exige. Ora, Cristo substitui a

² J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Nouvelles Éditions Mame, 1976, p. 197.

humanidade para sofrer o castigo. Toma sobre Si o castigo. Se Ele morre, não é, pois, por causa das suas faltas (Ele é inocente), mas das nossas. Expia em nosso lugar.

Empregam-se também muito as palavras «reparação» e «compensação». Diz-se: a ofensa feita a Deus deve ser reparada. A homenagem que os homens recusaram a Deus pelos seus pecados, Cristo – que não tem pecado – oferece-a em compensação. Tais são as principais palavras dum vocabulário outrora corrente nos catecismos e livros de devoção. Resumo: justiça, castigo, substituição, expiação, reparação, compensação.

Para justificar todas estas palavras, vejamos como se costuma raciocinar: o castigo deve ser à medida da falta. De facto, Deus não pode aplacar a sua cólera a não ser que se cumpra o castigo requerido pela transgressão. Mas, dado que é o próprio Deus O ofendido, o homem é incapaz de oferecer uma reparação suficiente. Porque Deus é o Infinito e o homem é finito. Portanto, é impossível que a justiça de Deus seja satisfeita. É por isso que Cristo – que é homem, mas também Deus – substitui os homens para oferecer a Deus uma expiação digna d'Ele, isto é, com um valor infinito. O amor de Deus pelos homens manifesta-se, portanto, na substituição imaginada para satisfazer a sua justiça.

Por isso, o essencial é a reparação. Não pode haver reparação senão por uma compensação oferecida à justiça de Deus. Esta compensação toma a forma duma pena aceite pela própria vítima e, por isso, aparece designada em termos de satisfação ou de expiação. Compreendemos bem quanta razão tem o cardeal Ratzinger ao dizer que uma tal apresentação do sentido da morte de Cristo é «extremamente rudimentar». É dizer demasiado pouco. Por isso, ele acrescenta: «É de fugir horrorizados de uma justiça divina cuja cólera sombria rouba toda a credibilidade à mensagem do amor».

Reflectamos, pois: diz-se que Deus não podia perdoar ao homem sem que antes a sua justiça fosse satisfeita. É preciso, portanto, con-

cluír que Deus não é um Infinito de gratuidade. Introduce-se, numa fase de certo modo intercalar do processo de perdão, uma «justiça» que aparece inevitavelmente como um limite do amor. Atribui-se a Deus um amor limitado pela justiça. Se a justiça de Deus exige uma compensação pelo pecado, pode-se ainda, no rigor da palavra, falar-se de perdão? Isso seria dizer que Deus não pode dar curso livre à sua misericórdia se antes não for «vingado». Atribui-se a Deus uma espécie de conflito entre uma justiça vindicativa e o seu amor paternal; e o amor paternal é limitado pela exigência da justiça vindicativa. O sangue de Jesus derramado no Calvário é, então, o preço duma dívida exigida por Deus em compensação da ofensa infligida à sua honra pelo pecado dos homens³.

E, no entanto, os textos do Novo Testamento...

Não podemos deixar de ser sensíveis a tudo quanto há de inaceitável em tudo isso. Mas é preciso reconhecer que os Evangelhos e S. Paulo parecem autorizar o emprego de todas estas palavras: expiação, satisfação, compensação, substituição. Lemos, de facto, em S. Marcos: «O Filho do Homem veio para dar a sua vida como resgate em favor de muitos» (10, 45). Resgate? Procuo o sentido exacto da palavra num bom dicionário do Novo Testamento, e encontro o seguinte: quantidade de dinheiro dada pela libertação dum prisioneiro de guerra ou pelo resgate dum escravo (daí a palavra redenção, que quer dizer resgate: Cristo resgatou-nos, quer dizer, comprou-nos de novo). Que significa esta expressão? Não

³ Cf. *Éléments de doctrine chrétienne*, II, p. 60.

* O Padre Varillon emprega um jogo de palavras difícil de traduzir correctamente em português: «le Christ nous a rachetés, c'est-à-dire achetés de nouveau». [N.T.]

podemos, em todo o caso, passar uma esponja sobre este texto de S. Marcos, cuja autenticidade não é duvidosa.

Tanto mais que, vinte anos antes de S. Marcos, S. Paulo tinha traduzido a mesma ideia quase nos mesmos termos: «Deus apresentou Jesus Cristo como vítima de propiciação, pelo seu próprio sangue, mediante a fé. Ele queria manifestar assim a sua justiça, pelo facto de ter deixado sem castigo os pecados de outrora, nos tempos da paciência de Deus; Ele queria manifestar a sua justiça no tempo presente para mostrar-Se justo e para justificar aquele que tem fé em Jesus» (*Rom 3, 25*). Aqui temos um texto que reintroduz com profusão tudo quanto quereríamos pôr de lado: sangue, vítima, justiça, castigo, tudo aparece nele. Ora bem: «Cristo entregou-Se por nós a Deus como oferta e sacrifício de suave odor» (*Ef 5, 2*). E temos sobretudo a epístola aos Hebreus, na qual o autor, para dar o sentido da morte de Cristo, se refere continuamente aos sacrifícios sangrentos do Antigo Testamento. Nada de tudo isso pode ser apagado.

Então? Damos volta à roca, como dizia Montaigne? Estamos condenados ou a rejeitar as palavras de S. Marcos e de S. Paulo, ou a afirmar, como dado de fé, o que não pode deixar de revoltar os nossos contemporâneos? Porque, como muito bem diz o Padre Duquoc, *quando Bossuet grita «que Deus Pai satisfazia a sua vingança em Jesus», nós ficamos, segundo o humor, ou revoltados ou divertidos. Revoltados, porque, com que direito se atribuem a Deus sentimentos que O desonram, e se julgam necessários à nossa salvação? Divertidos, já que essa substituição de Cristo aos pobres homens incapazes de reparar o seu pecado parece qualquer coisa absolutamente gratuita e abstracta*⁴.

A verdade é que, no começo, a cruz de Jesus parecera aos apóstolos um fracasso desprezível. Seguiram Jesus acreditando que tinham

⁴ C. DUQUOC, *Lumière et Vie*, nº 101, p. 112.

encontrado n'Ele o rei do qual nunca ninguém poderia triunfar, e eis que, contra toda a expectativa, eles tinham-se convertido em companheiros dum homem condenado e executado. Talvez me digam: apesar de tudo, a ressurreição esclareceu-os; depois das aparições, recuperaram a antiga segurança. Estão certos, agora, de que Jesus é mesmo o Rei em quem tinham acreditado. É verdade. Mas o que é possível não ver é que os apóstolos precisaram de muito tempo para compreender o valor da Cruz. A Cruz, para quê? O Ressuscitado diz aos discípulos de Emaús: «Não era preciso que Cristo padecesse esses sofrimentos para entrar na sua glória?» (Lc 24, 26). Para que «era preciso»? Não o compreenderam senão pouco a pouco.

Para explicar o acontecimento, recorreram, em primeiro lugar, ao Antigo Testamento, exactamente às categorias de pensamento próprias dos judeus. Trata-se de categorias rituais, culturais. O culto era central na vida religiosa judaica. O culto e, portanto, os ritos do culto (não existe culto sem ritos). *Os apóstolos convenceram-se, pois, após a ressurreição de Jesus, que tudo o que tinha sido dito no Antigo Testamento encontrava o seu cumprimento n'Ele, e também que era somente a partir de Jesus que se podia compreender verdadeiramente aquilo de que se tratava realmente antes d'Ele. S. Paulo e os evangelistas «explicaram», portanto, a Cruz, deram um sentido ao acontecimento da «morte de Jesus aos trinta anos sobre uma cruz» a partir das ideias duma teologia cultural do Antigo Testamento.*

A palavra «sacrifício», por exemplo, pertence a essa teologia: sabe-se que em Israel se ofereciam ritualmente animais em sacrifício. A palavra reaparece no Novo Testamento, mas como um termo de comparação. *Jesus mesmo pensou a sua própria morte valendo-se dos sacrifícios antigos: oferece o seu sangue como o do sacrifício da Aliança; diz que esse sangue será derramado por muitos (são estas as palavras da consagração eucarística), e o «memorial» que Ele institui nesses dias de Páscoa inspira-se no sacrifício pascal do Cordeiro. Mas para Jesus tudo isso não passava de uma imagem:*

Ele sabia bem que a sua morte era completamente diferente de um rito⁵! O que Ele diz é o seguinte: *os sacrifícios antigos eram ineficazes; só a sua morte pode realizar o que esses sacrifícios queriam operar e significar*⁶. Pode dizer-se, portanto, que a morte de Jesus é «sacrificial»; é isso que diz o Evangelho.

Durante muito tempo fez-se um disparate notável ao querer interpretar a carta aos Hebreus segundo as categorias do Antigo Testamento. Duma ponta à outra, o autor desta epístola refere-se ao antigo Templo, aos sacrifícios da Lei judaica, ao sacerdócio levítico. Era tentador pensar que este autor, provavelmente um discípulo de S. Paulo, compreendia a morte de Cristo de acordo com essas categorias. Na realidade, o seu pensamento é totalmente outro: ele compara a morte de Cristo aos sacrifícios antigos para mostrar que entre essa morte e esses sacrifícios há uma diferença essencial. Serve-se de categorias bem conhecidas dos seus interlocutores (é uma carta a Hebreus, a Judeus) para lhes fazer compreender como a sua esperança tinha sido plenamente realizada para além do que podia prever-se.

Ratzinger resume admiravelmente, em poucas linhas, o pensamento do autor: *«Todo o aparato sacrificial da humanidade, todos os esforços que enchem o mundo para se reconciliar com Deus pelo culto e os ritos, estavam condenados a permanecer obra humana ineficaz e vã, porque o que Deus quer, não são novilhos nem touros nem qualquer oferenda ritual. Pode-se muito bem oferecer a Deus hecatombes de animais em toda a superfície do globo. Deus não tem nada com isso, porque, de qualquer modo, são coisas que Lhe pertencem; não se dá nada a Deus queimando tudo isso para sua glória... É o homem, só o homem que interessa a Deus. A única adoração verdadeira, é o “sim” incondicional do homem a Deus. Tudo pertence*

⁵ A. GEORGE, *Lumière et Vie*, nº 101, p. 51.

⁶ C. DUQUOC, *ibid.*, p. 113.

a Deus, mas Ele concedeu ao homem a liberdade de dizer “sim” ou “não”, de amar ou de recusar amar; a adesão livre do amor é a única coisa que Deus pode esperar⁷. Fora disso, tudo fica desprovido de sentido. Só isso é insubstituível.

Ora, todo o culto antigo pretendia substituir o insubstituível, substituir a oferenda do amor do homem pelas oferendas de animais. Uma tal substituição era perfeitamente vã. Jesus, sim, ofereceu-Se a Si mesmo: pronunciou o «sim» da obediência filial a Deus (notem que estou a resumir a carta aos Hebreus; neste momento não pretendo explicar por que razão a morte de Jesus é um «sim» filial de obediência a Deus, já que, de facto, nós consideramos inaceitável e escandaloso que Deus possa, em nome da sua justiça, exigir o sangue do Filho; mas voltaremos a isto).

Para o autor da carta aos Hebreus, Cristo substitui as oferendas vãs e ineficazes dos Antigos pela sua própria pessoa. De facto, o texto afirma que foi pelo seu sangue que Jesus realizou a reconciliação com Deus (9, 12). Mas isso não quer dizer que esse sangue derramado fosse um dom material, um meio de expiação quantitativamente apreciável: o sangue derramado é a expressão concreta dum amor que vai até ao extremo de si mesmo. Cristo, para o autor da carta aos Hebreus, é Aquele que deu tudo, absolutamente tudo. Nisso, Ele é o Homem, o homem na plenitude da sua perfeição. *Ele é o absoluto daquele amor, que só podia oferecer Aquele em Quem o próprio amor de Deus Se tornara amor humano*⁸.

Portanto, não é porque os Evangelhos, S. Paulo e a carta aos Hebreus explicam a morte de Jesus em termos de resgate, expiação ou substituição, que nós devemos manter-nos prisioneiros – como já aconteceu durante demasiado tempo – da teoria segundo a qual o Pai teria exigido o sangue de Cristo como satisfação

⁷ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 200.

⁸ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 202.

à sua justiça lesada pelo pecado dos homens. Por outras palavras, não somos infiéis à Sagrada Escritura se nos apartarmos de uma tal teoria (porque não passa de uma teoria; e não é o único caso em que os teólogos uniram indevidamente o essencial da fé a uma teoria explicativa). No caso do sentido da morte de Cristo, não é só contestável a teoria que prevaleceu durante séculos nos tratados de teologia e catecismos; ela é, digamo-lo outra vez, gravemente deformante! Não temos escapatória: qual é, pois, o sentido da expressão do Credo: Cristo morreu por nós?

Proposta de reflexões teológicas

Precisamos sempre de voltar ao que Jesus diz no Evangelho de S. João: «Quem Me vê, vê o Pai» (14, 9). Ver Jesus é ver a Deus. Não conhecemos Deus senão por Jesus. Mas, conhecendo Jesus, conhecemos verdadeiramente Deus na medida em que nos é necessário conhecê-Lo para estabelecer com Ele uma relação verdadeira. O essencial é não nos enganarmos a respeito do que Deus é.

Tudo o que Jesus diz e faz revela ou descobre a Deus. O que existe visivelmente em Jesus existe invisivelmente, misteriosamente, em Deus. Se a Encarnação é acto de humildade, é porque Deus é Ser de humildade. Se Jesus é pobre, é porque Deus é pobre. Quando vejo Jesus, na tarde de Quinta-Feira Santa, lavar com humildade os pés do homem, estou a ver o próprio Deus eternamente Servo, com humildade, no mais profundo da sua Glória. A humildade de Cristo não é um avatar excepcional da glória de Deus: manifesta, no tempo da história humana, que a humildade reside eternamente no seio da Glória. Ora, não é no momento em que Jesus morre na cruz que eu vou deixar de

O ouvir dizer-me: «Quem Me vê, vê o Pai». Muito pelo contrário: é a morte de Jesus que me revela, me descobre, me faz ver quem é Deus, qual o seu ser, qual a profundidade do Ser eterno de Deus.

Para Cristo, «obedecer» ao Pai, não é executar uma ordem, como vemos, neste mundo, um inferior executar a ordem do seu superior hierárquico. Não temos de imaginar Deus Pai dizendo a Deus Filho: ordeno-Te que sofras e morras aos trinta anos. Se isso fosse a obediência, estaríamos de acordo com os contestatários de todo o género em recusá-la! Na verdade, Cristo «obedece» ao Pai revelando-O tal qual Ele é e não tal como os homens quereriam que Ele fosse. Revelar a Deus tal como Ele é, foi, para Jesus, aceitar morrer. Se Jesus não tivesse aceitado morrer, não teria revelado a Deus tal como Ele é.

O amor morreu a si mesmo: a entrega de si

De facto, o fundo das coisas é que, eternamente em Deus, a morte está no coração da vida. Deus é Amor. Ora, amar é morrer a si mesmo, não somente preferindo os outros a si próprio, mas (quando se é Deus e se ama em plenitude, quando se realiza eternamente a perfeição do amor), renunciando a existir para si e por si a fim de existir unicamente pelos outros e para os outros. Deus é Trindade: o Pai não é senão movimento para o Filho e para o Espírito; o Filho não é senão movimento para o Pai e para o Espírito; o Espírito não é senão movimento para o Pai e para o Filho. Esse «não é senão», sobre o qual insisto, porque é esse «não é senão» que exprime o mistério de Deus, quer dizer que o fundo de Deus é a identidade morte-vida. Sair de si é mesmo morrer a si próprio. Viver é amar, mas amar é morrer, porque é não ser senão pelos outros e para os outros.

É isto o que Jesus põe de manifesto ao morrer na cruz. S. Paulo diz-nos que Deus «Se aniquilou a Si mesmo tomando a condição de servo e tornando-Se semelhante aos homens... e humilhou-Se ainda mais fazendo-Se obediente até à morte, e morte de cruz» (Fl 2, 8-9). Isto quer dizer que o ser de Deus está eternamente em acto de se entregar aos outros. É certo que nós não podemos compreender exactamente o que isso significa, porque o Ser eterno de Deus está para além de todas as nossas representações, mas podemos tratar de compreender que é mesmo esse o «mistério» do Ser de Deus. Em todo o caso, precisamos de saber em que Deus acreditamos!

Os judeus esperavam uma manifestação triunfal de Deus. Mas no Calvário Deus não intervém, esconde-Se e cala-Se. Não é o Deus Sabaoth, isto é, o Deus dos Exércitos. É o Deus «desarmado»: o jogo de palavras já é clássico*. Imaginavam-No rico e poderoso, e é-o certamente, porque é Infinito; mas agora compreende-se que a sua riqueza não é possuir mas dar: é a riqueza duma entrega total de Si mesmo, sem reserva nem segunda intenção. Seria desconhecer o amor supor em Deus uma segunda intenção ou uma intenção reservada. O amor não entrega nada de si mesmo se reservar o seu íntimo: é esse íntimo o que ele entrega. Reservar a seu respeito um pensamento ou uma intenção, isso significa que se sente proprietário de si mesmo. Ora, em Deus, não há nenhum vestígio de propriedade.

Muito longe de exigir, para satisfazer a sua justiça, o sacrifício do seu Filho, o Pai, ao sacrificar o Filho, sacrifica o que tem de mais querido. Quer dizer que Se sacrifica a Si mesmo. O Pai não Se poupa a Si mesmo. Visto que o ser do Pai não é senão (sempre

* Impossível traduzi-lo em português: Dieu des armées (*Deus dos exércitos*) e Dieu «désarmé» (*Deus «desarmado»*), porque fica sem efeito a homofonia das expressões. [N.T.]

o «não é senão») para e pelo Filho, ao dar-nos o seu Filho, dá-Se a Si mesmo. O seu ser, a sua «natureza» é ser «entrega de Si» (a palavra «entregar», «entregar-se» é uma das que aparece mais frequentemente nos Evangelhos).

A morte de Cristo leva-nos a pensar que o ser de Deus é muito diferente daquilo que nós imaginamos, que as perfeições de Deus são, não só infinitamente superiores ao que nós podemos ser em matéria de perfeição, mas também existem n'Ele de um modo infinitamente diferente do nosso: Deus é totalmente Outro! Quanto a nós, somos ricos ao possuir. Deus, em troca, é rico ao despojar-Se. Nós sentimo-nos fortes dominando; Deus, por sua vez, é forte fazendo-Se servo.

Cristo, tornando-Se servo, deixando-Se prender durante a Paixão e despojando-Se da própria vida, traduz a Deus em gestos e actos humanos. É, como se diz, o «prisma de Deus» que decompõe para os nossos olhos corporais a luz branca resplandecente da Divindade. É esse prisma desde o princípio até ao fim da sua vida, mas é-o sobretudo pela sua morte. É ao exalar o último suspiro que Ele Se despoja da própria vida, portanto, de tudo; é nesse momento que Ele é humanamente o que Deus é divinamente desde toda a eternidade. É nesse momento que Ele é humanamente todo-poderoso, como Deus é divinamente todo-poderoso. É nesse momento que Ele participa da onipotência de Deus, que não é poderio de domínio nem de exibição de Si, mas de apagamento de Si mesmo.

Enquanto não se compreender que a onipotência de Deus é uma onipotência de ocultamento de Si, enquanto não se experimentar na própria vida que é preciso mais poder de amor para se ocultar do que para se exhibir, tudo quanto acabo de dizer é literalmente ininteligível. Amar o outro é querer que ele seja e não desejar suplantá-lo para que ele seja menos: é assim o poder do amor!

A onnipotência do amor é o perdão

Quando Cristo participa na onnipotência de Deus, que é um poder de ocultamento de Si – e participa nele quando Se oculta, isto é, quando morre –, Ele participa no poder de perdão que é o íntimo de Deus. Literalmente, Ele morre por nós homens, «salva»-nos. Isto requer uma palavra de explicação porque é muito difícil falar adequadamente do perdão e, no entanto, como dizia Mauriac, nós temos fome de perdão ainda mais do que de pão.

O perdão não é a indulgência, mas a re-criação. É a re-criação da liberdade daquele que deixou que a sua liberdade fosse destruída pelo pecado. Requer-se mais poder em Deus para perdoar do que para criar. Porque recriar é mais do que criar. O poder de re-criação encontra-se no âmago do poder criador, como um super-poder. Ao criar liberdades, Deus compromete-Se num redobrar de amor ao restituir-lhes esse poder que lhes dá de se criarem a elas próprias. Ora, o acto criador é, em Deus, acto de humildade e de renúncia: Deus, que é Tudo e renuncia a ser Tudo. Porque, quando se é Amor, não se tolera ser Tudo; não se pode ser Amor e ser Tudo. Ele abre, então, um espaço à liberdade e, como diz o poeta alemão Hölderlin, «Deus faz o homem como o mar faz os continentes: retirando-Se».

Se para Deus o acto de criar é o acto de Se retirar, não será o acto de recriar, ou de perdoar, de refazer uma liberdade, uma duplicação do acto de Se retirar? Perdoar não será retirar-se duas vezes? Não será isso a suprema Onnipotência? A oração da Missa do vigésimo sexto Domingo do Tempo Comum di-lo explicitamente: «Senhor, que dais a maior prova do Vosso poder quando perdoais e Vos compadeceis, infundi sobre nós a Vossa graça...».

É, pois, ao morrer que Cristo participa no Poder supremo, recriador, perdoador de Deus. Um homem nascido da Virgem Ma-

ria, portanto da nossa raça, tem pela sua morte o poder divino de perdoar. Um Deus que nos outorgasse o perdão não deixaria de ser-nos suspeito. Nada é mais suspeito do que uma certa maneira paternalista de dizer: perdoo-te. Mas um Deus feito Homem, que perdoa morrendo, cuja morte é exactamente perdão, e perdão universal, como poderia ser-nos suspeito?

Por isso, é bem verdade afirmar que é pelo sangue derramado de Cristo que nós somos salvos. É o que exprime a frase da consagração eucarística: Este é o sangue que será derramado pela remissão dos pecados. Estas palavras não querem dizer que o sangue é uma compensação oferecida à justiça de Deus que exigiria que o sangue de Cristo fosse derramado. O sangue derramado é o sinal dum amor que vai até ao extremo (cf. *Jó* 13, 1). Até ao extremo do dom, quer dizer, ao perdão ou dom perfeito.

Sublinho que o mistério da Cruz de Cristo não passa de um enigma desprovido de significado se não se converter radicalmente a ideia que espontaneamente se tem do poder de Deus. Todo o homem começa por procurar a Deus na linha do poder: Deus é o «Grande Patrão». É inevitável: não é possível deixarmos de seguir, ao princípio, essa direcção que é pagã. Espontaneamente, quereríamos que Deus estivesse constantemente a intervir nos nossos assuntos, que Deus mesmo escrevesse a nossa história em vez de nós, que Deus nos livrasse dessa terrível responsabilidade que nós temos de ser nós mesmos os autores do nosso destino.

Quando nos tornamos cristãos (porque não se é cristão, vamo-nos tornando isso, por uma conversão de cada dia) e contemplamos a Impotência absoluta do Homem-Deus cravado numa cruz, temos sempre muita dificuldade em esquecer a primeira etapa (pagã) que nos marcou profundamente. Sempre se é mal convertido. Oscilamos entre duas imagens do divino que conciliamos mais ou menos por não sabermos unificá-las: a imagem da Omnipotência pagã, dominadora, e a imagem da

Omni-Impotência de Cristo cravado na cruz, que agoniza e morre. A imagem da Omnipotência pagã prevalece subjacente, imutável: e a imagem da Omni-Impotência de Cristo cravado aparece de alguma maneira em sobreposição. Esta coexistência das duas imagens é um desastre para a alma e para a mente.

É preciso, portanto, prolongar durante dias e anos uma meditação especificamente cristã, que nos persuada, em profundidade, que é a Omni-Impotência do Calvário que revela a verdadeira natureza da Omnipotência de Deus, do Ser eterno e infinito. É a morte de Cristo que revela em plenitude a Glória de Deus, essa Glória que é exactamente o Amor como Poder de aniquilamento de Si. É em Jesus crucificado que se torna manifesto o autêntico «por ti» ou «por vós» do Absoluto vivo, que é a Trindade. É um homem desfigurado, a sangrar, coberto de escarros, de suor e sangue, comparado por Isaías ao cordeiro conduzido ao matadouro, que des-cobre o Ser eterno sem figura. A existência humana não tem sentido senão n'Ele e por Ele: é esta a afirmação central da nossa fé.

Como se compreende a emoção de S. Paulo quando nos diz (*Fl* 3, 18) que «chora» ao pensar nesses homens «que são inimigos da cruz de Cristo»! Seria preciso, sem dúvida, que também nós fôssemos capazes de chorar.

A RESSURREIÇÃO DE CRISTO: UM FACTO HISTÓRICO?

Vamos abordar o problema da ressurreição de Cristo. Problema ou mistério importante entre todos, se é verdade que devemos acreditar em S. Paulo quando nos diz que «se Cristo não ressuscitou, a nossa fé é vã ou vazia», quer dizer, sem fundamento (1 Cor 15, 14).

História e fé

A batalha de Austerlitz é um facto histórico, a morte do general de Gaulle também. Será preciso dizer que a ressurreição de Cristo é, do mesmo modo, um facto histórico? Sim e não. *A ressurreição é, ao mesmo tempo, e indivisivelmente, um facto histórico e um acontecimento para a fé.* Mais exactamente, é um acontecimento para a fé, que contém um facto histórico (sem o qual não seria possível falar de acontecimento).

* *Manuscrito*: «A ressurreição de Cristo, um facto histórico?» pertencente à série redigida em 1971-1972. O Padre Varillon baseia-se num artigo do Padre E. POUSSET, «A ressurreição», em *Nouvelle Revue Théologique*, de Dezembro de 1969 (pp. 1009-1044) e no livro do Padre X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Seuil, 1971, um e outro amplamente citados. *Policópias*: Annecy: «A ressurreição de Cristo, o sepulcro vazio e as aparições» (9 de Dezembro de 1971); Le Péage-de-Roussillon (18 de Abril de 1972); Pau (22 de Fevereiro de 1978).

É histórico o testemunho dos apóstolos: homens que tinham vivido com Jesus e O consideravam como o Messias, afirmavam tê-Lo visto vivo depois de morto na cruz.

Este testemunho, que é histórico, implica algo não histórico e que não pode sê-lo: a ressurreição, como acto de passar da morte à vida eterna, só pode ser uma realidade para a fé. Os apóstolos não foram testemunhas desse acto e não podiam sê-lo (mesmo que eles tivessem ficado dentro do sepulcro de Jesus até à manhã de Páscoa). De facto, em relação a este mundo em que qualquer coisa pode ser constatada, a ressurreição é pura e simplesmente um desaparecimento. O corpo de Jesus ressuscitado deixa de pertencer ao nosso universo físico do espaço e do tempo.

Por conseguinte, torna-se impossível poder constatar a passagem – o acto de passar da morte à vida eterna. É por isso que a ressurreição de Jesus não pode ser assimilada de modo algum à reanimação dum cadáver, como no caso de Lázaro.

A ressurreição de Lázaro não é a passagem da morte à vida eterna, ao mundo de Deus, mas o regresso à vida tal como era antes da morte. Lázaro voltou à sua vida como era antes de morrer. Quando me dirijo a crianças, digo-lhes que, ao sair do sepulcro, Lázaro talvez tivesse espirrado, tossido, sentido o tempo que fazia (sol ou chuva). Em todo o caso, voltou a encontrar os seus familiares, os amigos, o mundo tal como o tinha deixado antes de morrer; retomou a sua vida e não foi dispensado de morrer segunda vez, mesmo que não tenha sido Marselha o lugar onde encontrou a morte definitiva, como reza a lenda. Portanto, nada de comum entre aquilo que chamamos a ressurreição de Lázaro (que é, antes, o milagre de um cadáver reanimado) e a ressurreição de Jesus.

O que nós podemos considerar histórico é o que constituiu para os apóstolos o objecto duma constatação sensorial ou sensível (para os sentidos). Ora, o que eles experimentaram com os seus sentidos, o que foi para eles objecto duma constatação sensorial são apenas duas

coisas: o túmulo vazio; e, por outro lado, a manifestação de alguém – eu não falo da manifestação de Jesus ressuscitado – que se apresenta diante deles, sem que eles o reconheçam ainda como sendo Jesus vivo. Se eles O tivessem reconhecido imediatamente como sendo Jesus vivo, teríamos de dizer que se tratava de um cadáver reanimado.

Não gosto de brincar quando se trata de um mistério tão profundo, mas posso, mesmo assim, dizer o seguinte: ninguém imagina os apóstolos a exclamarem: – Olha! Então, Tu saíste do sepulcro? Ou: – Olha! Então como é que isso aconteceu? Estavas morto e agora aqui! Isso é impossível! Os apóstolos constataram, em primeiro lugar, a presença de alguém: jardineiro, para Madalena, viajante, para os peregrinos de Emaús... e *é num acto de fé que eles reconheceram imediatamente esse alguém como sendo Aquele com quem tinham vivido durante três anos e de quem tinham sido discípulos.*

Insisto: *seria falso imaginar que os apóstolos constataram* (constatação – pelos sentidos – portanto, histórica) *que esse Alguém que Se apresenta diante deles é o Jesus que tinham conhecido antes da sua morte na cruz, e acreditaram imediatamente no Ressuscitado. Os textos evangélicos afirmam pelo contrário:*

– eles aperceberam-se de alguém, mas sem O reconhecerem;

– dessa percepção, passaram à fé através de uma reflexão sobre a sua existência anterior com Jesus, esclarecida agora pelas Escrituras que Ele lhes interpreta e pela missão que lhes confia.

Temos, portanto:

1) Constatação da presença de alguém que se manifesta;

2) Compreensão das palavras anteriores de Jesus, da sua conduta anterior, das profecias relativas à sua morte (é no relato dos peregrini-

nos de Emaús onde este tempo de reflexão por meio das Escrituras aparece mais desenvolvido, mas todos os relatos de aparições notam bem que a simples manifestação de Jesus ressuscitado não basta aos apóstolos para O reconhecerem, enquanto toda a gente reconheceu Lázaro);

3) *Reconhecimento (pela fé) desse Alguém como sendo Jesus vivo, e esse mesmo Jesus os orienta imediatamente, a partir do seu passado, para o futuro, confiando-lhes uma missão, a de edificar a Igreja.*

O sepulcro vazio

Quais são os sinais pelos quais Jesus ressuscitado Se manifesta? O Evangelho responde: dois: um, negativo (o sepulcro vazio); o outro, positivo (Jesus aparece aos apóstolos).

Notemos bem que *a descoberta do sepulcro vazio*, tal como nos é relatada no Evangelho, *nunca desempenhou qualquer papel na génese da fé dos apóstolos. O sepulcro vazio, de facto, não prova, só por si, a ressurreição.* Por outro lado, na expressão mais antiga do Novo Testamento (cerca do ano 50), S. Paulo afirma que «Deus ressuscitou Jesus dentre os mortos» (1 Tes 1, 9): não se fala de sepulcro. A descoberta do sepulcro vazio é certamente relatada nos evangelhos, mas não faz parte da mensagem apostólica fundamental (o que é muito diferente das aparições).

«O sepulcro vazio é um facto curioso que levanta uma questão. A resposta não se impõe»¹. É sempre possível interpretar o facto de outra maneira, especialmente pelo roubo do corpo. Não queremos dizer, de maneira nenhuma, que o sepulcro vazio não seja uma realidade, um facto. *Queremos dizer somente que, se isolar-*

¹ X. LÉON-DUFOUR, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Seuil, 1963, p. 446.

mos este facto do contexto, isto é, principalmente do testemunho dos apóstolos no que diz respeito às aparições, ele continua a ser um pormenor, cuja solidez o historiador pode sempre contestar (como este ou aquele facto diferente relatado pelo historiador Tácito). Considerado em si mesmo, a dois mil anos de distância, um pormenor assim, mesmo bem atestado, não tem grande valor histórico. Não se podem declarar «históricos» senão os acontecimentos de certa magnitude e integrados num conjunto que é também ele considerado «histórico».

Não é de admirar, portanto, que o historiador moderno mantenha a maior reserva em relação à descoberta do sepulcro vazio. Não sairá da sua reserva de historiador a não ser que, por outro lado, ele reconheça o valor do testemunho dos apóstolos no que se refere às aparições.

As aparições: sua objectividade

Em relação às aparições, não se vê muito bem como é que o facto poderia ser negado. «Sem isso, por pouco que se renuncie à hipótese insustentável duma fraude concertada, o Cristianismo torna-se inexplicável»². Para Edouard Le Roy, filósofo amigo de Bergson e de Teilhard de Chardin, «o facto das aparições está por cima de qualquer contestação razoável»³. Mas o problema está no significado deste facto, da sua importância. Ora, neste ponto, a reflexão tropeça muitas vezes com um a priori, segundo o qual qualquer aparição não passa de uma alucinação subjectiva e patológica, sem valor objectivo. É preciso que se diga que este postulado não é de modo algum evidente por si mesmo. Acabar assim, de antemão, com a questão, não é conforme ao verdadeiro método crítico.

² A. NIZIN, *Histoire de Jésus*, Seuil, Livre de Vie, p. 51.

³ E. LE ROY, *Dogme et Critique*, 1907, pp. 218-224.

Fala-se de auto-sugestão: «Faltaria compreender como é que a fé dos apóstolos, tão fraca, tão frágil antes da grande decepção da morte de Jesus, pôde renascer tão viva e tão exaltada, depois. Pregar Jesus ressuscitado de entre os mortos resultava para eles um perigo muito maior do que reconhecer, durante o seu processo, que tinham sido seus discípulos. Ora bem, os apóstolos não tiveram a coragem, durante o processo, de O reconhecerem como seu mestre. E, no entanto, isso era menos difícil do que ter a ousadia de pregar que esse mesmo Jesus tinha ressuscitado. A dificuldade, uma vez desaparecido Ele, era muito maior do que terem posto n'Ele anteriormente uma confiança levada até à aceitação alegre do martírio».

Notemos, no entanto, que esta observação não é decisiva em si mesma: existe uma escapatória. Há, de facto, o caso de fenómenos colectivos de crença na sobrevivência dum herói morto na guerra. A coisa parece corroborada nas populações de psicologia primitiva. Sobrevivência não no sentido de que o herói tivesse emigrado para a região dos mortos, mas no sentido de que continuava a pertencer sempre, se bem que invisivelmente, ao nosso mundo, e a exercer, ainda nele, uma acção histórica. Uma crença deste tipo pode suscitar, entre os povos primitivos, a dedicação mais exaltada, da parte dos fiéis, pela causa encarnada por esse herói. É preciso, portanto, ser prudente, tanto mais que se trata do fundamento da fé.

Diz-se: uma aparição não pode ser senão uma fabricação da mente; é qualquer coisa de subjectivo; tem que ver com um mecanismo alucinatório. Mas as nossas percepções mais comuns (por exemplo, a percepção que eu tenho, neste momento, deste microfone, deste papel, desta mesa e de todos os aqui reunidos) contêm também elas uma parte de fabricação subjectiva. Uma aparição pode perfeitamente implicar elementos de fabricação subjectiva e ter um valor objectivo. Só é preciso que nos entendamos no que respeita à palavra «objectivo». É uma palavra ambígua. Objectivo não

quer dizer exterior. A nossa imaginação leva-nos a crer que tudo o que é objectivo é exterior, e tudo o que é interior é puramente subjectivo. É absolutamente verdade que todos os que estão aqui diante de mim, neste momento, são objectivos, têm uma existência objectiva (nenhum de vós se resignaria a existir só no meu pensamento, se eu lhes dissesse que só existiam no meu pensamento, ficariam furiosos e protestariam: existem objectivamente). Mas, ao mesmo tempo, são exteriores a mim (estão separados de mim uns quinze ou vinte metros e, para eu lhes tocar, para lhes apertar a mão, para os abraçar, teria que percorrer o espaço que nos separa). Mas, por si, objectivo não significa exterior: são dois conceitos absolutamente diferentes.

Quando afirmamos que a manifestação de Jesus ressuscitado aos apóstolos foi objectiva – e é isso que é essencial – não o dizemos pelo facto de ser exterior a eles (como todos vós em relação a mim e eu a vós). *Mesmo se os apóstolos, fabricando necessariamente a sua percepção* (visto que toda a percepção é uma construção: é o B-A-BA da filosofia) *e falando segundo a linguagem corrente, se aperceberam de Jesus como exterior a eles, isso não quer dizer de maneira nenhuma que Jesus estivesse, quanto a Si mesmo, exterior a eles.*

Reconheço que este é um ponto difícil; se preferirem pensar que Jesus ressuscitado era, ao mesmo tempo, objectivo e exterior, são absolutamente livres de o fazerem. Somente é necessário prever as objecções e as dificuldades. É preciso não pôr obstáculos no caminho da fé, porque o essencial, o que compromete a fé, é que a sua presença era objectiva.

O que nós queremos dizer ao falar do «valor objectivo» das aparições é exactamente isto: as aparições não são apenas uma reconstrução dos apóstolos. Elas são reais no sentido em que os apóstolos reconheceram o Ressuscitado em virtude de uma iniciativa que não vem deles mas d'Ele. Na alucinação, a iniciativa vem do sujeito que conhece. No caso das aparições, a iniciativa não parte dos apóstolos mas de

Cristo. Por outras palavras, se os apóstolos viram Jesus foi porque Jesus Se fez ver, deixou-Se ver.

Poder-se-ão comparar as aparições de Jesus ressuscitado às experiências místicas de que nos fala a história da Igreja (como as de Santa Teresa, Santa Catarina de Sena ou Bernadette de Lourdes)? Sim e não, mas sobretudo não.

Sim, porque num e noutro caso, para os apóstolos e para Bernadette, dá-se uma *experiência do inefável*; em Jerusalém como em Lourdes, o inefável (isto é, o que não é naturalmente objecto de experiência: o próprio Deus ou Maria) *torna-se objecto de experiência*. Leiam qualquer livro sério sobre os místicos, Baruzi ou Delacroix, e pensem que foi pelo estudo dos místicos que Bergson chegou à fé. *A experiência mística é a do divino*: é verdade para Santa Teresa ou para Santa Bernadette. É verdade para os apóstolos.

Mas eu disse: sobretudo não. Porque, na experiência dos apóstolos, no que nós chamamos as aparições de Jesus ressuscitado, há qualquer coisa que é absolutamente original, qualquer coisa da qual só eles tiveram experiência. Então, o quê? Que diferença fundamental existe entre as aparições de Jesus aos apóstolos e as de Maria a Bernadette? Esta: *a identidade d'Aquele que eles vêem agora, depois da sua morte, com Aquele que eles tinham conhecido antes da sua morte, nas condições da existência natural*. É o mesmo. Os apóstolos reconhecem Jesus como sendo mesmo Aquele com quem tinham vivido antes da sua morte. Bernadette não reconhece Maria como uma mulher com a qual ela tivesse guardado as ovelhas. Não se dá qualquer reconhecimento duma identidade. A experiência dos apóstolos é absolutamente original e única na história: *eles compreendem que existe continuidade entre a vida mortal de Jesus e a sua existência de Ressuscitado*.

A génese da fé nos apóstolos

Tentemos compreender como as coisas se passaram, se bem que estas questões, como vão ver, não sejam nada simples. É provável que, se não são simples, é porque nós as deformámos um pouco. Gostaria que fossem simples (não digo simplistas!), porque a fé é para toda a gente e não só para os eruditos e os filósofos. Na génese da fé dos apóstolos contam-se três tempos:

Primeiro tempo: os apóstolos são homens que *encontraram* Jesus, *o homem Jesus, na sua vida mortal*; seguiram-No, acreditaram n'Ele como sendo *o Messias, salvador do seu povo*, não digo como sendo Deus, pois nenhum apóstolo, antes do Pentecostes, acreditou que Jesus era Deus! Primeiro tempo: vida mortal, homens mortais vivendo com um homem mortal.

Segundo tempo: *esta fé, real mas frágil, sofreu a terrível prova da morte de Jesus, não qualquer morte mas uma morte infamante. Isto foi para eles o fim dum lindo sonho, a interrupção duma bela aventura. Deixam de acreditar no seu messias, condenado e crucificado. Acreditam ainda em Deus? Não temos a certeza, porque Deus deixou condenar o justo: um Deus que deixa condenar o justo poderá existir? Encontram-se na desorientação total, não esperam mais nada. No episódio admirável dos discípulos de Emaús, S. Lucas descreve esta desorientação: nós esperávamos, mas já não esperamos... e dispersam-se. Continuam, no entanto, a ser aqueles que estavam ligados a Jesus e que O seguiram durante três anos. É a partir daí que se vai gerar a sua fé pascal, por intervenção de Jesus ressuscitado.*

Terceiro tempo: alguém se lhes apresenta. Dá-se um sinal: alguém que aparece de repente sem que ninguém se tenha apercebido de que se aproximava. Poderia ser o jardineiro (é o que

Maria Madalena crê ao princípio), poderia ser um viajante na estrada entre Jerusalém e Emaús. *Isto não esclarece os apóstolos, antes os perturba.* Que acontece? Já não têm fé nem esperança: *Como é que poderiam reconhecer, pelos sentidos naturais* (pelos seus olhos, ouvidos, mãos) *alguém que ultrapassou a existência natural e que não pode ser reconhecido só pelos sentidos naturais?* Se o reconhecessem logo, Jesus seria um cadáver reanimado, como Lázaro: teria regressado à vida mortal. Mas Jesus passou à vida eterna, a vida propriamente divina. Nesse momento, *esse alguém explica-lhes as Escrituras aplicando-as à sua vida passada e sobretudo à sua morte. Propõe-lhes uma leitura das Escrituras que vai mais longe do que aquilo que eles tinham compreendido nelas até então. Explica-lhes o que os Profetas tinham anunciado a respeito do Messias que devia sofrer e morrer.* Para os apóstolos, é uma luz projectada sobre os sofrimentos e a morte de Jesus, que tinham sido a causa da sua desorientação, que tinham sido para eles as próprias trevas em que a sua fé mergulhara. *A fé renasce-lhes,* e chegamos ao ponto capital: *compreendem que Jesus,* precisamente porque era o Messias, *devia sofrer e morrer* (não apesar de, mas porque era o Messias). Os Profetas tinham-no dito, agora os apóstolos compreendem-no.

E, ao mesmo tempo que a sua paixão e morte, as Escrituras tinham anunciado a exaltação do Messias. *No imediato, é a Igreja que tem de crescer. Por isso, assim que os apóstolos reconheceram Jesus, logo que ficaram seguros da sua identidade, Jesus volta-os para o futuro, confiando-lhes uma missão: edificar a Igreja, fazer crescer a Igreja. Este ponto do envio em missão é tão importante como o regresso ao passado (a exegese moderna insiste fortemente nisto).*

Ouvimos com frequência a seguinte objecção: *se a ressurreição de Cristo tivesse sido atestada por outros homens que não os apóstolos, neutros, digamos, pagãos que não tivessem conhecido Jesus, ou até por adversários* (os fariseus, os príncipes dos sacerdotes), um tal testemunho não teria sido mais comprovativo? Não haverá

um motivo de dúvida no facto de que *os apóstolos estavam em situação privilegiada em relação a uma eventual ressurreição?* Seria muito menos suspeito, ouve-se vulgarmente, se Judas tivesse sido a testemunha da ressurreição...

Tomar a sério uma tal objecção, é imaginar a ressurreição como a reanimação dum cadáver, como o regresso de Jesus à vida natural. É conceber a ressurreição como um prodígio que dispensaria um acto de fé (não é preciso um acto de fé para reconhecer Lázaro saído do sepulcro!), *um prodígio que poderia «ferir de terror não importa quem e constrangê-lo de certo modo à fé»*⁴. Imaginemos Judas como testemunha da ressurreição: não teria ido enforcar-se, teria sido obrigado a crer! Mas é contraditório, porque quando se é constrangido à fé, a fé já não é fé. Uma ressurreição que não passasse dum prodígio, impressionando qualquer pessoa e constrangendo-a à fé, não seria nada sério!

A verdade é que, *se os adversários de Jesus se tivessem encontrado com os apóstolos no caminho de Emaús, teriam talvez visto um «desconhecido», não teriam certamente reconhecido Aquele que eles tinham crucificado*. Digo talvez, porque sabemos como esta pergunta se costuma fazer, e até as crianças de oito anos a fazem! Um bom homem que tivesse estado a fumar o seu cachimbo à porta de casa, à beira da estrada de Emaús, teria visto dois ou três viajantes? Não sei. Tudo depende precisamente do que se pense: aparição exterior ou puramente interior, em todo o caso certamente objectiva. Pode ser também que tivesse visto um «desconhecido», mas provavelmente não teria reconhecido Aquele que ele tinha crucificado, supondo que esse bom homem fosse um dos carrascos que pregaram Jesus na cruz.

É preciso acrescentar o seguinte: as aparições são um sinal que desaparecerá. A Ascensão será a última e a festa da Ascensão a

⁴ RAMSEY, *La Resurrection du Christ*, p. 43.

festa da última aparição. *A fé perfeita supõe, de facto, a superação de qualquer sinal particular, a liberdade em relação aos sinais. A fé perfeita é a fé segundo o Espírito. O Pentecostes é que inaugura esta fé. Para além das aparições, e muito mais do que elas, vai ser a expansão da Igreja, a plena manifestação de Jesus ressuscitado.*

As tentações do não-crente e do crente

O que é a ressurreição de Cristo para o não-crente? O não-crente dos nossos dias encontra-se um pouco na situação dos apóstolos antes de terem reconhecido Jesus num acto de fé. Os sinais (sepulcro vazio e aparições), *se privados de um sentido, tendem a perder significado. Nos apóstolos, Jesus, ao manifestar-Se, provoca, em primeiro lugar, o temor. Tomam-no por um fantasma. Para o historiador, caso se mantenha fora da fé, os sinais são frágeis e até suspeitos. A fé inter-age com os sinais, revelando, esclarecendo a sua coerência e solidez. Mas o não-crente também reage aos sinais, desarticulando-os de certo modo e dissolvendo-os.*

Para o historiador não-crente, existe de facto o dado literário do sepulcro vazio e das aparições: está escrito! Mas este dado literário, quando se separa do seu sentido, tende a esvaziar-se de si mesmo, de maneira que não chega sequer a constituir-se em problema: por um lado, o não-crente tende a suprimir o dado do sepulcro vazio como facto histórico (dirá que os primeiros cristãos inventaram este facto para apoiar a causa, ou então, se pelo estudo dos textos chega à conclusão do carácter verdadeiramente histórico do sepulcro vazio, encontrará uma saída para a questão levantada pelo facto histórico na lenda judaica que refere Mateus 27, 64 e 28, 13, segundo a qual «os discípulos de Jesus vieram durante a noite e roubaram o corpo, a fim de poderem dizer ao povo: Ele ressuscitou dos mortos»). E, no que respeita às aparições, o não-crente terá

tendência a interpretá-las como fenómenos de auto-sugestão ou de alucinação colectiva. O ponto importante é este: quando se desconhece o sentido do facto, acaba-se por dissolvê-lo; o desconhecimento do sentido tende a reflectir-se no facto, dissolvendo-o.

Mas, tenhamos cuidado, inversamente, em não exagerar o dado histórico. É a tentação do crente: acontece-nos raciocinar como se o sentido fosse imediatamente perceptível no dado histórico. Como se o sepulcro vazio fosse por si mesmo uma prova da ressurreição. Como se as aparições permitissem identificar Jesus imediatamente, sem que se tivesse que fazer um acto de fé. Como se Jesus fosse Lázaro regressado à vida. Acautelemo-nos: se fosse assim, seria preciso afirmar que a ressurreição de Jesus entra inteiramente no domínio dos sentidos e da história. Nesse caso, teríamos que concluir que o não-crente é um imbecil ou um ignorante, que não conhece os textos ou que é incapaz de lê-los correctamente ou ainda que está de má fé (Deus sabe que não estamos livres de tratar os não-crentes como imbecis ou pessoas de má fé). Mas é desonesto e não temos, em absoluto, direito a isso: não exageremos o dado histórico; a ressurreição de Jesus não é pura e simplesmente um facto histórico como a batalha de Austerlitz. A fé é livre, sem isso não seria fé!

Não um prodígio mas uma série de sinais

Grandes pintores tentaram representar Jesus a sair do sepulcro no esplendor da sua vitória, como, por exemplo, esse quadro de Perugino em que Cristo sai do sepulcro com uma bandeirinha! É possível que tenham criado obras-mestras, mas prestaram-nos um mau serviço. Nenhuma testemunha viu alguma vez semelhante coisa. Jesus não Se mostrou ressuscitando: ensinou os seus a reconhecerem-No ressuscitado. Se tivesse havido uma saída espectacular do sepulcro, o mistério teria deslizado para o

nível do mito; teria a ver com um facto maravilhoso puramente humano e fechado no humano.

Gostaria que reflectíssemos sobre a seguinte questão (de facto, é com questões como esta que se pode medir a qualidade da fé, porque há pessoas que se dizem crentes e que, na realidade, estão unicamente ávidas daquilo a que chamamos o maravilhoso; esse maravilhoso que permite triplicar a tiragem do *Paris-Match*, quando conta a história duma Nossa Senhora em bronze que chora ou duma hóstia que sangra!): que pensariam de uma religião fundada sobre um deus morto que se desforra deslumbrando-nos com uma vitória em força? Tal vitória seria muito semelhante a essa espécie de desforra com que nos acontece sonhar, desejando que a Igreja «se desforresse» de todos esses «lobos maus dos comunistas e maçónicos, etc.». Todos nós sonhamos com um Cristo mais ou menos triunfal.

Imaginar Jesus saindo espectacularmente do sepulcro é deslizar para o plano das mitologias pagãs; é fazer Deus à nossa imagem; é introduzir Deus, não na nossa história verdadeira – que é a história das nossas decisões – mas no que queríamos que fosse a nossa história, para nos evadirmos dela. Seria o triunfo do folclore, e não é oportuno provocar confusão entre a sublimidade da fé cristã e não sei que sucedâneo dos folclores pagãos!

A ressurreição não pode ser um prodígio evidente; não pode ser senão uma série de sinais que solicitam a fé. É preciso ter isto em conta: os que constataram de mais perto o prodígio recusaram a fé, quero dizer, os chefes judeus que mandaram guardar o sepulcro. Recordem: eles não tinham contestado a ressurreição de Lázaro como facto, porque, dessa vez, era incontestável. Tinham simplesmente chegado à conclusão de que era urgente suprimir Jesus: para eles, era este o sentido do facto: já que esse homem faz tais prodígios, todos acreditarão nele e os romanos virão destruir a nossa nação. Ilustravam desse modo a resposta de Abraão ao

mau rico da parábola: «Se eles não escutam Moisés nem os Profetas, muito menos um morto ressuscitado» (*Lc* 16, 31).

De facto, em nenhuma parte do Evangelho aparecem prodígios que sejam simplesmente prodígios: Jesus recusa-os categoricamente. Ele não quer que acreditem por causa do prodígio: qual seria a qualidade dessa fé? No deserto, não transformou as pedras em pães; quando se Lhe pede um sinal do céu, responde que o grande sinal será a sua morte (*Mt* 12, 40). A multiplicação dos pães não é um excedente de víveres que, por si só, não faria senão aumentar o desejo dos homens de um bem-estar terrestre: um simples maravilhoso mitológico, por conseguinte! O verdadeiro sinal destina-se a orientar a esperança e a fé para as realidades definitivas, a saber, que não só de pão vive o homem. É por isso que o discurso sobre o pão da vida, a eucaristia, vai unido à multiplicação dos pães (*Jo* 6).

O perigo está em querer tentar reconstituir tal e qual o que se passou, desviando-nos do que os evangelistas querem dizer. Ora o que eles querem não é dizer o que se passou tal e qual, hora a hora e dia a dia, mas introduzir-nos numa experiência, a da *nova presença real de Jesus*. Esta presença nova não é registável: Ele já não pode ser reconhecido pelo testemunho dos sentidos. É todo outro. Não um outro, mas o mesmo que Se tornou totalmente outro.

Como escreve o Padre X. Léon-Dufour⁵, nós temos duas séries de textos evangélicos:

– Uma série que insiste sobre o facto de que Jesus ressuscitado não é um fantasma, um espírito (os judeus acreditavam facilmente em fantasmas e espíritos). Ele é muito claro: «Tocai-Me e

⁵ X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Seuil, 1971, pp. 216-218 e 273.

vede: um espírito não tem carne e ossos, como podeis ver que Eu tenho» (vem com todas as letras em *Lc 24, 39!*); uma série para afirmar que Jesus ressuscitou realmente no seu corpo.

– Uma outra série de textos para afirmar que este corpo já não é o mesmo: o Ressuscitado aparece, desaparece, atravessa as portas fechadas, o seu corpo escapa às determinações do espaço e do tempo. É o mesmo (primeira série), mas o mesmo tornado outro (segunda série). Há, portanto, duas séries de textos que nos permitem ver – a palavra é importante – o que não pode ser objecto duma representação precisa, isto é, «um corpo espiritual», como diz S. Paulo.

Entre os sinais que nos são dados, só um pode ser objecto de constatação: o sepulcro vazio. Com as aparições é diferente. Podemos ter a certeza de que os discípulos de Emaús, Maria Madalena e os discípulos, isoladamente ou em grupo, foram os únicos que viram e ouviram Aquele que Se manifestava. Se eles tivessem tido máquinas fotográficas ou gravadores, não teriam podido gravar nem fotografar. O que se lhes pede é o testemunho.

Não é preciso insistir demasiado sobre esta diferença entre o testemunho e a reportagem. Muitos seriam tentados a ver na reportagem equipada com todos os meios de gravação o cúmulo da verdade histórica. Não compreendem que as câmaras e os gravadores não podem captar senão aparências exteriores. Para gravar uma experiência profunda, o único instrumento válido é o coração no sentido bíblico da palavra, isto é, a consciência. O que leva a perguntar: porque acreditas? Qual a motivação da tua fé? Por outras palavras, qual é o sentido que a ressurreição de Jesus dá à tua vida? Não só o facto mas o sentido do facto.

Se queremos servir-nos de uma palavra usada em fotografia, eu diria que o que recebe a «impressão» da experiência de Jesus

ressuscitado é o íntimo do ser, a nossa própria existência. Quando os apóstolos dizem: «Nós somos testemunhas disso» (*Act 5, 32*), isso não significa: nós vimos-Lo sair do sepulcro. Quer antes dizer: nós estamos absolutamente certos de que Jesus está vivo; Ele abriu, de uma vez para sempre, na sua pessoa, as portas da Vida verdadeira, quer dizer, Ele é, em Si mesmo, a Ressurreição. E a garantia desta certeza, que é mais do que humana, é a entrega que nós fazemos das nossas vidas até ao martírio. É isto o testemunho!

*Conclusão: a ressurreição de Cristo
é uma questão posta à história*

Para o historiador que é só historiador, a ressurreição de Cristo coloca à história uma questão insolúvel pelos meios próprios do historiador, uma questão de que não se pode ver livre com explicações de ordem empírica. É uma questão ao mesmo tempo insolúvel e não descartável: não se pode descartar e, no plano puramente histórico, não se pode resolver.

Não se trata só de um enigma histórico, como a identidade do Máscara de Ferro ou o nascimento de Weygand. Trata-se de uma questão que ultrapassa toda a possibilidade de solução (compreenda-se: no plano puramente histórico). Não só não está resolvida, como é insolúvel. A ressurreição, nesse plano histórico, não pode ser afirmada como facto histórico; mas não pode deixar de continuar a ser uma questão histórica, uma questão objectivamente enunciada. Pelo que toca ao historiador, é impossível ir mais longe.

Mas nenhum historiador é simplesmente historiador, assim como nenhum sábio é simplesmente sábio. Um sábio é um homem, o historiador é também um homem que pode estar casado, ter filhos, ser músico, ser crente... Ora, porque é um homem, o

historiador não pode acantonar-se no estudo dum objecto cuidadosamente limitado e considerado com a indiferença da ciência que não passa de ciência. O historiador não pode deixar de se sentir ele mesmo comprometido com a história: é necessário que deixe falar nele o homem que se sente confrontado com o sentido dessa história.

Hoje em dia, não pode deixar de sentir a questão levantada por vinte séculos de Cristianismo, não pode deixar de se interrogar sobre o possível sentido divino da história humana. O facto perfeitamente original da ressurreição de Cristo (digamos, para não nos adiantarmos a julgar: o facto perfeitamente original do testemunho dos apóstolos sobre a ressurreição de Cristo) não pode deixar de colocar a questão duma «dimensão transcendente» da história. O historiador pode, portanto, admitir razoavelmente que o «dedo de Deus» está lá. Pode admiti-lo enquanto homem que se interroga sobre o sentido da existência humana.

Será preciso ir mais longe e acrescentar que essa é mesmo a única saída razoável para a questão? Só que isso exige que ele reconheça os limites radicais da razão humana, enquanto explica o encadeamento dos fenómenos. É necessário ainda, se ele quiser ser verdadeiramente sério, aprofundar uma filosofia do corpo, para compreender que o desaparecimento do cadáver de Jesus não é a volatilização da matéria, mas uma assunção transfigurante dessa matéria em Deus.

Sempre será livre de recusar este modo de julgar as coisas, mas permanecerá encerrado na consideração dum facto desprovido de sentido. Só o acto de fé abre ao sentido. Esse sentido é que a morte está vencida ou que o amor é mais forte do que a morte. A minha exigência mais profunda é a vida: quero viver para sempre. Se me dizem que não pensam da mesma maneira, vejo-me obrigado a interromper o diálogo, não adianto nada com ele. Tudo quanto posso dizer é que sou diferente. Pois, quanto a mim, eu

quero viver para sempre. A ressurreição diz-me: viverás para sempre. É esse o sentido. É por isso que eu creio.

Quando Marc Oraison era cirurgião em Bordéus, via diariamente homens a morrer, a deixar de viver. Decidiu ser sacerdote para que a missa fosse celebrada no seio da mortalidade universal, para que se tornasse presente a ressurreição no próprio centro do mundo em que tudo é mortal. Ele refere-o longamente, por diversas vezes, nos seus livros. Com efeito, a ressurreição é, para além de toda a morte, a Vida, a brecha no círculo da mortalidade universal onde, sem ela, ficamos completamente encerrados.

CRISTO RESSUSCITOU DOS MORTOS E SUBIU AO CÉU*

A ressurreição

Vamos estudar o sentido, o significado do Mistério. Uma frase basta, penso eu, para dizer o essencial: «O amor é mais forte do que a morte, com a condição de que seja, antes de mais, mais forte do que a vida». O amor mais forte do que a vida é o sacrifício e a morte; o amor mais forte do que a morte é a ressurreição. Por outras palavras, o sacrifício, que é uma morte parcial, e a morte, que é o sacrifício total, transformam a vida segundo a carne e o sangue em vida segundo o espírito. O mistério pascal – morte e ressurreição juntamente – é um mistério de transformação, a transformação do homem carnal em homem espiritual e até mesmo divino por participação.

O amor é um desejo de imortalidade

Para compreender isto é preciso, como sempre, partir da experiência e reflectir sobre a experiência iluminada pela fé. É de facto

* *Manuscrito*: «Ressurreição-Ascensão-Juízo», nº 6 da série sobre a primeira parte do Credo redigida em 1977-1978. *Policópia*: não corresponde nenhuma a este manuscrito; no entanto, eu tive em conta uma policópia de Belleville: «Explicar-se sobre as mudanças na Igreja: ressuscitar, o que é que isso quer dizer?» (8 de Abril de 1973).

a experiência que nós temos do amor que nos persuade de que existe no homem um irremediável desejo de imortalidade.

Eu não sei se a imortalidade da alma pode ser demonstrada por um argumento filosófico. Pode haver dúvidas sobre isso. Outrora, os filósofos cristãos, ou melhor, os cristãos professores de filosofia (pelo menos no ensino secundário) não tinham dúvidas a esse respeito. Ensinavam assim: o que é espiritual é incorruptível; ora, a alma é espiritual; portanto, a alma é incorruptível, quer dizer, imortal. Era muito simples. Hoje trabalhamos menos depressa, e recusamos a dualidade demasiado cómoda da alma e do corpo. Pensamos que Gabriel Marcel tem razão para nos prevenir contra a fórmula: «Tenho um corpo», à qual convém preferir, diz ele, a expressão: «Eu sou o meu corpo». O que quer dizer que o corpo e a alma não são duas realidades dissociáveis: a alma não é nada sem o corpo. É por isso que o ateísmo nega qualquer imortalidade.

Mas o próprio Gabriel Marcel, que é cristão e que escreveu páginas admiráveis sobre a esperança, coloca de maneira diferente a questão da imortalidade. Como já fazia Santo Agostinho nas suas *Confissões*, afirma a imortalidade a partir da experiência da morte dum ser querido. É preciso de facto, afirma ele, aceitar a morte dum ser que nos é querido, esposo ou esposa, filho ou irmão ou amigo, mas no fundo essa morte é inaceitável.

É explica: não inaceitável por reivindicação do coração, não por causa do sofrimento, mas por protesto do espírito. O coração sofre, mas diz sim. Ou, se diz não, é porque se revolta; mas revolta-se em vão, enquanto que o espírito não pode deixar de dizer não. Porquê? Porque dizer a alguém: «Amo-te» é o mesmo que dizer-lhe: «Tu não morrerás». No «Amo-te» autêntico (e, sem dúvida, é preciso sublinhar o «autêntico», porque sabemos de sobra que «Amo-te» é bastantes vezes pronunciado levemente, ao nível das fibras mais superficiais do ser) vai

gravado, por meio duma grafia enigmática, um «Tu não morrerás» que resiste misteriosamente ao desespero da perda e à evidência sensível da morte.

Como diz Etienne Borne, Gabriel Marcel dá carta de nobreza filosófica ao famoso «Salut en l'immortalité» que Baudelaire, em *Les Fleurs du mal*, dirige «à muito amada, à muito bela». É conhecido o poema admirável intitulado *Hymne*:

<i>À la très chère, a la très belle,</i>	(À muito amada, à muito bela,
<i>Qui remplit mon coeur de clarté,</i>	Que ao meu coração traz claridade,
<i>À l'ange, à l'idole immortelle,</i>	Ao anjo, p'ra sempre idolatrado,
<i>Salut en l'immortalité!</i>	Saúdo na imortalidade!

<i>Elle se répand dans ma vie</i>	Ela se infiltra na minha vida
<i>Comme un air impregné de sel,</i>	Como um ar de sal impregnado,
<i>Et dans mon âme inassouvie</i>	E na minha alma insaciável
<i>Vers le goût de l'éternel.</i>	Verte o gosto de algo eternizado.

<i>Comment, amour incorruptible,</i>	Como, este amor incorruptível,
<i>T'exprimer avec vérité?</i>	Te expressar em toda a verdade?
<i>Grain de muse qui gis, invisible,</i>	Musa em semente, aí, invisível,
<i>Au fond de mon éternité!</i>	No fundo da minha eternidade!

<i>À la très bonne, à la très belle,</i>	À que é melhor, à muito bela,
<i>Qui fait ma joie et ma santé,</i>	Que me dá paz e felicidade,
<i>À l'ange, à l'idole immortelle,</i>	Ao anjo p'ra sempre idolatrado,
<i>Salut en l'immortalité!</i>	Saúdo na imortalidade!)*

* Tradução gentilmente elaborada, expressamente para este volume, por Luísa Freire, poetisa portuguesa contemporânea. [N.T.]

As pessoas que gostam de Baudelaire e que, na maioria dos casos, se apaixonaram muito cedo, seria bom que aprendessem a lição que lhes dá o poeta, lição de autenticidade no amor: o amor autêntico é incorruptível, *indestrutível*; exige o ser; é como uma *necessidade de infinito* (no sentido em que o fogo necessita de ar para arder). Mas se o amor exige o infinito, não pode dá-lo. Diz ao ser querido: «Tu não morrerás», mas o ser querido morre. *Tem pretensões de eternidade* (como diz Baudelaire: ele verte em nós o gosto de algo eternizado), *mas, na realidade, faz parte do mundo da morte*, encontra-se encerrado como nós no círculo da mortalidade, *com a sua solidão e o seu poder de destruição*¹. O paradoxo é muito forte.

Sobreviver por si ou num outro?

É a partir deste paradoxo, que todos nós vivemos mais ou menos, que podemos compreender o que significa o mistério cristão da ressurreição. *É o triunfo do amor sobre a morte*: é o amor mais forte do que a morte. Mas como pode o amor ser mais forte do que a morte? O que é que me pode tornar imortal? Porque, enfim, é certo que vou terminar em pó; nada pode impedir que eu esteja votado à morte. Não posso sobreviver senão num outro, um outro que subsiste mesmo que eu deixe de subsistir.

Temos de compreender muito bem porque é que a Bíblia une estreitamente o pecado e a morte, porque é que S. Paulo, por exemplo, afirma que «a morte é o salário do pecado». Na sua essência, o pecado é uma afirmação de autarcia; o pecador é aquele que quer ser «como Deus», quer dizer, *subsistir eter-*

¹ J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd' hui*, pp. 213-216.

namente em si mesmo e por si mesmo. Ora, o homem não pode subsistir em si e por si: querer isso, aspirar a isso, é, de facto, entregar-se à morte.

Mas como subsistir num outro ou noutros? Há diversas vias possíveis. O homem experimentou-as todas. Existem sobretudo duas.

Em primeiro lugar, deseja sobreviver nos seus filhos, prolongar-se, como se costuma dizer, nos seus filhos e netos. É por isso que os povos primitivos sempre consideraram o celibato e a esterilidade como uma maldição: não ter filhos é a impossibilidade de sobreviver; e ter muitos filhos é ter maior possibilidade de sobreviver, é uma bênção.

Depois, procura-se sobreviver na memória dos homens, aspira-se à glória. E, de facto, diz-se com verdade, ao ouvir Mozart ou ao contemplar Rembrandt, que estão sempre vivos entre nós. Uma maneira de falar, certamente! Ninguém se engana a esse respeito: nem Rembrandt nem Mozart estão vivos; e eu, que os escuto ou contemplo, não os escutarei nem contemplarei sempre; irei ter com eles numa das inumeráveis necrópoles que cobrem a terra.

Na verdade, eu não posso sobreviver num outro a não ser que exista um Outro que seja em Si mesmo eterno, e que me ame o suficiente para me acolher n'Ele. Não se pode ser imortal senão em Deus, se Deus é Amor. Só um Deus que me ama tem o poder, não de me impedir de morrer, mas de me ressuscitar. Só o amor é mais forte do que a morte.

Será preciso, ainda, que o amor seja em mim mais forte do que a vida. A expressão vem no Evangelho do seguinte modo: «Não há maior amor do que dar a vida pelos amigos» (Jo 15, 13). É a definição mesma da liberdade. Ser livre é não ser escravo (é uma verdade de La Palice!). Mas de que é que o homem de carne e osso é mais escravo senão dum querer-viver segundo aquilo que é? Sabemos bem que ser brando de costumes é sempre, de uma maneira ou de outra, nas pequenas como nas grandes ocasiões, ter

o cuidado predominante de preservar o bem-estar, a fortuna, os privilégios, a posição social, a saúde, numa palavra, o que chamamos a vida. É-se escravo quando se vive aferrado ao que se é e ao que se tem.

Só em Jesus o amor é mais forte do que a vida

Platão dizia: «Só é digno de existir quem for digno de ser amado». O que Platão não sabia é que nós, os cristãos, acreditamos com toda a nossa alma que só é digno de ser amado aquele que ama. Portanto, só é digno de existir aquele que ama. Porque só esse é livre, só esse é um homem.

Mas na história da humanidade, só um foi absolutamente livre, porque só um amou perfeitamente. Só um é homem em plenitude. Quanto a nós, esforçamo-nos por amar; construímos trabalhosamente, ao longo de dias e de anos, a nossa liberdade; permanecemos escravos de muitas coisas e de muitas maneiras; aferramo-nos ao nosso haver e a tudo o que nós sabemos bem que deve morrer; apegamo-nos à vida, à maneira de escravatura e, por isso, de mortalidade. Estamos apegados mais do que desapegados. Em nós, a vida, a vida presente, a vida biológica, a vida mortal é mais forte do que o amor.

Só em Jesus (excluindo o caso de Maria, sua Mãe), o amor foi mais forte do que a vida. A sua morte é a morte dum homem completamente livre, completamente desapegado de Si e de tudo, totalmente amante. Como é que Deus não haveria de acolhê-Lo em Si, a fim de que Ele viva eternamente n'Ele? Cristo não viveu senão pelo Pai e para o Pai, portanto, num Outro mais do que em Si. É isso o amor: viver num outro. Mas viver num outro é morrer a si mesmo. Dizer que Jesus ressuscitou, ou que

o Pai ressuscitou Jesus, é, pois, dizer que, para esse homem plenamente homem, em quem o amor foi mais forte do que a vida, o amor é para sempre mais forte do que a morte. Ressuscitou. Está Vivo.

Estamos, agora, em condições de compreender esta afirmação que ainda há pouco nos parecia talvez um tanto ou quanto sibilina: o amor é mais forte do que a morte, desde que seja, primeiramente, mais forte do que a vida.

Cristo ressuscitado funda a nossa imortalidade

Para nós, que somos pecadores, que amamos pouco e mal porque estamos muito agarrados à carne e ao sangue, para nós, que não preferimos os outros a nós mesmos senão muito parcialmente, e temos muitas ilusões, é evidente que, se fôssemos abandonados a nós mesmos, não poderíamos ressuscitar. E, finalmente, a existência humana seria absurda, porque o «Tu não morrerás» que nós dizemos implicitamente àqueles que amamos seria um voto para sempre diferido. Mas o próprio Cristo ressuscitado é quem nos diz: «Tu não morrerás». Di-no-lo, porque Ele nos diz: «Amo-te».

Supondo que não estejamos completamente encerrados no nosso egoísmo – o que é, eventualmente, o caso dos condenados –, existe em nós, escondida talvez no mais profundo do nosso ser e oculta a todos os olhares, excepto aos d'Ele, qualquer coisa que é digna de ser amada, portanto, de existir eternamente. É esse ponto misterioso de nós mesmos – que podemos esperar que tenha existido em Judas, em Hitler, em Estaline – que Cristo acolhe na sua Omnipotência de perdão. Perdoar não é passar a esponja. Perdoar é recriar, refazer, ressuscitar. Perdoando-nos,

Cristo ressuscita-nos, torna-nos capazes, apesar da nossa monstruosa mediocridade, da vida divina eterna. Temos de nos esforçar por ouvir, no recolhimento orante, no silêncio atento da fé, Cristo que nos diz: «Não morrerás». É Ele e só Ele quem funda a nossa imortalidade.

A vida ressuscitada é uma vida transformada ou, se se preferir, transfigurada. «A aparência deste mundo é passageira», diz S. Paulo (*1 Cor 7, 31*). A aparência somente. «É surpreendente, escrevia o Padre Teilhard de Chardin, que tão poucos espíritos consigam... captar a noção de transformação. Ora a coisa transformada parece-lhes ser a antiga coisa imutável, ora não vêem nela senão algo inteiramente novo».

No Céu, permaneceremos nós mesmos; sou eu, e não outro diferente de mim, quem verá a Deus na sua glória e quem viverá da sua vida, amando como Ele ama. Não seremos absorvidos, aniquilados, mas levados a um estado diferente, refundidos, metamorfoseados, transfigurados. Eu não serei um outro, serei verdadeiramente eu, mas tornado completamente outro.

«O nosso corpo, diz o Padre de Lubac, não está destinado, graças à ressurreição que nos é prometida, a um recomeço sem fim da sua existência terrestre e carnal, mais ou menos sublimada unicamente por propriedades milagrosas; o nosso corpo está destinado, não a qualquer reanimação, mas a uma metamorfose total, que deverá fazer dele, como diz S. Paulo, um “corpo espiritual”. Ora, o que é verdade para o nosso corpo individual não o é menos para esse vasto corpo colectivo que a humanidade vai construindo através das gerações. A sua forma actual (a sua “aparência” actual) é provisória... O próprio Universo está também destinado, no Espírito Santo, à grande Metamorfose» (o Padre Teilhard escrevia «Metamorfose» com maiúscula, tal era a importância que ele dava à palavra).

A ascensão

O Credo diz logo a seguir: «Subiu aos Céus, onde está sentado à direita do Pai». Em que medida é que os nossos contemporâneos são enganados pelas imagens, as três imagens reunidas nesta pequena frase? Sinceramente, não sei. O problema está certamente na educação das crianças: que quer dizer «subir» (Cristo subiu)? Que quer dizer «sentado»? Que quer dizer «direita» (à direita de Deus Pai)?

Imagens e realidades

É, sem dúvida, para ajudar os educadores que os teólogos, nos seus últimos livros, insistem na necessidade de ultrapassar as imagens para lhes decifrar o sentido. A título de exemplo, vejamos o que se lê num desses livros: «Ascensão. A palavra evoca o Monte Branco, o Everest ou o pico Lenine. E todo o equipamento do alpinista... Ascensão: a imagem exprime com diferentes termos as aspirações fundamentais dos homens: o “progresso” dos povos subdesenvolvidos, a “subida do nível de vida”, a “promoção social”, a satisfação de quem vê “aumentar” o seu ouro, os seus dólares ou as suas acções, “crescer” a sua quota de popularidade. Estas expressões simbólicas, estes movimentos sobre a vertical não enganam ninguém: servimo-nos das imagens como um organista que toca Bach se serve dos tubos. Os tubos do órgão não passam de tubos, as imagens não passam de imagens»². Está bem, que assim seja! Naturalmente, é assim que se deve insistir com as crianças.

² Th. REY-MERMET, *Croire*, Droguet & Ardant, 1976, I, p. 267.

No entanto, impressiona-me ver o cardeal Ratzinger, cujo livro foi escrito para pessoas cultas, insistir no mesmo. Talvez tenha que ser assim. «Falar de ascensão ao céu ou de descida aos infernos (e também, no Credo de Niceia, da descida do Verbo eterno à terra: “Por nós homens e por nossa salvação desceu do Céu”) reflecte, aos olhos da nossa geração desperta para a crítica por Bultmann, essa imagem do mundo com três partes, que nós chamamos mítica e consideramos definitivamente ultrapassada. Quer seja “em cima” ou “em baixo”, o mundo é em toda a parte e sempre o mundo; é regido pelas mesmas leis físicas, pode ser explorado em toda a parte com os mesmos métodos, fundamentalmente. Não existem partes... A concepção do mundo com três partes, no sentido espacial, desapareceu. Mas será mesmo esta concepção a que era afirmada pelos artigos de fé quanto à descida aos infernos e à ascensão do Senhor? Ela ofereceu certamente as imagens com as quais a fé representou esses mistérios, mas é também absolutamente certo que ela não constituía o essencial da realidade afirmada»³. Não existem três partes cósmicas, mas antes três dimensões metafísicas da existência humana.

Que diz o *Dicionário do Novo Testamento* no vocábulo «Ascensão»? Isto: «Cena descrita por Lucas e mencionada no final de Marcos. Dois aspectos a caracterizam. Enquanto separação, significa o cessar dum determinado modo de relação entre Cristo e os seus discípulos até à Parusia. Enquanto elevação às alturas ou subida ao céu, simboliza a exaltação, a glorificação ou a Soberania de Cristo presente em todo o universo»⁴.

Exaltação: vale a pena procurar no mesmo *Dicionário* o que se diz nesta palavra: «Para afirmar que Jesus Cristo é Senhor na

³ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 221.

⁴ X. LÉON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Seuil, 1975, p. 130.

glória, vivo para sempre depois da sua morte, existe um termo primitivo diferente do da ressurreição: o de exaltação. Inscreve-se na Tradição judaica segundo a qual Deus eleva Aquele que fora rebaixado e preserva o justo da morte elevando-o ao Céu (por exemplo, Elias). Esta linguagem pressupõe uma teologia elaborada a partir de uma cosmologia de três partes: o céu, no alto, onde Se senta o Altíssimo; a terra, em baixo, onde vivem os homens; os infernos, por debaixo, onde se encontram os mortos... Outros textos não conservam a imagem da subida: Jesus “entrou (não subiu) no céu” (*Heb 9, 24*), “Enquanto Ele Se ia” (*Act 1, 10*)⁵.

Leio, finalmente, no mesmo *Dicionário*, na palavra «Direita» (Cristo está sentado à direita de Deus): «Qualificação denotando o lado mais nobre do homem (mão ou face). A direita designa também o Poder divino»⁶. Cristo senta-Se à direita do Poder de Deus: isto quer dizer que Ele participa nesse Poder, que é igual a Deus em Poder, que é Todo-Poderoso como Deus, e, finalmente, que Ele é Deus.

Há ainda uma palavra a explicar, que não aparece no Credo mas em S. Lucas: é a palavra «nuvem». O teólogo que nos falava do Monte Branco, da mochila e da picareta, fala-nos agora de meteorologia: «Convém repetir, diz ele: essa Nuvem foi e será sem relação com a meteorologia»⁷. «Não se trata da nuvem que anuncia a chuva ou oferece sombra. A nuvem na Bíblia é aquilo que manifesta Deus presente sem revelar-lhe o mistério, aquilo que ao mesmo tempo O designa e O esconde»⁸. A nuvem que, segundo S. Lucas, oculta Cristo aos olhos dos apóstolos, é a mesma nuvem que conduzia os hebreus pelo deserto e repousava so-

⁵ *Id.*, p. 248.

⁶ *Id.*, p. 216.

⁷ Th. REY-MERMET, *ibid.*, p. 272.

⁸ X. LÉON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, p. 391.

bre a arca da aliança, a mesma nuvem desde a qual se fazia ouvir a voz do Pai no momento do baptismo de Jesus, a nuvem da transfiguração no Tabor, e a nuvem sobre a qual Cristo virá no fim da história para julgar os vivos e os mortos. A nuvem bíblica é ao mesmo tempo opaca e luminosa: é o elemento essencial da linguagem das manifestações de Deus.

Céu: encontro íntimo de Deus e do homem

Dito isto, o Céu ou os Céus, para onde Jesus «sobe», é exactíssimamente a intimidade de Deus. O que os cristãos chamam «Céu», não é um lugar eterno, supra-terrestre, um domínio metafísico. Não é só Deus. *O Céu é o contacto do ser do homem com o ser de Deus, o encontro íntimo de Deus e do homem.*

Guardini tem uma frase que dá para pensar: «Só o Cristianismo teve a ousadia de colocar um corpo de homem na profundidade de Deus». Evidentemente não se podia imaginar uma coisa assim. Mais do que nunca, precisamos neste momento de mortificar severamente a imaginação. Um homem está no seio da Trindade. Um homem é igual ao Pai e ao Espírito Santo.

E, se recordarmos as palavras de Jesus, em S. João, na tarde de Quinta-Feira Santa: «Vou preparar-vos um lugar» (*Jo 14, 2*) ou esta outra: «Quero que onde Eu estiver vós estejais comigo» (*Jo 14, 3*), temos de concluir: o Céu é o estado vindoiro do homem, o estado vindoiro da humanidade. Se existe um homem glorificado no seio da Trindade, é para que toda a humanidade esteja eternamente nesse homem, Jesus Cristo, no seio da Trindade. A Ascensão é o sinal que inaugura o Céu, que o faz existir, rigorosamente falando.

A Ascensão é também, num sentido que é preciso compreender, a partida necessária de Cristo. Uma partida que é antes

um modo de presença, não já exterior e localizada, mas interior e universal. A verdadeira presença revestida de ausência. Se Jesus não tivesse «subido» ao Céu, estaria ainda entre nós, no meio de nós, mas ao nosso lado, exterior a nós, como eu vos sou exterior e vós a mim. Mas, diz S. Paulo, Ele subiu ao Céu «para levar à plenitude o universo» (*Ef* 4, 10).

A ascensão de Cristo é o respeito pela nossa liberdade

E, no entanto, a ascensão é a partida de Cristo, no sentido em que já não nos é possível, no momento em que temos de tomar decisões, pedir-Lhe que nos diga o que temos de fazer. Podemos e devemos certamente interrogar na oração Aquele que está em nós mais do que nós mesmos. Mas Ele não nos responde tirando-nos a responsabilidade das nossas decisões e dos nossos actos. Uma frase de Jesus no Discurso depois da Ceia é extremamente esclarecedora: «É melhor para vós que Eu vá, porque, se não for, o Advogado não virá a vós» (*Jo* 16, 7).

Na verdade, o Espírito Santo não é Aquele que dita as decisões; é Ele que as inspira. Deus sempre recusará escrever Ele mesmo a nossa história. Se o fizesse, não poderíamos dizer que nos ama, porque consentiria em que permanecêssemos crianças, menores de idade, garotos – atrevo-me a dizer. Expressimo-nos mal quando dizemos que Deus tem um projecto sobre o homem. Ao fim e ao cabo, a minha dignidade de homem proíbe-me aceitar que alguém tenha um projecto sobre mim (mesmo que esse Alguém fosse Deus!). Isto constitui para muitos um motivo profundo de ateísmo. A verdade não é que Deus tenha um projecto sobre o homem, mas que o homem é o projecto de Deus. É muito diferente.

Deus quer-nos homens, isto é, adultos responsáveis, construindo nós próprios a nossa liberdade, escrevendo nós próprios a

nossa história. A partida de Cristo – a sua Ascensão – é essencialmente, da sua parte, o respeito pela nossa liberdade. Impossível, desde então, contar com Ele para que nos dite a acção a empreender ou a decisão a tomar. Claudel traduz muito bem, ao seu jeito, a frase de Jesus: «É preciso que Eu vá, porque, se Eu não for, o Espírito Santo não virá a vós» escrevendo: «É preciso que Eu vos esconda o meu rosto para que tenhais a minha alma».

Quando Cristo desapareceu na nuvem, os apóstolos, diz-nos S. Lucas, continuaram com os olhos levantados para o céu. Mas já não há nada que ver, já não há rosto. Então, os anjos exclamam: «Homens da Galileia, porque estais aí parados a olhar para o céu?» (*Act* 1, 11). Subentende-se: não percais o vosso tempo. Tendes uma tarefa a realizar. E para isso, tereis de dar prova de inteligência e de coragem. Sois homens: tendes raciocínio e coração. Com essa inteligência e esse coração, ide mergulhar em pleno mundo.

Ora, o mundo é muito complexo, e também é mau. Há lobos, e o vosso Mestre envia-vos como ovelhas para o meio dos lobos. Ou ainda outra imagem que Jesus empregava: «Sede simples como as pombas e prudentes como as serpentes» (*Mt* 10, 16). Por outras palavras, não podeis dispensar-vos de analisar tão correctamente quanto possível as situações – morais, culturais, económicas, políticas – a partir das quais tereis de decidir o que se há-de fazer. Sois homens adultos. Contai com o Espírito Santo que está em vós para que conserveis uma alma de ovelha ou de pomba, mas não conteis com Ele para vos dar soluções acabadas. Os cristãos não estão dispensados de ser homens. Não se é homem limitando-se a executar ordens. Deus, que ama os homens, não lhes dá ordens. Jesus diz: «É melhor para vós que Eu vá». E vai-Se.

É assim que Ele nos está mais profundamente presente. A nossa imaginação divaga quando gostaria de nos persuadir que,

se Cristo ressuscitado «está sentado à direita de Deus Pai Todo-poderoso», por outras palavras, se Ele está no Céu, já não está na terra; se está no alto, já não está em baixo. Certamente acreditamos que Ele desce ao altar para nele Se tornar presente na Hóstia consagrada. Outrora empregava-se de preferência este verbo «descer», que não faz senão aumentar a ilusão.

Dizíamos: o Céu é o contacto do ser do homem com o ser de Deus, o encontro íntimo do homem com Deus. Portanto, onde está Deus, aí está Cristo. Cristo com o seu corpo e a sua alma de homem está, como Deus, presente em toda a parte. Ora, é precisamente aí que a nossa imaginação corre o risco de nos enganar. Somos levados a imaginar um corpo semelhante ao nosso corpo terrestre, biológico, ampliado às dimensões do mundo. Um pouco como, ao contrário, somos levados a representar-nos o corpo de Cristo «miniaturizado» – reduzido ao infinitamente pequeno – numa partícula de Hóstia consagrada. É absurdo, e tal como se sabe muito bem que é absurdo, é-se levado – o que ainda é pior – a imaginar um Cristo que já não tem corpo.

Como escreve humoristicamente o Padre Rey-Mermet: «Ele não abandonou o seu corpo como um módulo lunar inutilizado! O mesmo é imaginar que um Rubinstein fosse mandar o seu piano para a sucata!»⁹. Pode-se apreciar de maneira diferente este género de humor, sentir-se até arrepiado com ele. Seja! Mas, então, sejamos muito firmes quanto a isto que o mesmo teólogo enuncia em termos excelentes: «Se Deus Se fez homem, não foi precisamente para rejeitar o que O “fez homem”, o que constituiu a sua “personalidade” de homem. Isso sem o qual Ele já não seria um homem... O Senhor ressuscitado encontra-Se portanto livre, não da matéria, mas das limitações terrenas da matéria. Na terra, o seu corpo, pelo qual passava todo o encontro, era também

⁹ Th. REY-MERMET, *ibid.*, p. 279.

obstáculo e barreira. Ressuscitado, esse corpo não é senão um maravilhoso meio de comunicação com todos os irmãos em humanidade, completamente próximo de todos ao mesmo tempo e de cada um como se fosse único».

É a nós a quem compete, com plena responsabilidade, repito, tomar as decisões que convêm para o advento dum mundo mais humano, mas Cristo está presente em cada uma dessas decisões humanizantes para lhes dar uma dimensão divina. Cristo está presente e activo para divinizar o que nós humanizamos. Para nos fazer passar, não amanhã, mas hoje, dia após dia, decisão após decisão, (digo «passar», porque a palavra «Páscoa» significa provavelmente «passagem» da terra ao Céu) sendo o Céu a intimidade de Deus. É isso o essencial da fé.

Segunda parte

**O acolhimento
do dom de Deus**

A VIRGEM MARIA*

Confessamos, no nosso Credo, que Jesus, nascido da Virgem Maria, foi concebido pelo poder do Espírito Santo. É incontesavelmente uma afirmação escandalosa para a razão. Como não ficar chocado com esta ideia de que um menino foi concebido sem a intervenção dum elemento masculino? Como é que uma mulher foi, ao mesmo tempo, virgem e mãe? No entanto, é isto o que os cristãos ousam confessar serenamente como um ponto essencial da sua fé.

A concepção virginal de Cristo é um acontecimento

Não há razão para nos admirarmos de que se tenha procurado, desde sempre, *minimizar o testemunho* do Evangelho *sobre este ponto*, diminuir o seu alcance. Quis-se distinguir *diversas sobreposições literárias* na redacção dos textos de S. Mateus e de S. Lucas. Recordou-se com insistência que os antigos eram absolutamente desprovidos de sentido crítico ou *científico*. Tentou-se *reduzir* o acontecimento a um símbolo: falar de concepção virginal, dizia-

* *Manuscritos*: «Concebido pelo Espírito Santo, nascido da Virgem Maria», nº 4 da série sobre a primeira parte do Credo, redigida em 1977-1978. O Padre VARILLON apoia-se em J. RATZINGER, *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, pp. 189-196. *Policópia*: nenhuma; mas tive em conta uma policópia intitulada «A Virgem Maria, mito ou realidade?» e realizada em Annecy (18 de Novembro de 1971).

-se, pode ter um significado magnífico, com a condição de que se recuse aceitá-la como um acontecimento histórico.

Sobre isso, passo a citar imediatamente dois teólogos lioneses: o Padre Duquoc, dominicano, e o Padre George, marista. O primeiro escreve: «Temos de manter que não se pode salvaguardar o sentido da concepção virginal independentemente da sua historicidade. É o acontecimento o que obriga a pensar, e não a doutrina que inventa um símbolo. As confissões de fé sempre o compreenderam assim. Não existe uma razão séria para pô-las em dúvida»¹. Eis um teólogo que é firme e claro.

Quanto ao Padre George, explica: «Que significa exactamente um “acontecimento histórico”? É um acontecimento que nós conhecemos através de testemunhos cujo valor podemos demonstrar criticamente. A existência de Napoleão, a batalha de Waterloo são, neste sentido, acontecimentos históricos, porque seriamente provados. A morte de Cristo, no tempo de Tibério, sob o procurador Pilatos, também é um facto histórico criticamente demonstrado por crentes e não-crentes, pelos apóstolos, mas também pela tradição judaica e pelo historiador Tácito nos seus *Annales*.

Será a ressurreição de Jesus um facto da mesma ordem? Afirmar que Jesus ressuscitou, é dizer que Ele saiu das condições gerais da história, que escapa ao espaço e ao tempo no eterno hoje de Deus. Confessar a ressurreição de Cristo não pode deixar de ser o gesto do cristão que penetra, por esta confissão, na ordem da fé onde se tocam realidades que transcendem a pura ordem histórica.

É também o caso da Anunciação, que se apresenta como uma experiência sobrenatural e interior. Uma aparição angélica, na teologia mais estrita, é um fenómeno espiritual, absolutamente

¹ C. DUQUOC, *Christologie I*, Cerf, 1968, p. 35.

interior. O que não quer dizer irreal. Mas trata-se duma ordem de realidades que dizem respeito a outro género de conhecimento e, por conseguinte, a uma outra forma de testemunho.

Só Maria pode saber que o seu filho foi concebido virginalmente. Em si mesmo, este facto não pode depender da verificação histórica, não pôde ser conhecido senão por Maria. Segundo o que narra S. Mateus, Maria nada disse a José no princípio, e isso parece muito verosímil. Mas S. Lucas, que nos relata a Anunciação, diz-nos, também, nos Actos dos Apóstolos (1, 14), que Maria estava presente na Igreja nascente depois da Ascensão, que Ela rezava com os primeiros fiéis. É verosímil que, uma vez ressuscitado Jesus e reconhecido como Deus, tivessem interrogado Maria. É verosímil que Lhe tenham perguntado a sua experiência, quando o Espírito Santo foi dado à Igreja.

Em nenhum lado, é verdade, o Novo Testamento diz que Maria falou da concepção virginal. Mas há alguns indícios. Por exemplo este: S. Lucas diz-nos por duas vezes: “Maria guardava estas coisas e meditava-as em seu coração” (2, 19 e 51). Ora, temos aí uma fórmula usada várias vezes no livro de Daniel, sempre que se trata duma revelação que deve manter-se guardada para o futuro, duma mensagem que não se deve transmitir senão mais tarde. Ao compor o seu evangelho, S. Lucas inspirou-se muito em Daniel. Quando nos diz que “Maria guardava e meditava estas coisas em seu coração”, é sem dúvida para nos fazer compreender que Ela não falou imediatamente. Enquanto Jesus vivia, Ela calou-se. Correspondia-Lhe a Ele falar, se assim entendesse. Mas quando Jesus ressuscitou e a Igreja começa a viver do Espírito Santo, é normal que se tenham voltado para Maria a fim de Lhe pedirem as suas recordações». E Ela, que as tinha guardado precisamente para então, confia-as a Lucas.

Procurou-se também *fazer entrar* o testemunho do Evangelho *no quadro da história das religiões, a fim de apresentar a*

concepção virginal como a variante dum mito universal. É um facto que o mito do nascimento milagroso da criança-salvadora aparece muito amplamente difundido. Nos nossos dias, foi renovado por Freud e a psicanálise. *Exprime uma nostalgia da humanidade: a virgem intacta personifica a frescura e a pureza, a maternidade confiante e boa.* Não terá feito o Evangelho outra coisa que retomar por sua conta as aspirações ocultas da humanidade em relação à «virgem-mãe»?

Um estudo aprofundado demonstraria² que os relatos de S. Mateus e S. Lucas não têm raízes na história das religiões, mas no Antigo Testamento. Sublinhemos sobretudo, com o cardeal Ratzinger, que há uma diferença radical entre o Evangelho e os relatos pagãos relativos ao mito do nascimento milagroso. *Nos relatos pagãos, é num sentido físico, propriamente biológico, que o deus é pai da criança-salvadora; o deus exerce uma actividade de certo modo sexual, procria, fecunda, de tal modo que o ser gerado é um semi-deus, metade deus, metade homem.*

Não há nada disso no mistério da Encarnação. Deus não é o pai de Jesus no sentido biológico, como se o Espírito Santo tivesse depositado uma semente no seio de Maria. A virgindade de Maria não é o fundamento da filiação divina de Jesus. Jesus não é metade Deus, metade homem. Ele é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, isto é, inteiramente Deus e inteiramente homem.

Ratzinger pensa, por sua parte (mas nem todos os teólogos partilham da sua opinião), *que a doutrina da divindade de Jesus não seria posta em causa se Jesus tivesse nascido dum matrimónio normal, se tivesse sido concebido como todos nós, pela união sexual dum*

² O Padre VARILLON indica os seguintes livros: J. DANIELLOU, *Les évangiles de l'enfance*, Seuil, 1967; X. LÉON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Seuil, 1975; Th. REY-MERMET, *Croire*, I, Droguet & Ardant, 1976, assim como os apontamentos do Padre St. LYONNET.

homem e duma mulher. Ratzinger tem certamente razão, no sentido em que os apóstolos acreditaram na divindade de Jesus graças à ressurreição, portanto independentemente da concepção virginal. Mas, entre os Padres da Igreja, quando argumentam contra os heréticos em defesa da divindade de Cristo, a concepção virginal desempenha um papel absolutamente singular.

Seja como for, *a concepção virginal não significa, para a fé cristã, que é um novo Deus-filho que vai nascer. É o Filho eterno de Deus, portanto o próprio Deus que Se faz homem. Não é, pois, no quadro da história das religiões que se consegue reduzir o Evangelho a uma variante dum mito.*

O fundamento das coisas é que Deus é o Pai de Jesus, só Deus. Cristo não é um fruto da história da humanidade, não é a humanidade que O gera. *Ele é o Dom do Alto. Não procede da própria raiz da humanidade, mas do Espírito de Deus. Ele é, diz S. Paulo, o «Novo Adão» (1 Cor 15, 47). Adão é a humanidade. Com Cristo, é uma nova humanidade que começa.*

Ratzinger observa que, se dermos à concepção virginal um sentido puramente simbólico, *se supirmos o acontecimento, como muitos tendem a fazer hoje em dia, só restam palavras vãs, e dá-se literalmente uma falta de honestidade.*

Fervor e sobriedade da fé da Igreja

O Credo possui uma sobriedade notável. Deveríamos, também nós, ser muito sóbrios, sobretudo quando falamos de Maria. O exagero e a intemperança da palavra acabam sempre por rebaixar o que queríamos exaltar. Com as melhores intenções do mundo, dá-se livre curso à imaginação, à sensibilidade, e até à curiosidade. E corre-se o risco de esquecer que o Evangelho impõe, perante o mistério de Deus, a mortificação da curiosidade,

da imaginação e sensibilidade que se movem frequentemente ao nível da epiderme e à custa da profundidade.

A sobriedade não exclui o fervor. A verdadeira intimidade não é seca nem fria. Existe um louvor maravilhoso no silêncio amoroso. De facto, louvar alguém é revelar-lhe que é digno de ser amado. Ora isto exprime-se mais eloquentemente por um simples olhar do que pela profusão de palavras.

Fervor e sobriedade: é toda a vida profunda da Igreja. Nunca aparece uma sem a outra. O fervor traduz-se pelo brotar espontâneo e ininterrupto da oração no povo de Deus. A sobriedade é o apanágio das definições dogmáticas: sempre que a Igreja julga necessário, formula breve e claramente o que deve ser afirmado, para que a luz que vem de Cristo seja correctamente acolhida. Se a piedade não fosse esclarecida pelo dogma, teria muita dificuldade em evitar o excesso, o exagero e, portanto, o desvio. Mas se o enunciado dogmático não fosse vivificado pelo impulso ardente do coração, seria seco como um teorema, abstracto e, finalmente, estéril. Para as almas famintas, seria como pedra, quando devia ser como o pão.

Desde o começo da sua história, a Igreja tem reflectido sobre o mistério de Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. A Encarnação é o centro de tudo, o coração do Real, a própria Realidade. Não um mistério entre os mistérios, mas o Mistério.

Todavia, a reflexão sobre Cristo não pode deixar de ser acompanhada pela reflexão sobre Maria. Acompanhamento: a palavra foi pronunciada – segundo parece – por alguns observadores do Oriente cristão no último concílio. É muito esclarecedora. Existe a melodia e existe o seu acompanhamento. É a melodia que importa, e, mesmo que o acompanhamento importe também, é de modo subordinado e em função da melodia. Não se escuta um acompanhamento musical por si mesmo e independentemente da melodia, mas somente em relação com esta.

A Igreja sempre compreendeu as coisas assim. Tem rezado a Maria, tem formulado dogmaticamente a grandeza de Maria, mas sempre unicamente como um acompanhamento da sua oração a Cristo e da sua reflexão sobre Cristo. Um acompanhamento de modo algum arbitrário, mas necessário. Como escreve o cardeal Ratzinger, *a devoção mariana não pode assentar numa mariologia que fosse uma espécie de segunda edição reduzida da cristologia; não há direito nem razão para estabelecer essa espécie de duplicado*. Os Padres da Igreja viram sempre em Maria *a figura da Igreja, a figura do homem crente que não pode atingir a realização plena de si mesmo senão pelo dom do amor*, o que a teologia chama a Graça. Cristo é o Dom oferecido; Maria, o Dom acolhido.

A IGREJA, VISIBILIDADE DO DOM DE DEUS*

Se há tantos dos nossos contemporâneos, particularmente entre os jovens, mas também entre os mais velhos, que perguntam: «Não seria possível aderir a Cristo sem passar pela Igreja?», é certamente porque a Igreja aparece como um obstáculo à fé. Gos-tariam de amar Cristo e o Evangelho, mas sem aquilo a que eles chamam o «sistema». Entenda-se por isso todas as instituições pontifícias, diocesanas, jurídicas, morais, sacramentais, etc., que pesam sobre os ombros de muitos como um jugo ou uma capa de chumbo.

* *Manuscrito* composto por diversos apontamentos certamente antigos, e por um texto redigido em 1969 sob o título «Tríplice origem»; há também toda uma série de apontamentos, que datam de 1968-1969, sobre o tema «Autoridade e liberdade na Igreja» e que se referem ao nº 500 dos *Cahiers d'Action religieuse et sociale. Policópias*: Belleville: «Não poderei ir a Deus sem passar pela Igreja?» (17 de Março de 1968); Mâcon: «Mistério da Igreja» (22 de Fevereiro de 1970); Auteuil: «Mistério da Igreja» (16 de Novembro de 1970); Belleville: «Una, santa, católica e apostólica» (Outubro de 1976 a Fevereiro de 1977); Montauban: «A Igreja» (seis resumos de conferências desde Outubro de 1977 a Março de 1978).

Visibilidade do dom de Deus

Ninguém vai a Deus, é Deus quem vem a nós

Será possível ir a Deus sem passar pela Igreja? Esta pergunta encerra uma armadilha. Nas religiões não cristãs trata-se, de facto, de ir a Deus: desde sempre se teve o pressentimento de que existe, para além do mundo, um ser transcendente, todo-poderoso, e as religiões procuram educar o homem de modo a que ele alcance esse (ou esses) deus(es). Na realidade, pode-se educar para Deus, um pouco como se educa para um ideal. Os artistas têm um ideal estético, os sábios um ideal científico, os homens políticos um ideal político. Da mesma maneira, existe, nessas religiões, um ideal religioso.

Mas, quando se trata da divinização da humanidade, se tal é o objectivo da nossa fé e a própria originalidade do Cristianismo, a questão não é ir a Deus. Ninguém se vai divinizar a si mesmo, isso não tem sentido nenhum. É Deus quem vem. Não existe caminho que leve do homem a Deus. Onde querem ir? Onde querem subir com uma escada de cordas? Existe um caminho que vem de Deus ao homem: chama-se Igreja. A Igreja é o caminho de que Deus Se serve para vir ao nosso encontro. Ele não quer divinizar os indivíduos separadamente uns dos outros, mas toda a humanidade. Deus dá-Se: a Igreja é a visibilidade desse dom de Deus na história, é a porção de humanidade que acolhe visivelmente o dom de Deus. Notem que Maria, só Ela, é toda a Igreja quando diz «sim» a Deus. Antes de ser uma instituição, a Igreja é acolhimento de Jesus Cristo e comunhão daqueles que acolhem Jesus Cristo.

Isto é fundamental. No discurso depois da Ceia (*Jo* 13, 17), Jesus não diz nunca: «Subi para Deus» mas «o Pai e Eu vire-

mos e estabeleceremos em vós a nossa morada». A morada de Deus está entre os homens. Amar a Igreja é amar o movimento de Deus para nós; é amar a pressa com a qual o Senhor corre para nós (cf. a parábola do filho pródigo) para nos levar com Ele e nos fazer viver da sua vida. Nós podemos, evidentemente, oferecer obstáculo a esta vinda de Deus, podemos envolver-nos nuns «impermeáveis» tais que Deus não poderá passar (Péguy tem páginas encantadoras sobre o que ele chama «um banho» da graça divina). É sempre Deus quem vem. Não é imóvel, fixo na sua eternidade: Ele está vivo. Ora, a vida é movimento; a vida de Deus é o seu movimento em direcção a nós. Nunca deveríamos representá-Lo a não ser com os braços abertos para nós e correndo ao nosso encontro.

Pertença invisível à Igreja

O que é que acontece àqueles que não conhecem a Igreja? Salvam-se? A questão está em saber quais os motivos pelos quais recusam a Igreja. É muito provável que a maioria deles recusem a Igreja por razões aceitáveis: não vêem nela a manifestação visível de Jesus Cristo, mas uma organização que lhes parece decadente; têm a impressão de que a Igreja é o lugar de todas as superstições; pensam (e aliás nem sempre se enganam) que é a aliada dos poderosos deste mundo, etc., numa palavra, não vêem na Igreja senão uma caricatura. Sei muito bem que muitas vezes damos ocasião à caricatura e devemos dizer o nosso *mea culpa*.

De certeza que milhões de homens que não conhecem a Igreja ou que, conhecendo-a, não querem ouvir falar dela pelas razões que acabo de dizer, pertencem invisivelmente à Igreja, quer dizer, estão salvos, divinizados, terão uma eternidade como nós esperamos ter (a participação na própria vida de Deus), na me-

dida em que eles obedecem à sua consciência. Só Deus pode saber se alguém pertence ou não invisivelmente à Igreja; quanto a mim, não sou, de modo nenhum, juiz disso. Como dizia Santo Agostinho: «Há uns que se crêem dentro e estão fora; e há os que se crêem fora e estão dentro». A questão está em saber se todos esses homens a quem chamamos não-crentes, supondo que a Igreja lhes pudesse ser apresentada tal como é, sem caricatura, isto é, como o sinal histórico da sua divinização, lhe dariam ou não a sua adesão.

Mais vale, portanto, não dizer que há uma Igreja visível e uma Igreja invisível. Não há senão uma Igreja e é visível. Como querem que não seja visível, já que ela é o sinal da nossa divinização? Um sinal é visível, evidentemente. Pode dizer-se que há pessoas que pertencem visivelmente à Igreja e outras que lhe pertencem invisivelmente. Os novecentos milhões de chineses são salvos, isto é, divinizados pela Igreja que eles não conhecem, com a condição de que a sua actividade seja verdadeiramente humanizante. Por outras palavras, se não existisse Igreja, não haveria salvação.

A Igreja não é uma instituição que vai reger de fora a vida dos cristãos, como uma organização que tem as suas regras, leis, programas nos quais tivéssemos que nos inscrever antes de entrar. É a Igreja que nos transmite a vida divina, que no-la comunica e a rege. A nossa vida precisa de ser, ao mesmo tempo, estimulada, dinamizada e regulada. Se não existem regras, o simples dinamismo corre o risco de levar às piores aberrações. Pelo contrário, onde não há mais do que regras, leis, disciplina, sem vida alguma, o que há é puro legalismo que não responde a nenhuma das nossas necessidades profundas. O essencial é a vida, a fonte.

Ora bem, a fonte é Cristo. Não comunicamos com Deus a não ser através de Cristo. E não comunicamos com Cristo senão

através da Igreja. É muito interessante querer abandonar a Igreja, querer ir a Jesus Cristo sem passar pela Igreja, mas é precisamente «da Igreja, nossa mãe» que nós aprendemos quem é Jesus Cristo. Que história é essa de pôr-se sobre os ombros daquela que nos amamentou, para lhe cair em cima? Ela tem os seus defeitos e faltas que nos fazem sofrer, como se sofre com as imperfeições duma mãe. Mas, sem a Igreja, como saberíamos que Deus é amor e Se encarnou? Suprimam a Igreja: dentro de vinte anos ninguém saberá que Deus Se dá, ninguém conhecerá que o sentido da vida é partilhar eternamente a mesma vida de Deus. Há certamente na Igreja pedagogias muitas vezes ultrapassadas, estruturas a modificar, talvez até de alto a baixo¹. A Igreja está sempre em processo de reforma, segundo um dito tradicional. Isto não impede que o ensino sobre o fundamento das coisas, isto é, que existe um homem-Deus e que n'Ele nós somos plenamente humanizados e divinizados, nos seja dado pela Igreja; e não só o ensino mas a própria vida de Cristo pelos sacramentos.

A Igreja não é, como alguns gostariam de pensar, uma necessidade pedagógica transitória, comparável à autoridade dos pais de quem nos desprendemos à medida que avançamos na vida. Pelo contrário, quanto mais se avança na vida, mais a Igreja está perto, porque é por ela que se avança, é ela que ajuda a avançar. Vou servir-me de uma comparação: o homem está polarizado ou magnetizado por Deus que vem e nos atrai a Si. A força de magnetização é a Igreja; deixar a Igreja é deixar o campo magnético.

Por conseguinte, a Igreja não é, de modo nenhum, como alguns a acusam, uma espécie de intermediária entre o homem e Deus, impedindo que haja um contacto directo. Não é media-

¹ Em *Beauté du monde et souffrance des hommes*, cap. 11: «Interrogações na Igreja», o Padre VARILLON explica o seu pensamento sobre alguns problemas actuais da Igreja.

dora, no sentido em que uma nação é mediadora entre outras duas cujos pontos de vista são opostos, a fim de aproximá-las e de chegarem a uma conciliação. A Igreja não se situa a meio caminho entre o homem e Deus; é ela, pelo contrário, que estabelece o contacto. Ela é, de certo modo, a luz graças à qual se dá comunicação directa entre o homem e Deus em Cristo. Para aprofundar esta compreensão da Igreja, é preciso conhecer a sua tríplice origem.

Tríplice origem da Igreja

A origem histórica

A Igreja nasceu da fé na ressurreição de Jesus e da fidelidade dos crentes ao dinamismo provocado por essa ressurreição. A convicção primordial de que a Igreja primitiva vive é esta: Cristo ressuscitou e vive para sempre. Progressivamente, todos os que partilham desta convicção tiram dela as seguintes consequências: em Jesus, manifestou-se a superação radical das possibilidades humanas; Ele é Senhor universal; Ele é Aquele ao Qual se pode aplicar o que se dizia de Javé: «o Santo»; Ele é Aquele por Quem e em Quem nós temos uma relação com o Absoluto vivo. O facto histórico que ninguém pode eludir é o testemunho dos apóstolos, ligado ao nascimento da Igreja.

A Igreja é a vontade de manter este testemunho numa comunidade que se organiza. Em pleno ambiente judaico, o acontecimento cristão significa o aparecimento duma novidade absoluta. Para a mentalidade judaica, a distância entre Deus e o homem era intransponível: o judeu sentia-se como que esmagado pela

transcendência de Deus. E eis que se rende culto a Jesus de Nazaré. Os que O conheceram dizem d'Ele que é «Senhor e Messias» (*Act 2, 36; 4, 26*); «Autor da Vida» (*Act 3, 15*); «Chefe e Salvador» (*Act 5, 31*); «Senhor de todos» (*Act 10, 36*); «Juiz dos vivos e dos mortos» (*Act 10, 42*); «Luz das nações» (*Act 13, 47*).

«Deram conta de que certos homens, na véspera ainda incrédulos e desamparados, eram capazes de testemunhar ali mesmo, no dia seguinte ao acontecimento ou pouco depois, em favor desse homem, Jesus, que toda a gente tinha visto morto sobre o patíbulo infamante da cruz; capazes de testemunhar diante dos seus próprios juízes, cuja cólera era sempre de temer, capazes de afirmar que esse morto estava ainda e para sempre vivo, e que é o Senhor da glória de Deus» (P. Moingt). Os apóstolos não puderam deixar de assumir este testemunho: «Quanto a nós, não podemos calar-nos sobre o que vimos e ouvimos» (*Act 4, 20*). Os membros dessa comunidade descobrem (são os Actos dos Apóstolos) que a transcendência de Deus que se manifestou em Jesus implica a universalidade absoluta da sua mensagem. Todos os homens estão, portanto, chamados a constituir o Povo de Deus.

A origem da Igreja em Deus

A palavra «começo» tem dois sentidos: origem e aparecimento. É importante distingui-los bem: a origem dum criança é a sua concepção; o seu aparecimento é o dia do seu nascimento. A origem é o começo primordial, original, escondido, não observável. O aparecimento é o começo observável, explícito, a manifestação visível. Acabamos de reflectir sobre o aparecimento da Igreja. Assim como cada um afirma: eu nasci em tal cidade, em tal dia, a

tal hora, a Igreja diz-nos: nasci na Páscoa e no Pentecostes, mas a minha origem (a minha concepção) está em Deus, no «mistério escondido em Deus» (Ef 3, 9).

Deus fez-Se Cristo para que Cristo Se fizesse Igreja. Por outras palavras, a Encarnação não acaba na pessoa de Cristo. Se Cristo existe é para que toda a humanidade seja cristificada. O que Deus tem em vista desde a eternidade é a união com toda a humanidade, é a essa união que chamamos Igreja.

Notemos como a ordem de execução é inversa à ordem da intenção. A intenção eterna de Deus é a comunidade de todos os homens divinizados, o que Teilhard chama «o ponto ómega». Daí o aparecimento duma realização progressiva: criação da matéria, da vida (vegetal e logo animal), do homem, a vinda de Cristo, o desenvolvimento da Igreja que é a visibilidade do dom de Deus ou da vocação do homem a acolher o dom de Deus.

Tenhamos cuidado em não dizer às pessoas rectas que não são cristãs: «Sois cristãos sem sabê-lo». Nada como isso para as irritar. É brincar com as palavras. Vamos explicar, portanto, que existem três sentidos na palavra «Igreja»:

– o que existe, primeiro, no desígnio de Deus: a reunião comunitária final (eterna) em Cristo;

– a pertença invisível à Igreja visível;

– a Igreja visível em si mesma.

Os dois primeiros sentidos não podem ser compreendidos senão pelos crentes. Falemos, portanto, nesses dois primeiros sentidos, ou antes, do Reino. O terceiro sentido é aquele que suscita acusações, incompreensões, na medida em que a Igreja aparece como cenário e não como sinal.

A origem da Igreja no homem

Há uma correspondência profunda entre o que a Igreja quer significar e o que o homem é no mais íntimo do seu ser. O que a Igreja propõe existe no coração do homem como um desejo essencial. Se a Igreja fosse, de alguma maneira, alheia ao homem, se não traduzisse o desejo mais profundo do homem, não passaria duma peça acrescentada, imprevista, sem interesse! O homem é, realmente, um ser relacionável em duas dimensões: uma horizontal e outra vertical. A relação com o mundo e com os outros é-lhe essencial; sem ela, não existiria: que pode ser uma criança sem os pais? Os outros são-me essenciais. Sem os outros não sou nada. O homem procura apaixonadamente a comunhão (camaradagem, amizade, fraternidade, amor, etc.).

Mas a relação com Deus não lhe é menos essencial. Cada um de nós, se reflectirmos, não pode deixar de estar de acordo com isto: «Eu não sou a fonte de mim mesmo, eu não sou o centro unificador de todas as consciências, nem o autor da comunhão universal a que todos os homens aspiram, conscientemente ou não; é preciso que a comunhão fraterna dos homens tenha fundamento, como a minha existência». Mais profundamente do que qualquer «prova» de Deus no plano intelectual, o homem «experimenta» que o sentido da vida, sendo inteiramente dele (ele é criador), pertence a um Outro, o Absoluto vivo que fundamenta a sua existência.

A Igreja (não a caricatura dela, mas tal como Cristo a quer) apresenta-se como a realização desta dupla dimensão: a união do homem com Deus, a união dos homens entre si. Ela diz-nos: és divinizável, és atraído por Deus no mais íntimo do teu ser, o teu itinerário pessoal rumo a Deus faz-se a par da tua união com os homens. O «vertical» não vai sem o «horizontal». Este enraíza-se naquele. A Igreja é a figura histórica da própria natureza do homem.

Desfigurada por todas as infidelidades dos cristãos, provoca decepção na medida em que não é sinal de Cristo. Isto explica os caminhos transviados pelos quais tantos homens procuram Cristo noutros lugares que não a Igreja tal como eles a entendem. Porque o homem, que não pode prescindir da Igreja sem renegar o que o constitui fundamentalmente, acaba por criar sucedâneos da Igreja, fazendo do sexo, do dinheiro, da droga ou de «paraísos artificiais» um absoluto ou um meio de reunião. Mas as reviravoltas da história provocam na Igreja esses renascimentos de que a sua fidelidade sai renovada, oferecendo ao mundo, de modo mais autêntico, o rosto de Cristo.

Mistério de amor

Para penetrar no mistério da Igreja até à sua realidade profunda que é, portanto, Cristo ressuscitado que nos dá o seu Espírito de amor, devemos compreender que não existe diferença entre a frase fundamental de Jesus: «Nisto conhecerão que sois meus discípulos: se tiverdes amor uns para com os outros» (*Jô* 13, 35) e o que dizemos no Credo: «Creio na Igreja, una, santa, católica e apostólica». Porque o amor é uma palavra muito vaga, facilmente superficial, sentimental. Sempre nos podemos enganar sobre o que é o verdadeiro amor. São as quatro notas ou características da Igreja que nos dizem como ela deve estar animada pelo amor e como deve trabalhar por reunir os homens no amor. Dizer que a Igreja é una, santa, católica e apostólica, é afirmar que ela é um mistério de amor.

Una

Só o amor une e unifica. É preciso começar sempre pela justiça, porque o amor é quimérico se não crescer sobre o fundamento da justiça. Mas a justiça pode manter-nos separados; haverá respeito mútuo mas não comunicação ou comunhão recíproca. Não existe comunidade autêntica se o alicerce não for o amor.

Quando Cristo nos diz: «Amai-vos uns aos outros como Eu vos amei», não está a utilizar uma simples comparação: amai-vos da mesma maneira como Eu vos amei. O que Ele quer dizer é: amai-vos com o mesmo amor com que Eu vos amo. Ora, este amor não é um sentimento, mas uma pessoa viva, o Espírito Santo que, na Trindade, faz a unidade do Pai e do Filho, é o seu laço de amor. É-nos dado no baptismo e em cada uma das nossas comunhões eucarísticas para que tenhamos em nós a força ou a energia de derrubar os obstáculos que se opõem ao amor. Só que nós resistimos-Lhe, não nos deixamos arrancar facilmente ao egoísmo que separa e divide. É por isso que a unidade da Igreja é muito imperfeita.

A comunidade ideal, que seria a Igreja num mundo sem pecado, não existe, está em marcha rumo à unidade. O desígnio de Deus é que todo o mundo seja à imagem da Trindade, que os homens sejam um no amor, à imagem da unidade na Trindade. A unidade não está feita, faz-se.

Esta unidade não impede uma determinada diversidade de funções, de escolas teológicas, de espiritualidades, etc. Porque, tal como na Trindade, a verdadeira unidade não é a uniformidade. A fidelidade à unidade da moda não faz com que todas as mulheres usem um uniforme: imaginem-nas assim, não seria nada bonito! Não é por o homem ser diferente da mulher e a mulher ser diferente do homem que não existe unidade no casal; existe de facto

unidade, e é fruto do amor! É por isso que se deve evitar o espírito sectário. A unidade não se rompe senão quando as diferenças se convertem em oposições na recusa do diálogo.

Santa

A palavra «santo» não significa em primeiro lugar a santidade das pessoas humanas, mas a de Cristo. A Igreja é santa porque Cristo é santo. Cristo é Aquele que traz, a um mundo de pecado, a santidade de Deus ou, o que vem a ser o mesmo, o Amor puro. No Antigo Testamento, a palavra «santo» aplica-se só a Deus (assim, o cântico de Isafas 6, 3: Santo, santo, santo é o Senhor; o *Magnificat* proclama: Santo é o seu nome). Deus é «O Santo». Também quando qualificaram Jesus de santo, foi grande escândalo, porque era a primeira vez em Israel que alguém ousava chamar a um homem esse nome reservado a Deus. Depois, os cristãos foram também chamados «santos», e tornou-se um artigo do Credo: creio na comunhão dos santos.

É preciso compreender, no entanto, que santo não é sinónimo de perfeito, de sábio ou de herói que, graças a circunstâncias excepcionais, manifesta muita coragem. Os santos são os que vivem a vida divina. Porque este é o núcleo da nossa fé: todos os homens são chamados a partilhar eternamente da própria vida de Deus, a amar como Ele ama. Existe, pois, uma comunhão misteriosa dos santificáveis santificados ou dos divinizáveis divinizados; digo misteriosa, porque a questão fica em aberto: saber quem é divinizado e em que medida o é.

A santidade da Igreja é o poder de santificação ou de divinização que Deus exerce apesar dos pecados dos homens. Karl Rahner fala da «santa Igreja dos pecadores». Dizer que a Igreja é santa é afirmar que existe nela, ao mesmo tempo, a fidelidade de Deus e

a infidelidade dos homens e que Deus permanece fiel apesar da nossa infidelidade. O que é inaudito, sempre que se reflecte, é que Deus escolha como receptáculo da sua presença e acção, «mãos sujas», servindo-me do título da peça de Jean-Paul Sartre.

Não existe contradição entre a santidade da Igreja e a nossa mediocridade. Pelo contrário, a santidade da Igreja resplandece no facto de não temer ser manchada pelo contacto dos pecadores que nós somos. Do princípio ao fim da sua vida pública, Jesus frequentou os «pecadores», comia com eles, estava à vontade em sua companhia. Não havia n'Ele qualquer atitude rígida ou cortante: «Eu não vim chamar os justos mas os pecadores» (*Mt* 9, 13); «vim procurar e salvar o que estava perdido» (*Lc* 19, 10). Se a Igreja excluísse do seu seio os tíbios, os medíocres e os pecadores, pretendendo ser um gueto de puros, precisamente por isso não seria santa! Imaginem uma Igreja que fosse a sociedade dos perfeitos: como poderia ela ser humilde? Uma Igreja gangrenada pelo orgulho não poderia ser sinal de um Deus que é infinitamente humilde. Não há pior imperfeição do que julgar-se perfeito.

Compete-nos a nós oferecer santidade à Igreja, pois o que é a Igreja senão todos nós? Se dizemos que a Igreja não é santa, isso significa simplesmente que nós não somos santos. A não ser que ainda se confunda, como há uns anos atrás, a Igreja com a hierarquia. Esta é uma função na Igreja, os leigos representam outra: a santidade requiere-se de todos!

Católica

Esta palavra significa universal. Como poderia ser de outro modo, se é a Igreja a encarregada de tornar visível o amor de Deus? O dom de Deus não pode ser particular, é para todos os homens de todos os tempos e de todos os países. Do mesmo

modo que Cristo é o sacramento de Deus, isto é, o próprio Deus tornado visível, assim a Igreja é o sacramento de Cristo para todos os homens.

Não vamos crer que a universalidade seja geográfica. A Igreja é católica no sentido muito mais profundo de ser capaz de unir em Jesus Cristo todas as nações, raças, culturas e civilizações. «A Igreja já era católica na manhã de Pentecostes, quando todos os seus membros permaneciam numa pequena sala, era-o no tempo em que as vagas arianas pareciam submergi-la, e sê-lo-ia ainda amanhã se apostasias massivas lhe fizessem perder quase todos os seus fiéis»².

A Igreja é católica porque só ela é capaz de revelar aos homens o sentido da sua vida. É uma capacidade, que vem do Espírito Santo, de responder às verdadeiras necessidades de todos os homens, sejam elas quais forem. Para pertencer à Igreja, uma pessoa não tem que renunciar a nada essencial, mas na prática, ai!, as coisas são muito diferentes. Andei pelos Camarões, pelo Chade, na República Centro-Africana: se soubessem como é triste ver as igrejas construídas em estilo europeu, quando há uma arte negra magnífica!

Conhecem a história dos jesuítas na China, no século XVII, com o Padre Ricci: como astrónomos, compreenderam imediatamente os caracteres chineses; foram também perfeitamente acolhidos pelas camadas populares, porque falavam a língua do país. Tiveram muito cuidado em não impor aos chineses os ritos ocidentais. Desgraçadamente, semelhante maneira de actuar foi condenada por Roma por várias razões. Ora bem, se há na alma dos chineses, como na de todos os homens, um lugar que espera por Cristo, não o há de modo algum para a cultura ocidental. Por que razão querem que os chineses abandonem a sua educação

² H. de LUBAC, *Catholique*, 5ª ed., 1952, p. 26.

delicada, a sua arte, a sua música? Levantou-se uma barreira entre um determinado estilo de vida e o Evangelho; a mesma coisa, no século passado, em relação à cultura «burguesa». Para ser-se cristão não se tem que renunciar a uma riqueza humana autêntica. Muito pelo contrário! A Igreja é católica, quer dizer, capaz, apesar dos seus erros e faltas, de acolher todas as riquezas humanas, a fim de que sejam divinizadas por Cristo.

Apostólica

Quando afirmamos que a Igreja é apostólica, queremos dizer que, apesar das diferenças muitas vezes consideráveis, a nível de formas e modalidades exteriores, a Igreja de hoje é a mesma que a Igreja dos apóstolos. Permanece fiel a Cristo, que a fundou, através de todas as vicissitudes e mudanças da história. É a continuidade, desde os apóstolos até aos nossos dias, de um serviço à humanidade que é a educação para o amor. Os doze apóstolos (número simbólico correspondente às doze tribos de Israel, isto é, a todo o povo de Deus) eram já a Igreja. Depois da ascensão, Cristo é invisível mas permanece presente e actuante. Vem a nós hoje, invisivelmente, pelo seu Espírito, e visivelmente, pelos sucessores dos apóstolos e os sacramentos.

Seria preciso que a Igreja fosse uma comunidade unicamente regida pelo amor, em que não houvesse nenhuma função de autoridade. Esse seria, de facto, o ideal e será assim a Igreja no Reino de Deus. No Céu, já não haverá hierarquia, não haverá papa nem bispos. Mas estamos num mundo de pecado: a Igreja é, portanto, uma comunidade de amor que tem necessariamente aspectos de uma sociedade. Existem, na realidade, três escalões de grupos humanos:

– a multidão ou o rebanho: o que domina é a força, a lei da selva;

– quando a multidão se organiza, torna-se sociedade: o direito substitui a força; é preciso uma autoridade para fazer respeitar esse direito ou essa ordem jurídica;

– finalmente, a comunidade em que reina o amor que fundamenta a comunhão fraterna.

Não esqueçamos que a força não é abolida quando se dá a passagem ao direito nem este quando se dá a passagem ao amor. De contrário, isso seria imaginar que já estávamos no paraíso! Nenhuma vida é possível se não se tiver em conta essas relações de força que subsistem.

Na Igreja, tal como ela é, é inevitável que haja um direito, uma autoridade, um governo, etc., ou, então, estamos a sonhar! Mas todas as discussões actuais correm o risco de sair frustradas se se considera a Igreja unicamente como uma sociedade ou instituição qualquer. Os problemas de estruturas, que são reais e que é preciso estudar de muito perto, devem ser vistos na sua relação com o Absoluto do Amor, que a Igreja torna visível na história.

Terceira parte

**Cristo,
verdadeiro Deus, verdadeiro homem,
revela quem é Deus e quem é o homem**

INTRODUÇÃO*

Os cristãos têm a ousadia de confessar Jesus Cristo verdadeiro Deus e verdadeiro homem, e esta confissão constitui o essencial da sua fé. Às vezes somos tentados a colocar primeiramente em termos conceptuais a questão de saber como pode Deus ser um homem e um homem ser Deus. É preciso resistir a esta tentação, pois que é o homem e quem é Deus? Não o sabemos senão pelo Homem-Deus: é Ele quem no-lo revela. Precisamos, portanto, de renunciar a definir, em primeiro lugar, os conceitos de humano e de divino, para depois tentar harmonizá-los, tendo em vista compreender a possibilidade dum Homem-Deus. No entanto, este é um caminho seguido por muitos. Não é de admirar que conduza a situações de impasse. É certo que as ciências humanas nos dizem alguma coisa sobre o homem, e os discursos filosóficos alguma coisa sobre Deus. Mas é a própria existência do Homem-Deus que leva a considerar como isenta de contradição a possibilidade de o Ser absoluto tomar forma no mundo do relativo (o nosso mundo) sem deixar de ser o Absoluto, a possibilidade de Deus Se fazer homem sem deixar de ser Deus. Não se pode construir uma ciência de Cristo a partir duma ciência de Deus e duma ciência do homem que lhe fossem anteriores. A teologia (ciência de Deus) e a antropologia (ciência do homem) devem, pelo contrário, encontrar a sua origem na cristologia (ciência de Cristo).

* Extractos do manuscrito *Jésus Christ Fils unique de Dieu*, nº 3 da primeira série do Credo redigido em 1977-1978.

O Ser de Jesus Cristo é Abertura total. Ele é inteiramente Filho. Nós dizemos de modo equivalente Filho e Verbo. Verbo quer dizer Palavra. Ele é inteiramente Palavra. A palavra nunca subsiste em si mesma: vem de alguém, existe por alguém. Assim, o Filho é filho de alguém, existe por alguém: o Pai. A palavra é pronunciada para ser escutada, está orientada para outros. Assim, o Verbo é proferido para ser entregue aos homens. Dizer que o ser de Jesus Cristo é Abertura total, é afirmar que Ele é inteiramente «a partir do Pai» e «para os homens». É afirmar que Ele é Amor. Porque amar é estar, de certo modo, suspenso entre dois pólos: o pólo do acolhimento e o pólo do dom. Acolher é «ser pelo» outro; dar é «ser para» o outro ou os outros. Não é preciso, portanto, dizer que em Jesus Cristo existe amor, mas sim que Ele é amor. Mas só Deus é amor. Se Jesus é amor, é preciso confessar que Ele é Deus. Deus como Filho perfeitamente filho. Filho único de Deus. Verdadeiro Deus.

Mas também verdadeiro Homem. Se Jesus é inteiramente o que Ele faz, se Ele está inteiramente no que diz, se Ele é o que Ele diz, se é inteiramente para os outros, Ele é o mais humano dos homens, Ele é a plenitude do humano. Na verdade, o único homem plena e absolutamente homem. Aquele junto do qual nós somos começos de homem, homens em processo de humanidade. Ele é o que nós temos de vir a ser. Verdadeiro homem.

Para nós, como diz o poeta René Char num resumo fulgurante, «a águia está no futuro» A águia? Que a traduza em prosa vulgar quem puder! Trata-se do homem tal qual deve ser. Cristo é esse homem. É por isso que S. Paulo Lhe chama «o novo Adão» ou «o último Adão» (*1 Cor 15, 45*), isto é, o homem-tipo, o homem exemplar. O homem é tanto mais homem quanto menos fechado está em si mesmo, menos limitado. A passagem do animal ao homem, ou a passagem da vida ao espírito, teve lugar no momento em que um ser de terra e de pó pôde olhar para além de

si mesmo e do seu ambiente circundante, e dizer «tu» a Deus. O que converte em homem é a abertura ao Todo, ao Infinito. Mas o homem é plenamente homem quando não só entra em contacto com o Infinito, mas quando é um com Ele. Jesus Cristo é o Homem que é um com Deus.

Convém acrescentar o seguinte: se existe um homem que é um com Deus, então todos os homens podem sê-lo. Ser o que é Jesus Cristo, é essa a vocação de todo o homem. Jesus Cristo não é uma excepção na humanidade, no sentido de curiosidade eminente na qual Deus nos mostrasse tudo o que é possível ao seu Poder. A existência do Homem-Deus diz respeito a toda a humanidade. Na Bíblia, a palavra «Adão» exprime a unidade de toda a realidade humana. Se S. Paulo chama a Cristo o «novo Adão» é para dizer que n'Ele está reunida toda a humanidade. É a Cabeça dum Corpo cujos membros somos nós. Ou, para falar como os ingleses, Ele é uma *corporate personality*, uma «personalidade corporativa». Ou, em termos teilhardianos: o máximo de complexidade na mais perfeita unidade.

DEUS-TRINDADE: A INTIMIDADE DE UM DEUS QUE NÃO É SENÃO AMOR*

O Padre Bockel, prior da catedral de Estrasburgo, amigo de André Malraux, escreve que foi como se lhe tivessem dado um murro no estômago, o facto de eu, numa conferência em Estrasburgo, ter feito, com frontalidade, esta pergunta: «Se, por impossível, a Igreja vos dissesse que Deus é uma só pessoa e já não Trindade, o que é que isso iria modificar nas vossas vidas?»¹. O Padre Bockel diz que, naquele momento, compreendeu que o Cristianismo não é uma filosofia, um conjunto de verdades formando um sistema comparável ao de Kant ou Bergson, no qual se deveria acreditar, mas que os dogmas têm um efeito prático.

Penso que se Deus não fosse Trindade, eu seria provavelmente ateu. Não tenho a certeza absoluta, porque me é muito difícil meter-me nessa hipótese. Em todo o caso, se Deus não é Trindade, já não compreendo nada de nada.

* *Manuscritos*: um conjunto de apontamentos antigos intitulados «O mistério dum só Deus em três pessoas»; um artigo redigido (em 1970?) para uma revista (?) e retomado em *L'humilité de Dieu*, pp. 103-109; «Creio em Deus Pai Todo-poderoso», nº 1 da série sobre a primeira parte do Credo redigida em 1977-1978. *Policópias*: Boulogne: «A Trindade» (18 de Novembro de 1969); Auteuil: «O Espírito Santo» (19 de Outubro de 1970); Lyon-Sainte-Hélène: «Deus Pai Todo-poderoso» (6 de Outubro de 1977).

¹ P. BOCKEL, *L'enfant du rire*, Grasset, 1973, p. 95.

O poder de Deus é o poder do amor

Nós, os cristãos, afirmamos tranquilamente, como se não pudesse deixar de ser, que Deus é todo-poderoso, ou, pelo contrário, sentimos um certo mal-estar ao pronunciar estas palavras? Julgo que, para muitos, isto não oferece dificuldade: de facto, se Deus é Deus, não se vê como não seria todo-poderoso. Para outros, no entanto, cada vez mais numerosos neste período de crise que atravessamos, a afirmação duma onnipotência de Deus é a razão mais séria para não acreditarem.

Livremo-nos de considerar levemente a atitude desses homens: no fundo, eles pensam que é mais digno do homem, e por conseguinte mais verdadeiro, preferir um céu vazio do fantasma dum Imperador do mundo, potentado, déspota, dramaturgo supremo que maneja as marionetas da tragicomédia humana, estancando, petrificando ou prescindindo das liberdades que, por outro lado, se supõe ter criado. Existem, acho eu, ateus que o são porque o conceito de Absoluto ou de Transcendente lhes parece contraditório. Mas julgo que os ateus mais numerosos são os que recusam uma onnipotência que negasse ou destruísse a nossa liberdade. De todas as flechas que apontam para a fé cristã ou mesmo para o deísmo, a que pretende atingir Deus na sua onnipotência é sem dúvida a que mais acerta no alvo.

Ora bem, se eu me ponho a reflectir naquilo em que acredito (e convido-os a reflectirem também naquilo em que acreditam), vejo muito claramente o seguinte: ser-me-ia radicalmente impossível fiar-me de Deus, abandonar-me a Ele com confiança, se não soubesse nada da natureza da sua onnipotência. Ele é todo-poderoso, mas poderoso com que poder? Diante dum ser muito poderoso, recomenda-se ser prudente. A prudência mais elementar é desconfiar. Antes de tudo, permanecer livre, salvaguardar a sua independência. Mais vale o nihilismo (do latim *nihil*: nada)

do que a escravidão. O nihilismo é a grande tentação do século, porque o gosto do nada, por amargo que seja, é-o, no entanto, menos do que o da servidão. Entre não ser e ser escravo do poder de Hitler, eu escolho deliberadamente não ser.

Eu bem sei que o nihilismo não passa de um sonho, porque, na realidade, eu existo. Mas ao menos posso deixar-me ir pelo declive que leva ao suicídio. É menos louco suicidar-se do que estar nas mãos de alguém que ameaça a nossa liberdade. Não posso, portanto, afirmar que acredito num Deus todo-poderoso se não tiver a certeza de que se trata de um poder que não ameaça a minha liberdade.

Por outras palavras (e neste momento pondero as palavras, porque está tudo em jogo, e também o essencial da minha fé), se eu não acreditasse que Deus não é poderoso senão em amar e em ir até ao extremo do amor, quer dizer, a morte (morrer pelos amigos) e o perdão (perdoar aos que vos assassinam), se eu não acreditasse que o poder de Deus é um super-poder cuja natureza é renunciar, por amor, a empregar os instrumentos do poder em relação às criaturas, compreenderia imediatamente a queda no declive do sonho nihilista, e teria muito cuidado em não acusar os meus contemporâneos fascinados por esse sonho.

Mas tudo muda se a onnipotência de Deus é a onnipotência do amor. Entre onnipotência e amor todo-poderoso há uma diferença total; existe literalmente um abismo. O cristão não diz que acredita que Deus é todo-poderoso, mas que crê num Deus Pai todo-poderoso. Importância decisiva da preposição «em» seguida de um nome próprio! No Credo, a confissão de Deus e da sua onnipotência é aceite e compreendida num movimento de confiança e de amor que essa preposição exprime com precisão. Afirmar: eu creio em ti, quer dizer: eu sei que o teu poder não é um perigo para a minha liberdade, mas, pelo contrário, um serviço à minha liberdade. «Crer em», tudo está aí.

O namorado que diz à namorada que acredita nela – palavras estas cheias de sentido – não diz: constato a tua existência e as tuas qualidades; creio que és isto ou aquilo; creio nas informações que me deram de ti; creio em todas as verdades que te dizem respeito. O que ele lhe diz é exactamente assim: fio-me de ti; comprometo-me a fundo em relação a ti; doravante, serás o centro da minha vida; saio do meu centro para que desde agora o centro da minha vida já não seja eu, mas tu; confio-te, por um acto de doação de mim mesmo, o cuidado da minha felicidade; és digna de ser amada e eu amo-te, quero depender de ti. Amar é consentir em depender do amor. A velha palavra «fiança», que caiu em desuso, sobreviveu em «confiança»...^{*} A confiança é a «fiança» recíproca em que amor, fé e alegria não são senão um.

É por isso que a fé é o impulso de todo o ser para Deus, o compromisso mais profundo de si mesmo; de outro modo, não seria fé. Este impulso seria delírio, loucura se não se tivesse a certeza de que Deus não é poderoso senão em amar, que é o amor e não o poder o que constitui a essência de Deus, que o poder é um atributo do amor. Confiar-se sem reserva a um poder que pudesse ser perigoso para a minha liberdade, seria uma loucura. Abandonar-se a um ser sem poder é igualmente loucura. E a ideia dum amor desprovido de poder ou de energia é uma ideia louca, insensata. Mas o que, pelo contrário, está magnificamente carregado de sentido é o acolhimento da Energia de amar. Ora, o Espírito Santo é isso mesmo: é uma energia divina de amar, que nos é dada.

Na verdade, não há nada mais tradicional, mais constante entre os Padres da Igreja que a insistência na preposição «em» e a sua importância doutrinal quando vai seguida do nome próprio.

^{*} Impossível traduzir toda a frase do Padre VARILLON, no que respeita à palavra «fiance» (fiança) na sua relação com «fiancé» (namorado, noivo) tão diferente em português! [N.T.]

É um solecismo, isto é, uma incorrecção gramatical. Mas precisamente os escritores cristãos, começando por S. João, não temem ser gramaticalmente incorrectos para melhor exprimir o mistério da fé. «A obra de Deus, diz Jesus, é que acrediteis n'Aquele que Ele enviou» (Jo 6, 29).

Acreditar na onipotência de Deus, crer que Deus é todo-poderoso, sem acreditar n'Ele, nada melhor para falsificar a vida religiosa pela raiz. Nada melhor para gerar uma mentalidade mágica. A história das religiões demonstra que a mentalidade e as práticas mágicas proliferaram na história e proliferam ainda nos nossos dias, mesmo em ambiente cristão, apesar da correcção eclesial do vocabulário. Não vale a pena deixar-se enganar pelas palavras. O que muitas vezes está em jogo em relação a Deus, é o interesse e o medo. É o interesse que faz com que se procure utilizar a onipotência em benefício próprio; e o medo exige que se encontrem os meios de se preservar do perigo que ela esconde. Nada disto tem seja o que for a ver com a fé. É magia. Se se pudesse fazer psicanálise do que há no espírito de um determinado número de cristãos mal formados, daríamos conta de que dizem muito baixinho: «O que é que Deus estará a cozinhar lá no Céu? O que é que Ele me estará a preparar? Felicidade ou desgraça? Saúde ou doença? Êxito ou fracasso? Por interesse ou por medo, deixa-me cá pedir-Lhe para não me cozinhar coisas desagradáveis».

Até ao dia em que surge a tentativa de exorcisar radicalmente a ameaça, dizendo muito simplesmente: não existe nenhum Deus todo-poderoso. É então o ateísmo que se apresenta à consciência adulta como a atitude mais racional. O que não é completamente falso. Somente não esqueçamos o que diz Pascal: «Ateísmo, sinal de força de espírito, mas só até certo ponto». Porque sob o céu transformado em deserto, esvaziado de um todo-poderoso supremo, nascem e proliferam outros poderes. Poderes esses que

ninguém temerá absolutizar de ânimo leve em todos os níveis da vida individual e colectiva. Sabemos bem quais são esses poderes: dinheiro, sexo, raça, partido, etc. Nada mais sacral que um mundo pretensamente dessacralizado. Nele, tudo pode converter-se em poder de dominação, de opressão, de destruição. Qualquer mudança de civilização vem a ser, de certo modo, uma mudança de idolatria.

Tudo isto – magia supersticiosa ou ateísmo negador (à escolha) – é inevitável, se o poder de Deus não for compreendido como o poder do amor. O cristão escolhe a onipotência do amor. A fé é um acto íntimo da sua liberdade que o compromete no mais profundo de si mesmo e o lança em movimento para um Amor que não sabe senão amar. O cristão não diz que acredita em Deus todo-poderoso: diz que acredita em Deus Pai todo-poderoso. O que ele confessa, o que ele canta, é o poder duma Paternidade. A estrutura do Credo é trinitária². Eu não creio, os cristãos não crêem que Deus é um Narciso eterno que se contempla a si mesmo, que se admira a si mesmo, que está prendado de si mesmo, que se absorve em si mesmo, que se encanta com ele mesmo. Crer num Deus assim seria obviamente absurdo. O mais que eu poderia pensar é que esse Deus narcisista existe. E daí! Mas acreditar nele, certamente não.

Se a preposição «em» é essencial ao acto de fé, Aquele em quem eu creio não pode ser senão Pai. E se eu nomeio o Pai, isso exige que, num mesmo impulso de pensamento e de amor, eu nomeie também o Filho e o Espírito Santo. Dizer que Deus é Amor e afirmar que Ele é Trindade, é exactamente a mesma coisa.

² Para o desenvolvimento desta afirmação, veja-se H. de LUBAC, *La foi chrétienne, essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, capítulo segundo: «Símbolo trinitário», Aubier, 2ª ed., 1970, pp. 61-99.

Descoberta progressiva de um Deus uno e trino

Para contemplar o mistério da Trindade, é-nos necessário reflectir como a Igreja historicamente fez. O cristão não reflecte ao jeito dum filósofo que inventa, de certo modo, a sua verdade e a propõe a outras pessoas. O cristão não inventa a verdade, recebe-a. Reflecte, bem entendido, sobre essa verdade que acolhe, mas valendo-se, em primeiro lugar, da experiência secular da Igreja. Ora, a Igreja reflectiu a partir da Revelação de Jesus Cristo.

Quem é esse homem? Os apóstolos não confessaram a sua fé na divindade propriamente dita de Jesus senão ao fim duma gestação prolongada. Antes de mais, eles ouviram Jesus chamar «Pai» a Deus, usando o vocábulo *Abba*, que quer dizer, de facto, «paizinho querido» e significa o abandono filial até à própria raiz do ser. Na minha oração, procuro imaginar o assombro dos apóstolos ao ouvirem Jesus dizer *Abba, Pai*. Viram Jesus actuar de acordo com uma experiência igualmente imediata de Deus e do homem. Viam-No como alguém que seria ao mesmo tempo Deus olhando o homem e o homem olhando Deus. Foram testemunhas dessa intimidade absolutamente única entre um homem e Deus, vivida não só diante deles, mas para eles, já que Jesus os convida a partilhá-la: «Dizei como Eu: *Abba, Pai*» (Mt 6, 9).

Intimidade mantida no sofrimento mais extremo, quando o Pai Se cala, parece ausente e os homens excessivamente cruéis: «Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito... Perdoa-lhes». Quando Jesus ressuscita, torna-se evidente que Deus está com esse homem. Mas a questão é ainda a de saber se esse homem é Deus. Deus e Jesus serão dois ou um?

No Pentecostes, os apóstolos são invadidos pelo Espírito de Jesus. Doravante têm neles Aquele que Jesus tinha em Si, Aquele por quem Jesus era aquilo que era. Leva-os aos mesmos actos – os Actos dos Apóstolos –, a enfrentar os mesmos riscos, à mesma

coragem na morte. É mesmo o Espírito de Jesus, mas não pode ser senão o Espírito de Deus, porque só Deus pode dar o seu Espírito. Quanto a nós, não podemos dar o nosso espírito, porque é aquilo que temos de mais pessoal. Posso dar o meu saber, a minha cultura, mas dar o meu espírito é absolutamente impensável. Os apóstolos confessam, portanto, que Jesus é Deus, mas só a partir do Pentecostes. Ora esse homem, que é Deus, diz «tu» a Deus. Deus fala com Deus. Deus diz-Se «enviado de Deus». Deus tem «por alimento fazer a vontade de Deus». Há, pois, uma dualidade em Deus. E o Espírito do qual Ele falou? Também Ele é Deus, portanto, o terceiro.

Aqui temos como a Igreja, colocada perante o paradoxo dum Deus uno e trino, compreendeu muito cedo que, se o não mantivesse rigorosamente, acabar-se-ia a esperança humana. «Se a Encarnação, diz Cirilo de Jerusalém, fosse pura imaginação, a salvação também seria pura imaginação»³. Se Deus não Se tivesse feito homem, como é que o homem poderia ser divinizado? E como é que um Deus que não fosse pessoa poderia encarnar-Se? Um tal homem-Deus não conheceria outro Deus excepto Ele próprio, não poderia dirigir-se a Outro, seria Adorador de Si mesmo. Como é que, então, poderia ser o homem em plenitude, se a verdade é que o homem não pode definir-se senão em relação a um Outro?

A Igreja travou um combate apaixonado durante os primeiros séculos da sua história para que a profundidade do mistério não fosse abolida em aras de uma compreensão imediata. É a tentação da impaciência, hoje mais actual do que nunca: abolir as coisas, porque se quer compreender imediatamente. Quando se trata da verdade, o Espírito Santo, apesar das nossas tentações de comprometidos medíocres, mantém sempre a exigência de uma compre-

³ Quarta catequese, citado por H. de LUBAC, *op. cit.*, p. 106.

ensão superior que não se obtém senão lenta e laboriosamente. A Igreja obedeceu a uma lógica rigorosa que lhe ordenava nunca separar, na unidade da sua fé, a tríplice crença na divinização da humanidade, na divindade de Jesus Cristo, na Trindade. Porque, se Deus não é Trindade, a Encarnação é um mito, e, se a Encarnação é um mito, já não se trata de que o homem seja divinizado. Uma coisa depende das outras.

A Trindade realiza perfeitamente o desejo do amor

Do que se trata é do amor. Corre-se o risco de errar quando se procura a compreensão do mistério de Deus por outras vias que não sejam as do amor. É preciso reflectir a partir da experiência humana do amor e a partir da decepção que todos, mais ou menos, experimentamos no amor.

Na verdade, qual é o desejo profundo do amor que vivemos no matrimónio, no amor fraterno ou filial, na amizade ou na vida de comunidade? O desejo do amor é tornar-me o outro, mas continuando a ser eu, de tal maneira que o outro e eu, não só estejamos unidos mas sejamos verdadeiramente um só. A experiência humana do amor é uma mistura de alegria e sofrimento. Alegria prodigiosa de dizer àquele ou àquela que se ama: tu e eu não somos dois, mas um. Sofrimento de se ver obrigado a reconhecer que, ao dizer isso, se está a dizer não o que é, mas o que gostaríamos que fosse, e não pode ser. Porque se o amante e o amado deixassem de ser dois, o outro deixaria de existir, e, de repente, o amor ficaria abolido. Como diz tanta gente boa: para amar é preciso ser dois.

Oiçamos este diálogo entre duas personagens de Gabriel Marcel em *Le coeur des autres*: «Tu e eu, diz Daniel à sua mulher, não somos dois». A mulher, que é uma espertalhona, responde:

«É precisamente isso o que algumas vezes me assusta. Tu pareces nunca considerar-me outra pessoa. Quando já não se é mais do que um... como é que hei-de explicar-te? Já não há nada para se dar... E é terrível, porque isso pode tornar-se um pretexto para não se pensar senão em si próprio». Se tu e eu não fazemos senão um, amamo-nos a nós mesmos. Mas o amor de si mesmo não é amor, é autocomplacência, não é dom nem acolhimento.

O amor requer, ao mesmo tempo, a diferença e a unidade. Na condição humana, este desejo profundo – estar não só unido ao outro mas ser um com ele, continuando a pessoa a ser ela mesma – é irreprimível e irrealizável. É por isso que ninguém entra sem sofrimento no reino do amor. Mas em Deus, o desejo do amor é eternamente cumulado: é o próprio mistério da Trindade. O Pai, o Filho e o Espírito Santo distinguem-Se realmente, de tal modo que não é possível qualquer confusão: o Pai não desaparece no Filho, o Filho não desaparece no Pai, o Pai e o Filho não desaparecem no Espírito Santo. São um, permanecendo perfeitamente distintos.

A Trindade não é três pessoas justapostas mas três generosidades que Se dão uma à outra em plenitude. Cada uma das Três Pessoas não existe para Si mesma senão existindo para as outras duas. O Pai não existe como Pai distinto do Filho senão dando-Se inteiramente ao Filho; o Filho não existe como Filho distinto do Pai senão sendo todo Ele impulso de amor para o Pai. O Pai não existe, em primeiro lugar, como pessoa constituída em si mesma e para si mesma: é o acto de gerar o Filho que O constitui pessoa. Se não existisse o Filho, Ele não seria Pai, evidentemente. Cada pessoa não é ela senão fora de si. É constituída no ser ao ser constituída na outra. No Pai, no Filho, no Espírito Santo, existe a impossibilidade absoluta de fechar-Se minimamente em Si. Deus não presta «atenção a Si», como escrevia Maurice Zundel.

Três pessoas num só Deus

Porquê três pessoas (e não quatro ou dez, como perguntava o filósofo Kant)? Podemos propor duas aproximações do mistério do Espírito Santo. A primeira, a partir da exigência de reciprocidade, essencial à perfeição do amor. No amor humano, essa reciprocidade nós não podemos percebê-la senão por intermédio dos sinais; em si mesma, ela escapa aos que se amam. «Eu amo-te, a ti, minha mulher, e vejo que tu me amas pelas palavras que me diriges, pelos gestos que fazes, pelo teu comportamento para comigo. Mas eu não vejo o teu amor em si mesmo. Daí este sofrimento, esta tentação de dúvida em certas horas, quando essas palavras, esses gestos, esse comportamento parecem menos ardentes, menos espontâneos. Se eu visse o amor, essas flutuações não existiriam, mas eu não vejo senão os sinais. É por isso que há em mim este desejo veemente de conhecer o teu amor doutra maneira que não a dos sinais, cuja presença me encanta e constitui toda a minha felicidade, mas cuja diminuição me mortifica e cuja ausência me desespera». Santo Agostinho escreveu sobre isto uma daquelas frases memoráveis criadas por ele: «Ela vê-o; ele vê-a, ninguém vê o amor».

Na Trindade, em que a reciprocidade é perfeita, o próprio Amor é uma pessoa, o Espírito Santo: Amor do Pai pelo Filho, Amor do Filho pelo Pai. Dito de outro modo: beijo comum. A reciprocidade do amor feita pessoa, no sentido em que poderíamos dizer: Mozart é a música feita homem. O amor é vivido em plenitude: existe o Amante, o Amado e o Amor. O Amante é amado, o Amado é amante e o Amor é o dinamismo desse impulso pelo qual os dois não são senão um, permanecendo distintos.

Uma outra aproximação deste mistério da terceira pessoa pode ser tentada a partir da exigência de pureza, essencial, também ela, à perfeição do amor. Entendo por esta pureza a exclusão de

todo o egoísmo, de toda a possessão. Em Deus não há qualquer vestígio de propriedade de Si mesmo, porque o amor não pode ser proprietário. Se não existisse terceira pessoa, o Pai encontraria no Filho, e o Filho no Pai, uma possessão de Si. Cada um d'Eles seria para o Outro uma projecção de Si, uma extensão de Si. Um pouco como um pai de família que se sacrificasse verdadeiramente pelo seu filho e lhe tivesse dado tudo. Ao contemplar o filho, encontra-se a ele mesmo: eu sou aquele que tudo deu ao meu filho. O Pai encontrar-Se-ia a Si mesmo no Filho; e, do mesmo modo, o Filho no Pai. Mas se o amor recíproco do Pai e do Filho se abre a um terceiro, dá-se a exclusão absoluta de qualquer forma de possessão, de qualquer olhar sobre si. É a pureza absoluta do amor. A Pobreza de Deus.

Viver é amar

Amar é ser e viver para o outro e pelo outro, para os outros e pelos outros, nunca para si nem por si. Cada uma das três pessoas divinas não é ela mesma senão sendo por e para as outras duas. Para a outra: é o dom; pela outra: o acolhimento. Acolher e dar, é amar. Deus é um Poder infinito, isto é, sem limites, de renúncia a ser para Si e por Si. Substituam «poder» por «energia» que traduz, talvez melhor, pelo menos de modo menos ambíguo, a palavra grega *dynamis*. Ou ainda «dinamismo». Creio num Deus cuja energia de amor, cujo dinamismo de amor é infinito. Creio numa Energia sem limites de renúncia a ser para si e por si. Creio na Energia eterna duma Vontade sem limites de ser para o outro e pelo outro. Ou ainda: creio que Deus é uma Impotência absoluta de se fechar sobre Si, de Se voltar para Si.

O que assim se nos revela é que a relação de amor é a forma original do ser. Ou, o que vem a ser o mesmo, que o fundo do

ser é amor ou comunhão. O mistério trinitário ilumina todos os meandros da existência humana.

Porque nós sabemos quem é Deus, mesmo que isso seja muito misterioso, nós sabemos o que devemos ser. Certamente, como dizia o catecismo antes da guerra, Deus é infinito e puro espírito mas, quando S. Paulo me diz que é preciso «imitar a Deus» (Ef 5, 1) e que toda a minha vida consiste em assemelhar-me a Deus, não estou a ver muito bem como é que eu poderia assemelhar-me a um puro espírito infinito. Nessa definição, trata-se de atributos de Deus que eu não posso de modo algum imitar. Enquanto que, se o essencial da Revelação cristã é que Deus é amor, compreendo que devo esforçar-me verdadeiramente por amar e que toda a vida deve resumir-se em amar.

O que é uma pessoa humana? É o ser que se realiza dando e que, não se procurando a si mesmo, se encontra no outro. A vida é-nos dada para irmos ao encontro dos outros, a fim de nos darmos a eles como fazem entre Si as Três Pessoas divinas. Ir até eles, não para conquistá-los, possuí-los ou anexá-los, mas para os enriquecermos e os fazermos crescer. Santo Agostinho dizia: «Não devemos amar os homens como os gastrónomos gostam dos tordos, porque não é amar os homens querer assimilá-los». Não se deve amá-los por causa de si próprio, mas por eles.

Para amar como se amam as Três Pessoas divinas, é preciso sermos nós mesmos, o mais profunda e conscientemente possível. É preciso querer que os outros sejam, o mais profunda e conscientemente possível. E não só querê-lo em pensamento, em desejo, mas fazer para que o sejam. Eu quero que tu sejas tu e consagro-me todo inteiro a que tu sejas plenamente tu. O que é verdade para os indivíduos é verdade para as pátrias, as raças e as civilizações.

A verdadeira unidade não é a unicidade mas a riqueza dum pluralismo soldado pelo amor. Uma sinfonia é feita duma plura-

lidade de notas que não têm valor senão nas relações que mantêm umas com as outras. Mas cada nota deve manter-se ela mesma e querer que as outras sejam elas mesmas, porque, se ela desaparecesse, o acorde já não seria um: ficaria mais pobre. O ideal da orquestra não é que haja só violões. O violão deve querer que o violoncelo seja plenamente violoncelo, a flauta plenamente flauta e que essa diferença, essa riqueza e essa diversidade dos instrumentos constituam uma orquestra verdadeiramente una.

O amor trinitário obriga-nos a excluir a vontade de poder e o desejo de anexar, mas também a «vontade de fraqueza» e a indolência dos seres anexados.

Quer se trate da nossa vida espiritual mais íntima ou do exercício da nossa liberdade nos diferentes níveis da família, da profissão, do Estado ou da sociedade internacional, tudo se resume em não se enganar a respeito do amor. Para ensinar aos homens o que quer dizer amar, quais são as condições, as consequências e as implicações do amor, quais podem ser também as falsificações e as ilusões, a Igreja consulta, ao longo dos séculos, o Espírito Santo que lhe foi dado. Só Ele conhece o segredo de Deus. Dá-nos a Energia de viver como Deus vive, de amar como Deus ama. É este o modo mais sublime de existência à qual acreditamos que é possível ao homem ter acesso, se, pelo menos, ele a acolher como um dom (porque, em si mesma, ela é inacessível) e se não lhe recusar, como gostava de dizer Maurice Blondel, a «portagem» que é o dom abnegado de si mesmo.

DEUS CRIA O HOMEM CRIADOR*

O mistério da Criação é talvez, de todos os mistérios cristãos, o mais difícil, o mais misterioso dos mistérios. Precisamos, mesmo assim, de tentar dizer alguma coisa, pois é mesmo sobre este mistério da Criação que o ateísmo entra actualmente em especulação. No fundo, o que negam os ateus não é tanto a transcendência enquanto tal, mas um Deus criador, porque, dizem eles, se Deus nos cria, não é possível que nós sejamos verdadeiramente homens livres. Seríamos, de alguma maneira, objectos nas mãos do Criador, «bonecos nas mãos dos deuses», como diz uma personagem de Platão, o que é evidentemente contrário à dignidade do homem. Estamos, pois, em presença dum assunto fundamental. E mesmo que não chegássemos a dizer coisas muito positivas, já é importante expulsar um determinado número de imaginações que não fazem mais do que causar repulsa ao não crente e ao ateu.

* *Manuscritos*: «Os relatos da criação no Génesis» e «O sentido cristão da criação», nn. 1 e 2 da série redigida em 1975-1976 (o nº 2 retoma uma conferência dada em Grenoble em Dezembro de 1972); «Criador do céu e da terra», nº 2 da série sobre a primeira parte do Credo redigida em 1977-1978. *Policópias*: Boulogne (18 de Novembro de 1969); Auteuil (13 de Outubro e 10 de Novembro de 1975); Lyon-Sainte-Hélène (6 de Novembro de 1975); Pau (Outubro de 1975); Carcassonne: «Os dogmas, para que servem?» (26 de Janeiro de 1978).

Observações preliminares

Quando abordamos um assunto como este, é preciso, a todo o custo, renunciar a qualquer imaginação. Bem sei que é muito difícil, dado que nós somos mais prontos em imaginar as coisas do que em concebê-las; e, quando não conseguimos imaginar, dizemos que não compreendemos. Há, portanto, um esforço sério a realizar para mortificarmos totalmente a imaginação. Assim como não se pode imaginar Deus, também não se pode imaginar a sua acção criadora, o acto pelo qual Ele criou o mundo.

Convém, igualmente, mortificar a nossa curiosidade, mesmo intelectual, porque a Revelação não tem por objecto verdades próprias para satisfazer a curiosidade dos homens a respeito de Deus. O Cristianismo não é uma filosofia, a Revelação não se situa no plano da explicação das coisas: ilumina o nosso caminhar até Deus, o que é totalmente diferente. A Revelação diz-nos qualquer coisa sobre Deus e qualquer coisa sobre o homem, na medida em que isso é necessário à verdade da nossa relação viva, real, com Deus.

É, pois, absolutamente indispensável compreender bem a *diferença entre explicação e significado*. Porque a fé não se situa nunca no plano da explicação científica e filosófica, mas sempre no plano do significado, isto é, do sentido da nossa existência. Esta distinção é absolutamente essencial e o engano de muitos está em pedir à religião informações que são do domínio da ciência. Não é a religião que lhes diz que a água gela a 0° ou que a soma dos ângulos dum triângulo é igual a 180°. Imagino um homem, um autêntico super-crânio, competente em muitas disciplinas, que tem a explicação do mundo tanto quanto é possível a um homem tê-la. Se a mulher dele vier a atraí-lo, esse sábio é capaz de se suicidar, porque, para ele, a vida já não tem significado, já não tem sentido; já não tem razão para viver. O

sentido da sua vida não estava na explicação que ele encontrava nas ciências mas no amor da sua mulher. O Cristianismo não foi feito para explicar o mundo.

A experiência dum amor libertador, dum dinamismo de libertação¹

O que se revela, em primeiro lugar, na Bíblia, não é o Deus criador mas o Deus libertador. O que se encontra no coração da Bíblia é o Êxodo, isto é, o mistério da libertação de Israel. E o que se encontra no coração da nossa fé cristã é o nosso acesso à mesma liberdade de Deus, o que nós chamamos a nossa divinização, com a frase-chave que eu repito: estamos no mundo para nos tornarmos, por participação, o que Deus é por natureza. Na Bíblia, nós não ouvimos Deus dizer ao povo hebreu, em primeiro lugar: «Fui Eu que te criei» mas sim: «Fui Eu que te libertei, fui Eu que te fiz sair da escravidão da terra do Egito». Não foi senão muito tardiamente que os judeus levantaram a questão da criação.

Portanto, é preciso ler a Bíblia começando não pelo princípio do livro mas pelo começo da experiência que deu nascimento ao livro e que é a do povo de Israel. Digo e repito: a experiência, o vivido, o concreto, o real em oposição ao nocional, ao conceptual, ao abstracto. Fazer a experiência duma pêra ou duma maçã é comê-la, não descrevê-la com palavras. Pode-se tentar descrever com palavras o sabor dum fruto, mas acaba-se

¹ Nesta primeira parte, o Padre VARILLON serve-se do caderno nº 21-22, *La création*, das Edições *Cultures et Foi*, p. 53 ss., dos Padres P. GANNE e F. FOURNIER.

por se dizer: Ora, come-o. Pode-se tentar descrever o perfume duma rosa, mas por fim chega-se à conclusão de que as narinas são um instrumento mais eficaz para o conhecimento do que o vocabulário. Também se pode tentar descrever os sentimentos do amor: é para isso que servem os romancistas. Mas para quem não tem nenhuma experiência do amor, qualquer descrição torna-se letra morta, como se lesse chinês!

Com quanta mais razão quando se trata da criação do homem e do mundo por Deus! Primeiro, não se tem experiência da origem. Como diz o Padre Ganne, com o sentido das palavras elementares que o caracteriza (porque ele tem a convicção muito firme de que o que o homem vê com menos claridade é o que há de mais elementar, e tem toda a razão), a criança que está ao colo da mãe não pergunta, em primeiro lugar, se é herdeira de Vercingetorix ou dos Gauleses. O que ela quer é livrar-se do estômago vazio, e a mãe aparece-lhe, antes de mais, não como aquela que a pôs no mundo, mas aquela que, naquele momento, a livra do seu sofrimento, da sua fome. Não é senão pouco a pouco que, distanciando-se do seio materno, a criança convertida em adulto se pergunta sobre a sua origem e o seu fim; não é algo imediato nem algo que venha em primeiro lugar.

Assim, os israelitas não falaram de Adão em primeiro lugar. *Uma consciência concreta, real, viva, nunca parte das origens, mas remonta até elas a partir daquilo que vive concretamente no seu presente.* Estas observações banais exprimem uma verdade muito simples, mas acontece esquecê-la e, como consequência, toda a catequese resulta radicalmente adulterada: «*A fé de Israel não passou da doutrina à vida mas da vida à doutrina, e a experiência inicial de Israel, o que se chama a experiência fundadora, é a libertação da escravidão do Egipto*». Recordo que esta libertação – o Êxodo –, que teve lugar no século XIII antes de Cristo, é anterior, pelo menos cinco séculos, ao segundo relato da criação

(Gn 2 e 3), que é o mais antigo e data provavelmente do século VIII; e sete séculos anterior ao primeiro relato (Gn 1), que é o mais recente e data do século VI².

Metamo-nos – diria eu – na pele dos israelitas do século VI e tentemos viver o que eles vivem. *Encontram-se deportados na Babilónia* desde o começo do século. Há, portanto, entre eles pessoas que nasceram no exílio, *longe da terra dos antepassados, e que se perguntam se é mesmo verdade tudo o que os seus pais lhes contaram*. Sabem que, em Jerusalém, *já não há templo*, por conseguinte, *já não há festas*. Politicamente, o povo judeu está riscado da história. Não se sabe quanto tempo durará o exílio. Não existe nenhum indício, nenhum sinal de libertação. *Como não crer que Deus abandonou o seu povo?* A Aliança com Moisés, que era o núcleo da religião judaica, não está destruída? É-nos fácil imaginar o escárnio dos pagãos, *tanto mais que a religião babilónica se encontra florescente: há festas, procissões imponentes; adoram-se ídolos, pratica-se a astrologia*. Como não se sentir tentado, seduzido? Por outro lado, dão-se certamente aventuras sentimentais entre judeus e babilónias, entre judias e babilónios.

Que faz Javé? Aparentemente nada. Na realidade, fala pelos profetas (como se diz no Credo). Que dizem os profetas? *Dizem que Deus não abandonou o seu povo*. O Deus dos judeus é fiel, a sua palavra é um Rochedo. Portanto, o deserto florescerá, Jerusalém ressurgirá das suas ruínas. Não é Deus uma Energia libertadora? Que os judeus não o esqueçam! Eles eram escravos no Egipto pelo ano 1250, e Deus libertou-os. Já lá vão sete séculos, mas os povos têm uma memória colectiva. Então, para devolverem a coragem,

² Para o estudo pormenorizado dos primeiros capítulos do livro do Génesis, o Padre VARILLON refere-se aos apontamentos do curso do Padre P. BEAUCHAMP; e, para a noção de criação na Bíblia, remete para os livros de C. TRESMONTANT editados na Seuil assim como para o vocabulário de teologia bíblica já citado.

para lutarem contra o desânimo e cepticismo, para fazerem boa figura face às irrisões dos babilónios, para segurarem os que já deslizam pelo declive da apostasia, os judeus contam os feitos gloriosos do Êxodo. *O que Deus fizera uma vez, fã-lo-á de novo. Haverá um novo Êxodo, uma renovação da Aliança.*

Sugiro-lhes que comecem a leitura da Bíblia pelo segundo Isaías, isto é, o autor dos capítulos 40 a 56 do Livro de Isaías, profeta do século VI. Verão ali como a «vivência» religiosa de Israel é uma relação com um Deus que não é o autor da Natureza, a Causa primeira do mundo, mas o Amor libertador.

Mas o Êxodo não é o começo. *O que é que se teria passado antes de Moisés?* Dizíamos que uma consciência concreta nunca parte das origens mas remonta a elas. O bebé não fala, antes de mais, de Vercingetorix, mas, ao crescer, quererá saber a origem da França, sua pátria.

Pois bem, lá pelo ano 2000, Abraão viveu, também ele, uma experiência de libertação. *À luz do Êxodo, os judeus interpretam a migração do clã de Abraão como um sinal da presença de Deus.* Há já uma Aliança de Deus com Abraão. Depois de ter lido o segundo Isaías e o livro do Êxodo, é preciso ler, no livro do Génesis, a história de Abraão. *E antes de Abraão?* Para os judeus, é a pré-história. Iriam ficar nesse limiar? Não, porque acreditam que o seu Deus é o único Deus verdadeiro (os outros deuses não passam de ídolos). Se o Deus de Israel é o único Deus verdadeiro, não é somente o Deus dos judeus: é o Deus de toda a humanidade. O Deus que fez aliança com Abraão e Moisés fê-la com toda a humanidade. *É o que afirma o ciclo de Noé, em que os autores utilizam velhos mitos para exprimir a universalidade da Aliança.* E antes de Noé? É Adão, isto é, o homem, toda a humanidade (tal é o sentido da palavra Adão).

Esta introdução é fundamental, se não quisermos cometer graves erros de interpretação sobre os primeiros capítulos da Bí-

blia: o amor libertador (é evidente que o Amor é libertador, senão não seria Amor; o amor que escraviza ou que mantém na escravidão é contraditório) ou o Poder de libertação que está na origem da história dos hebreus está também no começo de tudo quanto existe. O Deus de quem Israel experimentou o amor libertador ao longo da sua história, é o Deus Criador do mundo.

Por conseguinte, não há perigo de que Deus apareça como uma Potência dominadora ou como um Fabricante. Na origem de tudo está o mesmo Amor de que Israel fez experiência ao longo da sua história. Encontrarão uma confirmação do que eu lhes estou a adiantar lendo atentamente o seguinte: *«Assim diz Javé, o teu Libertador, que te formou desde o seio materno: Eu sou Javé, que faço tudo sozinho, Eu estendi o céu...»* (Is 44, 14). Não pode ser mais claro: Aquele que libertou Israel é Aquele que tudo fez, o Criador é o Libertador. É evidente a ligação entre criação e libertação. Há outras passagens semelhantes.

É preciso, por outro lado, estar bem persuadido de que não se pode apreender o começo de nada. Tratem de dar conta do momento em que adormecem, o momento em que não podem afirmar «eu estou a dormir» nem «eu não estou a dormir». Receiem, então, nunca mais adormecer. O mesmo para o despertar: em que altura podem dizer: «Estou quase a acordar»? Será sem dúvida o momento em que já estão acordados. Podemos falar do nosso próprio nascimento, de modo que, sem uma testemunha viva que no-lo tenha contado, possamos dizer: foi assim que aconteceu? O nosso nascimento foi certamente um acontecimento, mas não para a nossa consciência. Não podemos conhecer melhor o começo da história. Ter conhecimento do começo do mundo é completamente impossível, porque é impensável que tenha ficado qualquer testemunho duma pessoa que tenha consciência de ser o começo absoluto da humanidade. Nunca se escreverá o capítulo primeiro da história da humanidade, quero dizer, desde um plano

estritamente histórico. A única compreensão possível é a reflexão baseada numa experiência humana actual.

Sublinhemos com o Padre Ganne: «*É a Aliança que dá sentido à Criação: a fé no Criador é o reconhecimento de um Poder de libertação remontando até às origens, e coextensivo a todo o universo*»³.

Eliminar três vocábulos perigosos

Importa eliminar da nossa mente, com toda a energia de que sejamos capazes, um determinado número de imagens enganosas e temíveis, que cristalizaram num certo número de vocábulos que costumamos utilizar levianamente e que é necessário criticar vigorosamente: *emanação*, *fabricação*, *começo*. Proponho uma substituição:

- *emanação* por *distinção* ou *alteridade* (existência dum Outro);
- *fabricação* por *génese*;
- *começo* por *dependência radical* (do homem em relação a Deus).

1) EMANAÇÃO: por vezes, representa-se a criação como uma *emanação*, como se o mundo emanasse de Deus tal como o rio emana da fonte ou o feixe de luz de um foco luminoso. Não é essa a ideia judaico-cristã: o mundo não é uma *emanação* de Deus. Se o mundo fosse uma *emanação* de Deus, seria preciso afirmar que ele é necessário. De facto, desde que haja fonte, emana dela necessariamente uma corrente; desde que haja foco luminoso, há raios e um feixe de luz. A questão é importante, porque, noutras

³ P. GANNE e F. FOURNIER, *loc. cit.*, p. 59.

religiões, por exemplo, orientais, o mundo é, de facto, compreendido como sendo uma emanção necessária de Deus.

Se o mundo emana de Deus, como o rio da fonte, não há distinção radical entre o homem e Deus: o rio não é radicalmente diferente da fonte, e o raio não é radicalmente diferente do foco luminoso. Não existe, portanto, alteridade, e, se não há alteridade, não há amor possível: não se pode amar senão a outro, não se ama o fundo de si mesmo.

Na Bíblia, visto que, do princípio ao fim, se trata de revelar um Deus que não é senão amor, não podia deixar de ser assim. É-nos dito: Deus existe, Deus é pessoal, Deus quer que o mundo exista e o mundo é uma realidade distinta de Deus. Deus cria o mundo distinto d'Ele. É por isso que lhes disse: cancelamos emanção e substituímos este vocábulo por distinção ou alteridade.

Devemos desconfiar dessas imagens, que são muito perigosas, e poderiam querer dizer que o mundo existe em relação a Deus como o rio em relação à fonte. Gostaria que houvesse uma maneira, que não fosse falsa, de compreender Deus como fonte. Mas, se desta ideia deslizamos para a de uma emanção necessária, não estamos na linha correcta da Revelação cristã.

2) FABRICAÇÃO: a criação não é uma fabricação. Deus não fabrica nada. Porque uma fabricação produz um objecto acabado. Deus é todo-poderoso, é verdade, mas é o amor que é todo-poderoso. Não se trata de um poder qualquer. Deus não pode senão o que pode o amor. Não se deve dizer: Deus pode tudo. É absolutamente falso: Deus não pode destruir, o amor não pode destruir. É mesmo por isso que eu acredito na vida eterna: Aquele que me cria não me destruirá. Deus não pode fabricar, o amor não fabrica. O amor gera, o que é muito diferente.

O amor não pode criar senão criaturas. Nós somos, de facto, criaturas, mas criaturas criadoras. E o universo material não é

mais do que o condicionamento da nossa liberdade e é a partir disso que nós nos temos de criar a nós próprios. Porque nós não somos Deus. Só Ele é incondicionado; mas nós somos condicionados. Eu, por exemplo, sou condicionado pelo meu sexo, que é masculino, e, por conseguinte, o meu projecto de vida não pode ser um projecto feminino. Este condicionamento vai muito longe: envolve todas as galáxias, mas não tem sentido a não ser para a liberdade do homem. Deus, porque é amor, não teria nunca criado criaturas que não fossem criadoras.

Haverá, portanto, que criticar determinadas expressões que encontramos na Bíblia (é normal, visto que a Bíblia é uma pedagogia, e uma pedagogia progressiva). Dá-se o caso de que, no segundo relato da criação, o mais antigo, Deus é comparado a um oleiro que molda o barro. No primeiro relato, o mais recente, a imagem do oleiro é deixada; o verbo «moldar» é suprimido e substituído por um novo verbo que significa propriamente «criar» e que é fruto duma reflexão aprofundada do povo judeu.

Deus não fabrica o mais pequeno elemento do mundo, o menor dos átomos. Não se fabricam liberdades, porque o próprio da liberdade é precisamente não ser fabricada nem poder sê-lo: não é um objecto. A liberdade não é liberdade se não se criar a si mesma.

Na medida em que imaginam um deus fabricante, alguns ateus estão em situação de protestar em nome da dignidade do homem. Seria contrário à nossa dignidade ter sido fabricados por um oleiro eterno. Eliminemos, portanto, esta ideia tão absurda quanto perigosa de um mundo fabricado por Deus. Não somos fabricados por Deus «como o artífice fabrica um corta-papéis», segundo a expressão de J.-P. Sartre.

3) COMEÇO: algumas vezes imagina-se a criação como uma espécie de piparote inicial pelo qual Deus teria posto em mo-

vimento todo um processo de desenvolvimento. Victor Hugo, num dia de muito fraca inspiração, comparou a criação a um pontapé magistral dado numa bola, a enorme bola do mundo, na sequência do qual, dada a força divina do pontapé, força propriamente infinita, o mundo continua a dar voltas sozinho e a ser conservado na sua existência e movimento. É completamente absurdo!

O acto criador não é um começo cronológico, mas ontológico, uma «dependência radical no ser», segundo a expressão de S. Tomás de Aquino. Quando afirmamos: Deus cria o mundo, não estamos a dizer que Ele o criou. Não se deve nunca empregar o verbo no passado. É agora quando Deus cria. Não devemos imaginar a criação como um acto do passado. Deus cria o mundo hoje, tanto hoje como no princípio. O acto criador é o mesmo hoje como na origem do mundo, é coextensivo a toda a história do mundo.

Se a criação fosse uma fabricação, não poderíamos falar assim. Para um objecto fabricado, como esta mesa sobre a qual apoio os cotovelos, não há acção actual do marceneiro, não é neste momento que o fabricante faz a mesa. Enquanto que, no caso da criação, é neste momento que Deus cria.

Pensem nisto: criar, para Deus, é um acto simples, e consideremos esta palavra no sentido mais estrito, mais etimológico. Simples é aquilo que não é composto. Um acto simples é um acto que não se pode dividir em operações sucessivas. Numa fabricação, dão-se operações sucessivas (desculpem-me por dizer coisas tão elementares, mas creio que mesmo assim vale mais explicá-las). Pensem na fabricação dum vestido: primeiro, faz-se o corte do tecido, depois cose-se, enfeita-se, borda-se, etc. Quando se trata da criação, é um acto simples, sem composição, sem sucessão: não se pode dividi-lo. Tudo quanto não é Deus é, de certo modo, composto. Só Deus é absolutamente simples.

Dizer que o acto criador é um acto simples, é dizer que a energia divina que cria está simultaneamente presente em todo o seu acto, o que quer dizer que, para Deus, o começo coincide com o fim. Uma pessoa idosa, de noventa e cinco anos, é criada hoje por Ele tal como quando se encontrava no seio materno. Se não, seria preciso dizer que o acto criador é uma espécie de processo operativo, como o acto dum costureira ou dum metalúrgico. Isto é um infantilismo completo!

Aproximações possíveis ao mistério da criação

A criação não pertence ao domínio da ciência

É um prelúdio necessário: a doutrina cristã da criação não responde às questões levantadas pela ciência. Estou a prever que me vão fazer perguntas a que me verei obrigado a responder assim: «Sobre isso, interroguem os sábios e não os teólogos». O que se passa no nosso universo físico corresponde ao físico, e o físico, enquanto físico (e sublinho-o), não tem que recorrer à hipótese dum criador. Nem o químico enquanto químico, nem o biólogo enquanto biólogo.

Recordo que, alguns meses depois dos acontecimentos de Maio de 68, tinha-se organizado em Lyon uma conferência para os alunos finalistas de toda a cidade. Eram uns trezentos a quatrocentos jovens, rapazes e raparigas entre os dezassete e os dezoito anos. O assunto tratado era a Criação. Tinham pedido dois oradores, um físico, professor na Faculdade de Ciências, e este vosso servo. Foi o professor de física o primeiro a ter a palavra. Explicou que, enquanto físico, não tinha nenhuma necessidade de hipótese de um Deus Criador, e que, além disso, essa

hipótese era, em última análise, sobretudo embaraçosa para o exercício honesto da sua profissão de físico. Alguns adultos que se encontravam na sala foram-se embora horrorizados, dizendo: «Imaginem o que agora dizem aos nossos alunos: que não há necessidade de um Deus Criador!» Quando o professor terminou, alguns alunos interrogaram-no: «Mas, então, em que é que o Senhor acredita?» Ele respondeu: «Ah, se me perguntam em que é que eu creio: eu creio num Deus Criador e recito o Credo cristão». Os alunos compreenderam muito mal. Foi-me dada a palavra logo a seguir e eu comecei por dizer: «Estou completamente de acordo com o que acaba de ser dito». Para alguns, o escândalo chegara ao cúmulo!

A ciência interroga-se sobre o modo como se produzem os fenómenos do nosso mundo: o relâmpago, o vento, os tremores de terra, a evolução biológica das espécies, etc. A ciência não tem de se interrogar sobre a origem primordial dos seres mais do que sobre o seu último fim. Digo origem e não começo. Percebem a diferença? Uma pessoa de oitenta anos pode perguntar qual é a sua origem, agora que tem oitenta anos. É uma coisa completamente diferente do seu começo: este teve lugar há oitenta anos. Mas ela pode, agora, interrogar-se sobre a sua origem, sobre o fundamento da sua existência, tal como podia fazê-lo há trinta ou há cinquenta anos.

A ciência só tem que se ocupar das transformações que se produziram no seio dum determinado universo. Mas isto não quer dizer que, ao nível da ciência física, não se venha a pôr nenhuma questão sobre o primeiro começo ou sobre o último fim. Por exemplo: que haverá no fim? Haverá um fim? O que é a degradação da energia? Mas estas questões científicas são assunto totalmente diferente do Credo cristão, são problemas de termodinâmica. Não é do lado da ciência que se devem procurar as aproximações ao mistério da criação.

A criação artística

Na nossa experiência há, segundo me parece, duas aproximações possíveis ao mistério da criação. Digamos algumas palavras sobre a criação artística, insistindo mais sobre o amor (o amor que é, por si mesmo, criador), porque nós não somos todos gênios criadores, pintores, músicos ou poetas, mas todos nós temos, duma maneira ou doutra, a experiência do amor.

Pensem num músico ou num pintor de que gostem, Rembrandt, Beethoven, Mozart, Chopin, não importa. A criação artística não é uma produção: há nela uma invenção que é absolutamente gratuita. Já alguma vez se interrogaram para saber como é que é possível que determinado trecho de Mozart tenha brotado de um cérebro humano? É prodigioso e ficamos extasiados de admiração. Não se trata, em todo o caso, de fabricação mas sim de invenção: é o próprio cunho do gênio.

É verdade que na obra de arte há também uma parte de fabrico, nem poderia ser de outro modo. Essa ideia ocasional, o tema da fuga, o *leitmotiv* há-de exprimir-se através de notas musicais ou de palavras, do mármore, das cores. É preciso que o artista, que é particularmente criador, inventor no sentido latino do termo, dê corpo à sua ideia, transformando com ela a matéria. A Vénus de Milo foi, primeiro, um bloco, e foi mesmo necessário que esse bloco fosse talhado. Neste caso, existe um elemento de produção, é verdade. E é através dum processo contínuo que o escultor talha a pedra, que o escritor luta com o material linguístico; neste aspecto, a criação artística assemelha-se a uma fabricação. Mas, na origem, encontra-se uma criação propriamente dita, dá-se uma descontinuidade entre a matéria preexistente (mármore, cores, pedras, sons, palavras) e a própria obra de arte.

Se compreendemos a imagem da criação artística, sem esquecermos que, na obra de arte, existe uma parte de fabricação, podemos compreender de modo correcto o acto criador de Deus.

O amor re-criador

A experiência do amor é ainda mais apropriada. Eu sinto-me pessoalmente impressionado pela possibilidade que temos, nós, os humanos, de recriar. Recriar um *gangster*, um coxo, um «blusão negro», um pobre diabo cuja existência dificilmente se pode chamar existência, porque não é amado na vida e porque, precisamente por não ser amado, caminha para uma existência que se parece ao não-ser.

Vemo-nos mesmo obrigados a fazer a pergunta: alguns seres existem mesmo? Certamente que sim, no sentido em que comem, bebem, respiram. Mas não chamemos a isso existência no sentido autêntico: eles assemelham-se a um nada, caminham para isso, se assim se pode dizer, degradando-se progressivamente. Pois bem, eu tenho o poder inaudito de recriar um desses seres. Simplesmente olhando-o com amor, interessando-me por ele, prestando-lhe atenção. A partir do momento em que veja um olhar de amor poisar sobre si, ele regressa à existência, quando afinal estava a caminho do nada, e pode vir a ser ou voltar a ser autenticamente um homem.

Há uns anos atrás, alguns sacerdotes e leigos da paróquia de Saint-Séverin de Paris organizaram refeições para «blusões negros». Os sacerdotes disseram-me: era como se assistíssemos a um regresso. Esses rapazes estavam a caminho do nada; quando viram que se interessavam por eles, que eram olhados com amor, recuperaram a confiança em si mesmos, recomeçaram a viver, no sentido pleno da palavra, e não se limitavam simplesmente a respirar, beber e comer.

O mistério do acto criador

É a partir daí que, pessoalmente, trato de compreender o mistério do acto criador. O amor – Deus não é senão amor, com esse implacável «não é senão» que eu tão frequentemente sublinho – «diferencia tanto quanto unifica» (Teilhard de Chardin). Começa por diferenciar: o amor quer que o outro seja e que seja verdadeiramente outro. Não um reflexo de si, não um satélite, mas uma outra liberdade. Deus quer – é o seu próprio ser, o seu acto simples, eterno – que o outro seja, que os outros sejam. E este querer é eficaz, como todo o querer divino.

Aquele que é a luz, quer que a luz resplandeça nos olhos do ser amado. Se te amo, não posso querer que os teus olhos sejam baços. Se te amo, quero que haja luz nos teus olhos e desejo estar junto de ti como um contágio de luz, uma transmissão de existência luminosa. Um olhar de amor ou de amizade, é um olhar de ambição para o outro. Amo-te quer dizer: sou ambicioso em relação a ti, sobretudo não quero dominar-te nem abafar a tua liberdade, desejo despertar-te. Quero que a minha liberdade comungue com a tua, o que não é possível se a tua não existir.

O poder divino não é um poder que domina, é um poder que desperta. Deus não cria objectos, volto a lembrar. Se Deus nos dominasse, seríamos objectos para ele. Um ser dominado não passa de um objecto, e um objecto fabrica-se. Um amor que nos dominasse seria uma contradição de termos. Perdoem-me se insisto, mas a experiência demonstra-me que existem talvez uns 80 por cento de pessoas que se dizem cristãs e que imaginam Deus como Aquele que nos domina. Não se podem dominar liberdades, isso não tem sentido; só se podem dominar objectos, coisas. Deus é suscitador de pessoas livres. Ele não pode amar-nos se não vir nos nossos olhos a luz da liberdade.

O amor é suscitação, contágio de existência

Deus cria pelo influxo do seu contágio estimulante. E como, à hora de reflectirmos, é sempre necessário partir da nossa experiência – para não cairmos no abstracto –, vou recorrer à nossa experiência e perguntar: nunca lhes aconteceu sentirem-se contagiados por uma pessoa? Vou-lhes dar o meu testemunho pessoal. Durante a minha vida, tive a grande oportunidade, que infelizmente não é dada a toda a gente, de ter um mestre, um verdadeiro mestre com o qual vivi mais de vinte anos, um homem que era, para mim, ao mesmo tempo, pai, mestre e amigo, os três num só. Eu recebia o contágio desse homem, que quase podia dizer que me criou. Nunca me deu uma ordem. Julgo mesmo que nunca me deu um conselho positivo, formal, talvez uma vez ou outra, de passagem, mas tão pouco!

O que é que aquele homem fazia junto de mim? Existia, é tudo. Só que a sua existência era contagiosa, no sentido em que o meu desejo contínuo era de me parecer com ele, com a mesma nobreza de alma, a mesma grandeza, a mesma cultura. A existência desse homem era contagiosa no sentido em que não me era possível continuar a ser sistematicamente medíocre a seu lado. Se eu tivesse querido ser medíocre e perverter-me, teria sido preciso escapar ao seu contágio estimulante e suscitador. Mesmo que não tenham tido um mestre como este, certamente tiveram a experiência de que há momentos na vida em que podemos dizer: se continuo a relacionar-me habitualmente com este homem ou com esta mulher, não posso ser medíocre. Ser medíocre é ser uma semi-nulidade; a mediocridade é uma semi-nulidade.

O acto criador de Deus é esta existência pura e simples. No fundo, Deus não faz nada e eu penso que é preciso abster-se de dizer: Deus faz isto ou aquilo, porque toda a gente vai compreender: fabrica; ora criar não é fazer qualquer coisa. Deus é abso-

lutamente simples. Esta simplicidade é qualquer coisa de terrível, perguntem-no aos místicos que tiveram disso alguma experiência! Em Deus não há uma existência e uma acção, como se fossem duas coisas. A sua acção coincide com o seu ser. Ele é. Só isto. Deus cria ao existir, nada mais. Mas essa existência é contagiosa, porque é amor e o amor é suscitação de existência.

Acto pelo qual Deus faz com que os seres se façam a si mesmos

Tentemos ir mais longe: aproximemo-nos do essencial. A criação é o acto pelo qual Deus faz com que os seres se façam a si mesmos, por eles mesmos. Nós imaginamos sempre que somos manipulados. Nesse caso, não poderíamos dizer que Deus é Amor. Posto que Deus é Amor, Ele quer que nós nos façamos a nós mesmos, por nós mesmos. Está com todas as letras na Bíblia: «Deus criou o homem e entregou-o ao poder das suas próprias decisões» (*Sir* 15, 14).

Não podem imaginá-lo? Eu também não! No entanto, recorde um grupo de jovens casais que tinham filhos de dez, doze anos. Eu tratava de explicar-lhes isto. Eles mantinham-se mais ou menos cépticos. De repente, um pai de família interpela-me lá do fundo da sala: «É isso, já percebi! O ideal seria que os meus filhos se fizessem a si próprios, por eles mesmos, ou antes, que a educação não fosse à custa de empurrõesinhos, ordens, constrangimentos. Um verdadeiro educador deveria sofrer ao ter de dar uns empurrõesinhos, mesmo quando são inevitáveis». Aquele pai de família começara a compreender que a criação é o acto que faz com que os outros se façam a si mesmos.

Lembro-me de ter assistido a uma discussão bastante animada entre um jovem sacerdote muito zeloso e um comunista militante do partido. A discussão poderia ter durado indefinidamente.

O padre dizia: «Foi Deus que criou o mundo» (pondo o verbo no passado). Eu tremia, no meu lugar, dizendo para comigo: quando é que ele vai deixar de falar no passado? O comunista retorquia: «Não, é o homem que se cria a si mesmo». O que é que teriam feito nesta discussão? Eu acho que alguns teriam provavelmente tomado o partido do padre contra o comunista. Outros, o partido do comunista contra o padre. Passado um momento, resolvi intervir: «Vocês estão a perder tempo. É que os dois têm razão ou, o que vem a ser o mesmo, os dois estão enganados. Se o mundo não se criasse a si mesmo, se não se encontrasse em génese criadora, em cosmogénese, como diz Teilhard, teríamos de dizer que Deus o fabrica. E se dissermos que o mundo se cria a si mesmo, deixamos de ser cristãos, visto que afirmamos no princípio do Credo: Creio em Deus Pai todo-poderoso, criador. Precisamente, Deus não seria criador se fabricasse algo já-feito. Não existe nada já-feito, mas sim algo “fazendo-se a si mesmo”».

Acto de humildade de Deus

Eu insisto muito sobre esta ideia do acto criador como uma renúncia de Deus, um acto da sua humildade. Deus não é alguém que ame como nós, como eu. O primeiro em nós é existir e só depois amar. Em Deus, o acto de amar não é acessório, adventício: é o seu próprio ser. Para Deus, existir e amar é exactamente a mesma coisa. Ora o amor não se dá sem humildade, isto é, sem renúncia a si mesmo.

Vou apelar para a nossa experiência: amar é querer o outro por si mesmo; eu não posso querer o outro por si mesmo e, ao mesmo tempo, querê-lo para mim. «Quero-te para ti». É muito verdade que Deus é tudo, mas um tudo que renuncia a ser tudo, porque a renúncia está no centro do amor.

Imaginem se Deus não fosse Trindade, isto é, imaginem se Deus não fosse amor em Si mesmo: o acto criador seria ininteligível. Se o coração de Deus é o amor, portanto, a renúncia a Si, a humildade, o acto criador é um acto de humildade. Agora, posso compreender que a criação é o acto pelo qual Deus não se renuncia simplesmente a Si mesmo no seio da Trindade, no interior do seu ser eterno, mas que, de alguma maneira, Se «retira» verdadeiramente para não ser tudo, «contrai-se» como dizem alguns espirituais do Oriente – Boulgakoff, por exemplo – dentro da grande Tradição de S. Gregório Palamas (infelizmente, no Ocidente, somos demasiado ignorantes da admirável espiritualidade do Oriente cristão).

O acto criador é o acto pelo qual Deus Se retira, Se apaga, para deixar que surjam liberdades que não são Ele. Têm-se citado muito, nestes últimos anos, as palavras do poeta alemão Hölderlin: «Deus fez o homem como o mar os continentes: retirando-Se». Amar não é impor-se, é querer que o outro seja. Não queiramos imaginar o acto criador de Deus como uma vontade de ter satélites, nada disso! Se Deus não renunciasse a ser tudo, já não poderíamos dizer que Ele é amor. A imagem do mar que se retira e que cria os continentes ao retirar-se é admirável, mas é um pouco perigosa, porque, quando se trata de Deus, Ele não Se retira espacialmente: continua presente na sua criação. De qualquer modo, as imagens são sempre deficientes.

É a onipotência de Deus que cria o mundo, sim. Mas que poder? Não certamente um poder de dominação ou de fabrico; não certamente um poder disposto a petrificar ou a congelar a nossa liberdade. O poder criador é um poder de renúncia absoluta a si para que outros cheguem a existir neles mesmos e por eles mesmos. Quando Deus me cria, dá-me o poder de ser eu mesmo em mim e por mim. Sendo assim, já não podemos dizer que Deus é um concorrente que ameaça a nossa liberdade. Já que Deus Se renun-

cia e Se retira para que nós existamos em nós mesmos e por nós mesmos, não corre o risco de ser um rival. Nada há de mais divino, de mais altamente divino do que esta renúncia de Deus, excepto a renúncia eterna que Deus é em Si mesmo, no seio da Trindade.

Deus não é o relojoeiro do mundo

Se Deus não fosse criador nesse sentido, se Ele não criasse criaturas criadoras, se não passasse de um fabricante do mundo, teríamos excelentes razões de censurá-Lo por ser um péssimo fabricante. Muitos não se coíbem de fazê-lo. De facto, quantas coisas defeituosas: os sismos, os ciclones, as erupções vulcânicas, as enfermidades, todos os sem-sentidos que têm lugar na existência humana! Curioso fabricante, esse! Se Deus fosse o relojoeiro que fabricou um relógio, como Voltaire imaginava – «O universo causa-me embaraço, porque não posso pensar que este relógio exista sem que tenha um relojoeiro» –, deveríamos dizer-Lhe: Sabes que és um péssimo relojoeiro? O teu relógio nunca toca a horas! Podemos traduzir: há mal por toda a parte, neste mundo. Algumas vezes, diz-se que o mal do mundo vem do pecado. Não! Não é propriamente por causa do pecado do homem que se dão ciclones, sismos e erupções vulcânicas. O que é verdade é que o pecado agrava consideravelmente o mal do mundo: todos os ódios, todas as rivalidades, todos os egoísmos em luta, todas as guerras! E até o progresso humano tem o seu reverso, por exemplo, a poluição.

É contraditório acreditar em Deus e crer que Ele fabrica o mundo. Enquanto que, se Deus cria homens criadores de si mesmos, se o amor em Deus, o mais alto amor, consiste em respeitar a sua liberdade criadora sem a manipular (porque o amor não manipula o outro: ele quer que o outro seja e se faça a si mesmo),

comprendemos que o homem hesite, que a história do mundo, isto é, a história da criação do homem por si mesmo, não se faça sem retrocessos, sem falhas, sem erros. Fizeram bem em ter ido à Lua? Talvez; eu não percebo disso. Não teria sido melhor aplicar todo esse dinheiro em estudos sobre o cancro? Talvez, provavelmente sim, mas eu não sei nada disso.

O homem hesita. Querem que Deus intervenha e diga: meu pobre amigo, não percebes nada disso, vou explicar-te como deves actuar. Gostaríamos de um Deus que interviesse deste modo? Seria apelidá-Lo de intervencionista, o que escandaliza Francis Jeanson. Onde estaria a nossa dignidade de homens? Já não poderíamos afirmar que existimos em nós e por nós mesmos, e imediatamente o dom de Deus converter-se-ia em qualquer coisa de menos excelente. Podem imaginar um dom maior do que a possibilidade de existir em nós e por nós mesmos?

Evidentemente, é com uma lentidão incrível que o homem humaniza o seu mundo. E é muito doloroso. Mas, creiam-me, Deus é o primeiro a sofrer com isso. No entanto, porque Ele é amor, abstém-Se totalmente de intervir. É assunto nosso. É o homem o responsável da humanização do mundo e da humanidade.

O amor criador implica o risco da cruz

Dir-me-ão: como é que Deus pode deixar que o homem sofra? Eu creio firmemente que o acto criador implica o risco da cruz. A cruz de Cristo encontra-se no seio do acto criador que é o acto pelo qual Deus concede continuamente à nossa liberdade o poder de se criar a ela mesma, o que não pode dar-se sem sofrimento. Mas o próprio Deus entra neste sofrimento e morre na cruz. Está escrito no Apocalipse que «o Cordeiro (isto é, o Filho) é imolado desde o começo do mundo»; em certo sentido,

Ele é eternamente imolado no coração de Deus. O acto criador implica o sacrifício do Filho.

Se Deus interviesse para impedir o homem de sofrer, talvez nós pudéssemos dizer, numa primeira análise, que Ele nos ama ao impedir-nos de sofrer. Mas se formos ao fundo das coisas, reconhecemos que isso seria um amor infantil, não seria sério. O que está no centro do acto criador, é o absoluto respeito por uma criatura que deve criar-se a ela mesma, e que não pode fazê-lo sem sofrimento, independentemente do pecado que, sem dúvida, vem complicar as coisas.

Atrevo-me a considerar em Deus dois níveis de amor. É uma maneira de falar, evidentemente. Um nível inferior, em que Deus intervém para impedir o homem de sofrer. E um nível superior de amor, em que Ele respeita absolutamente a criatura que deve criar-se a si mesma. Dizia-me há pouco um filósofo: «Vai mesmo até aí?» Respondi: «Sim, vou mesmo até aí; compreender o amor na sua profundidade última é compreender a não intervenção de Deus».

Se Deus intervém, quer no Evangelho, através dos milagres, quer em determinadas vidas, por exemplo, através de curas, é porque Ele está presente nos nossos humildes começos⁴, ali, onde o nosso desejo é ainda carnal, onde se trata mais de necessidades do que de desejos. Mas é sempre para nos conduzir ao calvário onde não existe nenhuma intervenção. No calvário, é o silêncio, é a ausência, é nesse momento que o amor se revela em toda a sua profundidade.

Atrevo-me a terminar com este paradoxo, reconhecendo que o tema é difícil. Lembremo-nos, pelo menos, de que existem algumas imagens perigosas que é preciso extirpar a todo o custo. E já que nós não podemos prescindir de imagens, necessitamos de

⁴ Cf. *L'humilité de Dieu*, p. 154.

substituí-las por imagens menos falsas que vamos buscar à criação artística e à ordem do amor; depois, no centro de tudo isso, pegar nos dois extremos da cadeia: por um lado, é Deus que cria, por outro, o que Ele cria é a capacidade de o homem se criar a si mesmo, de ser em si mesmo e por si mesmo.

Para o aprofundamento desta reflexão, não posso deixar de lhes recomendar o livro extremamente importante – que já citei – do meu co-irmão, o Padre Ganne sobre *La Création* (nn. 21 e 22 de «Cultures et Foi»)⁵.

⁵ Publicados nas Edições do Cerf, em 1979, na colecção «Dossiers libres».

O PECADO ORIGINAL: TODOS OS HOMENS SÃO PECADORES NA RAIZ DO SEU SER*

Três observações para desbravar o terreno¹:

1) *Porque falar do pecado original? Jesus nunca disse uma palavra a esse respeito e no Evangelho não se trata dele, pelo menos directamente. Quanto ao Credo, leva-nos a confessar «um só baptismo para a remissão dos pecados» sem menção explícita do pecado original. Não é surpreendente, porque o centro do Credo é a união de Deus e da humanidade em Jesus Cristo.*

O que é necessário compreender é que *um enunciado dogmático, como o do pecado original, é sempre uma declaração da fé sobre este ou aquele aspecto dessa Realidade central. Todo o enunciado dogmático é um esclarecimento, que procede do mistério de Cristo, sobre a nossa condição humana. O conjunto dos dogmas é a súpula das afirmações necessárias no decurso da história, a fim de que a luz de Deus seja correctamente recebida.*

* *Manuscritos*: não encontrei mais do que folhas antigas e os resumos das suas três «fontes» (P. HAUBTMANN, P. GIBERT et J. MOINGT), o que permite compreender que falem determinados aspectos nesta conferência, a questão do baptismo das crianças, por exemplo. *Policópias*: Le Péage-de-Roussillon (12 de Dezembro de 1967); Boulogne (27 de Janeiro de 1970); Lyon (25 de Janeiro de 1971); Pau (Outubro de 1975); Montauban (25 de Janeiro de 1977).

¹ Estas três observações foram feitas por P. HAUBTMANN numa conferência dada em Grenoble, no dia 11 de Março de 1970.

2) *Por conseguinte, não se trata de considerar o pecado original a partir do único relato do Génesis. É de Cristo que temos de partir. Um dogma, uma declaração de fé situam-se sempre no plano da Nova Aliança (que esclarece a Antiga e a assume). O enunciado da fé a respeito do pecado original vai buscar a sua origem às reflexões da Igreja a partir de:*

– *A nossa experiência: existe pecado no mundo, à nossa volta e em nós, é um facto!*

– *O baptismo que tradicionalmente tem sido compreendido como um novo nascimento em Cristo.*

– *Certas passagens do Novo Testamento, sobretudo a epístola aos Romanos (5, 12 s), em que S. Paulo vem a dizer: «Assim como vós, judeus, dizeis que todos nós somos solidários em Adão, a fortiori, também eu, Paulo, vos declaro que todos nós somos solidários em Jesus Cristo ressuscitado». S. Paulo chama frequentemente a Cristo o novo Adão. Antes de ser considerado o primeiro pecador (porque é mesmo necessário que o pecado tenha começado!), Adão deve ser considerado como a imagem que prepara o Novo Adão, «figura d'Aquele que devia vir» (Rom 5, 14), isto é, Cristo. Foi assim que pensaram os Padres da Igreja dos primeiros séculos, começando por Santo Ireneu, bispo de Lyon no século II: «Ao criar o homem, Deus pensava em Cristo».*

3) *Donde se deduz que, em teologia, nos enganamos sempre que isolamos um dogma. Pretendeu-se (por exemplo, alguns pensadores do século XIX, como Bonald, Maistre, Veuillot, etc.) apresentar o Cristianismo a partir somente do pecado original, como se a queda, de que se fala no livro do Génesis, fosse o ponto de partida sobre o qual se edificara o Cristianismo.*

Um determinado tipo de educação levava a imaginar as coisas da maneira caricatural chamada «o toque do divino canalizador»: Deus, o canalizador supremo, fabricara o mundo com toda uma rede de canos que funcionava perfeitamente bem. O homem tratou de destruir essa rede. Daí a decisão do canalizador de enviar o seu Filho a reparar o conjunto, de tal maneira que agora funciona ainda melhor do que no plano primitivo. Não, o Cristianismo está todo ele fundado em Jesus Cristo. Nós tínhamos adquirido maus hábitos, tínhamos tendência a dar importância ao que não devia tê-la. Existe progresso na Igreja, não quando negamos hoje o que acreditávamos ontem, mas quando eliminamos os maus hábitos, quando, para além das deformações inevitáveis (juridicamente passageiras, mas efectivamente persistentes como todos os maus hábitos), voltamos a encontrar a Fé mais tradicional da Igreja.

Proposta de reflexões teológicas²

A situação de Adão é a nossa situação

É preciso afastar a ideia propriamente mítica dum tempo em que o primeiro homem teria vivido, antes de ter pecado, num lugar de felicidade e de perfeição sem perturbação. Um teólogo contemporâneo escreve assim: «*O dogma não impõe esta interpretação e, por conseguinte, a Sagrada Escritura também a não impõe. Se o relato da Sagrada Escritura a impusesse, o dogma tê-la-ia imposto*».

Convém recordar que o género literário dos capítulos 2 e 3 do Génesis é o chamado sapiencial (do vocábulo latino *sapien-*

² Esta primeira parte é constituída por apontamentos de cursos do Padre J. MOINGT.

tia, sabedoria) em que se exprimem a reflexão e a experiência do «sábio». Isto em *forma de provérbios, de máximas solenes ou de discursos, destinados a transmitir um ensinamento de alcance universal. Existem provérbios ou sentenças enigmáticas*. Por exemplo: «*Como a porta gira nos gonzos, assim o preguiçoso rola na cama*» (Pr 26, 14). *Enigma que poderíamos reconstituir assim: «Quem é que rola como a porta sobre os gonzos? Resposta: o preguiçoso no seu leito!»* Isto parece uma adivinha. Mas nos escritos sapienciais, *não existem apenas enigmas de jogo ou de sabedoria popular: existem também enigmas sobre a vida e a morte, sobre o mundo e o destino dos homens*.

Temos portanto que ver, no Génesis 2-3, não um relato verdadeiramente histórico (como a história de David ou de Salomão), não uma narrativa puramente mítica, não uma tese de filosofia no sentido ocidental da palavra, mas um escrito de sabedoria, cujo objectivo é a resolução de um enigma, o enigma maior da condição do homem no mundo e perante Deus; e esse escrito é fruto, ao mesmo tempo, da experiência de Israel e da reflexão dos Sábios³.

O que o autor destes capítulos nos quis apresentar é, *antes de mais*, a situação do homem sem mais, tanto o do século XX como o de qualquer época, *à luz de Deus e à luz do pecado*. Etimologicamente, a palavra hebraica *Adama* significa terra, solo, argila vermelha; «Adão» é o terroso, o argiloso, aquele que vem da terra. Mesmo correndo o risco de causar surpresa, digo-o, no entanto, não como uma opinião particular mas em nome da Igreja: embora ela afirme que a causa do pecado está em Adão, nunca definiu

³ Para um conhecimento mais profundo do Génesis 2-3, o Padre VARILLON remete para P. GIBERT, *Croire aujourd'hui au péché originel*, Sénevé, 1971, e P. BEAUCHAMP no seu curso sobre o género literário dos relatos do Génesis.

quem é Adão. A maioria dos teólogos contemporâneos admitem que Adão é toda a humanidade. Por conseguinte, *a história de Adão que se nos conta é também a nossa própria história*; o pecado de Adão é o nosso pecado.

É verdade que o relato conta-nos que *Adão foi criado num estado de santidade e de justiça*. Teremos, então, de *concebê-lo como um homem dotado de inteligência e liberdade perfeitas*, uma espécie de super-homem em relação aos homens que nós conhecemos? Isso não corresponde absolutamente ao que a ciência actual nos diz sobre os primeiros homens que emergem lentamente da animalidade. *Não é necessário em absoluto imaginarmos, no começo da humanidade* (isto é, há dois ou três milhões de anos), *um super-homem* e, quanto a mim, penso que *é preferível evitar esta imaginação*.

A perfeição de Adão é a perfeição de uma vocação

O que a Bíblia nos apresenta *é o fim para o qual Deus destinou o homem*: a sua divinização. *A perfeição do primeiro homem está em que ele não é como os outros seres da natureza*, animais ou vegetais, *mas é chamado por Deus, desde a origem, a um fim propriamente divino*: um chamamento a entrar no amor de Deus, a partilhar eternamente da mesma vida de Deus. Assim que a mente do homem desperta, compreende que não pode viver como os outros seres da terra: estes não têm que se tornar livres. Ele, sim, tem que se tornar o que deve ser. Por outras palavras, a perfeição do homem é a perfeição de uma vocação e não de uma situação. *É o que a Bíblia nos ensina ao afirmar que o homem é criado «à imagem e semelhança de Deus»* (Gn 1, 26), exactamente *«à imagem em ordem à semelhança de Deus»*, interpretando os teólogos o termo *semelhança* no sentido preciso de participação na própria vida divina.

Deus dá ao homem a capacidade de se tornar perfeito, porque quer que o homem seja perfeito, à sua imagem. Deus – volto a dizê-lo – não fabricou uma liberdade, porque corresponde ao homem criado em possibilidade de liberdade, o tornar-se ele mesmo livre. Deus criou o homem capaz de se criar a si mesmo. É por isso que eu não gosto da expressão «Deus criou o homem livre», porque há nela dois erros: coloca-se a criação no passado e tem-se a impressão de que a liberdade é uma dádiva, uma espécie de já-feito, quando a liberdade é essencialmente o contrário de coisa completamente feita. A liberdade não é liberdade se não se cria a si mesma.

Por conseguinte, *a perfeição de Adão*, de que estamos a tratar, *não é um estado de perfeição, mas o começo duma história de perfeição* que deve consumir-se na glória de Deus. É isto que Deus quer: Ele cria o homem divinizável. É a definição mais profunda que se pode dar do homem, para além de tudo o que nos dizem as ciências humanas. *É esta a sua vocação, e é eminentemente exigente.*

Só que o homem não pode divinizar-se sozinho: é preciso que acolha o dom de Deus, porque é Deus quem diviniza. Não é o homem, por si mesmo, quem vai transpor o abismo infinito que existe entre Deus e ele, porque a sua origem é terrena e as suas raízes cósmicas. É «terroso». *Pouco importa o modo como se concebe esta origem terrena, quer seja, como diz o Génesis, tirada directamente da terra quer, como hoje se admite correntemente, através de numerosas etapas animais.*

Esta origem terrena é para o homem uma fonte de dissemelhança em relação a Deus. Porque a voz da natureza faz ressoar constantemente no homem um apelo a viver não para Deus e os outros homens, mas só para ele, egoisticamente, como os outros seres da natureza que vivem de acordo com o seu instinto. Simplificando as coisas, poderíamos dizer assim: existe no homem uma dupla força:

– *uma força de arrastamento* e de inércia, que o convida a renunciar a ser um homem livre e o arrasta a viver como os outros seres do mundo que não têm uma liberdade a construir (uma planta, um cão, um gato);

– *uma força ascensional* que o convida a construir a sua liberdade, a qual Deus, por dom gratuito, fará aceder à sua própria liberdade.

Temos, portanto, o *homem dividido* – e não pode deixar de sê-lo, uma vez que Deus o chama a partilhar da sua própria vida – *entre uma força de arrastamento* que o puxa para baixo (*é o caminho da escravidão da sua liberdade*) e *uma outra força ascensional* (*o caminho do crescimento da sua liberdade*).

O primeiro homem não se encontrava, apesar de tudo, numa condição diferente da nossa. É em vão que se procura representar o que pôde ser a sua falta. Imagina-se com frequência uma falta de magnitude excepcional, luciferina. Mas, para isso, era preciso que Adão estivesse dotado de uma inteligência totalmente desenvolvida e de uma liberdade perfeita. Mais uma vez, não é este género de homem o que a ciência nos leva a encontrar nos primórdios da humanidade! Por outra parte, quem é Adão? Os sábios dizem-nos que, provavelmente, a humanidade não descende de um casal único (esta hipótese chama-se monogenismo), mas que apareceu quase ao mesmo tempo em diversos pontos do globo (hipótese do poligenismo, que recebe actualmente o maior número de adesões).

Tal é a situação do homem. *A falta*, isto é, a obediência à força de arrastamento, *está em ligação com o despertar da consciência moral, no momento em que o homem dá conta de que é um ser diferente dos outros e, a este título*, tem o dever de construir a sua liberdade valendo-se dos seus condicionamentos. *Deus pede ao homem que se realize a si mesmo tendendo para Deus, escolhendo Deus*, acolhen-

do o dom de Deus. Não se pode ser verdadeiramente homem senão escolhendo a Deus como centro. O pecado original é o homem, *é qualquer homem que escolhe realizar-se a si mesmo*, tapando os ouvidos para não ouvir o chamamento de Deus a que se crie a si mesmo; é o homem que escolhe a servidão fácil antes do que a dura exigência da liberdade.

Nisto consiste a falta original: não se trata de uma origem cronológica, mas da origem da natureza humana, da própria raiz da existência. É por isso que o pecado original é impensável independentemente da vocação do homem a ser divinizado. Se algo escandaloso existe na educação cristã das crianças e dos jovens, é falarem-lhes do pecado original antes de se ter a certeza de que compreenderam que o essencial da fé é acreditar que estão chamados a participar na vida divina. Os dogmas cristãos não têm sentido senão em relação a esse essencial! O pecado original é a distância incomensurável entre o que é o homem entregue a si mesmo e o que ele deve ser vivendo da vida divina.

Como é que se propaga ou transmite o pecado original?

Convém abandonar a ideia de que a falta do primeiro homem foi, para toda a história, o ponto de partida duma queda vertiginosa. Nós estabelecemos o começo da nossa história depois do pecado e temos a impressão de que o estado de Adão, antes do pecado, não tem nada de comum com o estado que o homem conheceu depois. E dedicamo-nos um pouco ingenuamente a perguntar: se Adão não tivesse cometido essa asneira, se tivesse sido um pouco mais razoável, um pouco mais firme com a mulher, muitas catástrofes teriam sido evitadas, teríamos tido a felicidade completa, encontrar-nos-íamos estabelecidos para sempre na virtude. Francamente, que sabemos nós? Não passa de pura imaginação, terreno propício ao infantilismo.

Supondo que o primeiro homem não tivesse pecado, quem é que nos garante que o segundo não o teria feito? E porque não um terceiro e um quarto? Se a falta do primeiro homem teve tanta influência sobre nós, porquê a do segundo ou do terceiro não a teriam tido igualmente? Tudo isto não deixa de ser um pouco curioso! E, depois, vem o essencial: fica-se na ideia de uma humanidade que teria podido atingir a glória perfeita da sua divinização prescindindo completamente de Jesus Cristo. Chega-se a imaginar que, se Adão não tivesse pecado, teria o poder de levar por si só à divinização toda a sua descendência humana. Desgraçadamente, cometeu um erro e foi preciso que Jesus Cristo viesse repará-lo!

Precisamos, no entanto, de reflectir mais! Não temos mais do que ler o Novo Testamento para ver que não há senão uma única fonte de divinização: Cristo. Desde o princípio, Jesus Cristo foi querido por Deus e, como diz S. Paulo, fomos criados n'Ele (Col 1, 16). Isto quer dizer que a nossa humanidade, desde as suas origens, está destinada a entrar na filiação divina por Cristo e n'Ele.

Alguns pregadores davam a impressão de que Deus estava de tal modo ofendido pelo pecado do primeiro homem que decidira que, doravante, todos os homens ficariam sujeitos ao pecado. Temos que confessar que se trata de uma conclusão bastante extraordinária! A preocupação de Deus não é, de modo algum, sujeitar os homens ao pecado, mas livrá-los dele. Não foi Ele que deliberou, por uma espécie de decisão da sua vontade soberana, imputar-nos a falta do primeiro homem, como se Ele tivesse ficado despeitado com o facto do primeiro homem ter infringido a sua lei. Não! A liberdade absoluta não pode querer outra coisa senão libertar!

Se o pecado se transmite é porque está na natureza de qualquer pecado o transmitir-se aos outros. O pecado não se transmite como um acto de culpabilidade. Quando cometemos uma falta, essa falta fica sendo nossa e não passa para os nossos filhos ou para os nossos vizinhos. Visto isto, a própria expressão «pecado original» presta-se

a equívoco. Porque o pecado original distingue-se do pecado pessoal pela ausência de consentimento pessoal. Portanto, em nós, o pecado original não é um acto pecaminoso, mas a consequência, em nós, de todos os pecados cometidos desde o primeiro. É uma situação relacionada com uma vocação.

O próprio de todo o pecado é desencadear uma série de ondas que perturbam as relações humanas. *Se uma pessoa só vivesse assaltada pelo desejo do dinheiro, a sua relação com os outros seria falsa. Se um homem é um «Don Juan» que não pensa senão na luxúria, todas as mulheres bonitas que há no mundo lhe aparecerão como ocasião de prazer, tudo fica perturbado, deixa de existir a fraternidade. O menor dos nossos pecados é uma provocação ao mal que nós depomos na consciência de outrem. Sempre que procedo com egoísmo, incito o outro a fazer o mesmo. Sempre que procuro o meu prazer, provoico o outro a agir do mesmo modo. Qualquer pecado se converte numa via através da qual uma tendência ao pecado se infiltra na consciência humana.*

O conjunto das relações humanas constitui o que podemos chamar a consciência comum da humanidade, a vontade comum do género humano. As más acções de todos os homens contribuem para difundir e propagar o pecado. Cada má acção que cometemos é como que uma onda que se alastra por intermédio das relações humanas. É assim que todos os pecados dos homens se aglutinam e formam entre eles como que um verdadeiro corpo de pecado. A criança que vem ao mundo entra numa comunidade de pecado. Sou pecador desde o primeiro instante da minha existência, porque o primeiro momento da minha existência é vivido num mundo de pecado. Ninguém se pode formar sem a ajuda dos outros. Mas os outros tanto o ajudam a destruir-se como a construir-se. É assim que nós podemos compreender a propagação do pecado original.

Note-se que o mundo, se é corpo de pecado, é também corpo de graça. Se temos influência no sentido do pecado, têmola

igualmente no sentido do bem, e o bem, qualquer que ele seja, é uma colaboração na obra divina.

O dogma do pecado original é essencial à verdade da nossa relação com Deus

Pecadores perdoados na raiz do nosso ser

Portanto, se a Igreja mantém necessariamente o dogma do pecado original, é porque ele é essencial à autenticidade da nossa relação com Deus. Se ponho de parte o pecado original, a minha relação com Deus deixa de ser verdadeira. Isto não se vê, evidentemente, de imediato e é necessário demonstrá-lo. Precisamente porque isto não se vê num primeiro momento, muitos são tentados a dar-lhe pouca importância: ao fim e ao cabo, haja ou não haja pecado original, o que é que isso vem mudar na minha vida? Na verdade, muda muita coisa!

Em *Les mots*, Jean-Paul Sartre conta que, sendo criança, desobedecera a seus pais e ao brincar com fósforos queimara um tapete; tratou de tapar o estrago como pôde e foi sentar-se ao colo da mãe sem nada lhe dizer da falta cometida. Acrescenta: uma relação falsa, uma relação mentirosa; a minha relação de criança com a minha mãe teria sido uma relação verdadeira se eu lhe tivesse dito: mãe, peço-te que me perdoes, desobedeci, brinquei com os fósforos e queimei o tapete; espero que me perdoes e que me deixes dar-te um beijo. Nesse momento, a relação seria verdadeira!

Se o homem não se reconhece pecador, a sua relação com Deus resulta falsa. Quando a Igreja nos fala do pecado original, o que ela quer que compreendamos é que, na própria raiz do nosso ser,

nós somos não só criaturas finitas, mas também criaturas pecadoras. Existe, na nossa raiz, uma orientação que não é para Deus.

O fundo das coisas (penso que isso se vê muito bem nos Exercícios de mês, em que muitos se admiram algumas vezes de que se passe toda uma semana à volta do pecado) está em que, se eu não me reconheço escravo, não posso saber o que é a liberdade e sou incapaz de me pôr a caminho em busca de um libertador. A pior das escravaturas é não se conhecer a si mesmo. Mas é unicamente em função da liberdade que se torna urgente reconhecer-se escravo, caso contrário, tudo isto carece de interesse. E é Cristo Salvador, Libertador, quem nos liberta não só da nossa finitude (somos seres finitos, e se somos divinizados, é preciso que sejamos libertados dessa finitude que nos rodeia por todos os lados), mas também da escravidão do pecado, que é uma finitude redobrada. É uma libertação que nos deve dar acesso à própria liberdade de Deus.

Assim, a verdadeira relação com Deus, a relação de verdade entre o homem e Deus é a relação de pecador perdoado com um infinito de amor e de perdão. Afirmar que o homem é uma criatura e que Deus é criador, é verdade, mas não é o fundo das coisas. A distância entre o que somos e o Deus de amor que nos diviniza é infinitamente maior: dá-se entre um infinito de amor que perdoa e uma criatura que não só é finita mas ao mesmo tempo pecadora e perdoada. Com a única excepção da Virgem Maria, é impossível para o homem apresentar-se diante de Deus de cabeça erguida. Se me apresentar diante de Deus de cabeça erguida como um inocente, a minha relação com Ele resulta falsa e, ao mesmo tempo, desconheço o que Ele é em relação a mim, quer dizer, não só Aquele que nos cria, mas Aquele que nos diviniza e nos perdoa.

A grande realidade não é o pecado mas o perdão. Deus não Se revela em plenitude senão quando manifesta que Ele é um

poder infinito de perdão. Não sei se têm experiência do perdão; pessoalmente, não tenho muita, porque não tenho consciência de ter sido gravemente ofendido ao longo da minha vida. Fui-o em pequenas coisas, mas não fiquei com a impressão de ter tido ocasião de demonstrar a gratuidade total do meu amor ao perdoar, isto é, dando a fundo. O mais profundo que podemos dizer de Deus é que Ele é um poder infinito de perdão. Imaginemos que não éramos pecadores: conheceríamos um Deus que dá, mas não o identificaríamos como Aquele que dá até perdoar, e poderíamos sempre perguntar-nos se Deus continuaria a dar, caso O ofendêssemos. Por outras palavras, não conheceríamos Deus na sua profundidade.

Temos, portanto, três graus de gratuidade no amor de Deus para connosco:

- a gratuidade do amor que nos cria;
- a gratuidade do amor que nos diviniza;
- a gratuidade do amor que nos perdoa, isto é, que nos devolve continuamente o que nós continuamente perdemos pelo pecado.

Não peçamos à Igreja o que ela não tem pretensão de nos dar. A Igreja não pretende que o pecado de Adão seja uma explicação do mal e do sofrimento. Unicamente, ao lado da universalidade do pecado, ela afirma a universalidade do perdão libertador. Nunca se deveria falar de pecado original, mas dizer sempre pecado e perdão originais, ou pecado e redenção originais, com a condição de compreender bem que redenção quer dizer libertação. Se a divinização dos pecadores que nós somos se denomina redenção, é porque a salvação não é unicamente em forma de crescimento, mas também em forma de restabelecimento. Deus, para nos

divinizar, não vem só procurar-nos numa situação de criaturas inocentes mas numa situação de pecadores, de tal maneira que o nosso crescimento, cujo fim é o próprio Deus, faz-se em moldes de restabelecimento.

Transformar o dom em devido

O pecado original é transformar o dom da divinização num devido, é querer apreender o que se deve acolher. «Não comerás desse fruto, mas tudo é teu, eu dar-to-ei». O fruto do paraíso terrestre é um fruto verde que Deus não pode dar. O papel do tempo é indispensável e o pecado original consiste precisamente em querer suprimi-lo, em querer imediatamente o fruto. É a posse em vez do acolhimento. O homem é tentado a apoderar-se da condição divina, quando esta lhe é oferecida. Se me convidam para contemplar um conjunto de obras de arte e me dizem que são minhas, que mas darão mais tarde, e se eu, durante a noite, assalto o local e me apodero do que me tinham dado, é isso o pecado.

A nossa liberdade não é obra acabada. Querer apoderar-se é impedir Deus de dar, porque Deus não pode dar algo já-feito. É preciso acolher a divinização. Na própria raiz da nossa existência e no fundo de todos os nossos pecados actuais, existe essa perversão que consiste em transformar o dom em devido. É a perversão suprema, a vontade de conquista ou de captura em vez da vontade de acolhimento. Não existe amor a conquistar, mas amor a acolher. Há tanto amor em acolher como em dar, e o que faz o Cristianismo é que tudo pode ser vivido ao jeito do acolhimento e do dom.

Peço aos cristãos que não sejam triunfalistas, que não se apresentem junto dos não-crentes como quem lhes pode dar uma ex-

plicação. Porque é que o homem é pecador? Não existe resposta. O pecado está na origem da nossa existência e nós estamos originariamente nos braços de Deus como nos braços dum Pai que perdoa: esse é o significado mas não uma explicação. A resposta de Deus não é uma resposta teórica: entra no mundo do pecado e morre nele. É assim a sua humildade.

Nunca um cristão pode dizer: eu tenho a resposta. Não pode senão vivê-la, amando como Deus amou até ao fim. Nunca o cristão se pode gloriar de possuir a verdade sobre o pecado, sobre o mal e o sofrimento que dele deriva, porque não pode impedir que surja de novo a eterna questão: não existem vidas em que parece excluída qualquer esperança, em que a noite domina sem nenhuma claridade? O cristão que espera uma plenitude de sentido (recordo que não há resposta teórica para o último «porquê?», mas sim uma esperança), não pode deixar de ser imensamente humilde e guardar um silêncio modesto perante a experiência de desespero e de sentimento de absurdo de milhões de homens à sua volta. Contra o pecado, o que nós podemos esperar é um triunfo definitivo, isto é, a vida eterna no amor.

A RESSURREIÇÃO DA CARNE OU A DIVINIZAÇÃO DO HOMEM E DO UNIVERSO*

A palavra «carne» não tem entre nós as mesmas conotações que o vocábulo hebraico correspondente: um judeu não opõe a carne ao espírito como é usual entre nós. A carne, para ele, é o homem todo, com a sua fraqueza e fragilidade, mas também com o seu enraizamento na natureza, num meio, numa raça. A carne inclui todas as relações entre as pessoas e as coisas. Quando nós dizemos que acreditamos na ressurreição da carne – é um artigo do nosso Credo –, dizemos, portanto, que é o homem total que ressuscita.

Quero igualmente lembrar que os nossos Credos não falam da ressurreição dos corpos. No Símbolo dos Apóstolos, trata-se da «ressurreição da carne» e, no Símbolo de Niceia, que nós recitamos ou cantamos na missa, trata-se da «ressurreição dos mortos». O corpo está incluído num conjunto muito mais vasto e que a Bíblia chama a carne.

A fé da Igreja na ressurreição da carne, isto é, do homem e do mundo na sua totalidade, escandalizou de tal maneira o pen-

* *Manuscritos*: um texto de 15 páginas intitulado «Como compreender a ressurreição da carne?» (bastante antigo); «O sentido da morte» e «A Ressurreição», nn. 3 e 6 da série redigida em 1975-1976. *Policópias*: Boulogne (24 de Fevereiro de 1970); Annecy (29 de Abril de 1971 e 13 de Janeiro de 1972); resumo impresso de uma sessão teológica tida em Montauban, em 1972, sobre «A Ressurreição de Cristo»; Lyon-Sainte-Hélène (8 de Março de 1974, 6 de Dezembro de 1975 e 4 de Março de 1976); Auteuil (8 de Dezembro de 1975 e 4 de Março de 1976); Pau (Outubro de 1976).

samento pagão que não nos deve surpreender a dificuldade que tiveram os autores cristãos dos primeiros séculos em fazê-la aceitar. Chama, de facto, a atenção que, entre as obras dos primeiros Padres da Igreja, uma boa parte esteja consagrada a este dogma. E, porque o Cristianismo é uma doutrina de vida, volto a fazer frontalmente a mesma pergunta que fiz a propósito da Trindade: se, por um impossível, um concílio declarasse que não existe ressurreição da carne, em que é que isto mudaria, na prática, a vossa vida de cada dia?

Não imortalidade da alma mas ressurreição do homem todo

Na medida em que fomos pondo de lado a pedagogia divina expressa na Bíblia (Antigo e Novo Testamento), foi-se esquecendo ou empobrecendo a riqueza da fé cristã no que respeita à nossa felicidade eterna¹. E o que é mais grave é nós confundirmos a imortalidade da alma com a ressurreição da carne. Reduzimos o Céu a ser unicamente o lugar da alma imortal. O resultado é que este mundo, no qual vivemos, trabalhamos e sofremos durante quarenta, sessenta ou oitenta anos, perde a sua cor e valia. O valor do mundo actual, das nossas tarefas humanas, sejam elas familiares, sociais, sindicais, políticas ou culturais, aparece aos nossos olhos como qualquer coisa totalmente secundária em relação ao que nós chamamos o outro mundo, a outra vida.

Como se houvesse dois mundos, e este, onde nós estamos, tivesse pouco interesse em relação ao outro! Confundimos

¹ Sobre o avanço da Revelação cristã a partir da doutrina do shéol, veja-se *Éléments de doctrine chrétienne*, t. II, cap. 60.

«outro mundo» com «mundo transformado noutro», e não é a mesma coisa! Em termos rigorosos, não existe outro mundo, outra vida, mas este mundo transformado noutro, esta vida transformada noutra. Quando vemos um homem de sessenta anos que conhecemos sendo jovem, dizemos que é o mesmo homem, não um outro. Só que, ao envelhecer, ele tornou-se diferente, mas é realmente o mesmo. Nunca deveríamos falar de um outro mundo, mas sempre do mundo que, pela ressurreição, se torna outro.

Se falarmos de um outro mundo, ele é de tal maneira o mundo essencial, que este mundo em que estamos corre o risco de nos parecer um campo de provações antes da recompensa. Só Deus sabe se, na mente de muitos cristãos, o Céu é o lugar da recompensa! É por isso que, esvaziando o céu da sua substância e do seu atractivo, esvaziamos também a terra, e ficamos com um céu que não passa de imortalidade para a alma, e com uma terra que não é mais do que matéria perecível, uma espécie de máquina para produzir puros espíritos. Vemos como esta questão é importante.

Bem-aventurança divina, comunitária, encarnada

O que a Igreja essencialmente afirma é o seguinte: a nossa bem-aventurança eterna será verdadeiramente uma bem-aventurança de homem, isto é, conforme à natureza do homem:

- social ou comunitária (porque o homem é um ser social e uma bem-aventurança individualista não corresponde à sua natureza);
- encarnada (porque o homem não é um espírito puro);

– divina, consistindo na unidade de vida com Deus (porque o homem não é um ser fechado em si mesmo mas aberto ao infinito; ou, falando de outro modo, uma das dimensões do homem é a sua aspiração ao infinito).

Estes três aspectos estão intimamente ligados no dogma da ressurreição da carne. Quero dizer que uma bem-aventurança assim, plenamente humana, não pode realizar-se senão pela ressurreição da carne. Se o homem não ressuscitasse todo inteiro, corpo e alma, a nossa bem-aventurança eterna não seria uma bem-aventurança de homem, mas uma recompensa exterior, colocada sobre o homem desde fora, como a bicicleta que se oferece ao rapazinho que passou no exame. Já não se trataria do homem que sou por natureza, mas de um ser novo e diferente que seria eternamente feliz: essa felicidade não seria a minha. Este pensamento é absolutamente insuportável. É uma questão de dignidade elementar, como alguns ateus no-lo recordam: sou homem, a minha dignidade é ser homem e sê-lo, portanto, eternamente. Se é realmente verdade que não pode haver ressurreição da carne sem o dom de Deus que nos chama a partilhar da sua vida, este dom e este apelo exigem que nós nos construamos a nós mesmos através da nossa actividade e da nossa vida presente. É certo que a palavra recompensa se encontra no Evangelho: «A vossa recompensa será grande nos Céus» (*Mt* 5, 12), mas no sentido em que a colheita é a recompensa da sementeira; trata-se de uma recompensa intrínseca.

É por isso que, segundo a doutrina da Igreja, a vida eterna feliz é a permanência divinizada de todo o homem: eu e todo o meu eu. Sou eu e todo o meu eu quem será eternamente feliz. Quando digo: todo o meu eu, entendo todas as minhas relações: se estou casado, a minha mulher; se sou pai ou mãe de família, os meus filhos; os meus irmãos, as minhas irmãs; os meus amigos; a

minha comunidade religiosa; o meu meio social; o meu ambiente profissional; o meu trabalho: não só a intenção que ponho no meu trabalho, mas a própria obra. Posso fazer-lhes esta confiança: quando escrevi o meu livrinho *L'humilité de Dieu*, alguns disseram-me: «Oh! Tem citações de músicos e de poetas! – Sim, porque eu não quero despedir-me daqueles que contribuíram para fazer de mim o que sou, e desejo estar com eles por toda a eternidade; de outro modo, não seria eu».

Notem, de passagem, que, quando digo todo o homem, entendendo também todo o cosmos, porque estamos ligados ao universo inteiro, isto é, ao mundo da matéria, da vida vegetal e animal. Assimilamos o cosmos quando comemos ou quando contemplamos uma obra de arte. Quando, depois de ter passado várias horas a contemplar o Parthénon, desço a Acrópole, o Parthénon faz parte de mim, porque estou diferente do que era antes de o ter visto. O Parthénon ressuscitará em mim e por mim.

O homem não pode estar separado do cosmos: é-lhe solidário. O nosso corpo está feito do mesmo pano que o universo: temos necessidade de cálcio, de fosfatos, etc., sabem isso melhor do que eu! O homem não está em relação ao mundo como uma estátua colocada sobre um pedestal, mas antes como a flor em relação ao caule e que faz corpo com o caule. Não somos senão um com o cosmos, de tal maneira que tudo o que afirmamos do corpo vale para o universo. Num célebre sermão pronunciado na festa da Anunciação, Bossuet dizia que «o homem é um microcosmos, um pequeno mundo no seio do mundo».

Por conseguinte, a fé na ressurreição da carne é, de facto, a fé na ressurreição do mundo. Estão a ver como irrompe aqui a importância das nossas tarefas terrenas que consistem sempre, directa ou indirectamente, em transformar, em humanizar o mundo. O mundo ressuscita. Estamos longe de uma filosofia que se contenta com provar a imortalidade da alma, e para a

qual o universo, tal como é, não tem valor duradouro. Com isto, chega-se a uma bem-aventurança de espírito puro que se transforma facilmente numa bem-aventurança de individualismo. A verdade revelada é infinitamente mais rica: bem-aventurança social ou comunitária, encarnada e divina; ou, por outras palavras, permanência espiritualizada e divinizada de todo o homem e de todo o universo de que o homem é solidário. Para isto, tratemos de compreender o que é o corpo, mesmo se as reflexões seguintes forem um pouco difíceis.

Valor do corpo.

Não há alma sem corpo nem corpo sem alma²

O que é o corpo? O que é o nosso corpo de homem? Não é um objecto entre os múltiplos objectos do mundo físico; não é uma coisa entre as coisas. Mesmo que apareça primeiro como tal: uma coisa pesada, opaca, que impõe limites; que se apresenta todo ele como um agregado de limites; uma espécie de prisão, o que faz com que, estando aqui, não estou noutra parte. É realmente verdade que *a criança descobre o seu corpo, primeiramente como se não fosse seu*: a ponta do seu pezinho é algo assim como o lençol ou o cobertor em que a puseram.

No entanto, não é nada disso, o corpo não é qualquer coisa. *O corpo é alguém*: o meu corpo sou eu. *Qualquer coisa pesada e opaca, sim; limitada e limitativa, sim; agregado de matéria, sim,*

² Nesta segunda parte, o Padre VARILLON utiliza G. MARTELET, *L'au-delà retrouvé*, Desclée, 1975, p. 15-62; E. POUSSET, em *Nouvelle Revue Théologique*, Abril de 1974, p. 374-383, e apontamentos de cursos do P. VALADIER.

num sentido. Mas o meu corpo é sobretudo *um foco de energias. E de energias tão potentes e tão leves! Uma massa de células vivas*, sim; mas vejamos no que se torna essa massa no desporto ou na dança.

Se és desportista, pensa no que é *o avançado-centro numa equipa de futebol: anda por todo o campo ao mesmo tempo*. Se és artista, *pensa no que é um bailarino ou bailarina*. Vejam o pequeno diálogo inspirado em Platão que Paul Valéry intitulou: *L'âme et la danse*. Por si só, o título já é sugestivo: é a alma, é o espírito que toma corpo, para nosso assombro, nos saltos do bailarino que, também ele, anda ao mesmo tempo por todo o palco: «(A bailarina) ensina-nos o que nós fazemos, mostrando claramente às nossas almas o que os nossos corpos obscuramente realizam. À luz das suas pernas, imediatamente os nossos movimentos nos parecem milagres. Surpreendem-nos, enfim, quanto é preciso»³. Valéry quer dizer, traduzindo-o muito simplesmente em prosa, que a arte do bailarino ou da bailarina esclarece-nos sobre o que nós todos realizamos, sem darmos conta, na vida corrente, quando andamos pela rua ou no nosso jardim.

Que dispêndio de energias! É também a comunicação com o outro! É, enfim, a expressão radiante da vida, da força, da beleza e da inteligência! Dir-me-ão que estou a fazer o elogio do corpo dos bailarinos e nós não somos bailarinos; que estou a fazer o elogio do corpo dos desportistas e nós não somos desportistas. Precisamente, o elogio que faço do corpo dos bailarinos e dos desportistas tem por objectivo um elogio do nosso corpo. O desportista e o bailarino manifestam de modo espectacular esse foco de energias que é o nosso corpo.

Olhem para a mão (não são só os pianistas que têm mãos!). S. Tomás de Aquino dizia que o que constitui o homem é o espírito e a mão. A mão parece *a extremidade vulgar dos membros*

³ P. VALÉRY, *L'âme et la danse*, Pléiade, p. 157.

superiores. De facto, para o homem, que é um animal erecto, a mão está liberta (o homem não precisa das mãos para andar!); pode agarrar em tudo sem se prender a nada do que ela se apropria. Quer dizer, ela é o símbolo mais impressionante da inteligência: permanece ela mesma consentindo em relações universais. Como se diz com muita precisão, o homem exerce uma apropriação, deita a mão a tudo e tudo cai sob o domínio do homem. É pela mão que o homem é o artífice do mundo. A mão é a obreira do espírito, a presença prática do espírito no mundo.

Paul Valéry, depois de fazer o elogio da dança, que é a própria inteligência encarnada nos pés, nas pernas e em todo o corpo, faz o elogio da mão: fala das «mãos sábias, clarividentes e habilitadas do cirurgião». *Tal como o bailarino enche todo o cenário e o desportista ocupa todo o terreno, todos os homens, pelo seu trabalho, enchem o mundo com o seu corpo, com a sua actividade corporal. É preciso dizer (mesmo que se tenha tornado muito banal, mas é importante para o nosso propósito!) que todos os produtos do trabalho e da arte, desde a caneta de que me servi para escrever estas linhas que tenho diante dos olhos, até aos foguetões dos cosmonautas, são o prolongamento dos corpos dos homens, ou, o que vem a ser o mesmo, a sua presença corporal activa estendida a todo o universo. Em definitivo, todo o universo vem a ser o corpo dos homens.*

No seu poder de agarrar tudo, a mão do homem supõe o cérebro e liga-se a ele. Os sábios explicam como a posição vertical (o facto de o homem estar de pé) libertou a caixa craniana de uma espécie de jugo muscular que bloqueava o seu desenvolvimento. Suprimido este constrangimento, o invólucro protector do cérebro cortical pôde desenvolver-se. Nesse invólucro está alojado esse fabuloso computador vivo que compreende no mínimo uma quinzena de mil milhões de células: o cérebro. É ele que torna possível o jogo indefinido de associações e de relações de que se alimenta e produz a mente.

Aparece, então, o rosto. Em vez de dizer: rosto, digamos: face. É a mão que permite o aparecimento da face humana. De facto, sem a mão, é a mandíbula ou os queixais ou o bico ou a língua ou a garra que ataca directamente os alimentos e isso implica certa violência. Quando a mão, libertada pela posição vertical, pega nos alimentos, a face, subtraída à violência, muda de feição e humaniza-se para outras funções para além do comer. É então que a face se converte em rosto, isto é, *em sorriso, olhar e, sobretudo, palavra* (aliás, o sorriso e o olhar são já, de certo modo, palavras).

Convém insistir um pouco nesta coisa maravilhosa que é a palavra. O que é falar? *É fazer brotar ideias no seio de um conjunto sonoro que, em si mesmo, não passa de um jogo de vibrações.* Só o homem tem esse poder. *Falar é proferir um conjunto organizado de sons, vogais e consoantes que formam sílabas e palavras, ligado a outro conjunto organizado de significados. Este sistema de sons, ligado a um sistema de sentidos (ou de significados), varia de país para país: denomina-se língua: o francês, o inglês ou o chinês.* O homem aprende uma língua, ou antes, a sua língua, chamada «materna», e torna-se, desde então, capaz de se abrir ao universo *do encontro e do diálogo.* Digo «universo», porque, pela palavra, o homem universaliza-se, *torna-se um sujeito entre outros sujeitos. Como lindamente diz o Padre Martelet: «No momento em que a palavra nasceu verdadeiramente, o homem atravessou verdadeiramente o Rubicão inaugural da sua humanidade».*

O homem não poderia pensar se não pudesse falar, e não existe reflexão onde não existe linguagem. Ora a linguagem é corporal. Talvez primitivamente fosse gestual: falava por gestos. Pouco a pouco, passou-se ao que se chama o gesto laringo-bocal, quer dizer, o gesto da laringe, da garganta e da boca. Se não pudessemos gesticular nem falar, não poderíamos fazer raciocínios nem emitir juízos, um pouco como as pérolas que se enfiam num colar mas que, ao mesmo tempo, vão deslizando.

O Padre Valensin contava como foi testemunha duma cena muito interessante no parque de Tête-d'Or de Lyon. Tinham deitado uma noz a um macaco, mas estava longe dele. Apanha um pau e tenta agarrar a noz, mas o pau é demasiado curto. Ora ele vê que, mais longe, há um pau maior, mas não pode pegar nele porque está de facto demasiado longe. Serve-se, então, do pau mais pequeno para agarrar no grande, o que lhe permite apanhar a noz. Porque é que o macaco não transpõe o limiar da reflexão, do pensamento humano? Porque não possui a linguagem, e não a possui porque não tem livres as patas anteriores; não tem senão um princípio de mãos, não pode desembaraçar-se completamente para gesticular, para falar, portanto; volta a cair sobre as suas quatro patas. O que faz o homem é a possibilidade de estar de pé, com as mãos livres: a linguagem torna-se possível e, ao mesmo tempo, o verdadeiro pensamento.

Deste modo, *o homem não é uma dupla substância, corpo e alma, das quais, uma – o corpo – aprisionaria a outra – a alma –, e a prejudicaria. O corpo não é em nós um elemento exterior de que a alma poderia prescindir. O corpo é parte essencial do nosso ser. Corpo e alma estão tão ligados um ao outro no próprio acto de existir, como o som e o sentido no acto de falar. Assim como a palavra é indivisivelmente som e sentido, também, do mesmo modo, indivisivelmente, a existência humana é corpo e alma. A alma não é nunca sem o corpo; o corpo não é nunca sem a alma; o corpo e a alma não são nunca sem o mundo.*

O corpo não é mais do que a própria alma considerada na actuação do seu poder e da sua energia. Esta massa de células vivas que nós chamamos corpo e que é um foco de energias, sustenta, alimenta funções que, por sua vez, desenvolvem uma vida psíquica, que, no seu ponto mais alto, se expande em sentimentos superiores, em inteligência, vontade e amor. O corpo é a própria expressão do espírito e o espírito não é nada in-

dependentemente desta expressão ou manifestação. Por outras palavras, o espírito não é uma grandeza separada ou separável do corpo, mas uma energia feita corpo. Ou ainda: o que nós chamamos alma, é «o espírito em qualidade de corpo».

Tudo isto é hoje admitido; repeti-lo é forçar portas abertas, mas convém dizê-lo se queremos fazer desaparecer essa ideia de uma imortalidade da alma sem corpo. É evidente que a alma não age nem existe senão pelo corpo. Para viver é preciso comer e beber. Para realizar uma civilização, não basta pensá-la, mas construí-la a golpes de esforço corporal. Precisa-se da mão do pedreiro, das do artista, do cirurgião, etc. Até para os nossos actos mais espirituais, o corpo é igualmente necessário. Num livro já antigo, Jean Mouroux escrevia: «Não é a inteligência que pensa, é o homem»⁴. Podemos mesmo dizer: não é o espírito que ora, é o homem todo. Todos os autores espirituais insistiram no papel do corpo na oração: perguntem-no a todos esses jovens que rezam actualmente nos movimentos do Renovamento Carismático!

Na solidão da morte, encontro com Cristo ressuscitado

Visto que *o corpo não é um elemento secundário, mas parte integrante da nossa identidade de homem*, e é essencial ao homem para que seja homem, deveria ser proibido considerar a morte como o elemento que liberta a alma dos entraves do corpo. Como se o corpo fosse para a alma um embaraço, uma correia, para não di-

⁴J. MOURoux, *Sens chrétien de l'homme*, Aubier, 1943, p. 47. Veja-se ainda D. de ROUGEMONT, *Penser avec les mains*; C. BRUAIRE, *Philosophie du corps*, Seuil, 1968; e C. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, Seuil, 1971.

zer uma simples embalagem ou mesmo uma prisão! Não admito frases como esta: «É na morte que o espírito começa, enfim, a ser». Uma tal frase significa que o corpo é o mal do espírito. Dizer que há-de vir um dia em que o espírito ficará livre desse mal, é uma esperança má, um optimismo infantil.

Porquê a morte?

Vale mais olhar as coisas bem de frente e afirmar, num primeiro momento: a morte é humanamente *uma angústia, um escândalo ou*, como pensava Albert Camus, um absurdo. *A morte não é um drama entre outros dramas: ela é O drama, o drama integral, o drama sem retorno, ousamos dizer, o drama absoluto. A morte destrói a existência do homem pela própria raiz.* Não é bom, não é são pôr de parte este primeiro tempo: não podemos fazê-lo sem desvalorizar indevidamente o corpo e, por isso, acabar por relegar para o plano do mito, ou pelo menos de uma crença muito secundária, o dogma da ressurreição da carne.

Se a morte é uma angústia, *um escândalo*, um absurdo, como pensar que Deus, e sobretudo um Deus que nós acreditamos não ser senão Amor, *consente que a sua criatura* (que Ele criou, dizemos nós, por amor) *conheça um desastre desses? Será porque o homem é pecador*, que ele tem de morrer? *O facto de morrer, isto é, o facto de acabar, não vem do pecado.* O que vem do pecado, o que é «o salário do pecado» (Rom 6, 23), é a morte enquanto separação angustiante. Mas a morte enquanto tal, enquanto fim, é muito simplesmente a constatação da nossa finitude. Verdade de La Palice! O que é finito tem de acabar. Então, como absolver Deus?

Deus quer que o homem seja alguém, alguém para Ele, alguém perante Ele. Quer-me sujeito ou pessoa. Isso não é possível senão sendo diferente d'Ele, quer dizer, se não for Deus. Isto é

elementar, mas temos tendência a esquecê-lo: nenhuma pessoa é alguém para mim se não for diferente de mim. Ora, sendo Deus infinito, é preciso que a criatura seja finita. Caso contrário, ela seria não alguém mas uma emanção da divindade, como um rio é uma emanção da nascente e não é verdadeiramente diferente dela. Ora, não existe finito sem fim: o facto de ter que acabar – outra vez uma verdade de La Palice – é sinal da nossa finitude. Não sou Deus, infinito. Portanto, sou finito, mortal.

Talvez me digam: no entanto, Deus é Todo-poderoso! *Não podia, portanto, fazer o homem sem ser finito?* Visto que é perfeito, não podia fazer o homem tão perfeito como Ele? Compreendo que esta ideia se arraste nas vossas mentes: é normal, dado que não se trata de um pormenor da nossa vida, mas dessa coisa terrível e escandalosa que é a morte. Entre muitas respostas que nos conduziriam a um plano metafísico, recordo esta simples reflexão: o poder de Deus é o poder do amor. Ora, o amor quer que o outro seja verdadeiramente outro e não um reflexo de si. Um homem nunca dirá à mulher que ama: quero que tu sejas o meu reflexo. Dir-lhe-á: quero que tu sejas «tu», diferente de mim, plenamente tu e plenamente diferente de mim. O amor deseja que o outro não seja criado já-feito. Um ser criado que fosse perfeito não seria um ser que se cria a si mesmo. Seria talvez uma criatura maravilhosa, mas não seria criadora de si mesma.

É, pois, a seriedade do amor criador que exige que Deus crie um outro diferente d'Ele: uma criatura criadora de si e do mundo. Porque é amor, Deus cria um não-Deus, um ser finito, que, portanto, por natureza, deve acabar. Seremos capazes de dizer que, prevendo as dores que implica a finitude, Deus deveria ter-Se interdito de criar? É o que muitos pensam, que não perdoam a Deus ter criado um mundo em que a finitude gera tantos desastres e sofrimentos. É bem verdade que a criação é, para Deus, uma aventura. Não temo esta palavra: ao criar, Deus aventurou-se, no

sentido em que Ele não recua perante o drama que vai resultar da criação de seres livres e finitos. Aventura, drama, risco: estas palavras afirmam algo verdadeiro. Drama para nós, mas também para Deus: é por isso que eu penso, contrariamente ao que alguns pretendem, que existe um sofrimento de Deus.

O sofrimento de Deus

Deus é amor. O amor é necessariamente vulnerável. O que faz enraivecer o nosso mundo (a expressão é de Jacques Maritain), é imaginar um Deus que assiste lá de cima ao sofrimento humano, com uma espécie de serenidade completamente olímpica; um pouco como uma mulher que dissesse: sei que os meus filhos sofrem bastante, mas quanto a mim, sou de tal maneira feliz, que o sofrimento dos meus filhos não me atinge. Se ouvíssemos uma mulher usar esta linguagem, diríamos que a sua felicidade é monstruosa. E aceitamo-la muito boamente quando se trata de Deus, que nós imaginamos como uma espécie de Júpiter, para além das nuvens, a quem o sofrimento dos homens não atingiria na sua serenidade indefectível. «Se os homens soubessem que Deus sofre connosco e muito mais do que nós por todo o mal que assola a terra, muitas coisas mudariam, sem dúvida, e muitas almas sentir-se-iam libertadas»⁵. Se Deus não tivesse arriscado o sofrimento do homem, ter-Se-ia Ele próprio poupado ao sofrimento, mas ter-nos-ia criado seres já-feitos!

Desde toda a eternidade, *Deus prevê a angústia do homem perante a morte*. Mas, segundo a fé cristã, Ele aboliu, ao mesmo tempo, o escândalo desta angústia. No acto mesmo em que

⁵ J. MARITAIN, *Revue thomiste*, 1969, I (citado em *La souffrance de Dieu*, p. 15).

Deus cria o homem mortal, cria a superação da morte na ressurreição. Rompe o círculo da mortalidade no próprio acto em que o cria.

Dir-me-ão: não é uma brincadeira? Porquê, no mesmo acto, romper o que se estabelece? Não teria sido mais divino não estabelecê-lo e criar o homem imortal? Eis-nos no centro do mistério do amor: em lugar de nos evitar a morte por um acto que teria sido um prodígio, melhor diria uma magia (em que o homem não teria sido respeitado, em que Deus não teria arriscado nada nem para Ele nem para nós), Ele decide, desde toda a eternidade, entrar Ele próprio na nossa finitude e participar nela. Por outras palavras, decide morrer Ele mesmo.

É no mesmo acto que Deus cria e Se encarna. Ao mesmo tempo (a palavra «tempo» é inadequada; deveria dizer antes: «na mesma eternidade») que o infinito cria o finito, torna-Se Ele mesmo finito para introduzir o finito na própria vida do infinito. Faz-Se homem para que o homem se torne Deus, segundo a máxima tradicional. Deus não quer nem pode criar deuses, mas cria-os capazes de se criarem a si mesmos, e faz-Se homem para que a sua história desemboque na sua divinização.

É preciso desprendermo-nos dessa imagem um tanto infantil segundo a qual teria havido, em primeiro lugar, criação (no começo) e logo encarnação. A criação não tem lugar no começo. Ela dá-se agora e, se é certo que Cristo aparece no centro da história (o Natal está historicamente datado), Ele pré-existe eternamente em Deus. Releiam os começos das cartas aos Efésios e aos Colossenses. S. Paulo insiste: «Deus é inseparavelmente Criador e Encarnado». Afirma expressamente que Cristo é «o Primogénito de toda a criatura». Eu creio firmemente que a criatura não é pensável do ponto de vista de Deus independentemente da Encarnação. Deus, diz Teilhard de Chardin, converte-Se no homem que Ele cria. Esta frase é inesquecível!

No Jardim das Oliveiras, Cristo tremeu, angustiou-Se, teve medo: todas estas palavras encontram-se no Evangelho. Precisamente, e eu atrever-me-ia a dizer, felizmente para nós! Se Deus Se encarna, não é para contemplar a nossa angústia, é para vivê-la, a fim de que, tornando-se ela mesma acto de Deus (o que estou a dizer é uma enormidade: que a nossa angústia de homem perante a morte se torna acto do próprio Deus!), seja transformada. Não suprimida (cairíamos na magia), mas transformada: a morte, assumida com tudo o que ela encerra de angústia, agonia e solidão, converte-se no limiar de uma ressurreição.

*A ressurreição começa na morte,
mas não será total senão no fim dos tempos*

Aquele a quem S. Paulo chama «o Primogénito de toda a criatura», o Apocalipse chamar-Lhe-á «Primogénito dos mortos» (1, 5), o Primeiro Vivente de todos os que morreram e que hão-de morrer. A morte continua a ser mesmo um fim (é impossível que seja de outro modo), mas o fim só de uma forma de vida e a passagem a uma outra forma de vida, a do próprio Deus.

Quando atravessamos o limiar da morte, encontramos Cristo ressuscitado. Como podemos representar-no-Lo? Rigorosamente falando, não podemos. A nossa certeza de fé não suprime a obscuridade profunda em que permanecemos em relação ao que é, em Si mesmo, Cristo ressuscitado, porque vivemos num mundo submetido à morte. Não podemos imaginar o que é a Vida para além da morte, a Vida que não é senão Vida ou, o que vem a ser o mesmo, o Amor que não é senão Amor.

O que ressuscita em mim, precisamente aquilo que começa a ressuscitar desde a morte mesma, é a minha relação com os outros e com o mundo (com os outros, isto é, com meus pais, os mais

chegados, os amigos; com o mundo, isto é, tudo quanto o meu corpo tocou pelo trabalho, a arte, a cultura, os lazeres). É esta relação com os outros e com o mundo (quer dizer, a minha vida) que ressuscita com um poder, uma intensidade propriamente divinas, vindo, portanto, de um outro – Cristo vivo – mas experimentadas como minhas.

A minha alegria é então a alegria do amor: a felicidade vem-me de um outro – d'Aquele que eu amo – e é mesmo a minha felicidade. Porque, se eu te amo, és tu a minha alegria, eu não desejo ter a minha alegria senão de ti, de contrário eu não te diria que te amo. A minha alegria és tu. É para o homem, no corpo e na alma, uma nova maneira de existir. No corpo, certamente, visto que é pelo corpo que o homem se relaciona com os outros e com o mundo. E é mesmo uma ressurreição, visto que foi preciso passar pela solidão absoluta da morte em que não havia mais nada.

Esta ressurreição começa desde a morte (não existe sala de espera em que a alma, separada do corpo, esperasse o fim do mundo para recuperar o seu corpo!), mas não será total senão no fim dos tempos, porque eu não sou verdadeiramente eu senão em companhia de todos os meus irmãos. Para falar como o nosso catecismo elementar, só no fim do mundo é que todos os homens estarão no Céu.

Para que a bem-aventurança celeste seja a bem-aventurança do amor que não é senão amor, é preciso que estejamos absolutamente despojados de nós mesmos (absolutamente no sentido estrito, como quando digo solidão absoluta). O poder que anima Cristo ressuscitado é um poder em que nada é alheio ao amor. Convém que nada o seja, para que o ser amado seja tudo. Pensem no que seria o rosto radiante de uma mulher muito amada, num mundo em que nada me distraísse dela e em que toda a minha vida me viesse dela (comparação defeituosa, como toda a comparação neste domínio!).

Cristo ressuscitado será tudo para mim, mas todos os meus irmãos são membros de Cristo. Cristo não é separável dos membros do seu Corpo: como é que querem que eu encontre Cristo, que é a Cabeça, sem encontrar os membros do seu Corpo? Algumas vezes ouve-se perguntar: «Encontrarei no Céu o meu filho que morreu há vinte anos?» É necessário ser absolutamente claros: evidentemente, minha senhora, porque a senhora é constituída por essa relação com os seus filhos. É isso o que eu chamo corpo; é isso a sua história e ela ressuscita em Cristo: quem somos nós sem os seres que amamos?

O nosso corpo actual não é plenamente corpo

Se a vocação do homem não fosse participar na própria vida de Deus, não haveria ressurreição da carne. É a divinização do homem o que permite a subsistência do corpo. Isto quer dizer que, dos três aspectos da nossa bem-aventurança necessários para que ela seja uma bem-aventurança humana, o aspecto divino é a raiz e o princípio dos outros dois. Agora só estamos divinizados em germen. O que é que acontecerá depois da morte, quando formos divinizados em plenitude, «semelhantes a Deus» (1 Jo 3, 2)? Tudo está contido nesta frase: *o espírito, quando possuído por Deus, possui totalmente o seu corpo.*

Temos consciência de que não possuímos totalmente o nosso corpo: em parte, ele escapa-nos. Se estou com uma forte enxaqueca, não contem comigo para que lhes dê uma conferência interessante. Se me encontro em Paris, não estou em Lyon. Basta uma mosca a zunir, escreve Pascal, e logo este grande filósofo se torna incapaz de pensar! É pelo corpo que os esposos comungam no amor, mas é o corpo que impede que a sua união seja total (é esse,

aliás, o sofrimento do amor). Quer dizer que o corpo não é perfeitamente corpo, não é senão parcialmente instrumento de acção e de comunicação. Será verdadeiramente corpo quando já não for obstáculo. E quando digo corpo, não se esqueçam de que se trata de todo o universo que não é separável do corpo.

Só o Cristianismo, só ele rigorosamente, ensina a divinização. Não só a ensina como pode dizer-se que ele é este mesmo ensinamento. Todo o Cristianismo reside nisso! Como diz Guardini: «O Cristianismo é o único que se atreve a situar o corpo do homem em pleno seio de Deus». É qualquer coisa de prodigioso, não acham? Evidentemente que não se trata do nosso corpo enquanto um agregado de células biológicas. Rio-me perdida com isto de recuperar os meus dedos grandes dos pés ou o pâncreas por toda a eternidade! Do mesmo modo, quando comungamos o Corpo de Cristo ressuscitado: não comemos células biológicas (e talvez isto não seja evidente para todas as pessoas, porque acontece acusarem-nos de antropófagos).

É, aliás, neste sentido que o Evangelho nos diz que «os eleitos serão como os anjos do Céu» (Mt 22, 30). Quer dizer que a sua realidade corporal será totalmente nova. *Sobretudo, não digamos que o corpo se tornará espírito*, isso seria o contra-senso mais radical! Continuaremos a ser homens. O corpo não se converte em espírito: é mais corpo do que nunca, *torna-se plenamente corpo*⁶.

S. Paulo diz-nos que o corpo ressuscitado é um «corpo espiritual» (1 Cor 15, 44) mas não faz filosofia. É inútil tentarmos imaginar um corpo assim: acabaremos por chegar a não sei que gás luminoso (Nietzsche falava do grande vertebrado gasoso!). Isto recorda-me uma saída de Claudel, a quem pediram uma conferência sobre a Santíssima Trindade. E como ele estava de muito mau humor naquele dia, respondeu: «Querem ver algumas pro-

⁶ Cf. *Éléments de doctrine chrétienne*, pp. 285 ss.

jecções?» Temos de renunciar à imaginação, que para o homem não é a renúncia menos mortificante; mas é indispensável: a vida cristã não pode viver-se no imaginário. As reflexões que proponho não têm outro fim! Notem que elas não são mais do que opiniões teológicas: do ponto de vista doutrinal, a Igreja é extremamente sóbria, diz-nos que «ressuscitaremos corpo e alma», nada mais.

O corpo espiritual é um corpo de liberdade

O corpo espiritual é a expressão do homem que alcançou a liberdade. Tornar-se homem livre é morrer a tudo o que não é amor ou caridade. O homem é livre quando é capaz de enfrentar a morte, a morte do egoísmo em todas as suas formas: tranquilidade, conforto, possessão de privilégios, consentimento tranquilo nas desigualdades gritantes do mundo. O homem é livre quando morre activamente a tudo isso, quando trabalha por não ser escravo de si próprio. Digo: activamente, quer dizer, exercendo actos livres, tomando decisões, pequenas ou grandes, que levam a adquirir, dia após dia, uma liberdade maior. *«Se a morte for apenas suportada, é pura destruição. Um corpo moído à pancada não forma um bailarino, se bem que, para ser-se bailarino, é preciso aceitar padecer fadigas que a disciplina mais austera nunca poderá ocasionar. Aceitar. Só a morte como sacrifício voluntário pode dar acesso ao mundo da ressurreição, tal como o mais rigoroso dos treinos dá acesso ao mundo da dança. Ora o único que morreu por puro sacrifício voluntário, é Cristo»*⁷.

Todos os actos da vida de Cristo foram actos de amor. Ele não Se entregou parcialmente, em determinados actos com exclusão de outros. Estritamente falando, Ele deu a sua vida ao longo

⁷ E. POUSSET, *op. cit.*, p. 377.

de toda a sua existência terrena, sem nunca Se reservar para Si. *Ele morreu, portanto, a todos os limites que constituem o homem e a todos os pecados que confinam o homem nos seus limites.* Morte quotidiana plenamente voluntária, que é verdadeiramente acção sua, o conjunto das acções por Ele realizadas. A morte de Cristo – compreendamo-lo bem: morte constituída por cada um dos seus actos ao longo de toda a sua vida, e morte final na cruz – é o acto perfeito duma liberdade humana, portanto a expressão perfeita, num homem, da própria liberdade de Deus.

Este homem de *carne e osso* que nós chamamos Jesus *actua integralmente* na sua liberdade, no acto de liberdade pelo qual Ele Se oferece. Podemos dizer, de modo equivalente: Jesus ou o homem integralmente livre. Se tomarmos à letra a palavra «integralmente», resulta uma verdade de La Palice afirmar que Ele é livre sem reservas. E é afirmar que Ele está vivo *sem reservas*, ou que morrendo ressuscita. «Ele não conheceu a corrupção» (*Act 2, 31*). Se a morte de Jesus tivesse sido uma morte natural, simplesmente suportada, o sepulcro não estaria vazio: teria havido ali um resto votado à destruição pura e simples. Mas se a morte de Jesus é a sua vida oferecida, quer dizer que é a Vida, sem mais. Porque a vida só é verdadeiramente Vida quando é dada, porque ser e amar é a mesma coisa. Deus é Amor, a Vida é, portanto, o amor. Em Jesus, a morte é a expressão perfeita da Vida. O corpo morto de Jesus é a própria Vida, *o cumprimento* e, ao mesmo tempo, a revelação *da liberdade*. Ele é um homem livre e não existe liberdade nos sepulcros; não pode haver neles senão restos. Nada do que Jesus foi se converte em pó: o sepulcro está vazio.

Em nós, existem coisas que não são amor, coisas que não são liberdade, somos escravos de tantas coisas! Nós afirmamos isso ao reconhecermo-nos pecadores. Existe, portanto, em nós, outra coisa diferente da Vida. O contrário da vida, a morte, levamo-la

nós ao longo de toda a nossa existência terrestre. A morte é intrínseca a cada uma das nossas decisões egoístas. Esta morte é a recusa da morte voluntária, é a morte suportada. *É a parcela de energia, nascida em nossos corpos, que não se converteu em actos de verdadeira liberdade, que não foi transformada em energia de amor e de morte voluntária.*

Convém pronunciar a palavra que exprime, de facto, que morte voluntária e amor são a mesma coisa: é a palavra «sacrifício». Se a energia que se eleva do meu ser de carne e osso não se converte, ao nível do meu ser espiritual (na minha liberdade), em sacrifício, fica votada à decrepitude: é um resto que não pode deixar de vir a ser pó. Ora, *não há que tentar imaginar o que pode ser a ressurreição de um resto de decrepitude: não existe.*

Em resumo, *pode-se morrer de decrepitude*, ou, como se diz, *na brecha*. Morrer de decrepitude é *a fatalidade da natureza*; morrer na brecha é um *holocausto (sacrifício total de si mesmo) voluntário*. Na realidade, todo o homem, com excepção de Cristo e sua Mãe, morre ao mesmo tempo de decrepitude e de holocausto, de morte suportada e de morte voluntária. O sepulcro de Cristo está vazio porque tudo n'Ele foi holocausto, acto de amor, dom voluntário de Si. Os nossos sepulcros não estão vazios, porque nem tudo em nós é holocausto, acto de amor, dom voluntário de nós mesmos: a nossa sepultura é o sinal, para todos aqueles que ali vão depor flores, *de que somos pobres pecadores.*

Mas, graças a Deus, existe em nós vida verdadeira. Houve amor verdadeiro na nossa vida: trabalhámos, não vimos no trabalho unicamente o proveito pessoal ou familiar, demo-nos, cumprimos uma missão, morremos, de certo modo, na brecha. Há, portanto, uma parte de nós mesmos que ressuscita. Não somos só um resto. Se só fôssemos um resto, seria o inferno, quer dizer, um movimento de destruição eternamente perseguido e nunca alcançado.

Dizia eu que não é possível imaginar um corpo espiritual, um corpo de liberdade. O Padre Pousset propõe esta comparação: «*Existem bolotas e existem carvalhos. Quem não viu senão bolotas não pode imaginar um carvalho. Não podemos imaginar o nosso corpo de ressurreição. Mas quem vê um carvalho não deve perguntar sob que forma particular a bolota subsiste nele; não subsiste de modo diferente desse carvalho*». É mais ou menos o que diz S. Paulo: «O corpo é semeado corruptível, mas ressuscita incorruptível; é semeado desprezível, mas ressuscita glorioso; é semeado na fraqueza, mas ressuscita cheio de força; é semeado corpo animal, mas ressuscita corpo espiritual» (1 Cor 15, 42-44).

*Permanência eterna e divinizada
de todo o homem e de todo o universo*

Na nossa vida ressuscitada, veremos a Deus em tudo e tudo em Deus. Verei a Deus em tudo, porque este mundo que eu já amo tanto, pelo qual estou apaixonado (a imensidade das planícies, dos mares, das estrelas e das montanhas – pensava nisso, no outro dia, ao ver a imensa cordilheira dos Pirinéus! – e sobretudo a comunidade dos homens que é ainda muito mais bela e mais apaixonante que toda a beleza da natureza), numa palavra, esse mundo vai aparecer-me tal como ele é ao sair, de alguma maneira, das mãos divinas, criado eternamente por Deus, no seu ser tal e qual como é, que é ser uma participação do próprio Ser de Deus. O mundo inteiro ser-me-á transparente; verei a Deus através dele. Procurem imaginar o que esse mundo seria se nós pudéssemos ver a Deus através de um amor humano, de uma amizade humana, até mesmo da camaradagem! Deus em tudo.

E, ao mesmo tempo, com a mesma consciência, com a minha consciência de homem divinizado, eu verei tudo em

Deus: todo o universo será meu. De facto, o universo não é separável de Deus, visto que eternamente o está a criar. Portanto, tudo em Deus. E os dois quadros – Deus em tudo e tudo em Deus – coincidirão exactamente.

Podemos também pensar que na nossa vida ressuscitada subsistirá tudo o que há de bom, de belo e de verdadeiro na existência terrena. Todo o trabalho levado a cabo pela paz, a justiça, a beleza, a cultura, toda a obra executada nos domínios humanos, tudo isso é imortal. Porque, afinal, o meu corpo é tudo isso. Posso dizer que o meu corpo é a minha história a partir de uma natureza: a minha natureza é masculina, não feminina; sou francês, não esquimó, etc. Tudo isso faz parte do enraizamento do meu ser e, a partir daí, tenho toda uma história: a minha educação, os meus estudos, a minha entrada no noviciado, as minhas relações de camaradagem e de amizade, o meu trabalho, tais acontecimentos da vida social ou política, o momento que estou a viver convosco, é tudo isso, enfim, o que constitui o meu corpo e é isso o que ressuscita.

A minha história constitui o meu rosto eterno. Como imaginar uma rosácea enorme em que houvesse milhões e milhões de cores e nem duas cores que fossem semelhantes! Existem milhões e milhões de rostos humanos, mas não há dois rostos que sejam absolutamente idênticos, isto desde o princípio e provavelmente até ao fim dos tempos. Esta diversidade prodigiosa de rostos simboliza e significa a diversidade ainda mais prodigiosa das almas, das profundidades. Eu sou eternamente diferente de todos vós e cada um de vós é eternamente diferente de todos os outros. O que constitui essa diferença, isto é, essa cor, esse azul, esse verde, esse vermelho único que cada um será na rosácea eterna, são todas as decisões que cada um tomou dia após dia, com a condição de que sejam decisões de caridade, de justiça, de amor e até de honestidade elementar. Mesmo o que tenha sido feito pelos ímpios,

com muito mais razão pelos não-crentes que não são ímpios, por exemplo, os novecentos milhões de chineses que nunca ouviram falar de Jesus Cristo, na medida em que for verdade, tudo isso vou reencontrá-lo transferido para o Reino dos Céus, na Jerusalém celeste de que fala o Apocalipse.

Nós construímos, portanto, ao longo dos séculos, a nossa vida eterna; e isto através das nossas ascensões, progressos e decadências. Quer dizer que a bem-aventurança dum francês não é a mesma que a dum chinês, a bem-aventurança dum homem casado não será a dum solteiro, mas o francês participará da bem-aventurança do chinês, o solteiro na do homem casado e vice-versa. Porque a história dum francês casado no século XX não é a mesma que a dum celibatário chinês do século XV. Ora é todo o humano de todo o homem que ressuscita, nesse sentido em que a caridade ou morte voluntária atingida pela ressurreição foi haurida numa energia corporal que tem as suas particularidades, e que entrou nas relações de parentesco, de camaradagem, de amor e de amizade próprias de cada um. Tudo ressuscita, excepto o que ficou aquém do amor, excepto o egoísmo e o pecado. Por isso posso concluir com uma frase que resume tudo: a vida eterna é a permanência eterna, espiritualizada, divinizada, de todo o homem e de todo o universo.

NOTA 1

O REVERSO DA DIVINIZAÇÃO: O INFERNO*

O mal-estar, para não dizer a irritação, dos cristãos perante o que o catecismo designa com o nome de inferno é tão grande que, praticamente, deixou-se de falar nele, salvo raríssima excepção. O silêncio vale talvez mais do que certas explicações que prolongariam velhos mal-entendidos persistentes. Mais vale estar calado, se não se é capaz de fazer compreender que a negação pura e simples do inferno conduz, em definitivo, se não a uma negação de Deus e do homem, pelo menos a uma mutilação de Deus, do homem e do amor.

Avanço aqui qualquer coisa que, num primeiro momento, parece um paradoxo forte. Mas, precisamente, convém enfrentar esse paradoxo que é a ligação estreita entre o amor e o inferno. Se tivéssemos tempo de desenvolver de modo detalhado este paradoxo, poderíamos demonstrar que a eventualidade da condenação – digo eventualidade e não a sua realidade, porque nos é impossível afirmar que a condenação é uma realidade – é necessária para compreender:

* *Manuscrito*: «O inferno e o purgatório», nº 5 da série redigida em 1975-1976. O Padre VARILLON utiliza J. RATZINGER, *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, pp. 207-213; G. MARTELET, *L'au-delà retrouvé*, pp. 181-191, e os seus *Éléments de doctrine chrétienne*, capítulos 62 e 64. *Policópias*: Nantes (4 de Novembro de 1970); Annecy (14 de Janeiro de 1971); Auteuil (9 de Fevereiro de 1976); Lyon–Sainte-Hélène (26 de Fevereiro de 1976); Pau (Outubro de 1976).

– o mistério da nossa vocação a ser eternamente Vivos de Vida divina (é evidente que, fora do mistério da nossa divinização, a eventualidade de uma condenação é absurda);

– a seriedade ou a gravidade do amor (quer se trate do amor de Deus por nós, quer do amor que Ele nos concede ter por Ele);

– a dimensão absoluta dos actos que a nossa liberdade realiza no tempo, portanto do próprio tempo que nos é dado para os realizarmos;

– a verdadeira natureza da esperança e em que é que ela está ligada às múltiplas esperanças humanas, embora distinta delas. De tal maneira que uma meditação sobre o inferno deve acabar num hino à esperança.

O inferno na Bíblia

No vocabulário cristão, falamos de infernos e de inferno. Dizemos: por um lado, Cristo desceu aos infernos; e o condenado desce ao inferno, por outro. Se a palavra é a mesma, então, quando se trata de dois destinos diferentes, se não existe mais do que a diferença do singular e do plural, não é por um acaso nem sequer por uma aproximação arbitrária. Há nela, pelo contrário, uma lógica profunda e a expressão duma verdade fundamental. Os infernos, tal como o inferno, são o reino da morte. Sem Cristo, não haveria no mundo senão um só inferno e uma só morte: a morte eterna, a morte em posse de todo o seu poder, a morte

do ser finito encerrado na sua finitude, que podemos denominar círculo da mortalidade.

Se existe uma «segunda morte», para falar como o Apocalipse (21, 8), separada da primeira e que nós chamamos o inferno, é porque Cristo, pela sua morte, quebrou o reino da morte. E porque Cristo desceu aos infernos, os infernos já não são o inferno, e existem duas mortes.

«Infernos», no plural, é a tradução da palavra hebraica *shéol*, equivalente ao vocábulo grego *Hadès* (precisamente *Aidès*, quer dizer, o lugar onde não se vê nada). Para os judeus, o *shéol* era o «encontro de todos os seres vivos» (*Job* 30, 23). Como muitos outros povos, imaginavam a sobrevivência como uma sombra de existência, sem valor e sem alegria, qualquer coisa mais próxima do nada que do ser. O *shéol* era «uma terra subjacente à nossa, um lugar de trevas, de pó e de lama, aonde os mortos descem nus, donde não se regressa, onde se juntam aos pais (exactamente: onde se deitam com os pais) e onde se vive a vida sem brilho e ténue das sombras, uma vida nada invejável, com Deus ausente»¹. Tal é o *shéol*, ou o *hadès*, ou os infernos.

Dizer que Cristo desceu aos infernos (é um artigo do nosso Credo), é afirmar, sobretudo, que Ele morreu realmente. E, se Deus, ao ressuscitá-Lo, o livrou do *shéol*, como diz S. Pedro (*Act* 2, 24), foi, simplesmente, mergulhando-O n'Ele. Ele conheceu a solidão da morte, que é a solidão radical, a solidão junto da qual qualquer outra solidão deste mundo não passa de um esboço de solidão; conheceu o desamparo total, o abandono.

¹ Padre FONTOYNONT, citado em *Éléments de doctrine chrétienne*, II, p. 245.

O inferno da solidão absoluta

O drama das nossas vidas consiste em que, lá mesmo no fundo, *no mais íntimo de si, o homem está só*. Mas ele não pode suportar a solidão. Então dissimula-a, disfarça-a. Apesar de estar só, não foi feito para estar só. Como Deus mesmo, que é Trindade, comunidade de Três Pessoas, o homem é um ser-com. Se apagarmos o «com», temos quase que apagar o «ser». Ter de ser-com o outro ou os outros, e estar só, é uma contradição. E quando se vive a contradição, surge logo a angústia. É a angústia da solidão, sempre relativa, desta vida, a única que pode dar-nos uma vaga ideia do que é a solidão da morte.

Ratzinger menciona *a criança que tem de atravessar sozinha, de noite, uma floresta. Tem medo, mesmo que lhe tenham demonstrado, do modo mais convincente, que não há absolutamente nada a temer. No momento em que se encontra completamente só na noite e experimenta de modo radical a solidão, o medo aparece, o verdadeiro medo, que não é o medo de uma coisa qualquer, mas o medo em si mesmo. O medo perante um determinado objecto é, no fundo, anódino, pode ser banido: basta fazer desaparecer o objecto que o provoca. Se uma pessoa tem medo de um cão perigoso, tudo se arranja com atar o cão»².*

O medo gerado pela solidão é completamente diferente; é muito mais profundo. Não se trata já de uma ameaça exterior *susceptível de ser neutralizada*. Não há nada a neutralizar, porque se trata da nossa própria existência, da contradição da nossa existência.

A angústia da solidão não pode ser superada senão pela presença do ser amado: a mão de alguém, a voz de alguém que diz: «Tu». Aqui na terra, seja qual for a nossa situação e idade, há sempre a possibilidade duma mão, de uma voz, de um tu. Mas

² J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 211.

se existe uma solidão onde nenhuma voz pode penetrar, onde nenhuma mão nos pode tocar, temos, então, a solidão absoluta, a angústia absoluta de quem não foi feito para estar só e que se encontra definitivamente só. É a esta solidão e angústia que nós chamamos «inferno».

Muitos dos nossos contemporâneos, na literatura, no teatro e no cinema, trouxeram à luz o tema da solidão. Pensem nos filmes de Antonioni: *todos os encontros são superficiais*, a ninguém é permitido, neste mundo, *ter acesso à profundidade do outro*. A comunicação verdadeira, na camaradagem, na amizade e no amor, é impossível. Qualquer encontro, mesmo aparentemente belo, não faz mais *do que anestesiar a chaga incurável da solidão*. Há nisto um pessimismo negro, porque significa que o homem leva o inferno em si mesmo, e que isso é algo tão terrível que nos agarramos não importa ao quê para lhe escapar; e se, por vezes, existe a ilusão de tê-lo conseguido, na realidade, tal nunca acontece.

Haja o que houver de solidão durante a vida, existe uma solidão *iniludível*, a da morte. Morre-se sempre sozinho. *A morte é uma porta que não pode ser atravessada senão em solidão. E todo o medo das pessoas é, no fundo, o medo desta solidão. É por essa razão que o Antigo Testamento não tem senão uma palavra para designar a morte e o inferno: o termo shéol. A morte é a solidão, sem mais.* Ora nós acreditamos que Jesus Cristo morreu. *O inferno é a solidão onde o amor já não pode entrar.* Ora nós acreditamos que Jesus Cristo desceu aos infernos. Se Ele atravessou a porta da nossa *última solidão*, se Ele entrou no abismo do nosso abandono absoluto, então temos de dizer que ali, onde nenhuma mão, nenhuma voz, nenhum «tu» podia chegar, se encontra agora Jesus Cristo. O inferno, enquanto idêntico à morte, foi ultrapassado.

Por outras palavras, a morte, que antes era inferno, já não é inferno. No centro da morte, encontra-se a vida: Jesus Cristo é a vida. No centro da morte, está o amor: Jesus Cristo é o amor,

o «Tu» absoluto, quer dizer, Aquele que não pode tornar-se um «Ele» (alguém de quem se fala), mas que é Aquele que fala e com Quem se fala.

Doravante, o inferno é outra coisa. É uma «segunda morte», não já a morte simplesmente, mas a morte eventual daqueles que se fecharam de tal modo em si mesmos, no egoísmo, que já não podem abrir-se ao amor. Se houver uma mão estendida, eles não a vêem; se uma voz, não a ouvem; se um «tu» que se oferece, eles tomam-no por um «ele», portanto, por um ser estranho. Eles são literalmente – mas aqui é preciso pesar as palavras, que são muito graves – estranhos a tudo; digamos, em linguagem moderna, alienados.

Apesar de tudo, o Antigo Testamento pressentiu que existia uma distinção entre morte e inferno. Os judeus não tinham senão um vocábulo para os dois, mas multiplicavam as imagens e as comparações para exprimirem o que é a morte do egoísmo endurecido, a morte daquele que se converteu inteiramente em egoísmo: imagens de enxofre e de fogo, da devastação do vale da Geena, do fervilhar de vermes exprimindo as ideias de infecundidade e esterilidade, de refugo e de sem valor, de corrupção³³, etc. Com esta multiplicidade de imagens, lançaram as bases do que, mais tarde, a Igreja definiria dogmaticamente, no plano da reflexão. Temos de passar das imagens da Escritura para o dogma formulado pela Igreja. Não é necessário deitar fora as imagens, dizendo que se trata de infantilismo, como também não é preciso enterrar-se nelas. E, a partir de enunciados dogmáticos que a Igreja nos propõe, temos de exercer muito honestamente a nossa reflexão de homens inteligentes.

³ Para um estudo detalhado destas imagens, veja-se *Éléments de doctrine chrétienne*, II, pp. 289 ss.

Reflexão teológica

O cristão deve esforçar-se em ler correctamente a Bíblia (Antigo e Novo Testamento), sem ser fundamentalista, isto é, sem se ater a uma leitura literal do Evangelho. Mas não lhe é permitido reunir trechos escolhidos da Bíblia, nos quais conservasse o que lhe agrada, pondo de parte o que lhe desagrada. É a partir de todos os textos bíblicos, mesmo os mais difíceis, que a reflexão teológica se deve processar.

A eventualidade do inferno: condição da grandeza da nossa liberdade

Repitamos, uma vez mais, que o essencial de tudo, no Cristianismo, é a Revelação de um Deus que não é senão amor. Mas acrescentemos imediatamente que convém não nos gabarmos demasiado depressa de saber o que é o amor, quando ele é vivido pelo Ser infinito. Penso que é preciso toda uma vida, e uma vida rica de experiência, para compreender um pouco o que é o amor e o que o amor implica. Em todo o caso, se acontecesse aparecer um ponto qualquer da doutrina cristã sem ligação com o amor, ou contradizendo o amor, ou que não fosse condição ou consequência do amor, teríamos o direito de rejeitá-lo.

Mas, precisamente, isto é impossível, porque ser cristão é acreditar que é impossível que qualquer ponto da doutrina cristã não tenha nada a ver com o amor. E toda a reflexão teológica consiste em tomar consciência da ligação lógica entre o amor e cada um dos pontos da doutrina.

À primeira vista, *se Deus é amor, o inferno deveria ser impossível. Ser cristão não é, em primeiro lugar, acreditar no inferno. É*

*acreditar em Cristo e esperar, caso apareça essa questão, que será impossível que o inferno exista para os homens*⁴. Digo já – e é muito importante – que se alguém disser que o inferno existe, está a gabar-se de ter uma informação que os cristãos desconhecem em absoluto.

O inferno não existe como existe, no centro da Guadalupe*, um vulcão chamado Soufrière. A reflexão a partir das imagens bíblicas leva a conceber o inferno não como um lugar (de que evidentemente é preciso dizer que existe ou não), mas como um estado, uma situação. Se isto se presta a equívoco, em vez de dizermos «inferno», digamos «condenação», «estado de condenação». Só há inferno se houver condenados. Não existe um inferno independentemente do estado de condenação.

Ora nós não sabemos se há ou se haverá condenados. Nós não temos que pedir a Deus que nos informe sobre isso! E esperamos, não podemos deixar de esperar, que não haja. Tem-se, por vezes, a impressão de que as pessoas ficam descontentes de que não se possa afirmar que existem condenados, que queriam mesmo que existissem. Escreveram-me bilhetinhos em que, por assim dizer, em nome de Santo Agostinho, de S. João Crisóstomo, de Santo Ireneu, se afirma que da tradição cristã se depreende que o número dos eleitos é inferior ao dos condenados. Isto é mesmo inaudito! Confesso-lhes que me custou conservar a calma.

Eu rezo por todos os homens sem excepção, incluindo Judas e todos os que foram monstruosos neste mundo, Hitler ou Estaline (e ninguém me pode obrigar a deixar de rezar por eles), porque, de facto, eu espero a sua salvação. Se a não esperasse, não rezaria. É isto que vem em primeiro lugar: a fé no Deus que

⁴ J. RATZINGER, *op. cit.*, p. 181.

* Uma das pequenas Antilhas francesas. [N.T.]

não é senão amor e a esperança da salvação universal (a liturgia eucarística di-lo bem: «Oferecer o sacrifício de toda a Igreja pela salvação do mundo»).

Mas esta fé e esta esperança implicam precisamente que o amor com que os homens são amados seja um amor tomado a sério. Que é um amor a sério? É um amor que não anula a liberdade humana, mas fundamenta-a. O amor não seria amor se manipulasse a liberdade com o fim de obter a todo o custo a reciprocidade. Com os vossos filhos, é claro, enquanto são pequeninos, consegue-se obter a reciprocidade. Obtém-se uma carícia, um beijo, o fim de um amuo! Mas trata-se de crianças! Deus não nos trata como crianças. O amor já não é amor se disser: vou obrigá-lo, finalmente, a que me ames. Não se pode obrigar ninguém a amar. Constrangir a amar não é amar.

Num livro admirável, Jean Lacroix escreveu uma frase que é talvez uma das mais profundas que se escreveram nestes últimos anos: «Amar é prometer e comprometer-se a nunca empregar, em relação ao ser amado, os meios do poder. Recusar qualquer poder é expor-se à recusa, à incompreensão, à infidelidade»⁵. Existem múltiplos poderes que são usados, mais ou menos, no amor humano, desde a pressão da sedução, cujo alcance é inofensivo, até à violência abjecta. O galanteio, a lisonja, a mentira são vermes escondidos nos lindos frutos que se oferecem. Existem inúmeras formas de violação, camuflada ou não.

Nada disso em Deus: n'Ele, o amor não é senão amor, portanto, um amor que se proíbe absolutamente de fazer uso do poder. O seu amor é verdadeiramente oferecido, e isso implica que se torne um amor acolhido. Quem poderá garantir que o amor realmente dado, ou oferecido, nunca será um amor livremente recusado? Se se pretender que uma tal garantia existe, deixa de haver

⁵ J. LACROIX, *Le désir et les désirs*, PUF, 1975, p. 79.

amor. Porque não se pode encontrar essa garantia senão no uso do poder. A única garantia possível seria que Deus nos obrigasse a amá-Lo!

Na verdade, a recusa do amor é qualquer coisa particularmente assustadora. Está no limite do pensável. Ou, se preferem, não se pode pensar senão como limite. Pelo contrário, o que está para além do que se pode pensar, para além de todo o limite, é que Deus possa deixar de amar. *Não há mal-amados de Deus*. Mas a liberdade do homem – que constitui a sua grandeza – é tal que o amor incondicionalmente oferecido pode ver-se incondicionalmente recusado.

Se julgam que é impossível que o homem comprometa, num egoísmo consciente e pertinaz, o fundo de si próprio, estão a diminuir o homem, reduzindo-o mais ou menos, como diz Sartre, a ser uma boneca nas mãos dos deuses. Acabam por imaginar um deus que, ao mesmo tempo, cria, fundamenta a nossa liberdade, e a prende, imobiliza, manipula, o que não é melhor. Quando se acredita verdadeiramente na grandeza do homem, acredita-se também que a eventualidade da condenação está inscrita, como recusa incondicional do amor, na própria estrutura da sua liberdade. A eventualidade do inferno é um elemento estrutural da nossa liberdade divinizável.

É esta exactamente a fé da Igreja: a grandeza de Deus, a santidade de Deus, a pureza do amor de Deus que se proíbe o uso de qualquer poder, mesmo que seja para nos obrigar a amar, e a grandeza do homem, a grandeza da liberdade do homem, implicam que a condenação esteja inscrita como eventualidade real no mais íntimo de si mesmo. É tudo, mas leva-nos longe!

O inferno de Deus

Quero citar aqui uma frase de Kierkegaard e outra de Nietzsche⁶: são dois gigantes do pensamento humano, um era cristão e o outro não. Kierkegaard, o cristão, diz que «*o pecado contra o Espírito Santo*», *de que fala o Evangelho, é o pecado «levado ao seu poder supremo»*. Como é que o pecado é levado ao seu poder supremo? Quando o homem decide aniquilar para si o próprio amor de Deus. O amor de Deus não pode ser aniquilado em si mesmo, mas eu tenho o poder de aniquilá-lo em relação a mim, tal como aniquilo para mim o oxigénio, sem o aniquilar em si mesmo, se me recuso a respirar. A condenação ou o pecado contra o Espírito (é a mesma coisa), consiste na decisão de negar que recebo do amor a minha existência. No fundo, é recusar ser amado!

Para que haja condenação, é preciso, certamente, que essa decisão comprometa o fundo de si mesmo. É evidente que não se comete o pecado contra o Espírito – nós dizemos o pecado mortal – como se caminha numa poça de água ou como se salta para cima de um passeio. Trata-se de uma eventualidade que, repito, fica nos limites do pensável mas que me é impossível eliminar sem diminuir, ao mesmo tempo, Deus, o homem e o amor. É o que a Igreja não quer. No dia em que os homens compreenderem que ideia tão magnífica a Igreja tem do homem e que não encontram em nenhuma outra parte, nesse dia serão menos severos com ela, apesar das suas faltas, dos seus defeitos e do seu modo desajeitado de expressão.

A outra frase é a de Nietzsche: «*Deus mesmo tem o seu inferno: o amor que Ele tem pelos homens*». Infelizmente, *ele compromete a profundidade desta frase ao acrescentar* mais adiante: «Mas, também, como apaixonar-se pelos homens?» Esta adição é dolorosa,

⁶ Citados por MARTELET, pp. 183, 189 e 382.

mas esclarecedora: é preciso, de facto, escolher: ou um Deus sem amor, que não pode ser senão um ídolo, ou um Deus de amor que tem, também Ele, o seu inferno.

Ou Deus nos manipula, manipula a nossa liberdade, usa de poder para Se fazer amar: nesse caso não há nenhuma possibilidade de inferno nem para Ele nem para nós. Ou é a pureza absoluta do amor que respeita até ao fundo a nossa liberdade e se priva de obter, a todo o custo, a reciprocidade do amor: nesse caso, a eventualidade do inferno existe tanto para Ele como para nós. Escolham: se Deus é amor, o inferno é uma possibilidade real; se negarem o inferno, tenham a coragem de dizer que Deus não é amor. Reconheço que o paradoxo resulta muito forte, mas é verdadeiro.

Certamente, chegada a este ponto, a inteligência hesita, como interdita e desarmada. Mas porque é que, sempre que invocamos a terrível possibilidade, não pensamos senão em nós e tão pouco n'Ele? Deveríamos não só esperar para os homens, mas esperar, antes de mais, para Ele.

É a esta luz que devemos ler os textos do Evangelho. Sempre que o Evangelho parece dizer que Deus toma por sua conta a condenação dos homens, que é Ele quem pronuncia a sentença de condenação (*Mt* 13, 41; 25, 41), quer dizer que Deus mesmo nada pode, senão sofrer perante uma liberdade que se fecha ao amor. O castigo não procede de Deus, vem do interior, como aquele que fecha as persianas e nesse mesmo instante fica privado da luz do sol. Isto significa ainda que o acto criador, que é eterno, não pode deixar de incluir esta eventualidade; é o grande risco do acto criador.

Verdadeiramente, o dogma do inferno ensina-nos uma atitude de alma. Porque nenhum dogma existe para satisfazer a nossa curiosidade intelectual. Deus não revela nem a Igreja ensina senão o que nos é necessário para que a nossa atitude de alma seja

uma atitude autêntica e para que a nossa acção seja uma acção verdadeira. A atitude de alma, o valor espiritual, que o dogma do inferno encerra, é a esperança em forma de oração. Nunca vamos poder resolver esta tensão entre a fé na possibilidade da condenação e a esperança na salvação de todos os homens. Não é possível que a nossa salvação eterna, a nossa divinização, seja uma certeza de tipo matemático como 2 e 2 são 4; isso far-nos-ia sair imediatamente do Reino do amor. A minha certeza, quando se trata mesmo de amor (pensem na experiência que possam ter do amor!), não pode ser senão uma esperança. É uma certeza mas em forma de esperança e a esperança em forma de oração.

A descida de Cristo aos infernos é um artigo do Credo, mas a eventualidade do inferno não. Porquê? Porque todos os artigos do Credo estão comandados por duas palavras: *Credo in*: eu creio em... e não, eu creio que. «Crer em» só pode ser seguido de um nome de pessoa: cremos em alguém. É essa a linguagem do amor: creio em ti, deposito em ti a minha fé, amo-te, fio-me de ti, confio em ti, abandono-me a ti. O Credo é a fé em Deus Pai, Filho e Espírito Santo: a estrutura do Credo é trinitária. Crer no inferno não teria absolutamente nenhum sentido. Cremos que o inferno é uma possibilidade. Mais exactamente, cremos em Deus cujo amor não pode nada contra a eventualidade do inferno.

NOTA 2

O PURGATÓRIO

A teologia dá-lhe uma nota de certeza mais débil do que para a eventualidade do inferno. Mas confesso que, pessoalmente, tenho tendência a pensar que, se o purgatório não existe, é preciso inventá-lo.

O purgatório é necessário para participar na vida de Deus

A profundidade dum abismo é proporcional à altura da montanha. Se a montanha tem trezentos metros, o abismo correspondente terá trezentos metros. Se a montanha for o Himalaia, o abismo correspondente até ao nível do mar é de oito mil oitocentos e oitenta e dois metros. Qual a altura da montanha cristã? É infinita, não-mensurável. O abismo correspondente, o reverso dessa situação, não tem fundo. Se a nossa vocação não fosse a de participar na vida de Deus, de nos tornarmos deuses (como não temem afirmá-lo todos os místicos), não haveria inferno. É preciso que se diga igualmente que, nessa hipótese, também não haveria purgatório.

Peço-lhes, se são educadores, que não falem às crianças nem do inferno nem do purgatório antes de estarem bem seguros de que elas acreditam que o mais essencial é a nossa vocação, o nosso destino a participar na própria vida de Deus, porque, de outro modo, tudo se torna rigorosamente absurdo, ou já não significa absolutamente nada, mesmo o pecado original.

A doutrina do purgatório fundamenta-se nisto: que, para estarmos unidos a Deus numa comunhão de vida, é necessário que sejamos completamente amor como Ele próprio é todo amor. *Nem um átomo, nem um grão de egoísmo pode entrar em Deus.* Porque o egoísmo é o contrário de Deus, portanto, oposição a Deus. Só o amor é assimilável ao amor. Quem, pois, se atreveria a pensar que, à hora da morte, vai estar constituído em estado de perfeito amor e não haverá nele o mínimo átomo de egoísmo? *Exceptuando unicamente a Virgem Maria, é impossível.*

É provável que nenhuma criatura possa realizar na terra um só acto perfeitamente despojado de qualquer procura egoísta de si mesma. Visto que se trata, não de gozar de uma felicidade simplesmente natural, mas da participação em Deus tal como Ele é em Si mesmo, é necessário que esse resíduo de egoísmo seja inteiramente eliminado. Tal é o sentido do purgatório. Digamos, jogando com as palavras: para que o amor seja consumado, é preciso que o egoísmo seja consumido. Para que o amor seja consumado em bem-aventurança, é preciso que o egoísmo seja consumido num arrependimento purificante.

Se temos uma vida espiritual autêntica, se vivemos verdadeiramente com Deus no íntimo de nós mesmos, saberemos muito bem que o egoísmo *não são só os actos explícitos* contra o amor. É também, diz Claudel, essa «temperatura contínua» de fechar-se em si que é imanente a todos os nossos actos, mesmo os mais generosos, *e de que as nossas acções pecaminosas não são mais do que pontos de emergência.*

Uma purificação que atinja o fundo do ser, não pode deixar de ser dolorosa. Do que se trata é de ser completamente despojado de si mesmo para se tornar capaz de ser inteiramente dado a Deus. Ora despojar-se de si supõe sofrimento. O sofrimento do tempo presente começa já esta obra de purificação. E se o sofrimento não tivesse este valor de purificação, seria pura e simplesmente

um sem-sentido, um escândalo. Há já, portanto, um purgatório na terra. Mas o sofrimento do tempo presente deve completar-se para além da morte, de maneira misteriosa (a respeito da qual a Igreja é, por outro lado, de uma sobriedade notória) mas certa.

Nada tem de surpreendente que a Tradição compare a um fogo esta queimadura da purificação. Purgatório significa purificador. No fundo, é o mesmo fogo que condena no inferno, que purifica no purgatório, que beatifica no Céu. Deus não muda. O fogo do amor é sempre o mesmo. Nós é que somos diferentes perante o amor imutável e infinito: se somos totalmente contrários ao amor, o fogo de Deus tortura-nos; se somos capazes de purificação, esse fogo purifica-nos; e se estamos unidos a Deus, esse fogo beatifica-nos.

Purgatório = amor purificador

O purgatório não é, pois, um sofrimento imposto e contra o qual se combatesse em vão. É preciso compreendê-lo como um sofrimento voluntariamente padecido, na medida em que, postos na presença da esplendente santidade de Deus, não podemos deixar de ficar horrorizados com aquilo que somos. Este horror de si perante o amor é o arrependimento. Este arrependimento é uma intensidade de amor que quisera compensar a mediocridade do passado: compreende-se que nasça espontaneamente no homem, à medida que a luz divina que o invade o coloca perante aquilo que ele é. É de certo modo a avaliação vital de toda a sua existência, de toda a sua história.

O purgatório é, pois, um sofrimento voluntário a que por nada deste mundo quereríamos escapar, e é, ao mesmo tempo, uma alegria. Precisamos de falar da alegria do purgatório! Num admirável *Tratado do purgatório*, Santa Catarina de Génova es-

creve que *nada, excepto a alegria do Céu, é comparável à alegria do purgatório, porque, quanto mais se é queimado pelo fogo do amor purificador, mais se sente e se vê tornar-se puro e capaz de entrar em Deus.* Um pouco como uma barra de ferro, coberta de ferrugem e limpa com a lixa, experimentalmente, se fosse consciente, a dor do esfregar, mas também se alegraria de ver a sua ferrugem arrancada e eliminada.

Quando se está em presença do amor, não se deseja senão amar. O sofrimento é constatar que não se é completamente capaz disso. Existe em nós, neste mundo, um começo de purgatório sempre que experimentamos o mais nobre dos sofrimentos que é verificar, no mesmo momento em que dizemos ao ser mais querido que o amamos, que isso não é absolutamente verdadeiro, porque nos amamos mais a nós mesmos, preferimo-nos a ele. É bom chorar, porque se sente que, ao dizer: amo-te, não se é nunca absolutamente sincero. É-se até certo ponto somente e, com muita frequência, eu diria: o outro é sempre, em certa medida, um meio privilegiado para o amor que eu tenho por mim mesmo. O meu sofrimento é ver-me obrigado a dizer, com toda a lucidez, que sou incapaz de amar verdadeiramente.

O purgatório é esse sofrimento, mais intensificado, levado a um grau gigantesco de intensidade pela luz divina que nos revela, ao mesmo tempo, o infinito de Deus, a pureza do seu amor que não é senão amor e a parte imensa de egoísmo na avaliação da nossa vida.

O purgatório é literalmente a hora da verdade, o momento da verdade. Há um dito terrível de Fénelon (o implacável Fénelon, a quem a escola maurrassiana quis converter em romântico, quando é todo o contrário!): «Tudo quanto ainda se tem pertence ao domínio do purgatório». No momento de morrer, o que é mais meu sou eu mesmo; mais meu do que o meu haver é o meu próprio ser, e preciso «descolar-me» de mim próprio para me assemelhar a Deus e entrar numa comunidade de vida com Ele.

Sempre que me encontro à cabeceira de uma pessoa que acaba de exalar o último suspiro, assim que o seu rosto se acalma depois de todas as contracções da agonia, ouço à minha volta os cristãos que dizem com fé: finalmente, é feliz! Preferiria que dissessem: finalmente, é capaz de amar! Porque a felicidade do Céu não é uma felicidade qualquer, mas a felicidade de amar como Deus ama, sem a sombra de um voltar-se para si, de um encerrar-se em si, de uma atenção a si. O purgatório é o que nos torna finalmente capazes de ser como Deus, pura relação ao Outro e aos outros.

Este balanço da nossa vida que nos põe a descoberto e, de alguma maneira, nos põe a nu, sem máscara possível, é o que se chama também, em linguagem tradicional, o Juízo particular (sem alcatifa verde com poltronas, um juiz e assessores!). *É, de facto, uma única e mesma coisa o ver claro em si, sofrer com esta claridade e saborear imensamente a diminuição progressiva do obstáculo que impede de entrar plenamente em Deus.*

É por isso que na quinta Grande Ode, intitulada *La maison fermée*, Claudel põe na boca das «almas do purgatório» (de acordo com a expressão comum; os alemães, esses, dizem: «as pobres almas»):

*«Rogai por nós, não para que o nosso sofrimento diminua, mas para que aumente,
e que acabe, enfim, o mal em nós e a abominação desta resistência detestada»¹.*

Estes versos são teologicamente perfeitos. O purgatório (ou juízo particular) é uma total presença de si a si mesmo, um perfeito conhecimento de si por si mesmo, uma perfeita visão de si por si mesmo, que resulta, ao mesmo tempo, *numa crucifixão de*

¹ P. CLAUDEL, *OEuvre poétique*, Pléiade, p. 292.

si por si mesmo. A minha cruz é conhecer-me tal qual eu sou, o que não é possível se não for iluminado pela luz divina. Tudo isto nos lança em Deus por toda a eternidade.

Dada a imperfeição da nossa inteligência e da nossa linguagem, é inevitável que traduzamos por um quantitativo o que pertence à ordem da qualidade. Seria conveniente exprimir-se somente em termos de intensidade: *intensidade do amor que dissolve o resíduo do pecado.* Expresso-lo desajeitadamente em termos de duração, e falamos *de um «tempo» mais ou menos longo que se passa no purgatório.* Porquê esta rudeza de linguagem? Muito simplesmente, creio eu, porque, em épocas menos críticas do que a nossa, era o único meio de ser compreendido pela multidão.

Precisamos, pois, de criticar esta *representação temporal* recordando-nos que não passa de um símbolo. É a transposição, em termos de duração ou de tempo, do que nós somos incapazes de exprimir em termos adequados. Só que, se entrarmos na via da crítica (os nossos contemporâneos são muito exigentes nisto, mas se a Igreja tem uma linguagem tosca, ela sabe-o muito bem: fala uma linguagem muito simples porque é para toda a gente!), é preciso ir até ao fim da crítica filosófica.

Nesse caso, que não se diga mais que o purgatório é depois da morte, e que a bem-aventurança tem lugar depois do purgatório. Porque, rigorosamente falando, não existe «depois». O «antes» e o «depois» estão ligados ao tempo, e portanto a esta vida. Se se pretende usar a filosofia, tem de se dizer: a morte é a condição do purgatório, e o purgatório a condição da bem-aventurança. A palavra «condição» é correcta, porque não tem nada de temporal, não exige um «antes» nem um «depois».

Acrescento, para terminar, que foi o costume imemorial de rezar pelos mortos que gerou a doutrina do purgatório e não o contrário. Não rezamos pelos mortos porque existe um purgatório. Mas a Igreja declara que há um purgatório porque o costume tem

sido sempre o de rezar pelos mortos. Na Igreja, a vida vem sempre em primeiro lugar, a vida precede a doutrina, e não o contrário.

Sejamos prudentes e rigorosos na nossa maneira de falar destes mistérios. Não é realmente o momento de acumular obstáculos no caminho da fé que todos sabem como é difícil para os nossos contemporâneos.

Quarta parte

**Alguns critérios
de discernimento
para a realização
da tarefa humana**

VIVER É ESPERAR*

Vou seguir, citando-o algumas vezes literalmente, o caderno de «Cultures et Foi», redigido pelo Padre Ganne. Tem por título: *Cette Espérance qui est en nous* («Esta Esperança que há em nós»). É uma obra-prima de lógica concreta ou de crítica severa do que há de perigosamente abstracto numa determinada maneira, demasiado corrente, de compreender a Bíblia. O espírito que anima este trabalho é eminentemente bíblico, com constantes referências à Bíblia, orientadas por uma reflexão muito simples sobre a vida dos homens, a nossa e a dos nossos irmãos. «Estar na vida», «partir da vida» devia ser mais do que um *slogan*. Trata-se, ao mesmo tempo, do Evangelho eterno e da mais escaldante actualidade.

Partamos, pois, da vida. Perguntemos: qual é a esperança dos homens de hoje? Esperança de quê? Esperança apoiada em quê? O que é que permite aos homens de hoje esperar o que esperam? Que relação vamos descobrir entre a esperança dos homens de hoje e a esperança cristã? É certo, de facto, que elas se opõem, no sentido em que, para a imensa maioria dos nossos contemporâneos, a esperança que eles vivem, que é a sua própria vida (porque viver é esperar), nada tem a ver com o que nós chamamos a «virtude teologal» da esperança. Mas então, rigo-

* *Manuscritos*: «A esperança I e II», nn. 3 e 4 da série redigida em 1976-1977. *Policópia*: Belleville (7 de Dezembro de 1975). O caderno nº 14-15, *Cultures et Foi*, foi editado na colecção «Dossiers libres» do Cerf, sob o título *Espérer*.

rosamente, de que é que se trata? Por outras palavras, será inevitável que a esperança dos homens de hoje conduza ao ateísmo? Se sim, é preciso concluir que a fé tem de estar situada fora da vida, e isso é o que o marxismo chama alienação. Se não, se a fé está autenticamente ligada à vida, onde estão os mal-entendidos e que fazer para reduzi-los?

Quando se tem de escolher entre o humano e o divino, entre as esperanças humanas e a esperança cristã, pode dizer-se que há qualquer coisa que não funciona, que está desencaixado. Há um desajuste. Escolher entre o humano e o divino é desconhecer a Encarnação, porque a Encarnação é precisamente a união indissolúvel de Deus e do homem em Cristo. Não é preciso escolher entre o homem e Deus se é verdade que é o mesmo, Cristo, que é homem e Deus. Temos de acabar com esse mau hábito que apanhámos e que teve consequências extremamente graves.

As esperanças humanas

A esperança ligada ao poder

O Padre Ganne traça um caminho claro ao afirmar muito simplesmente, como o fizera outrora Gabriel Marcel, o que é esperar. *Espera-se quando se crê poder chegar ao que se procura. Desespera-se quando se pensa que não se pode, que não há nada a fazer.* Eu esperava, meu caro amigo, poder obter isto ou aquilo, mas percebo que não há nada a fazer; francamente, já não posso fazer nada quanto a isso. Aqui temos uma chave que nos vai abrir muitas portas, incluídas as da Bíblia.

O homem espera porque crê que pode. Em «poder» existe «potência». A esperança baseia-se sempre numa potência que torna

possível uma transformação da existência. Se eu espero poder comprar uma segunda casa, é porque espero que a minha existência se modifique: amanhã, com uma casa no campo, não será como hoje, sem casa. Ora eu poderei comprar uma casa se tiver dinheiro. Aqui, a potência em que me apoio é o dinheiro. É o dinheiro que garante a minha esperança, que faz com que a minha esperança não seja um sonho: um castelo no ar. Noutros casos, a potência será o êxito social, o progresso científico, a tomada de poder político ou a revolução. Sem potência, nada de esperança.

Ora bem, qual é o conteúdo de toda a esperança? É sempre a procura de uma libertação. Não se quer mudar pelo prazer de mudar. A não ser que o prazer de mudar por mudar apareça como uma libertação da rotina que gera o aborrecimento, o aborrecimento de estar sempre no mesmo lugar e de fazer sempre a mesma coisa de manhã à noite. Mas não nos detenhamos em insignificâncias. O que o homem espera é, como dizia Rimbaud, mil vezes citado desde Maio de 68, «mudar a vida», isto é, *transformar as condições de vida consideradas desumanas. Não se pode dizer que se espera, se não se aspira a transformar uma situação de sujeição mais ou menos intolerável.*

Ficar livre, mas para fazer o quê? *Para viver uma vida que seja verdadeiramente humana. Para ser mais homem numa sociedade mais humana.* A questão é saber o que é, afinal, ser mais homem, o que é uma sociedade mais humana. *Todas as tentativas de libertação, na história, supõem uma concepção do homem.* O freudismo, por exemplo, é uma concepção do homem, uma antropologia: a psicanálise tem sempre como fim – Deus queira que o tenha sempre efectivamente! – que o homem seja mais homem.

Aqui, poderíamos já falar da Bíblia, que não é mais do que *a longa história duma libertação, a descoberta dum Poder eficaz*

para a libertação da humanidade. A Bíblia diz-nos como alguns homens, contragidos pela sua história a procurar de novo a sua libertação, descobriram e acolheram, na sua esperança humana, o Poder libertador de Cristo ressuscitado.

Esperar é voltar-se para o futuro, é recusar ficar bloqueado no imediato, resignando-se com o presente, com as insuficiências do presente. Na verdade, *é a consciência de servidão que provoca a decisão de sair dela.* Pode dizer-se *que a esperança é um desespero superado.* E eu acrescento: *a esperança é sempre colectiva. Porque nunca se espera sozinho.* É possível imaginar que se espera sozinho ou só para si. Mas é uma ilusão. *Ao contrário, o isolamento é desesperante.* Uma *esperança* que não é vivida colectivamente degrada-se ou atrofia-se. A *esperança* é semelhante à *alegria*: tem necessidade de ser partilhada. Não há *alegria* estritamente individual. A *esperança* está, portanto, aliada à *solidariedade*.

Os actuais poderes humanos

Sobre que poderes se apoia a *esperança* colectiva do mundo para transformar as suas condições de vida, para «mudar a vida»? Jean Lacroix, num precioso livrinho¹, resume-as em três:

1) **O poder técnico:** a técnica é filha da ciência. Outrora, a ciência levava a Deus. Dizia-se de bom grado: um pouco de ciência afasta de Deus, muita leva até Ele. De facto, quanto mais se conheciam *as maravilhas do mundo*, mais se admirava o Criador deste mundo. *Parafraseava-se o salmo: os céus proclamam a glória de Deus.* Admitia-se que a ciência fosse autónoma no seu campo, mas só no seu campo.

¹ J. LACROIX, *Le sens de l'athéisme moderne*, Casterman, 1970.

Ora o campo da ciência é a natureza, o que os filósofos chamam o mundo dos fenómenos, isto é, o que aparece, o que não é dado pela reflexão, mas pela observação. O real na sua profundidade, quer dizer, o que é para além do que se vê (como a alma espiritual, ou Deus) permanecia no campo da filosofia e da religião. Mas, pouco a pouco, a ciência acabou por *pretender que abrangia mesmo o real*, todo o real, porque o real está no mundo; o único universo real é o universo deste mundo; é no universo deste mundo que a ciência quer *assegurar o destino dos homens*, realizar a sua esperança.

O sábio diz que Deus não explica nada; mais exactamente, fazer intervir Deus para explicar o mundo é uma solução de facilidade, de que a honestidade científica se deve abster. É o que queria dizer o filósofo Renouvier com a sua célebre frase, muitas vezes tão mal compreendida: «*O ateísmo é o verdadeiro método científico*». É uma questão de método: *Uma afirmação é cientificamente verdadeira*, se o sábio a estabelecer com *os métodos que lhe são próprios*. *A ciência não permite tratar o mundo como um relógio cujo relojoeiro tivesse que ser procurado fora do mundo*.

Por outra parte, se provamos Deus cientificamente, esse Deus é *o primeiro elo duma cadeia de explicações*. Imediatamente deixa de ser Deus, porque o primeiro elo duma cadeia faz parte dessa cadeia. Ora, Deus resulta um falso deus se fizer parte do mundo. É por isso que Jean Lacroix tem razão em afirmar vigorosamente: «*Seja o que for que a ciência encontre, é isso precisamente o que nós recusamos chamar Deus*».

A ciência actual promove uma mentalidade tanto mais ateia quanto ela se pretende *operacional*. Quero dizer que ela fez uma *aliança com a técnica*. Já não se trata sobretudo de conhecer por conhecer: trata-se de conhecer para fazer (fazer pontes, viadutos, foguetões, etc.). Unindo a ciência e a técnica, constrói-se a humanidade, assume-se a responsabilidade da história. Três revolu-

ções sucessivas já transformaram a civilização. A primeira foi a da máquina a vapor, a segunda, a da electricidade, a terceira, a da energia atômica.

Passado um século, a técnica desenvolveu, de maneira prodigiosa, as condições de vida, quer se trate do habitat, dos transportes, do meio-ambiente, etc. Mesmo que se possa fazer disso um uso desumano (pode empregar-se a energia nuclear para fazer explodir o planeta), mesmo que os acidentes se multipliquem (acidentes de viação, acidentes ferroviários, catástrofes aéreas...), mesmo que o progresso industrial levante o problema da poluição, o certo é que o poder técnico dá ao homem confiança nos seus próprios poderes. Faz nascer a esperança de ser libertado das servidões da natureza. Nada impede esperar que o poder técnico venha a livrar os homens da ameaça dos ciclones, dos tremores de terra e das erupções vulcânicas. A técnica acaba com a ideia de fatalidade, que é contrária à esperança e que nos leva a dizer: tudo está destinado, as combinações estão feitas, é inútil agir: está escrito e é assim mesmo!

Em resumo, a natureza já não é sagrada, ou sacral. Os pagãos diriam: Destino; os espíritos religiosos preferiam dizer: Providência. Pouco importa! Isso queria significar que as forças naturais apareciam como sagradas. No momento em que as forças (ou poderes) da técnica são mais fortes do que as forças da natureza, esta deixa de ser sagrada. Parece muito longínquo o tempo em que o homem religioso considerava Deus como o «tapa-buracos» que iria compensar as lacunas da ciência. Outrora, rezava-se a Deus para que chovesse, ou houvesse sol. Reza-se-Lhe cada vez menos por isso, porque existe a esperança de que o homem venha a consegui-lo por si mesmo. A técnica é um poder que permite esperar, enquanto que a resignação, que, nos espíritos, estava ligada à religião, não o permitia.

2) **A política** é o segundo aspecto do poder em que se enraíza a esperança do mundo actual. É claro que não se escapa à política, que *a política é uma dimensão essencial do homem. Mas, durante milénios, a política era tarefa somente de alguns indivíduos, ou de algumas famílias, ou de uma única classe social.* Hoje, é toda a massa humana *que toma consciência da sua existência política.* O homem torna-se capaz, não só de dominar as forças da natureza, mas também de orientar as energias das massas.

Ora, Deus aparece aos homens do nosso tempo como a autoridade suprema *de que se servem para os manter numa espécie de minoridade política, para os impedir de chegar à sua maioridade política.* Bem poderão dizer que Deus nos ama: isso não adianta nada; ao contrário, porque o Deus paternalista é mais temível que o Deus ditador. Com o ditador, sabemos a que ater-nos; com o paternalista, existe uma tela de caridade que serve de fachada a uma desordem profunda em que a injustiça se mantém. Neste ponto, chegamos ao que J. Lacroix chama «*o pior dos dramas*», a saber: «*é a própria exigência de justiça que leva os homens ao ateísmo*». A fé em Deus é considerada por muitos como um obstáculo à esperança. A religião consola os homens decepcionados nas suas esperanças, trazendo-lhes a consolação do mais-além!

3) Existe, por fim, **a energia moral**, digamos, o poder da consciência que se quer responsável. Para os ateus, a negação de Deus é a condição duma moral autenticamente humana, quer dizer, digna do homem. Convém compreender o que eles querem dizer antes de bradar ao céu.

O homem actual pensa que é autenticamente moral quando assume a responsabilidade integral da transformação da vida social para a libertação do homem. O ateu explica que não pode fazê-lo senão negando essa situação de culpabilidade que os cristãos chamam o pecado original. É importante reconhecer, digamo-lo

de passagem, que demasiado frequentemente (eu não digo sempre), os cristãos serviram-se do dogma do pecado original para continuarem a viver uma existência descuidada. Quantas vezes eu ouvi expressões como esta: de que é que serve arcar com a responsabilidade de querer transformar o mundo, visto que o homem é pecador desde o princípio e sê-lo-á sempre!

O filósofo Merleau-Ponty (que na sua juventude pertencera à JEC) escreve que *é preciso, a todo o custo, descartar a hipótese* da existência de Deus, porque, se Deus existe, sabe tudo, conhece tudo. Para Ele, *todos os problemas estão resolvidos e todos os dramas desfeitos*; é Ele que maneja os cordelinhos da grande comédia que os homens representam como verdadeiros bonecos ou marionetas. Para que o homem seja verdadeiramente homem, moralmente homem, é necessário que não haja algures, nas nuvens, uma verdade acabada, mas que o homem invente, dia a dia, a verdade, arregaçando as mangas *sem nenhuma garantia exterior a ele*, a fim de transformar as relações humanas na esperança de um mundo mais justo e mais fraterno.

Por outras palavras, durante muito tempo o essencial da moral consistia em submeter-se à legítima autoridade, quer fosse a autoridade na família, quer no Estado ou na Igreja. Para o homem actual, essas morais de autoridade estão ultrapassadas, a autoridade de Deus inclusive. O que conta é a primazia da responsabilidade sobre a submissão à autoridade.

Deste modo, a esperança do mundo actual, que assenta na fé no homem e nos seus poderes ou energias – técnica, política, moral –, desemboca, de facto, no ateísmo. Há uma «des-sacralização» em toda a linha, na natureza, nas estruturas sociais e políticas, nas autoridades morais. Nem a natureza, nem o Estado, nem a consciência moral são lugar da presença de Deus. São o lugar do poder criador do homem. Dessacralização, secularização.

Correi com o sagrado: regressará a galope!

Não precisamos de uma observação demorada do nosso mundo, tal como ele vai, para verificarmos que este movimento quase universal de dessacralização vai acompanhado por um movimento não menos universal de re-sacralização. E tudo se sacraliza! *A Ciência, o Progresso, o Partido Político*, e tantas outras coisas! Ou tantas outras pessoas! Mesmo num regime político ateu, o sagrado funciona muito bem: as multidões vão em peregrinação ao mausoléu de Lenine.

Aqui têm o que, na França, pelo ano 72, vinha na capa dum disco. É uma oração a Johnny Halliday:

Johnny! Novo ídolo da juventude (cá está a palavra: ídolo)

Dia após dia tu ganhas devotos, fiéis,

Porque és, ao mesmo tempo, um deus e um demónio (vejam como é interessante para ajudar a compreender o que nós vamos chamar a ambiguidade do sagrado: deus e o demónio)

Tu és um deus porque nós acreditamos em ti

Como na felicidade suprema

E nós adoramos-te em todas as tuas acções e gestos.

Mas tu és um demónio,

Porque quando te escutamos

Tudo se torna impossível,

Qualquer trabalho resulta enfadonho,

Só a tua voz que escorre como o mel

Mantém fixo o nosso espírito,

Tu és aquele que esperávamos!

Um estudo mais aprofundado do nosso mundo dito dessacralizado demonstra que o homem sempre teve necessidade de mitos e de ritos. O «sagrado» encontra-se por toda a parte, desde a

linguagem desportiva até aos horóscopos e videntes extra-lúcidos, passando pelos carnavais e *réveillons*. Porque a tendência a «sacralizar» é uma constante da humanidade. Temos, agora, de verificar com cuidado o que isto quer dizer, se desejamos compreender a verdadeira relação entre o Cristianismo e a esperança.

Desde que há homens na terra que há religião, uma «profusão de religiões», como diz Pascal. Religião ou sagrado. Instintivamente, o homem procura, de facto, um «poder» capaz de realizar a sua esperança. Para além das suas necessidades vitais elementares, ele experimenta a necessidade de viver mais intensamente, mais livremente, mais totalmente. Quer escapar à precaridade, à fragilidade da sua existência, e ao mesmo tempo à angústia (a precaridade gera a angústia e a angústia o desespero). O que o homem deseja, conscientemente ou não, é uma intensidade de vida sem limites, uma plenitude de existência sem falhas. O que Nietzsche e Rimbaud chamam «a eternidade», quer dizer, a Bem-aventurança.

Qual é o poder capaz de nos fazer ultrapassar os nossos limites e fazer-nos «viver» no sentido pleno do termo? É preciso encontrar esse poder. Dizíamos: o homem espera porque crê que pode. Quem, ou o quê, lhe dará esse poder? O difícil é escolher. É por isso que *ele tem tendência a sacralizar qualquer poder que o ultrapassa e que lhe parece poder realizar a sua esperança*. O homem sacralizou *os poderes naturais, cósmicos (Sol, Lua, astros, terra, fontes, rios); os poderes ou energias vitais, bio-psíquicas (árvores, animais, sexo, todos os poderes de fecundidade); os poderes sociais (raça, pátria, classe, partido, chefe, guerra, ouro, dinheiro)*. Sem esquecer o *pulular indefinido das formas inferiores da superstição*. Em suma, tudo o que parece deter um poder, uma energia excepcionalmente prometedora, agarra o homem, e ele estabelece sobre esse poder o mistério da sua esperança. É o fenómeno da idolatria. Como dizia Bossuet: «Tudo é Deus excepto o próprio Deus».

Encontramos aí, não só *um fenómeno do passado*, que nasce de uma mentalidade dita primitiva, *mas uma constante da condição humana*. Sacralizar a lua, sacralizar o automóvel ou a vedeta, é exactamente o mesmo fenómeno. *Ouve-se dizer algumas vezes: o homem actual já não tem o sentido do sagrado. Nada mais falso: tem-no até demasiado! Também se ouve dizer: o cristão tem o sentido do sagrado, o pagão, não! Deveria ser exactamente o contrário! É no paganismo onde tudo é sagrado* ou pode vir a sê-lo.

O cristão, que, com muita frequência, não passa de um pagão que se ignora (entenda-se: o cristão que não está seriamente convertido), não se priva de sacralizar toda a espécie de poderes. Evidentemente, ele não sacraliza o Sol ou a Lua, nem dirá: o Sol e a Lua são deuses. Mas sacralizará totalmente o Chefe ou a Propriedade. Sacralizará a Natureza ao dizer que está conforme com as leis da Natureza a existência de desigualdade entre os homens (quer dizer, alguns ricos e muitos pobres). Sacralizará as estruturas sociais, políticas ou eclesiais. A idolatria é mesmo uma constante da condição humana. Para que não houvesse mais idolatria, seria preciso que não houvesse mais esperança no coração dos homens, ou então que toda a humanidade se convertesse à fé, a única que dessacraliza verdadeiramente. É então que, para salvar a esperança do homem, se levantam os Profetas.

As esperanças humanas podem converter-se em esperanças cristãs

Os profetas purificam o sagrado

Os profetas de Israel são, antes de Jesus Cristo, os grandes educadores da consciência humana. Nesse jogo constante de dessacraliza-

ção e de re-sacralização, em que os antigos judeus não deixavam de oscilar, eles introduzem a fé como princípio de discernimento. No pulular do sagrado, ensinam a discernir qual o Poder que não defrauda a esperança. Para isso, *criticam* os poderes a que os homens se aliam perigosamente.

Em primeiro lugar, *os poderes religiosos*: «Que me importa a quantidade dos vossos sacrifícios? – diz Javé. Estou farto dos holocaustos de carneiros e da gordura de novilhos...» (*Is* 1, 11). Isto quer dizer: tendes religião, mas careceis de fé. Ora a religião sem a fé não passa de magia. Procurais, pelas vossas orações e sacrifícios, conciliar, tornar o meu poder favorável para vós. Estais a perder o vosso tempo, porque andais enganados a respeito da minha identidade. Eu não sou Aquele que julgais...

No capítulo 58 (portanto, trezentos anos mais tarde; o que leva a crer que as práticas religiosas sem fé autêntica eram persistentes em Israel), Deus diz: «O jejum que me agrada é este: acabar com as prisões injustas, desfazer as correntes do jugo, pôr em liberdade os oprimidos e despedaçar qualquer jugo; repartir o pão com quem passa fome, hospedar os pobres sem abrigo...».

Em Jeremias (7, 5-11) – é sempre Deus quem fala – Ele diz que o Templo não protege aquele que vive na injustiça: é um falso sagrado, um falso poder, um poder incapaz de realizar a esperança: «Se endireitardes os vossos caminhos e a vossa maneira de agir, Eu continuarei a morar convosco neste lugar... Se cada um continuar a praticar o direito com o seu próximo, se não oprimirdes o estrangeiro, o órfão e a viúva... Eu estarei convosco!» São textos que teríamos de saber de cor, ou, pelo menos, lê-los cada manhã.

Vemos, pois, vigorosamente denunciada a religião que não é conversão do coração, quer dizer, da consciência. O verdadeiro sagrado dá-se ao nível da consciência e da liberdade. O único poder que garante a esperança do homem é, em si mesmo, von-

tade de justiça. Deus não pode escutar a oração do homem se ele não pratica a justiça.

Os profetas denunciam também fortemente os ídolos políticos. Os poderes políticos, quer se chamem Príncipe, Poder estabelecido, Chefe ou Partido, sempre tiveram tendência a fazer-se passar por Deus. Exigem a obediência incondicional dos súbditos ou partidários. Contra esses poderes sacralizados que escravizam os homens em lugar de libertá-los, os profetas «rugem»: é a expressão de Amós, pastorinho que vive nas colinas da Palestina. Deus encarrega-o de transmitir aos filhos de Israel o seu rugido (1, 2).

Eis a frase-chave que resume perfeitamente o propósito dos profetas: porque a fé desvela (ou revela) a verdadeira natureza do Poder absoluto, é que ela salva a verdade da esperança. Os profetas purificam o sagrado sem o destruir. Conciliam o sagrado com a razão e a consciência, isto é, com o que há de melhor no homem. Se a fé num poder absoluto é afirmada por uma consciência preocupada pela justiça e a liberdade, o sagrado deixa de ser alienante. Pelo contrário, só esta fé – a fé no Poder absoluto a que chamamos Deus – impedirá o homem de tomar outros poderes por absolutos. Nada é absoluto, excepto Deus. Convém somente não se enganar a respeito da natureza desse absoluto. É preciso que ele seja verdadeiramente o garante da esperança humana. Isto não é possível a não ser que Ele seja vontade de justiça. De que valeria, realmente, uma esperança humana que não fosse uma esperança de justiça? Não seria uma esperança autenticamente humana.

Que significa a re-sacralização actual, senão que o homem sem fé é incapaz de ir até ao fim na sua crítica do sagrado? Os homens teimam em colocar *a sua esperança em poderes que são incapazes de os libertar totalmente.*

Para acolher o verdadeiro Poder que nós chamamos Deus, é necessária uma tríplice conversão:

– *Da consciência*: é preciso passar (passagem que é uma páscoa, isto é, uma morte e um renascimento) *da atitude mágica, conservadora e captativa do sagrado, à atitude espiritual, oblativa e desinteressada do amor. Por outras palavras, a fé, para escapar às confusões do sagrado, deve assumir todas as exigências duma moral autêntica. Cristo, num resumo surpreendente da doutrina dos Profetas, disse quais são essas exigências: «a justiça, a misericórdia e a rectidão» (texto para aprender de cor em Mt 23, 23).*

– *Da ideia que se tem do poder*: os cristãos que dizem que acreditam em Deus todo-poderoso devem saber que Deus não é poderoso senão em amar. Não é um Poder de destruição ou de dominação. Ele é o amor, isto é, o Dom totalmente puro, sem o menor vestígio de dobra ou retorno ou, como diz S. Bernardo, de encurvação sobre Si. Deus não pode tudo: não pode senão o que pode o amor, mas pode tudo o que pode o amor.

– *Dos nossos poderes humanos*: a técnica, a política, a energia moral. Não se trata de *desprezá-las, mas é preciso pô-las ao serviço da justiça e da fraternidade*. Visto que o verdadeiro poder é Vontade de justiça, é *praticando a justiça* que se estará em relação verdadeira com ela. Não se pode conhecer Deus sem se converter. Converter-se é deixar de explorar o homem, é participar eficazmente na sua esperança de libertação. O conhecimento de Deus está ligado à acção libertadora, à dignidade do homem.

Jesus revela que o Poder não é senão amor

Os Profetas anunciavam Cristo. E, agora, é Cristo quem prolonga e completa a crítica começada pelos profetas. *Cristo revela que o verdadeiro Poder é uma Presença, a Presença dum Amor cuja Energia,*

chamada Espírito Santo, é capaz de escutar o desejo da esperança transformando toda a humanidade, libertando-a plenamente.

Como os Profetas, Cristo dessacraliza. *Os fariseus tinham sacralizado a lei de Moisés. Deus mesmo, diziam eles, está submetido à Lei.* Jesus diz não: Deus é maior que a Lei; a Lei não é Deus. Os fariseus tinham, entre outras coisas, sacralizado o sábado. Jesus diz e repete: «O sábado é feito para o homem e não o homem para o sábado» (Mc 2, 27).

Cristo dessacralizou a autoridade. Nada de mais pagão do que essa ideia segundo a qual a autoridade é um fim superior à liberdade. Não, diz Jesus, a autoridade é um serviço: «Que aquele que queira ser o maior entre vós, se faça o mais pequeno, e aquele que governa como aquele que serve» (Mt 20, 25-28).

Cristo dessacralizou a riqueza. Denunciou-a como um poder de infelicidade: «Ai de vós, os ricos! Porque já tendes a vossa consolação» (Lc 6, 24), isto é, não esperais nada mais, portanto não estais vivos.

Cristo dessacraliza o poder para libertar o dinamismo da esperança. Convém fazer um pouco de história para compreender como Jesus viveu a esperança do seu povo.

Jesus é homem. Saiu do povo judeu. Conhece a história do seu povo que, como qualquer história, é a de uma esperança. Não vamos pensar que Ele não se solidariza. Reconheçamos que nós, os cristãos, temos tendência a desdobrar o homem: por um lado, as suas esperanças temporais, por outro, um Deus que as domina lá do alto, um Deus do mais-além, um Deus que habita um contra-mundo. Jesus é todo o contrário de um Deus que domina das alturas. A Encarnação é todo o contrário de um domínio superior. Um Deus que, encarnando-Se no mundo, «sobrevoa» o mundo, seria o cúmulo da trapaça. Jesus não engana. Vejam-no viver entre os seus irmãos. Ele sabe que, depois da guerra dos Macabeus, a esperança de restaurar o reino de

Israel continua sempre viva. No referente à libertação, Ele vê que a Palestina está ocupada pelos romanos. Não Se admira de ouvir dizer, à sua volta, que se espera ser, um dia, libertado dessa ocupação estrangeira.

Mas Ele sabe, vivendo com os seus compatriotas, que a ocupação deles é toda política. Constata que a esperança judaica de libertação se apoia em diversas ideologias: há os *Zelotas* (que esperam expulsar os ocupantes romanos por meio da guerrilha); há os *Essénios* (que formam, à volta do mosteiro de Qumrán, uma comunidade de puros); e os *Saduceus* (que são um pouco o que eram os colaboradores no tempo da ocupação alemã^{*}).

Jesus começa, pois, a educar a consciência dos seus contemporâneos. Pouco a pouco, leva-os a ultrapassar as suas ideologias e a descobrir o conteúdo autêntico da sua esperança de libertação. Não pergunta aos apóstolos: que procurais? Ele sabe bem o que eles procuram na sua consciência lúcida, não criticada pela fé. Diz-lhes: «*A quem procurais?*» para os levar a descobrir que, no fundo de si mesmos, procuram Alguém e não apenas qualquer coisa. O verdadeiro Poder de libertação do homem é Deus, e não uma ideologia qualquer. Mas para encontrar o Deus que liberta, é preciso sair da atitude mágica e entrar na gratuidade do amor.

É difícil educar os homens. Educar os homens é conduzi-los até esse ponto de profundidade onde eles reconheçam o verdadeiro conteúdo da sua esperança de libertação. Depois da multiplicação dos pães, Jesus aparece sobretudo como alguém que daria um excelente ministro do Abastecimento. É preciso, portanto, coroa-Lo, dar-Lhe o poder político. A multidão propõe-

^{*} No decorrer da ocupação alemã, na França (1940-1944), franceses partidários de uma colaboração total com a Alemanha. [N.T.]

-Lhe ser o representante diplomado da ideologia política. Deste modo – pensa ela – a sua esperança será cumulada. Jesus diz: não. Recusa ser o Poder sacralizado que dispensaria da conversão profunda da consciência. Os apóstolos, também eles tão desconcertados como os outros, aceitaram igualmente deixar-se criticar por Cristo. Excepto Judas, que se rebelou. Disse não à exigência de transformação de si mesmo. Permaneceu agarrado ao poder do dinheiro, à ideologia do proveito. Todavia, Jesus tinha-lhe dito que, de todas as ideologias, era essa a que mais facilmente se voltava contra o homem. Não se pode servir, ao mesmo tempo, a Deus e a Mammon.

Deus é Amor, Presença e Liberdade. Estas três palavras devem estar estritamente unidas: presença do amor que torna livre, que suscita ou cria a verdadeira liberdade. *O homem não desperta como liberdade a não ser que seja reconhecido, amado.* Se o amor não torna livre, não é amor. Se o amor não for uma presença, também não é amor. Presença total de um Amor infinito (quer dizer, sem limites) que torna absolutamente livre. Deus não é o onnipotente: é a onnipotência do amor. O amor não é poderoso senão para tornar livre. Assim é o Evangelho.

Deus é o poder dos nossos poderes, a iniciativa das nossas iniciativas

Poderemos, agora, compreender melhor *o drama espiritual do nosso tempo*, a crise do mundo e da Igreja? O Padre Ganne descreve este drama da seguinte maneira: «*O progresso espectacular dos poderes humanos que, para muitos dos nossos contemporâneos, permite todas as esperanças, será oposto ao poder que procede de Deus e que S. Paulo chama “a energia (ou o dinamismo) de Cristo*

ressuscitado” (Fl 3, 10)? O poder do homem será oposto ao poder de Deus? Será que o poder que vem de Deus destrói as energias que vêm do homem?»

Como é que Deus *podia pedir-nos que renunciássemos aos nossos poderes?* Ele cria-nos criadores, e confia-nos a tarefa de criar um mundo verdadeiramente humano. Que este mundo verdadeiramente humano não existe, é coisa, penso eu, que entra pelos olhos. O homem não é já-feito. Está por fazer. Deus não quer fazê-lo, quer que nós o façamos e dá-nos poder para fazê-lo. É evidente que o homem não vai construir o mundo com outros poderes ou energias que não sejam as dele. Um mundo humano constrói-se com meios humanos: técnicos, políticos, morais.

Mas esses meios humanos devem ser criticados. Criticar quer dizer discernir. Impõe-se todo um trabalho de discernimento, porque os poderes do homem não se põem automaticamente ao serviço da justiça e da liberdade. Quando os nossos poderes não são criticados nem convertidos, colocam-se indubitavelmente ao serviço da injustiça e da escravidão. *Basta olhar para o que acontece: corrida aos armamentos, quando milhões de homens morrem à fome; embrutecimento dos homens devido a condições desumanas de trabalho... Somos prisioneiros de um mundo absurdo, apesar do desenvolvimento de imensos recursos.* Estes são consideráveis, e a absurdidade é flagrante. Os poderes humanos são realmente desumanos. A esperança fica frustrada.

Quando eu digo que sou cristão, quero dizer exactamente isto: é o Evangelho que me dá os critérios de discernimento para julgar se o uso que se faz dos poderes do homem vai ou não no sentido de um mundo mais humano. É o Evangelho que me diz quem é o homem, o que deve ser um mundo humano, em que sentido a técnica, a política, o exercício das responsabilidades

devem orientar-se para estarem realmente ao serviço da libertação e não da escravidão.

Se alguém me disser: a sua consciência não lhe basta?, terei muito cuidado de não querer ter razão seja lá contra quem for! Abster-me-ei, sobretudo, de lhe dizer que é um cristão que não sabe quem é, porque não duvido de que tal afirmação o ofenderia, e com razão. Também não lhe direi que o cristão acrescenta Deus à sua esperança de homem. Convém não dar esta impressão: Deus não é uma porção que se acrescenta a outra. Isso seria o mesmo que fazer de Deus uma espécie de «decorador». Podemos passar sem decorador!

Diria antes: sim, a consciência basta; a esperança humana basta-se a si mesma, o dom de si aos outros é um absoluto, o amor aos outros é razão suficiente para viver e para morrer. Estou de acordo. E, ao dizer isto, sou fiel ao Evangelho, já que o Evangelho me diz: «O que fizerdes a um dos mais pequeninos dos meus, foi a Mim que o fizestes» (Mt 25, 40).

Mas eu creio que esta exigência da minha consciência é um dom de Deus. O que Deus dá são tarefas a realizar. De tal maneira que obedecer à consciência é o amor de Alguém que me ama. Porque Deus não está na Lua, Deus não Se encontra para além das estrelas, Deus não está em parte nenhuma senão na consciência do homem. Esta consciência é habitada por Alguém que me ama; e porque esse Alguém me ama é que Ele me quer criador, criador de um mundo mais humano. É isto o que constitui o núcleo de toda a esperança: amar e ser amado. *É essa a profundidade do homem.* Cristo revela-nos a profundidade da nossa esperança.

A questão volta a ser, finalmente, esta: qual é a fonte da esperança humana? Cremos que é Deus criador. Ao criar-nos, Deus cria a nossa esperança. Põe em nós uma apetência de liberdade

total. Ora a liberdade total é participação na própria liberdade de Deus, porque só Deus é absolutamente livre. É absolutamente livre porque é Amor. A nossa esperança é, portanto, a do amor. Se Deus é amor, viver e amar são exactamente a mesma coisa.

Ao criar-nos, Deus dá-nos o poder de amar como Ele ama. Viver da vida de Deus, ou amar como Ele ama, vem a ser exactamente a mesma coisa. É o que nós chamamos a Vida eterna. Ora, Vida eterna não é a vida futura. É a Vida presente: «Desde agora, diz S. João, já somos filhos de Deus» (1 Jo 3, 2).

Não é, evidentemente, uma vida qualquer. Não é uma vida que se suporta, uma vida que se vive por viver. É uma vida em que, como diz S. João, «se age conforme à verdade» (3, 21). A verdade, no sentido bíblico da palavra, não é algo já-feito. O verdadeiro é o real. Ora, o real está em gènesis: Deus não o criou (no passado); cria-o. Não o cria sem nós, caso contrário não poderíamos dizer que Ele é Amor em plenitude: Ele concede-nos o poder de criá-lo.

Isto quer dizer que, no centro dos poderes técnicos, políticos e do poder das responsabilidades, nós acreditamos no Poder do Espírito Santo. No centro, não ao lado, não em lugar do homem. Deus está no centro da nossa actividade que usa os poderes que temos à nossa disposição para esperarmos de modo eficaz. Deus não é, portanto, uma energia à margem ou por cima das nossas energias. Ele é o Poder dos nossos poderes, a Energia das nossas energias, a Iniciativa das nossas iniciativas.

A nossa tarefa é dom concedido por Ele. «Agir conforme à verdade» é, pois, realizar a nossa tarefa. E ela é sempre, de uma maneira ou de outra, fazer o homem, trabalhar para que o homem seja mais homem, para que o mundo seja mais humano, para que as relações entre os homens sejam mais humanas, isto é, mais justas e mais fraternas. «Agir conforme a verdade» é, portanto, transformar o mundo. «Quem age conforme a verda-

de aproxima-se da luz» significa que o conhecimento de Deus (a luz) está ligado à gênese do homem.

Quer sejam pai ou mãe de família, militante sindicalista ou político, patrão ou engenheiro, operário ou camponês, educador ou psicólogo, façam o homem e conhecerão Deus! Recordo, unicamente, que, no sentido bíblico, «conhecer» é «viver-com». Viver com Aquele que nos ama e é amado, é isso a Vida, a verdadeira Vida, a Vida eterna. No presente. Um dia, essa Vida-com Deus, essa intimidade com Ele, ser-nos-á manifestada em plenitude, a Bem-aventurança em plena luz.

Last but not least: a última coisa mas não a menor. *O conhecimento de Deus e a transformação do mundo* (os dois inseparavelmente) *passam pela Cruz*. A palavra «transformação» basta para nos dizer porquê: o crescimento não é um aumento de estatura mas uma transformação. O homem não é um bebé grande, nem a mulher uma menina grande, nem a borboleta uma lagarta grande, nem a espiga de trigo uma semente grande, nem Deus um homem em ponto grande. Ser transformado é morrer e renascer.

A morte não é, portanto, uma fatalidade: é um momento necessário a todo o crescimento. Não há seara sem a morte da semente. Não há conversão sem opção. A opção é uma morte. Colocar os poderes terrestres ao serviço da justiça é renunciar a pô-los ao serviço do proveito. Educar uma criança é querê-la para ela e, portanto, renunciar a querê-la para si. Viver uma esperança é morrer a um determinado número de hábitos, consentir no aparecimento de outras estruturas políticas e sociais. Não há vida autêntica sem sacrifício.

A morte de Cristo é a entrada da humanidade numa vida transformada. É a Cruz que opera a verdadeira dessacralização dos poderes. Porque só vendo Jesus cravado na cruz é que nós conhecemos, sem equívoco possível, qual a natureza do verdadeiro Poder. Perante a impotência de Cristo cravado, já não se

corre o risco de acreditar que Deus é um Poder de dominação e que podemos fazer com que nos seja favorável mediante práticas religiosas sem a conversão da consciência. Convém ler os três primeiros capítulos da primeira carta de Paulo aos Coríntios, que o Padre Ganne diz constituírem «*uma teologia do verdadeiro poder de Deus*». Jesus crucificado é a *Omnipotência do amor e do perdão*. A liturgia sabe o que diz quando nos faz cantar: Salvé, ó cruz, nossa única esperança!

O EVANGELHO, UM CHAMAMENTO À FÉ E À LIBERDADE*

Viver o Evangelho na sua integridade

O Evangelho não é só uma mensagem. Existe, sem dúvida, uma mensagem cristã, mas o Evangelho, antes de ser mensagem, é uma pessoa, a própria pessoa de Jesus Cristo. É sabido que a palavra «evangelho» significa «Boa Nova». Esta Boa Nova não é, em primeiro lugar, o que Cristo nos diz, mas o que Ele é. É a Boa Nova da Encarnação: Deus ama de tal modo o homem que Se faz homem. Amar é querer tornar-se aquele que se ama, ser um com ele. A motivação mais profunda da minha fé é que nada pode superar a Encarnação. Não é possível para Deus amar mais o homem do que tornando-Se Ele mesmo homem.

Hoje em dia, muitos aceitam a mensagem, mas rejeitam ou contestam uns quantos pontos no tocante ao essencial, como a própria divindade de Jesus Cristo no sentido estrito. A mensagem

* *Manuscritos*: «Viver o Evangelho» (5 páginas não datadas); «Reflexão sobre a fé», nº 2 da série redigida em 1976-1977. *Policópias*: Belleville (16 de Janeiro de 1972: «A tarefa humana»; 12 de Outubro de 1975: «A fé»; Dezembro de 1977: «A liberdade»; Janeiro de 1978: «Vida política e vida cristã são compatíveis?»; Fevereiro de 1978: «A pobreza»; 5 de Março de 1978: «Crentes e não-crentes têm uma tarefa comum: qual?»). Pau (10 de Abril de 1974: «O compromisso», na conferência «União entre Eucaristia e vida»; 28 de Outubro de 1975: «Viver o Evangelho»). Lyon-Sainte-Hélène (4 de Novembro de 1976: «A fé»).

resulta imediatamente adulterada e, a partir daí, passa-se muito facilmente à compilação de trechos escolhidos ou antologias do Evangelho, a preferir alguns textos negligenciando outros. O Evangelho não é verdadeiramente o Evangelho se não se aceita integralmente. A frase de Pascal: «A Sagrada Escritura é uma só peça» é muito profunda.

Cristo revela quem é Deus

A Boa Nova é, em primeiro lugar, a revelação do Pai que nos é feita em Jesus Cristo. O Evangelho é, antes de mais, a resposta à pergunta que, desde sempre, os homens têm feito: quem é Deus? Jesus diz-nos sobretudo quem é Deus. E é em função desta revelação da identidade de Deus que é dirigida uma mensagem aos homens, dizendo-lhes: escutai o desejo de Deus, vivei em conformidade com o que, agora, conheceis de Deus.

No capítulo 16 de S. Mateus, há uma cena da maior importância: a confissão de Pedro em Cesareia de Filipe. Jesus pergunta: «Quem dizem os homens que Eu sou?» Pedro (isto é, os Doze – já a Igreja!) responde: «Tu és Cristo, o Filho de Deus vivo». É evidente que não se trata de uma afirmação dogmática da Divindade de Cristo. Pedro não podia ainda saber que Jesus era verdadeiramente Deus, inclusive encarnado. Seja como for no tocante à Virgem Maria, sobre a qual não possuímos revelações particulares, temos de dizer que ninguém, antes do Pentecostes, pôde afirmar a Divindade de Jesus Cristo. O que Pedro confessa é que Jesus é mesmo Aquele que nos diz quem é Deus, Aquele em quem se pode ter plena confiança. «Tu vens da parte de Deus e não nos enganas sobre a verdadeira identidade de Deus».

Ora, nós recebemos o Espírito do Filho. Os apóstolos tiveram consciência disso no Pentecostes e podem dizer: não só aderimos

à tua Palavra como possuímos em nós a tua própria Filiação. Porque o Espírito que se concedeu aos homens no Pentecostes é o teu Espírito de Filiação. Nós temos «o poder de nos tornarmos filhos de Deus» (Jo 1, 12).

Cada um de nós é interpelado como o foram os apóstolos. A resposta tem de ser absolutamente pessoal. Não é possível que a nossa resposta seja o eco duma outra ou esteja influenciada por pressões sociais ou seja ainda submissão a uma força sociológica ou autoritária. É necessário que a resposta seja verdadeiramente a minha palavra como expressão da raiz do meu ser. Servindo-me da linguagem da filosofia contemporânea, a minha resposta à pergunta: «Quem se diz que Eu sou?» tem de ser uma vitória sobre o «se». O filósofo alemão Heidegger e, depois dele, Gabriel Marcel, falaram muito do que eles chamam o «se»: diz-«se» que..., o jornal que veicula a opinião do diz-«se» que... Se eu quiser viver verdadeiramente o Evangelho, a minha resposta tem de ser uma vitória sobre o anonimato do «se».

Uma outra frase-chave do Evangelho é a seguinte: «Quem Me vê, vê o Pai» (Jo 14, 9). Convém nunca perdê-la de vista ao ler o Evangelho. Cristo é, em primeiro lugar, a imagem do Pai. Ele é o prisma de Deus. Tal como o prisma decompõe num determinado número de cores a luz branca do sol, assim Cristo traduz Deus, exprime Deus em gestos humanos, em palavras humanas, em atitudes humanas. Para saber quem é Deus, tenho de contemplar os gestos de Cristo, meditar nas suas atitudes profundas e escutar as suas palavras. O que se nos revela em toda a vida de Cristo, é que o poder de Deus é a recusa do poder dominador.

Podemos ler o Evangelho do princípio ao fim e verificar que Jesus nunca usou o seu poder. Já sei que há toda a questão dos milagres e que o milagre é extremamente antipático para os nossos contemporâneos. Alguns cristãos evoluídos, inteligentes, crêem não «por causa» dos milagres, mas «apesar» dos milagres do Evangelho

(já Malebranche o dizia no século XVII). No entanto, a existência do milagre no Evangelho é um facto, mesmo que seja difícil determinar historicamente o que se passou num ou noutro caso. Mas é muito conveniente compreender que o milagre está em relação com o não-milagre. O que é importante no Evangelho é a ausência de milagre: a vida pública de Jesus começa pela ausência de milagre no deserto (recusa transformar as pedras em pães) e a sua vida termina no Calvário, onde o silêncio do Pai é absoluto, tão total que poder-se-ia pensar numa ausência. Os milagres do Evangelho têm por função conduzir-nos ao não-milagre: um determinado poder leva à ausência total do poder¹.

Com esta humildade, Deus pede-nos eternamente que acolhamos o Dom que Ele nos faz de Si mesmo. Que queremos dizer sempre que falamos desse Dom de Deus? Vamos por partes: Deus não pode dar-nos outra coisa que Ele próprio. Que querem que Ele dê? Ele é tudo; e quem é tudo não tem nada, está claro! E este ser de Deus não é senão o Amor. Quanto a nós, damos presentes com os quais exprimimos, mais ou menos, o dom de nós mesmos, embora nunca cheguemos a dar-nos verdadeiramente. Deus dá-Se a Ele mesmo e pede-nos que acolhamos o dom que nos faz para que possamos realizar em plenitude a nossa humanidade, que é uma capacidade de divino-humanidade. Só se é homem quando se é mais do que homem.

Amar os homens com o mesmo amor de Deus

O Evangelho não é mais do que o enunciado das condições para o acolhimento do dom de Deus. O Evangelho diz-nos o que devemos ser para acolhermos um Deus que Se dá a Si mesmo,

¹ Cf. *L'humilité de Dieu*, pp. 153-154.

isto é, que nos transfigura n'Ele. Consiste em nos assemelharmos a Ele: Deus não deseja outra coisa. Trata-se, como diz S. Paulo, de imitá-Lo: «Sede imitadores de Deus».

É preciso sermos livres para amar como Deus ama, ser divinos como Deus é Deus, tornarmo-nos o que Ele é. É a frase mais importante do sermão de Jesus depois da Ceia: «Amai-vos uns aos outros como Eu vos amei» (Jo 13, 34).

Se reflectirmos um pouco, começaremos a compreender que, afinal, quando superamos as camadas superficiais da nossa actividade ou do nosso espírito, encontramos-nos perante três opções: temos de acreditar que o ser é matéria ou, então, que o ser é espírito, ou ainda que o ser é Amor ou Comunhão (cf. Roger Garaudy). Se acreditamos que o ser é matéria, sejamos materialistas; se acreditamos que o ser é espírito, sejamos racionalistas. Mas se acreditamos que o fundo do ser é Amor ou Comunhão, então somos cristãos. Porque só Jesus Cristo nos diz que Deus é Amor ou Comunhão.

O amor não é sentimento (não estou com isto a minimizar o sentimento!). Os homens verdadeiramente grandes são, na maioria das vezes, pessoas sensíveis. Não é essa a questão. Mas o amor, no fundo, não é sentimento, vibração da epiderme. O amor, diz-nos S. João, é vontade e acto. Vontade de se dar e acto de dar-se a si mesmo. Esta precisão é importante porque o que os nossos contemporâneos mais temem é o palavreado sobre o amor. Têm-lhe pavor. Não o querem e eu acho que eles têm muitíssima razão.

Uma das tentações do nosso tempo é pretender amar os homens sem amar a Deus. Há nisto uma reacção normal contra uma época em que se pretendia poder amar a Deus sem amar os homens, uma época que não é muito antiga. Isto deu origem à logomaquia do vertical e do horizontal, sendo o vertical o amor de Deus e o horizontal o amor dos homens. É muito verdade que

não se ama a Deus se não se ama verdadeiramente os homens, em vontade e em acto. O teste do amor de Deus é o amor real e não verbal ou sentimental que temos pelos nossos irmãos, os homens. Toda a gente conhece a frase de S. João na sua primeira carta: «Se alguém disser que ama a Deus e não ama os seus irmãos, é um mentiroso» (4, 20). Nada mais verdadeiro.

Só que, hoje em dia, corremos o risco de esquecer que, se não amarmos a Deus, o amor pelos homens não pode ser puro. O Padre de Lubac disse um dia uma frase terrível: «Fora do amor de Deus, o amor dos homens corre o grande risco de não ser mais do que o prolongamento do amor de si mesmo». É preciso ser um pouco psicólogo e dar-se conta de que nos é quase impossível amar puramente alguém, se estivermos aprisionados em nós mesmos. Só Deus ama absolutamente e nos concede amar como Ele ama. A morte do nosso egoísmo não é total senão no purgatório. É, pois, uma esperança.

Viver o Evangelho é viver da fé: os cinco passos da fé

Vou fazer uma pergunta: qual é a nossa esperança? Afinal, o que é que nós esperamos? Ser felizes? Ou amar como Deus ama por toda a eternidade? Porque a felicidade de Deus – portanto, a nossa felicidade eterna, objecto da nossa esperança – não é pura e simplesmente ser felizes. Felizes, com que felicidade? Existem níveis de felicidade.

A felicidade da Irmãzinha dos Pobres, que passa toda a sua vida a tratar dos doentes não é a felicidade de Onassis. Li a vida deste último: é pavorosa. A que felicidade se referem? O Cristianismo responde: felizes com a felicidade do próprio Deus que

consiste em amar e não em estar saciado. A pergunta que devemos fazer-nos constantemente, se quisermos viver o Evangelho, é a da felicidade... Todo o Evangelho está dominado pela palavra de Jesus: Felizes... É o que chamamos as Bem-aventuranças. Viver o Evangelho é viver da fé.

Notem que, no Evangelho, Jesus pede sempre a fé aos homens e mulheres que vai encontrando. Ele nunca diz: «Eu salvei-te». Diz sempre: «A tua fé te salvou». Pois bem, com frequência, trata-se de homens e mulheres sem religião, ou de religião pagã. O centurião é um romano que não sabe uma única palavra do catecismo. A cananea que vem da Sírio-Fenícia, também não. Não nos salvamos por outro, mesmo que esse outro seja Deus. O homem é alguém. É o homem que se salva a si mesmo na fé e pela fé. Não imaginamos a que nível de profundidade Deus respeita o homem. É nisso que nós devemos ser extremamente rigorosos. Caso contrário, o nosso Deus não passará de um ídolo. E Deus não quer ser para nós um ídolo.

Primeiro passo: todo o homem está em situação de fé

O simples facto de viver – reparem que digo viver – coloca todo o homem em situação de fé. Não digo fé religiosa, mas fé no sentido mais profano da palavra. O semeador, seja ele crente ou não, encontra-se em situação de fé: «trabalha para o invisível» (de acordo com *Hb* 11, 27). Faz um acto de fé, pois ele não tem a certeza de que recolherá. Pode haver talvez uma seca, inundações, uma guerra, eu sei lá! Quando semeia, não tem a certeza da colheita, assim como dois e dois são quatro. Certamente que não. Tem fé.

O educador encontra-se ainda mais em situação de fé, seja ele pai, mãe, professor ou professora. Para empreender a educa-

ção de uma criança, é preciso verdadeiramente «acreditar nisso», a expressão é muito eloquente. Quantas dificuldades! Não se vêem resultados imediatos. Que será deste rapaz ou desta menina dentro de dez, vinte anos? Não sabemos absolutamente nada. Acto de fé.

O «crer» está, pois, enraizado no «viver». Viver é crer. É importante notar, se quisermos compreender que a fé religiosa não é algo «que vem de pára-quadras», uma coisa que nos cai do céu: a fé encontra-se já no agir humano elementar. Só no sonhar é que não há fé nem situação de fé. De facto, a fé cristã é completamente diferente do sonho, a despeito de certas pessoas que se dizem cristãs e navegam literalmente no imaginário, na imaginação de um outro mundo onde Deus nos espera. Permita-se-me chamar a esse sonhar puro e simples a patologia da fé. Se pudéssemos ver como ela funciona em nós, garanto que seria bastante instrutivo!

*Segundo passo: em toda a acção, pequena ou grande,
o homem procura a felicidade*

Demos mais um passo: faça o homem o que fizer, age sempre, directa ou indirectamente, tendo em vista a felicidade. Felicidade diminuta no particular da vida concreta; ou felicidade profunda no amor, na amizade ou na cultura, pouco importa! Mesmo os que se suicidam procuram a felicidade (felicidade negativa, supressão do sofrimento). Seria muito interessante estudar a canção que, nos nossos dias, é um verdadeiro género literário, e ver como uma Édith Piaf, um Brassens, um Julien Clerc, um Léo Ferré e tantos outros nos mostram como o homem procura sempre, e na menor das suas acções, a felicidade.

*Terceiro passo: a procura da felicidade
está submetida aos valores*

Imediatamente dou conta de que a situação natural de fé e a procura de felicidade devem ser necessariamente superadas. Porque? Porque o bandido e o explorador estão, também eles, em situação de fé e em procura de felicidade. O que maquina um assalto à mão armada está em situação de fé: não sabe se o seu golpe vai resultar. Anda, de facto, à procura da felicidade que o dinheiro proporciona.

Ao procurar a felicidade, eu posso ter em vista alimentar um egoísmo persistente, posso querer construir a minha felicidade em detrimento da felicidade dos outros, explorá-los, roubá-los, assassiná-los. Sem chegar a tanto, o certo é que há muita procura de si e comportamentos egoístas na busca da felicidade. Há uma frase genial na canção de Édith Piaf «A festa continua»: ela dança nos braços do amante enquanto, na casa ao lado, um menino está a morrer, um velhinho abandonado morre de fome; e canta: «Éramos demasiado felizes para ter coração». É, pois, necessário que o meu desejo de felicidade seja criticado e transformado. Como diz Bernanos: «Diz-me qual a tua ideia de felicidade e eu te direi quem és».

Aqui intervém o que, em filosofia, chamamos os valores. Denomino «valor» o que «vale» mais do que nós ou aquilo sem o qual nós não «valemos»; o que merece, portanto, que se sacrifique a vida, o que constitui uma razão para viver superior à vida. Antes morrer do que cometer uma grave injustiça! A justiça é um «valor». Antes sofrer que mentir! A verdade é um «valor». Chamo «valor» ao que dita a consciência, ao que faz com que o homem seja homem. Ter o sentido dos valores e ter consciência, é exactamente a mesma coisa. O que define o homem é ser capaz de escolher e de viver os valores. O animal não ouve, no fundo do seu ser, a voz da

consciência que lhe diz: tal situação é injusta, tens de te empenhar em transformá-la para que reine a justiça. O animal é o que é, nada mais. O homem escuta essa voz da consciência que lhe recorda continuamente a primazia dos valores. Se me disserem que ele não a ouve, teremos de concluir que está desumanizado.

Submeter a vida aos valores, que são os imperativos da consciência, isto é, recusar uma felicidade puramente egoísta, já é, de certo modo, conhecer a Deus. Não é «reconhecê-Lo», mas conhecê-Lo. Milhares de não-crentes (como costumamos dizer tão incorrectamente!), que não reconhecem o Deus de Jesus Cristo, do Evangelho e da Igreja, conhecem-No já na medida em que submetem a sua procura de felicidade ao critério dos valores. Na medida em que dizem: a felicidade, sim!, mas não qualquer uma! Não uma felicidade obtida contra os outros, em detrimento deles! É, pois, possível, sem crer em Deus, sem acreditar que Jesus Cristo é Deus, ler o Evangelho à luz dos valores. É só uma questão de verdade, de liberdade, de justiça e de amor fraterno. Nesse sentido, o Evangelho é para todos.

Na educação cristã das crianças, é essencial começar por aí. Se não, corremos o risco de falar de um Deus que nada tem a ver com os valores de justiça, liberdade e fraternidade; um Deus que seria simplesmente o Todo-poderoso, quer dizer, o mais forte, e ao Qual é prudente obedecer. Imaginem as consequências... Seria abandonar a fé e atirar-se de cabeça na religião². Essa criança dirá um dia: acredito no que se me ensinou. «Se». Creio que Deus existe, creio também que Jesus Cristo é Deus, e creio ainda na autoridade da Igreja. Mas deixem-me em paz com a justiça, a fraternidade e a verdade! Não há outro remédio senão mentir e afastar os outros para triunfar na vida!...

² Para esta distinção, veja-se neste volume a conferência sobre a oração, pp. 288 ss.

Há pessoas que gostariam de dizer: a justiça social, a verdadeira fraternidade humana, isso não tem nada a ver com Deus! Os padres, que nos falem de Deus, mas não nos venham cá falar do nosso dever profissional! Enquanto outras, de coração bem formado, preferem dizer que acreditam na justiça e na fraternidade, mas que não acreditam nem em Deus nem em Jesus Cristo. Recordo ter escrito, alguns meses depois da libertação de Lyon: «Mais vale negar a Deus e ser capaz de sofrer e morrer pela Justiça, do que acreditar num Deus que não mandasse sofrer nem morrer pela Justiça».

Quarto passo: passar dos valores impessoais a Alguém

Para sabermos o que é a fé cristã, temos dois passos a dar: em primeiro lugar, passar dos valores impessoais a Alguém, a uma Pessoa viva que estabelece esses valores e ela própria os vive. Neste mundo, ninguém pode afirmar: eu sou a Verdade, eu sou a Justiça, eu sou a Liberdade. Só Aquele a quem chamamos Deus pode dizer: a Verdade, sou Eu; a Justiça, sou Eu; a Liberdade, sou Eu.

Dir-me-ão: será necessária essa passagem? Respondo: não. Não é necessária: é livre. É, contudo, conforme à razão (a Igreja, no Concílio Vaticano I, diz que a fé é livre e conforme à razão): tenho, portanto, razões para crer. Quais são as nossas razões para crer? A minha razão mais profunda para crer que não há simplesmente valores impessoais, imperativos da consciência humana, mas que existe Alguém que vive esses valores e, ao mesmo tempo, os estabelece, é que, entre esses valores, há um que supera todos os outros: o amor. O amor não pode ser impessoal. O amor é necessariamente uma relação entre pessoas.

Compreende-se muito bem que o sábio procure a verdade sem fazer dela uma pessoa. Ele não dirá: a verdade é alguém. Tam-

bém se compreende que não se faça da justiça uma pessoa. Mas o amor! Não posso, sem contradição, concebê-lo como impessoal. Ao falar de amor, tenho de dizer: amo e sou amado. Sou amado por alguém. Amar é dar-se a alguém, não a uma coisa. Karl Marx dizia, ao falar da sociedade futura: «Bastará ser um ser amante para fazer de si um ser amado». A frase é admirável, mas eu não posso nem nunca poderei, em qualquer sociedade que seja, dizer de um ser humano que ele me ama e me amará para sempre, com todo o dom de si, até à morte que o amor autêntico implica. Ora eu posso dizê-lo de Deus. É isto a minha fé; é o núcleo do Credo cristão; é todo o Evangelho.

Quinto passo: esse Alguém não é senão Amor

Resta um último passo: quem me diz que Deus é Amor? Jesus Cristo e só Jesus Cristo. Diz-mo não só com palavras mas com a sua vida e morte. Daí a terceira característica da fé, segundo o Vaticano I: é sobrenatural, quer dizer, é um dom de Deus. Ao dar-Se ao homem em Jesus Cristo, Deus concede ao homem poder acolher e aderir ao dom que Ele faz.

E os dogmas, os sacramentos, a moral, a instituição eclesial? O conjunto de tudo isto é necessário para que nós não nos enganemos a respeito do amor. Directa ou indirectamente, mediata ou imediatamente, não se trata nem pode tratar-se senão das condições e das conseqüências do amor.

A grande diferença entre o crente e o não-crente (para usar a «gíria», como toda a gente) é que o não-crente obedece à sua consciência, e o crente, obedecendo à sua consciência, ama alguém. Porque sou cristão? Porque, obedecendo à minha consciência que me manda respeitar e promover os valores cha-

mados Verdade, Beleza, Justiça e Liberdade, eu estou a amar Alguém que me ama.

Em tudo isto, guardemo-nos da tentação do imediato. É uma das tentações do mundo de hoje: ou tudo ou nada, e tudo imediatamente. Viver o Evangelho é entrar na lógica do amor ao longo de todo um processo. Convém sublinhar aqui a importância do tempo. Sem o tempo – o tempo de viver – a nossa bem-aventurança eterna não seria obra nossa. Se Deus não é senão Amor, não pode deixar de querer que a nossa bem-aventurança eterna seja toda ela uma construção de nós mesmos por nós mesmos ao longo de todo um processo.

Viver o Evangelho é escolher Cristo como educador da liberdade

Deste modo, o Evangelho resulta normativo. É uma das palavras essenciais para compreendê-lo. Uma norma não é um ditame, isto é, uma regra rígida, uma ordem que entre no pormenor das coisas. Existe, por exemplo, uma moda feminina para a nossa época: é normativa, não impõe a todas as mulheres o mesmo vestido. Cada mulher pode criar o seu mantendo-se, no entanto, fiel à norma da moda. Tomando um exemplo mais nobre, Bach, desde o princípio ao fim da sua obra, manteve-se fiel às normas da música do seu tempo sendo, contudo, um magnífico criador. A norma é criadora. O Evangelho não nos impede de ser criadores. Criadores da nossa vida sexual, da nossa vida sentimental, da nossa oração, da nossa vida económica, social e política. Deus não cria senão criaturas. O Evangelho é, portanto, uma luz necessária mas insuficiente para a nossa vida.

*A decisão livre encontra-se na confluência
do Evangelho e de uma análise*

Antes de agir, antes de tomar uma dessas decisões que constroem o nosso ser, convém consultar o Evangelho, mas é preciso também analisar a situação em que nos encontramos. Se se trata de uma situação conjugal ou familiar, será talvez já muito difícil; se de uma situação profissional, será mais difícil; e se de uma situação social, nacional ou internacional, será ainda mais complexo. Eu não creio, por exemplo, que se possa julgar a política francesa sem se ocupar dos países subdesenvolvidos, a que chamam recatadamente em vias de desenvolvimento.

Para o cristão, a decisão criadora é sempre tomada na confluência de duas luzes: uma que desce do Evangelho e que diz: justiça e amor; e outra que emerge da situação correctamente analisada. Se me contentar com o Evangelho, sem adquirir idoneidade ao nível da análise das situações, a minha moral não passará de uma moral de menino de coro. Imaginem o que aconteceria se houvesse alguém que só quisesse ser fiel à frase: «Se te baterem na face direita, oferece também a esquerda» (*Mt* 5, 39) ou ainda: «Dá a quem te pedir» (*Mt* 5, 42). Não se pode fundar uma sociedade sobre essas frases. O Evangelho não nos dá soluções absolutas, não nos indica nunca o comportamento a ter na prática. Não é um programa. Se me contento com analisar a situação, sem me referir ao Evangelho, a minha moral resulta uma moral pagã, o que se chama, em linguagem técnica, uma moral de situação. É necessário combinar estas duas luzes e é na sua confluência que eu devo tomar a minha decisão, com todos os riscos que ela implica. Isto quer dizer que, na prática, o amor ou a caridade que o Evangelho nos pede tem de ser eficaz. Vejamos isto, de acordo com a «Carta de Paulo VI ao cardeal Roy», publicada em 1971:

1) A vida cristã é essencialmente uma vida consagrada à justiça e ao amor. Isto pode causar admiração, porque também se pode dizer que a vida cristã é uma vida consagrada a Deus. As duas afirmações não se opõem, visto que o próprio Cristo nos dá a fórmula do mandamento novo que contém todos os outros mandamentos: «Amai-vos uns aos outros como Eu vos amei», isto é, com o próprio amor de Deus. Deus não está excluído. Mas Cristo, que nos dá o mandamento da caridade, deixa-nos o cuidado de aplicar a nossa inteligência em saber as condições em que a caridade é autêntica. É este o ponto de partida.

2) A justiça e o amor apontam evidentemente para as pessoas. Não se pode ser justo em relação às coisas ou amar as coisas; o que se tem em vista são os homens. Mas os homens encontram-se sempre comprometidos em situações e envolvidos em acontecimentos. Por isso, para viver de justiça e de amor, para ser fiel aos preceitos do Senhor, nunca devemos esquecer que as pessoas não flutuam no ar. O homem abstracto não existe: é jovem ou velho, homem ou mulher, casado ou solteiro, cidadão ou camponês, operário ou advogado, etc. Não conheço ninguém que não esteja comprometido numa situação real e concreta ou envolvido nalguns acontecimentos (que, aliás, modificam mais ou menos as situações: nascimento, falência, enfermidade, revolução, greve, etc.). Se a nossa justiça e caridade querem ser reais e não abstractas, é mesmo necessário que as pessoas sejam consideradas no seu contexto real, o seu contexto de vida.

3) Estas situações e acontecimentos põem geralmente em causa alguns valores. Não existem factos isolados: implicam sempre, mais ou menos, determinados valores, quer dizer, justiça ou injustiça, verdade ou mentira, liberdade ou escravidão, amor ou ódio, etc. Quando, na Inglaterra, há já uns anos, teve lugar um acidente

provocado pelo desabar de uma escombreira, os sindicatos indagaram sobre as responsabilidades e interrogaram-se se haveria o direito de construir uma escola a algumas centenas de metros de uma escombreira, sobre um terreno que se sabia ser movediço.

Recordemos que Deus está presente nas nossas decisões e não em Saturno ou nas estrelas. Deus não é um Júpiter que paira nas nuvens, encontra-se no fundo da nossa liberdade, porque é a liberdade o âmago da nossa humanidade. Viver o Evangelho é encontrá-lo onde ele está, isto é, na liberdade criadora e transformante dos homens, nas decisões que tomamos, pequenas ou grandes. Ora bem, as nossas decisões devem fazer triunfar os valores implicados nas situações e nos acontecimentos.

4) No mundo tão complexo em que vivemos e onde realmente tudo se mantém, as verdadeiras soluções capazes de fazer triunfar a justiça e a fraternidade são, em definitivo, as decisões políticas (em sentido lato, isto é, o que diz respeito à vida dos homens em sociedade). Como poderia ser de outro modo? Se não nos situarmos no plano político, não haverá eficácia. A nossa boa vontade não dará resultado. Vamos resignar-nos a uma generosidade talvez muito comovedora, que nos levará a acções individuais de autêntica dedicação, mas que não trará consigo as verdadeiras soluções? É este o ponto fulcral. É impossível, para os cristãos, desinteressarem-se da vida pública, colectiva, comunitária, se, pelo menos, professam um interesse verdadeiro pela sorte dos seus irmãos comprometidos em situações de justiça ou de injustiça e envolvidos nos acontecimentos.

Cristo contou-nos a parábola do Bom Samaritano (*Lc 10*). Naquele tempo, as coisas eram relativamente fáceis: um pobre judeu atacado por bandidos e ferido na estrada. O samaritano compreendeu imediatamente o que se devia fazer: proporcionar àquele homem os cuidados mais urgentes, aplicar azeite e vinho

nas feridas: azeite para aliviar e vinho para desinfectar; depois, conduzi-lo à estalagem mais próxima, pedir ao estalajadeiro que fizesse o favor de tratar bem o pobre homem; dar-lhe, finalmente, algum dinheiro e prometer que, no dia seguinte, lhe daria mais dinheiro se o da véspera não tivesse chegado.

Se Cristo nos contasse hoje esta parábola, não iria pedir-nos que nos transportássemos em imaginação a um deserto com bandidos que frequentam essas paragens solitárias, como nos filmes de *gangsters*. Diria na linguagem actual: se quiserem ser meus discípulos, não se resignem a deixar sobre o passeio os que sofrem, os que têm fome, os que são torturados e massacrados. Devem ir até ao fim: encontrar as verdadeiras causas da miséria humana e da injustiça. Quem é hoje o judeu ferido à beira da estrada? Onde se encontra? Onde estão os bandidos? Que fazer, agora, para impedir que os bandidos assaltem? São estas as verdadeiras perguntas, dum realismo muito simples. Um cristão não se pode contentar com sentir pena das desgraças de um pobre homem ferido ou doente. Tem de trabalhar, directa ou indirectamente, para encontrar soluções que façam com que haja menos bandidos, não nos desertos, mas nas sociedades multinacionais, nos bancos, nas repartições públicas, nos grandes interesses financeiros, etc. Deve igualmente questionar-se a si mesmo profundamente, consentir em pôr em questão os seus preconceitos e a preocupação pelos seus privilégios.

Cristo acrescentaria, sem dúvida: não podem realizar sozinhos esse trabalho, tanto mais que não se faz por turnos. Quanto a mim, declaro-me radicalmente incapaz de chegar sozinho a um discernimento. Assim que tomo a sério o meu dever de levar as coisas até ao ponto onde devem ir, a fim de encontrar uma solução verdadeiramente eficaz para os problemas que fazem sofrer os meus irmãos, confesso que fico muito contente de poder trabalhar em grupo e acolho com reconhecimento todos aqueles

que podem ajudar-me a reflectir. Não vão impor-me nada, certamente! Não compete aos padres nem aos movimentos de Igreja imporem-me uma opção temporária. O seu papel é ajudar-me a caminhar através de tudo quanto é terreno, isto é, o domínio familiar, económico e político, para que a minha vida não esteja em contradição com as exigências fundamentais do Evangelho, mas trabalhe por realizar a reconciliação dos homens expressa pela Eucaristia na qual eu participo. Tanto mais que se trata de uma reconciliação não só individual mas universal: como querem que o económico e o político não intervenham?

5) Penso que existe pecado em recusar sistematicamente a procura da eficácia em assuntos terrenos. Tenho o dever, não digo de encontrá-la, de tal modo ela é complexa, mas de procurá-la. Não procurar, cada um desde o seu lugar e de acordo com os seus meios, é demitir-se. Que pensaríamos do Evangelho, se o samaritano só se tivesse inclinado do alto do seu cavalo sobre o ferido e lhe dissesse: pobre homem, como te lamento, sinto-me verdadeiramente cheio de pena de te ver assim; então, até logo, amigo, e boa sorte! Que pensaríamos dos cristãos que fossem visitar um pobre homem num tugúrio e lhe dissessem: é, de facto, muito triste que ainda existam habitações tão miseráveis. Ah!, meu amigo, convence-te de que a Igreja te ama! Se tu soubesses como a Igreja te ama! Então, adeus! Espero que atitudes destas não existam tal como as descrevi: seria demasiado escandaloso!

O que eu quero evocar são certas mentalidades que se escondem detrás de uma pseudo-preocupação de pureza evangélica e de recusa de compromissos terrenos. Uma observação que tem o dom de me inquietar profundamente: «O senhor, ao menos, fala-nos de Deus e não de política!» Não estou aqui para os tranquilizar, para lhes falar de Deus de maneira a correr o risco de os deixar sem problemas de consciência, e para lhes propor um

Deus que resultaria num alibi. Como diz Jean Guéhenno: «O mundo rebenta de fome e as almas boas vão para o Céu». Digo-lhes, simplesmente, que esse deus não é o verdadeiro Deus.

Toda a gente faz política, saiba-o ou não. A questão não é fazer ou deixar de fazer, mas fazê-la conscientemente. O silêncio ou a abstenção em matéria política (entendo sempre esta palavra no seu sentido mais genérico e não no sentido estrito de compromisso num partido político) têm um peso político decisivo. Muitos pensam que não fazem política. No entanto, ao não fazê-la, fazem-na, porque o seu silêncio e abstenção fazem parte da relação de forças. Tudo é relação de forças no país e no mundo: forças morais, militares, económicas, etc. Não se deve dizer mal da força: a saúde, por exemplo, é uma força. Mas deve-se dizer mal da violência, que é uma questão completamente diferente. Porque a violência é uma força separada da razão e, por conseguinte, torna-se brutal. As soluções de violência, excepto as previstas de algum modo por Paulo VI na *Populorum Progressio*, não são boas soluções. Não é pelo facto de a sociedade ter uma ordem jurídica que as relações de força são por isso suprimidas: há-as em toda a parte.

Existe, em particular, uma força chamada a força de inércia. Sabe-se muito bem, nas altas esferas, quer se trate de questões económicas ou internacionais, onde estão as forças de inércia. Não gostaria de ferir ninguém ao falar de certas profissões, que toda a gente sabe, depois das investigações levadas a cabo, representarem forças de inércia; isto é, sejam quais forem as decisões tomadas superiormente, nada mudará ou mudará tão pouco, que não há que preocupar-se com as reacções previsíveis de determinado meio profissional ou social.

Outrora, os cristãos tinham tendência a dizer que não era preciso misturar-se com a política, porque sempre se sujaram as mãos. Um lema dos meios católicos era: sobretudo, conservar as mãos limpas. Se hoje ainda fosse assim, seria a própria Igreja a aparecer

no país como uma força de inércia real, e toda a gente o saberia. É o que Mounier chamava «o falso apolitismo das mãos puras»: não é um apolitismo, isto é, uma ausência de política, mas um peso político autêntico. A pior das impurezas consiste em não querer sujar as mãos, de acordo com a frase famosa: aquele que não faz nada, nunca comete erros, mas toda a sua vida é um erro. O pior está em exercer um peso político pretendendo que não se faz política.

Porque, nesse momento, é-se vítima da hereditariedade: o meu pai que... o meu avô que... em tal meio... em tal circunstância..., etc. A educação recebida pesa também sobre cada pessoa. Pensamos que somos livres e não o somos em absoluto: é a pressão do nosso meio que actua através de nós. A nossa hereditariedade, a nossa educação, o nosso egoísmo, preconceitos, preferências sentimentais ou passionais nunca postas seriamente em questão, é tudo isso, finalmente, o que vai colocar um voto na urna eleitoral. Não somos livres, visto que nunca nos esforçámos por nos libertarmos. Nunca direi que o cristão é livre nas suas opções políticas ou económicas, sem antes explicar que deve trabalhar por se libertar, de tal maneira que venha a ser um homem livre, capaz de se pôr em questão, a fim de ter uma acção autêntica no domínio do terreno.

Tanto mais que a pessoa só se torna livre trabalhando por libertar os outros. A conquista da nossa liberdade pessoal passa pela acção, o trabalho, o cumprimento da tarefa humana pela liberdade de todos. Caso contrário, desconfiemos, pois não teríamos nada a ver com a verdadeira liberdade.

Jesus é homem livre com a liberdade eterna de Deus

Se me perguntarem porque sou cristão, responderei: escolhi o Evangelho como educador da minha liberdade. Se o Budismo ou

o Islão educassem melhor a minha liberdade, tinha o dever de me tornar budista ou muçulmano. Todos conhecem aquela sentença: gosto muito de Platão, mas gosto ainda mais da verdade. Eu preferiria traduzi-la assim: amo muito Jesus Cristo, mas prefiro ainda mais o nível de existência mais elevado, e se Jesus Cristo não educar a minha liberdade para atingir esse nível de existência mais elevado, vou procurar noutra parte. Se quem vos está a falar é cristão, é porque tem a certeza de que é impossível que o Corão, os Upanishad ou outros livros sagrados possam levar o homem tão alto como o Evangelho. Esta é a minha certeza, esta é a minha fé.

A liberdade não consiste em fazer o que se quer, mas em querer o que se faz, quer dizer, em assumir a responsabilidade dos seus actos. Um homem não é autenticamente homem senão quando assume a responsabilidade da sua vida. A verdadeira liberdade consiste na capacidade de enfrentar a morte, não necessariamente a morte final, definitiva, mas essa morte quotidiana exigida pela justiça, a verdade, a liberdade. Não é possível, ao mesmo tempo, dar-se e reservar-se para si. Quando alguém se dá verdadeiramente, quando se compromete a fundo com os outros, é evidente que isso faz sofrer, pede verdadeiros sacrifícios. É preciso saber morrer a si mesmo, porque se é, sobretudo, escravo de si mesmo, desse «querer-viver» que levamos nas entranhas. Cristo é o modelo de homem livre: preferiu morrer a negar-Se. Ele é a testemunha da liberdade eterna de Deus.

Compreendamos bem que a liberdade não é poder escolher ou optar entre o bem e o mal. Isso é o livre arbítrio, que não existe em Deus, pois Deus não pode optar pela injustiça ou o ódio. Mas nós, criaturas, construímos a nossa liberdade através de escolhas. Jesus também teve que escolher, foi tentado.

A grande cena da tentação no deserto é absolutamente fundamental. É uma montagem literária de algo que foi, sem dúvida,

permanente na vida de Jesus, a saber, que Ele sentiu a tentação constante de utilizar o poder de Deus para dominar. Se Jesus tivesse escutado Satanás, teria tido uma vida respeitável, gloriosa. Satanás é, por outro lado, o porta-voz de Israel e de todos nós, na medida em que quereríamos que Deus fosse um Deus que nos dominasse e nos comandasse, tal é, no fundo, o medo que temos de ser homens livres.

Realmente, não é coisa de pouca importância ser homem livre e mulher livre. Se dissermos a Cristo: transforma pedras em pão!, a nossa fé já não será absolutamente livre, ficaremos de facto obrigados a crer! Como não acreditar em quem transforma pedras em pão? Obrigá-nos, vamos! Jesus diz: não; não quero revelar um falso deus, um ídolo. Persuadamo-nos de que Deus não é glorificado se Lhe fizermos homenagem de não sei que demissão da nossa tarefa de homem, que é uma tarefa difícil. Não deixaria, mesmo assim, de ser um Deus engraçado! Um Deus que ficaria feliz com o facto de nós nos demitirmos pura e simplesmente em suas mãos! Péguy fá-Lo dizer: submissões de escravos não Me dizem nada!

Alguns pontos de meditação sobre a liberdade de Cristo

1) Jesus, no Templo, com 12 anos, deixa que seus pais O procurem durante três dias (*Lc 2*). Quando O encontram, diz-lhes calmamente: «Não sabíeis que tenho de ocupar-Me das coisas de Meu Pai?» Liberdade em relação à família, sendo, aqui, o laço familiar sinal do familiar quotidiano: horizontes familiares, opiniões familiares, costume religioso familiar, língua litúrgica familiar, política familiar (na minha família – mas isso é compreensível! –, sempre se leu *Le Figaro*; noutros meios, seria *L'Humanité*). O Evangelho em estado puro ainda não existe, temos de tender para ele. Um dos meus co-irmãos, a quem não falta sentido de

humor, diz que, na Companhia de Jesus, há 80 por cento de virtudes «burguesas» e 20 por cento de virtudes evangélicas...

A liberdade consiste em deixar-se expropriar, o que é muito duro, porque é a verdadeira pobreza. É o ponto em que liberdade e pobreza significam exactamente a mesma coisa. Trata-se de uma atitude fundamental que não se confunde com o desenraizamento. Ter as suas raízes algures, faz parte da vida, do gosto de viver. O ideal é, ao mesmo tempo, o enraizamento (social e até geográfico) e a expropriação.

Quando se está totalmente expropriado, é horroroso. Milhares de pessoas são expropriadas pela Igreja do nosso tempo e não consentem na expropriação porque são proprietárias. De verdade! Uma religiosa sente-se proprietária do seu hábito, outros do latim litúrgico, e outros ainda dum certo modo de formular os dogmas. Há quem seja proprietário e se mantenha assim. Há quem queira possuir a verdade e se esqueça de que é a verdade, pelo contrário, que nos possui. Recusa-se, pois, a expropriação e fica-se, sem se dar conta, no diametralmente oposto ao Evangelho.

2) Antes do nascer do sol, Jesus escapa-Se da casa onde passou a noite (*Mc* 1, 35-39). Os apóstolos, ao acordarem, põem-se a procurá-Lo. Encontram-No e dizem-lhe: volta para Cafarnaum; ali, estás bem, toda a gente Te conhece, bem sabes; as pessoas ouvem-Te, tens uns auditórios excelentes! Era preciso ver o rosto de Jesus, rosto de um homem livre: como se não houvesse mais do que Cafarnaum no mundo; tenho de ir por toda a Galileia; não vou deixar-Me monopolizar por uma classe social, raça, clã, igreja, nação. Sou livre, disponível para fazer a vontade do meu Pai. Essa é a liberdade!

3) Um dia de sábado, os apóstolos têm fome (*Mc* 2, 23-28). Colhem algumas espigas de trigo, debulham os grãos e comem-

-nos. Mas os fariseus, que andavam a espiá-los, aproximam-se e dizem a Jesus: como é isto, tu deixas fazer aos teus apóstolos o que não é permitido fazer em dia de sábado? Jesus olha para eles «com um olhar circular e profundo» e diz-lhes: eles têm fome e quereis que os impeça de comer? Existe, de facto, uma lei positiva, mas a caridade passa-lhe à frente. Liberdade de Cristo em relação ao «que dirão?».

4) Pouco depois, um homem que tinha a mão seca desde há muito, pede a Jesus que o cure (*Mc* 3, 1-6). Os fariseus vigiam: vamos ver! Terá a ousadia de curar um homem em dia de sábado? O Evangelho nota que Jesus olha para eles com ira, depois diz ao homem: «Estende a tua mão» e cura-o. Os fariseus saem imediatamente e maquinam sobre a melhor maneira de fazer morrer Jesus. Isto, desde o começo do Evangelho de Marcos. Liberdade de Jesus em relação ao «que me farão?». Façam-Me o que quiserem, sou um homem livre.

5) Seria bom trazer aqui a cena da multiplicação dos pães. Jesus é livre em relação à glória humana (*Mc* 6, 30-46). Poderia ter deixado que O coroassem rei, seria muito fácil. Em vez disso, pede aos apóstolos que entrem na barca e passem para a outra margem do lago. Depois, desaparece e vai orar para a montanha. Liberdade em relação à glória humana e a todas as pressões que O fariam desviar-Se.

6) Voltamos a vê-Lo durante o seu processo em que Se mantém calado. Há uma frase que se repete várias vezes: Mas Jesus não dizia nada (*Mc* 14, 61; 15, 5). Suprema dignidade desse silêncio! É a liberdade de Jesus em relação às pessoas importantes, aos notáveis, aos poderosos. Ele é livre. A Igreja terá sido sempre livre? Seria bom que fizesse o seu exame de consciência. Conviria

reler a Epístola de S. Tiago: encontraríamos nela coisas absolutamente terríveis sobre o que deve ser a verdadeira liberdade cristã.

7) Finalmente, temos a imagem de Cristo na cruz, o rosto coberto de escarros, de suor e sangue, o rosto dum homem livre que preferiu morrer antes que renegar a sua razão de viver. A sua razão de viver era revelar o verdadeiro Deus. Se tivesse revelado uma onipotência dominadora, ninguém O teria levado ao calvário. A sua vida teria sido poderosa e honorável. Teria podido viver tranquilamente durante longos anos e as multidões não teriam deixado de aplaudi-Lo. Revelou o Deus que não é senão Amor e que não pode contrariar todas as falsas felicidades que o homem procura.

Porque é preciso que não tenhamos ilusões: o Cristianismo contraria o homem. Aperfeiçoa-o e desenvolve-o, mas contrariando-o. Se, em Caná, a água é transformada em vinho (símbolo de festa), na Ceia, o vinho será mudado em sangue. Há sempre os dois pólos: o pólo do humanismo e do amor de viver, e o pólo da necessidade de morrer para encontrar a Deus. O Evangelho é a transformação da ânsia de felicidade. Se o vosso Cristianismo não impressiona aqueles que vivem à vossa volta, há razões fortes para desconfiar da sua autenticidade e profundidade; como diz P. H. Simon, é «descafeinado». Nós não impedimos que, no mundo actual, os homens andem numa roda viva nas actividades económicas, sociais e políticas. Queixamo-nos, dizemos a nós mesmos que o mundo vai mal e que não sabemos aonde irá parar. De quem é a culpa? Se, pelo menos, os cristãos fossem cristãos! Só que o desafio está na cruz! Quando o cristão faz o que tem a fazer, quando é livre com a liberdade de Cristo, a cruz é inevitável.

Em suma, o Evangelho é a revelação da «liberdade libertadora» de Deus. É a própria definição do amor. Amar os homens é dese-

jar que eles sejam (no sentido pleno). Querer que o outro seja, é a justiça, portanto, o respeito que está no centro da justiça. Mas o outro não existe se não for livre, porque é pela liberdade que o homem é homem. Fora da liberdade, não existe humanidade verdadeira. Finalmente, não se é livre senão para amar, porque em tudo o que está fora do amor existe o poder de dominar que oprime e impede o homem de ser plenamente homem. «Deus é amor» (1 Jo 4, 8) e «nós fomos chamados à liberdade» (Gal 5, 13): quando se compreendeu a identidade ou a ligação íntima, estreita do amor e da liberdade, chegou-se à compreensão verdadeira do essencial da fé.

ORAR*

Abordar um assunto destes, hoje em dia, pode parecer condescendência para com a moda. Seria bom, no entanto, que a oração não se tornasse um assunto de moda. Mas conhecemos a lei do pêndulo da história, que Bergson descreveu como lei do duplo frenesim: quando se andou freneticamente num sentido, anda-se logo freneticamente no sentido oposto.

Conhecemos a geração do compromisso, essa palavra que Emmanuel Mounier pôs na moda, depois da geração dominada pela personalidade de André Gide, e que poderíamos denominar geração do diletantismo. O compromisso ou, se quiserem, a dedicação ao serviço da sociedade, revela-se ilusória, aparentemente pouco eficaz; exige análises difíceis no plano social e político; todas as mediações necessárias para que o compromisso ao serviço do mundo seja eficaz pedem muito esforço.

Parece, de facto, que a exigência de compromisso está actualmente em retirada e que há um regresso à oração. Valendo-me de uma determinada gíria, oscila-se entre a horizontal e a vertical: depois de uma geração que esqueceu demasiado a vertical, a relação com Deus, agora volta-se a ela. Não é caso para lamentar-se, mas não deixa de ser triste que tudo isto se faça sob o signo da

* *Manuscrito*: notas dispersas com o resumo dum artigo de Ph. BÉGUERIE, «Evangelizar a oração». *Policópias*: Le Péage-de-Roussillon (14 de Novembro de 1968); Boulogne (21 de Outubro de 1969); Annecy (25 de Maio de 1970); Belleville (12 de Outubro de 1975); Pau (27 de Outubro de 1975); Carcassonne (16 de Março de 1978).

oscilação. Seria bom que se assumisse, ao mesmo tempo, a horizontal e a vertical, que «o desenvolvimento no temporal fosse acompanhada de uma concentração no espiritual».

Porque a oração sem o compromisso não vale mais do que o compromisso sem a oração. Seria bom que esta geração, que recupera a importância da oração – e temos de nos felicitar por isso – não esquecesse, no entanto, a necessidade do compromisso, da acção, da tarefa humana.

Como orar?

A crise actual da Igreja irá conhecer um renovamento místico? Devemos desejá-lo, tanto mais que todas as crises que tiveram lugar na história da Igreja conheceram um renovamento particularmente místico. Foi o que aconteceu no Renascimento, foi o caso daquele admirável florescimento místico do século XVII francês. É possível que estejamos na véspera dalgum desses renovamentos. A questão está em que seja verdadeiramente autêntico, e já vamos falar, dentro de momentos, em que condições o será.

Explico já que a oração é um elemento essencial da vida espiritual, mas não é toda a vida espiritual. Espiritual significa: com o Espírito Santo. A vida espiritual é a vida sem mais, mas vivida com o Espírito Santo. Algumas pessoas dizem: tenho tantas preocupações e trabalho que não disponho de tempo para ter vida espiritual! Digam antes que têm tanto que fazer que não encontram tempo para a oração, mas não digam que a sua actividade humana é alheia à sua vida espiritual.

S. João da Cruz diz-nos, efectivamente, que seremos julgados sobre o amor. Ora o amor, vivêmo-lo no cumprimento da nossa tarefa, seja ela familiar, educativa, ou trate-se desses múltiplos

compromissos de ordem sindical, social, económica ou política, em suma, toda a vida.

As três formas de oração

O Evangelho é absolutamente formal no que toca à oração. Vou respigar somente duas frases entre as múltiplas palavras de Cristo relacionadas com a oração:

«É preciso orar sempre, sem nunca desistir» (Lc 18, 1).

«Quando rezares, entra no teu quarto, fecha a porta e reza ao teu Pai em segredo» (Mt 6, 6).

É o mesmo Espírito Santo que conduz ao deserto e que reúne os irmãos em comunidade fraterna. Do princípio ao fim, ressoa na Bíblia, atrevo-me a dizer (como um tema musical em orquestra) o tema do deserto. Significa solidão, silêncio, concentração, recolhimento e também nudez interior, secura, calcinação, fome e sede de Deus. E no que concerne à comunidade fraterna, basta o Pentecostes para nos dizer que o Espírito Santo reúne os homens, ao contrário de Babel. A torre de Babel é a dispersão dos povos na confusão das línguas; o Pentecostes é a reunião dos povos no entendimento das línguas.

Tradicionalmente, as grandes Regras religiosas (Santo Agostinho, S. Bento, por exemplo) distinguem três formas de oração:

– *Em primeiro lugar, a Eucaristia* que é a oração plena, a oração perfeita, visto que é a extensão, até nós, da própria oração de Cristo. E, à volta da Eucaristia, o Ofício divino como uma coroa de pérolas finas ao redor de um diamante central. Monges,

monjas, religiosos e religiosas, sacerdotes rezam com esta oração particularmente litúrgica que é o Ofício divino.

– *A oração privada ou secreta*, a que chamam meditação, o tu-a-tu ou o coração-a-coração com Deus. É a oração pela qual obedecemos ao Evangelho que nos recomenda «fechar a porta do nosso quarto e orar em segredo». O quarto é um símbolo, evidentemente. O verdadeiro quarto é a câmara interior (como, aliás, o diz muito bem Claudel em *La cantate a trois voix*). Trata-se da oração pura, no segredo do «coração» (esta palavra tão frequente na Bíblia não significa de modo algum o sentimento, mas a consciência).

– *A oração habitual*, a oração de cada instante, oração metida no trabalho, na acção, e que se faz sem saber que se reza. Esta forma de oração responde às palavras de Jesus: «É preciso orar sempre, sem desistir». É evidente que, se se tratasse da oração propriamente dita, quando se interrompe o trabalho para se pôr de joelhos, não se poderia tomar a sério a ordem expressa do Evangelho. O Senhor quer dizer-nos que Deus nunca deve estar fora do horizonte da nossa vida, de modo talvez inconsciente, talvez semi-consciente. Esta oração é um pouco comparável ao jogo da criança que sabe que a mãe está ali, muito próxima e, no entanto, não está a olhar para ela; sabe que ela está ali de tal maneira que, se acontece ela afastar-se, a criança dá conta imediatamente.

Dificuldades da oração no segredo

Um certo espírito de facilidade leva-nos, com demasiada frequência, a desleixar a segunda forma, a oração para a qual se interrompe o trabalho, a actividade habitual, a oração secreta rela-

tivamente longa, que se estende por alguns minutos. Digo relativamente longa porque estou a falar para uma maioria de leigos, e não se trata de propor aos leigos a oração prolongada própria dos religiosos.

Há quem seja fiel à Eucaristia e se julgue fiel à «oração contínua», mas pensa poder prescindir de um tempo de oração. O perigo consiste em que a Eucaristia não seja verdadeiramente interiorizada, que a liturgia que se celebra diante de nós não se converta numa liturgia dentro de nós. Ao mesmo tempo, a comunidade orante corre o risco de ser comunidade de superfície, por conseguinte, uma comunidade precária. É o risco que correm actualmente múltiplas pequenas comunidades, quer de religiosas quer de leigos, sem uma verdadeira oração em profundidade.

Quanto à oração habitual, se não houver o que se chama comumente tempos fortes de oração, corre o grande risco de se degradar sem que se tome consciência disso. O olhar para Deus no decorrer da vida torna-se cada vez menos frequente, e as decisões que temos de tomar (que constituem o essencial da nossa vida, já que aqui reside o próprio exercício da nossa liberdade e nós construímos o nosso ser eterno através das nossas decisões pequenas ou grandes) já não se tomam com Deus e para Deus, mas antes em função de si e para si.

Sabemos por experiência até que ponto é difícil dizer com toda a verdade: venha a nós o vosso Reino. Mesmo nas nossas actividades generosas e apostólicas, ao dizer com os lábios: venha a nós o vosso Reino, nós pensamos baixinho: que eu faça chegar o vosso Reino, que a minha congregação faça chegar o vosso Reino, que o movimento da Acção Católica ou de espiritualidade a que pertença faça chegar o vosso Reino. O que está muito perto de: venha a mim o meu Reino! E se se quiser ser cruel até ao fim, teríamos que dizer que, muito no fundo de nós mesmos, dizemos a Deus, sem o sabermos: que o meu reino venha por meio

do vosso. O que vem a ser a degradação suprema, a mentira e a hipocrisia totais!

Porque negligenciamos tão frequentemente o tu-a-tu, o coração-a-coração com Deus um pouco prolongado? Eu creio que é muito simplesmente porque isso nos aborrece e nos «enfastia». Digamos, em termos mais elegantes, que gostamos bastante de nos entregarmos ao serviço dos outros e de saborear a alegria dessa entrega. Sobretudo quando se é novo, gosta-se da vida trepidante, e uma simples paragem, mesmo muito curta, para se recolher um pouco demoradamente, converte-se numa espécie de impossibilidade psicológica. A vida é movimento, iniciativa, tomada de responsabilidades; a oração é repouso, imobilidade, espera, submissão. Para aquele que gosta da vida activa e vive intensamente, a oração é uma espécie de morte e tem-se sempre repugnância a morrer.

Entre as razões que impedem mais de uma pessoa de consagrar alguns minutos por dia à oração, conta-se também a desconfiança em relação à imaginação e à sensibilidade: devoção e fervor, o que é que isto quer dizer? Será que um homem pode amar a Deus como se ama uma mulher? Não pertence isso a outra ordem? A vibração sensível que se experimenta num amor humano será válida quando se trata de Deus? E se falta esta vibração da epiderme, ainda se trata de oração?

Desconfiança igualmente em relação à introspecção: na era da psicanálise, estamos de sobreaviso contra as formas parasitárias da ruminação interior. Homens e mulheres, rapazes e raparigas, com uma ensaboada de psicologia das profundidades, têm objecções de princípio. Temem o narcisismo e é verdade que corremos sempre o risco de projectar diante de nós um nosso duplo e chamar-lhe Deus. A pessoa julga que está diante de Deus, mas na realidade encontra-se diante de si mesma e é fácil, então, enunciar ao mesmo tempo as perguntas e as res-

postas. Chama-se vontade de Deus ao que, no fundo, não passa da sua própria vontade.

Como dizia Bonhoeffer, esse grande teólogo protestante que os nazis enforcaram em 1945 e cuja influência na Alemanha e na França foi considerável: «A pessoa entrega-se a uma tagarelice íntima consigo mesma».

A oração de súplica também levanta os seus problemas ao homem actual. O recurso da criatura a Deus não será, afinal, um piedoso estratagema para reconfortar psicologicamente o homem? Conviria abordar aqui – mas isso seria um desenvolvimento demasiado longo – o eterno risco de confusão entre o psicológico e o espiritual, entre a vida interior, que é a vida consigo mesmo (um apaixonado tem uma vida interior e um filósofo também), e a vida espiritual, que é a vida com o Espírito Santo. O Padre de Montcheuil escrevia: «O homem não é escutado simplesmente pelo facto de ser exaltado?»^{*} A exaltação (*exhaussement*) do homem que ora não será o verdadeiro atendimento (*exaucement*) da sua oração?

O risco duma oração pagã

A oração não é um fenómeno, uma atitude especificamente cristã. Os «pagãos», isto é, os não-cristãos, sempre rezaram muito. E tal como era necessário evangelizar o compromisso, também é necessário evangelizar a oração, porque a oração não é automaticamente evangélica.

^{*} No texto, esta frase contém um jogo de palavras impossível de traduzir em português por não se verificar, na nossa língua, a mesma homofonia: «exaucé» (escutado) e «exhausé» (exaltado). [N.T.]

Há uma diferença entre fé e religião. Não há dúvida de que se abusou muito desta diferença de origem protestante, mas não é razão para que se tenha por falsa. Religião e fé vão unidas, mas são completamente diferentes. A religião é um processo de origem humana; a fé, a adesão a uma iniciativa de Deus. A religião é um acontecimento cultural e pode pensar-se que sempre existiu. Há vários milhões de anos que a espécie humana começou a aparecer na terra, enquanto menos de quatro mil anos nos separam de Abraão.

A questão é saber se, durante esses milhares e milhares de anos, o homem era, segundo a expressão de Aristóteles, um animal religioso. Marx negou-o e pensou que a religião não aparecera no mundo senão com a exploração do homem pelo homem, e tirava daí a conclusão de que, quando a exploração do homem pelo homem desaparecesse na sociedade sem classes, com a chegada das manhãs que cantam, a religião não teria nenhuma razão de ser. Creio que a maioria dos marxistas não são fiéis a Karl Marx neste ponto, e os intelectuais marxistas abandonaram, hoje em dia, esta tese e pensam, como nós, que a religião sempre existiu na humanidade.

A religião é um acontecimento cultural, uma realidade humana. Digo bem: a religião, o sentimento religioso, enquanto diferente da fé e enquanto pode ser considerado em si mesmo, independentemente da fé. É um facto que responde a determinadas necessidades do homem, essencialmente a duas espécies de necessidades¹.

A necessidade de segurança e de estabilidade

O homem lançado no mundo apercebe-se muito rapidamente de que a sua existência é precária, frágil, ameaçada. O que é que

¹ Cf. P. GANNE, *Appelés à la liberté*, Cerf, 1974, p. 46, «Dossiers libres».

constitui essa ameaça? O futuro, sem dúvida. Não se sabe o que pode acontecer: a fome, a tempestade, a doença, os acidentes, a morte. Mesmo nos nossos dias, nós, que nos julgamos cultos e evoluídos, sofremos as sequelas dessa mentalidade primitiva e falamos dos «bons velhos tempos» ou dizemos: não sabemos o que o futuro nos tem reservado. O futuro é ameaçador, o passado é tranquilizador. O homem primitivo imagina, então, que no princípio existiu uma idade de ouro. O mito da idade de ouro é absolutamente universal. O ideal fica, pois, para trás, o mal está na mudança, tudo deveria ter permanecido imutável. A religião é o que liga ao imutável, isto é, a esse passado das origens, quando tudo era, por assim dizer, puro.

Tocamos, agora, num ponto extremamente importante: a interferência inevitável do político com o religioso. De facto, o poder estabelecido, seja ele qual for (monárquico, democrático, ditatorial, pouco importa), que quer evidentemente manter-se e teme a mudança, não tem poder sobre as consciências. Pode promulgar uma lei, mas não é ele, poder político, que vai poder impor aos homens, como obrigação de consciência, o respeito pela lei. Não existe poder sobre o que chamamos foro interno. Há sempre, portanto, a tendência de recorrer aos sacerdotes, que seriam normalmente os auxiliares na defesa da estabilidade do momento, tornando um dever de consciência obedecer às leis promulgadas pelo Estado. De tal maneira que os sacerdotes viariam a ser os auxiliares naturais duma política conservadora (cf. o Egipto dos Faraós, as civilizações da Grécia e Roma, etc.).

Daí a tentação permanente em todos os clérigos do mundo de regressar a um sacerdócio pagão. A religião exige do sacerdote, em nome de Deus, aquilo que o poder estabelecido não pode exigir senão em nome da lei. O sacerdote poderá esgrimir a ameaça dos castigos eternos naquilo em que o poder estabelecido só pode ameaçar com a prisão ou o processo-verbal. Graças a

Deus, o clero sabe que tem de resistir à tentação. Se não o sabe, é porque está mal formado, porque é infantil – infelizmente, isso também acontece.

Uma atitude dessas conduz à imaginação enganadora, tão perigosa quanto possível, de um deus que reside no passado, um deus que é, de alguma maneira, contemporâneo da idade de ouro. Recorre-se a ele para que o *status quo* se mantenha e o futuro – o futuro ligado às mudanças temidas – não seja ameaçador.

A necessidade de esconjurar o medo do divino

Para evitar mal-entendidos, digo novamente que não falo aqui da fé cristã mas da religião enquanto fenómeno universal. A segunda necessidade humana que dá origem à religião é a necessidade de esconjurar o medo que sente espontaneamente perante o divino, um divino que não se sabe bem o que é. O Sol será Deus? O raio? Ou estará Deus detrás do Sol ou do raio? Pouco se sabe. O que é certo é que o paganismo adorou tudo, sacralizou todas as criaturas da natureza: há vacas sagradas, serpentes sagradas, árvores sagradas, pedras sagradas. O homem pagão imagina espontaneamente um poder soberano que se situa mais ou menos detrás dos fenómenos naturais, numa espécie de além-mundo. O que Nietzsche chamava na sua *Crítica da religião*: um «contra-mundo».

Por um lado, o sentimento religioso dá origem a um deus do passado, e, por outro, a um deus que querem situar num contra-mundo, um poder de que dependemos, ao qual se pode agradar mas também irritar. É este poder que faz brilhar o Sol e cair a chuva benéfica. Mas é o mesmo poder que desencadeia os ciclones e o raio. Convém, portanto, torná-lo favorável, conciliá-lo.

Pode ser esta a caricatura da oração, uma oração propriamente pagã, mesmo se, por outro lado, a pessoa se julga cristã. Para

atrair deus a si e torná-lo favorável, usam-se orações (que agradam a deus) e sacrifícios (que terão por efeito aplacar a divindade onipotente). A religião apresenta-se assim como um sistema de ritos e de observâncias que se cumprem com o fim de tornar favorável a divindade. Esses ritos e observâncias passam muito naturalmente à categoria de costumes que se consideram sagrados. Chega-se a sacralizar o costume! Essa seria a religião em estado puro, quer dizer, sem a fé.

A manipulação de Deus

Uma vasta literatura saída de Marx, Nietzsche e Freud explorou este tema da religião que desemboca num deus do passado e do além ou do contra-mundo e, na prática, em observâncias e ritos: caricaturas de oração, evidentemente, que não desaparecerão – é preciso dizê-lo – se nós não formos capazes de fazer desaparecer as caricaturas de Deus. Existe um paralelismo entre as caricaturas de Deus e as caricaturas da oração, e nota-se claramente que, nos nossos grupos cristãos actuais, ainda há muitas reminiscências do paganismo.

Uma das mais grosseiras e também das mais subtis caricaturas de Deus é a do mágico supremo, o Deus considerado como útil para satisfazer as nossas necessidades, o todo-poderoso a quem apelamos quando nos vemos constrangidos a reconhecer-nos impotentes. A oração converte-se, então, numa oração útil dirigida a um deus considerado como útil, como um objecto de consumo espiritual, como o provedor das nossas necessidades.

Se queremos ser autenticamente cristãos, temos de chegar a acreditar que Deus é absolutamente inútil. E é a partir de um Deus do qual não se tem necessidade que poderemos aceder a uma adoração autenticamente gratuita. O amor é gratuito ou não

existe. Tudo quanto introduzimos de utilidade no amor conduz à morte do amor e, por conseguinte, à morte do Cristianismo.

Não me é possível senão esboçar, agora, uma distinção absolutamente essencial entre a necessidade e o desejo. Temos necessidade de Deus ou desejamos Deus? Tudo depende disto. A necessidade reverte para a pessoa, o desejo consiste em querer o outro por si mesmo e não para si. O Padre Denis Vasse escreve no seu livro *Le temps du désir*: «A oração que não experimenta a não-necessidade de Deus adquire a cor do sonho... Orar não é “ter necessidade” ou “não ter necessidade”, mas chegar a ter uma consciência cada vez mais viva de que nos é possível desejar alguém por si mesmo, amá-lo na medida exacta em que não temos necessidade dele, em que nos é impossível absorvê-lo ou conhecê-lo. Orar é revelar que é possível ao homem desejar o impossível»². A necessidade pode ser satisfeita, o desejo nunca o é. Desejar o outro por si mesmo (é essa a definição do amor), é iniciar um processo que não pode senão tornar o desejo cada vez mais profundo.

Nós, os cristãos, temos que dialogar com o mundo ateu que nos rodeia. Estas questões são absolutamente cruciais nesse diálogo contemporâneo em que não devemos figurar como essa «confraria de ausentes» de que falava outrora Jean Guéhenno. Teríamos, portanto, de acabar com um deus caricatural que seria o concertador universal, o deus das suplências, que nos substituiria quando nós já não pudéssemos mais. Reparem que esse deus tende a acabar. Quando a medicina era muito fraca, como no tempo de Molière, acudia-se a Deus muito rapidamente. Com os progressos da ciência, passa bastante tempo antes de pedirmos a Deus que actue por nós. É por isso que esse Deus considerado como o concertador universal, esse falso deus, tende a acabar. Eu não digo que ele vá

² D. VASSE, *Le temps du désir*, Seuil, 1969, pp. 30 e 34.

acabar completamente, mas que tende para isso, no sentido de que é inversamente proporcional ao progresso da ciência.

Porquê rezar?

Os fundamentos da necessidade de orar

A partir daí, já não podemos desconfiar da oração propriamente evangélica: ela é absolutamente necessária. É a oração que nos pode levar ao mais alto nível de gratuidade e a nossa vida vale o que valer a sua gratuidade, a gratuidade do amor. Continua a ser evidente que é preciso orar, isto é, que a palavra sobre Deus, o discurso teológico, deve acabar numa palavra dirigida a Deus. Certamente, não pode haver uma palavra dirigida a Deus se não se sabe de que Deus se trata. Toda a palavra dirigida a Deus implica uma palavra sobre Deus, quer dizer, uma catequese e o conhecimento duma doutrina. Mas o mais essencial é, em definitivo, uma palavra dirigida a Deus. Vou enumerar alguns dos fundamentos mais profundos da necessidade de rezar um pouco mais longamente, mas nenhum deles se basta a si mesmo.

Deus reza-nos

A oração do homem é uma resposta a uma oração de Deus. Não devemos falar, senão com muita circunspecção, dos mandamentos e até da vontade de Deus. Longe de mim a intenção de eliminar as palavras tradicionais que o próprio Jesus empregou, mas convém entendê-las correctamente. Não se trata de vontade imperativa. Num ambiente em que as pessoas se amam, uma família, por exemplo, ninguém manda em ninguém nem se dão

ordens. Pedem-se favores mutuamente, manifesta-se um desejo dizendo: «Queres?» ou «Peço-te» ou «Dar-me-ias alegria se atendessem o meu desejo». Pessoalmente, prefiro falar em atender o desejo de Deus, tal é o medo que tenho de que se atribua a Deus qualquer autoridade ou espírito ditatorial que poderiam levar a compreender mal palavras como vontade e mandamentos de Deus. Notem que o termo «mandamento» vem do latim *mandatum*, que está na origem da palavra «recomendação». Os mandamentos de Deus indicam o limiar para além do qual não há amor.

Como diz Jean Lacroix, nessa frase que eu tanto gosto de citar: «Amar é prometer e comprometer-se a nunca empregar, em relação ao ser amado, os meios do poder». São muitos os meios do poder no amor humano, desde a sedução absolutamente inocente até à violação abjecta, compreendendo entre os dois toda a gama de manipulação dos meios do poder.

Deus é o Todo-poderoso, mas o seu poder é constituído pela recusa a utilizar o poder. Tal é a grande revelação de Jesus Cristo. O amor é que é poderoso; ora bem, precisamente, o poder do amor é literalmente uma renúncia ao poder. Aquele que renuncia ao poder, não manda, pede. Deus pede-nos (*reza-nos*).

A vida com Deus é uma permuta de orações: é, de ambas as partes, a expressão dum desejo. Deus exprime-nos o seu desejo de nos ver plenamente homens, de nos ver atingir o mais alto nível de existência, a mais pura qualidade de ser. O mais terrível numa vida humana é tornar-se medíocre sem se dar conta disso. Deus diz-nos apenas uma coisa: sai da tua mediocridade, não te degrades, faz por atingir o mais alto nível humano! É este o seu desejo e todo o Evangelho. Em troca, nós dizemos-Lhe o nosso desejo de que seja glorificado e de que a nossa santificação seja a sua glória e a sua alegria. S. Paulo diz-nos que devemos imitar a Deus. É este um ponto em que não podemos dispensar-nos de imitar o Deus que está eternamente em oração diante do homem.

Deus é um tu que não pode nunca tornar-se num «ele»

Gabriel Marcel escreveu: «Deus é um Te que nunca pode tornar-se um Lhe, um Tu que nunca pode converter-se num Ele». Quando falamos de Deus dizendo Ele ou Lhe, já não se trata de Deus mas de um objecto. Está-se a falar de um objecto, mas Deus não é, de modo nenhum, um objecto: é um sujeito. Deus não pode ser complemento directo dum verbo, caso contrário é uma caricatura de Deus. Por outro lado, Deus nunca está ausente: dizemos *ele* ou *lhe* quando nos referimos a um ausente; quando alguém está presente, não se diz *ele* mas *tu*.

O Tu dirigido a Deus (ou o Vós, pouco importa; o que conta é que seja uma segunda pessoa) é o que nós chamamos a raiz da oração. No mundo, tudo é diálogo: o diálogo connosco mesmos, a que chamamos pensamento; o diálogo com as coisas ou os acontecimentos, que é a acção; o diálogo com os outros, que é a camaradagem, a amizade ou o amor, e o diálogo com Deus, a que chamamos oração.

Mas esse diálogo com Deus não se acrescenta aos outros diálogos, não lhes é exterior, porque Deus não é um ser a acrescentar aos restantes seres. Como dizem os filósofos, Deus não faz número com as criaturas: não se trata, aqui, de todos nós, seiscentos ou setecentos, e depois Deus, que estaria por cima. É este o seu mistério: Ele é um Outro e não é um outro. Ele é mais eu do que eu, é intrínseco a todos os diálogos que mantenho comigo, com as coisas ou com os outros. Como diz Claudel, traduzindo Santo Agostinho (*intimior intimo meo*), Deus é, em mim, mais eu mesmo do que eu.

Deus não é um terceiro, quase me atreveria a dizer um terceiro concorrente, como o consideram, aliás, um certo número de ateus que recusam Deus precisamente como um terceiro. Uma personagem de Dostoïevsky, no seu grande romance intitulado

Os demónios, suicidou-se porque não podia suportar o olhar de Deus que o violava. Por isso, é perigoso falar de certo olhar de Deus: não se trata de um olhar que observa e muito menos que vigia («o olho estava no sepulcro e observava Caim»)!

Cuidado com determinadas expressões utilizadas com as crianças: os teus pais podem não te ver, mas há alguém que está sempre a ver-te, Deus. Que horror! Há motivo para se suicidar! Jean-Paul Sartre, num livrinho autobiográfico, *Les mots*, confia-nos que também ele foi tentado pelo suicídio, porque, na sua infância muito puritana, no ambiente dos Schweitzer, na Alsácia, tinha brincado com fósforos e queimado uma alcatifa; tratou de disfarçar o estrago, pois dizia para consigo: a minha mãe não vai ver isto, mas existe Deus que me vê. Pôs-se a salvo, fechando-se no quarto de banho. Mas julgou enlouquecer ao pensar: a minha consciência é violada, continuamente violada pelo olhar de Deus. Foi nesse momento que ele começou a perder a fé.

Deus não nos observa. Em qualquer caso, acho que ninguém quereria que fôssemos um espectáculo para Deus. Temos de destruir todas estas imagens, cujas consequências são terríveis. O homem, um espectáculo para Deus? Ora essa! Não desejo ser um espectáculo para vós nem para ninguém, mesmo que se chame Deus. Recuso-me a isso em nome da minha dignidade. Graças a Deus, o Deus que Jesus Cristo nos revelou não é um Deus que nos observe, mas um Deus que nos abraça, o que é totalmente diferente.

*A oração é uma permuta de confidências
entre Deus e o homem*

A Revelação é a confidência de Deus ao homem (é assim, aliás, que se pode definir a Bíblia); a oração, em troca, é a confidência

do homem a Deus. A Revelação está atenta aos latidos do coração de Deus: como bate o coração de Deus? Quem é Deus? Qual a sua vida? O seu segredo? É um mistério, tal como eu sou, de certo modo, um mistério para vós.

Se vos amo, far-vos-ei a confiança do meu ser profundo, mas não farei tal confiança sem que vos ame. Não há confiança sem amor (não vou dizer a um desconhecido na rua que lhe vou contar toda a minha vida) e, reciprocamente, não há amor sem confiança (não imagino um namorado a dizer à namorada: amo-te, mas não saberás nada a meu respeito). Nada mais emocionante, por outro lado, que a passagem do companheirismo à amizade que se faz precisamente pela troca de confidências; e, para além da amizade, no amor, a confiança torna-se cada vez mais profunda até à transparência.

À confiança de Deus, o homem responde confidenciando-Lhe o seu ser profundo: confiança por confiança, permuta de confidências. A oração não é só a recitação de fórmulas, mas antes coração-a-coração com Deus. Falamos-Lhe da nossa vida com os seus desejos, dificuldades, angústias, alegrias. A verdadeira atitude dum filho de Deus é uma atitude de confiança. É evidente que não ensinamos nada a Deus; Ele sabe o que nós somos. Não se trata de Lhe ensinar coisa alguma, mas de estar numa atitude profundamente verdadeira, a atitude de filhos ou de filhas de Deus em processo de divinização. Por isso, é natural que a nossa atitude seja filial, isto é, confidencial.

Não existe amor mudo. A oração é a expressão do amor tal como, no mundo, a confiança é a expressão do amor. E se me disserem que dois namorados podem permanecer mudos um ao lado do outro durante muito tempo, direi que, nesse caso, o mutismo é a suprema qualidade da palavra. Não há nada sem expressão: o que não se exprime degrada-se e acaba por não existir. A oração é a expressão da fé.

A oração é o acolhimento do dom de Deus

Se o amor é, ao mesmo tempo, acolhimento e dom, não devemos ser só «dadores», mas também e antes de tudo acolhedores. Tocamos, aqui, provavelmente, no genuinamente cristão. Muitos não-cristãos dão muito. Não se trata de pôr em dúvida a generosidade autêntica dum grande número deles. A esse nível não existem estatísticas e mais vale, aliás, que nada se faça a esse respeito, porque não é certo que os cristãos se revelassem como sendo os mais generosos dos homens. Só o cristão acolhe de Deus o que logo vai dar aos homens. O que faz o cristão é a capacidade de acolhimento. Acolhemos o dom de Deus e damos aos nossos irmãos esse amor que Deus nos concede podermos dar.

O Padre H. de Lubac escreveu um dia: «Toda a actividade que mereça o nome de cristã realiza-se necessariamente sobre um fundo de passividade». Ele não tem medo da palavra «passividade»: talvez a pudéssemos substituir por «acolhimento». Não creio que os nossos contemporâneos sejam desconfiados em relação ao vocabulário do acolhimento.

Amar não é só dar, é também acolher. A oração é acolher o beijo divino. O beijo é um símbolo magnífico. É no beijo que se vê o que é a reciprocidade, no amor humano, do acolhimento e do dom. Há um salmo que diz: abre a tua boca e enchê-la-ei. Acolho o teu alento em mim e verto o meu alento em ti. A troca de alentos, com a reciprocidade do acolhimento e do dom, significa a permuta profunda das almas. Isto é tanto mais verdade quanto, em latim, a mesma palavra (*anima*) significa alento e alma. Por isso convinha mesmo não prostituir o beijo, que é uma coisa magnífica.

*A oração é contemporânea da tomada de consciência
do que Deus é e faz nas nossas vidas*

Durante a nossa vida vamos, pouco a pouco, tomando consciência de algumas coisas. Quando se é jovem, por exemplo, tem-se uma consciência extremamente ténue do amor dos nossos pais por nós; e, de repente, graças a uma palavra ou a uma circunstância, tomamos consciência de modo mais vivo, mais intenso.

Quando se trata de Deus, temos, na maioria das vezes, uma consciência muito ténue e é por isso que rezamos tão pouco e mal. A oração deveria brotar espontaneamente assim que, nesta ou naquela circunstância, tomamos consciência do que Deus é e faz nas nossas vidas.

Tomada de consciência de que, no interior de cada um dos nossos actos livres, Deus dá uma dimensão divina à nossa actividade humana humanizante. Nenhuma actividade é verdadeiramente humana se não for humanizante. A nossa missão, seja qual for a forma que ela revista, consiste em construir um mundo humano. O homem não é: não existe senão um esboço de humanidade. Compete-nos a nós fazer com que o homem seja. Não há mais do que um Homem, Jesus Cristo. Nós, todos nós estamos em processo de humanização e tornamo-nos cada vez mais homens à medida que realizamos actos livres e tomamos decisões humanizantes, no sentido da justiça, do amor, da fraternidade e da liberdade. Nisto, todos estão de acordo.

Mas o que nós, os cristãos, acreditamos é que Deus está no interior das nossas decisões e as toma em conta para lhes dar uma dimensão particularmente divina, para que a nossa actividade humanizante não seja simplesmente humana mas humano-divina. Se um homem casado toma a decisão de enganar a esposa, Cristo não pode ser protagonista nessa decisão. Se, pelo contrário, decidir favorecer corajosamente, cada vez mais, a justiça na sua em-

presa, Cristo passa a ser protagonista de tal decisão: não se trata só de uma decisão humana: é uma decisão humano-divina.

São todas as nossas decisões, minuto a minuto, dia a dia, dado que Deus está nelas, que vão construindo a nossa vida eterna. É isto o que eu chamo a condição cristã, pensando no livro de André Malraux, *La condition humaine*. Temos consciência da nossa condição cristã? Se sim, como queremos que a nossa oração não brote espontaneamente: Senhor, sim, Senhor, graças Te sejam dadas! A oração é, na sua mesma raiz, contemporânea duma tomada de consciência séria da presença activa e divinizante do Pai, de Cristo ressuscitado e do Espírito na minha liberdade.

Podemos distinguir quatro modos de oração (outrora falava-se de adoração, eucaristia, propiciação e impetração) que se exprimem em quatro palavras:

– *Sim*: o sim a Deus é a adoração. O muçulmano adora inclinando a cabeça sob a transcendência de Deus. Nós podemos fazê-lo, evidentemente (e porque não?), mas, para nós, a adoração é, antes de tudo, o acolhimento do beijo divino, o sim ao beijo de Deus, o beijo divinizante. É possível que a palavra adoração venha da palavra latina *os, oris* que quer dizer «boca». A adoração é o boca a boca, o sim a Deus.

– *Graças*: eucaristia ou acção de graças. Como não dar graças a Deus quando se toma consciência do modo como Ele transfigura toda a nossa vida, quando se toma consciência de como dá à nossa vida uma dimensão sem medida, superior a tudo o que nós podemos imaginar e conceber? Não passa pela cabeça de ninguém que, ao ser contemplado com um benefício imenso, por exemplo, uma soma importante dada para que possa sair da prisão, não se dê graças a quem deu todos os seus haveres para que fosse um homem livre. É uma imagem imperfeita do que Deus é e faz por nós.

– *Perdão*: quando tomo decisões desumanizantes, visto que sou pecador, que pode fazer Cristo com elas, já que não pode divinizá-las? E como é que eu, ao cair na conta do que fiz, não hei-de pedir perdão a Deus? É o que nós chamamos a penitência.

– *Dá*: é a oração de súplica, na qual, segundo o Evangelho, nós devemos pedir a Deus que nos dê o Espírito Santo, isto é, um aumento de caridade, uma presença mais intensa, em nós, d’Aquele que, na Trindade, é, como dizem os teólogos, o amor substancial.

Podemos nós pedir a Deus os bens materiais? Sim, certamente, a Igreja encoraja-nos a isso. Porque, se eu me abstenho de expor a Deus o que humanamente desejo (saúde, êxito, não ser atraído num amor a que me sinto preso, etc.), não O considero como um Pai. Os pedidos materiais significam que nós assumimos uma atitude filial de acolhimento para com Deus.

Mas todos estes pedidos são apenas o sinal duma súplica muito mais profunda que é a de ser invadido por Deus, transformado por Ele. Só esta súplica é sempre escutada, exactamente como os pulmões são sempre atendidos quando respiramos. Quanto mais progredimos na vida espiritual, mais a nossa oração se reduz a pedir a Deus o que Ele quer dar-nos, isto é, um aumento de amor. O Evangelho é claro a este respeito: «O Pai do Céu dará o Espírito Santo àqueles que Lho pedirem» (Lc 11, 13). O nosso Pai dá-nos o Espírito Santo, desde que nós nos disponhamos a acolhê-Lo.

A oração é o exercício da gratuidade

Nunca insistiremos demasiado sobre a urgência da gratuidade. Ela é um outro nome do amor e nós vivemos num século

em que quase nada é gratuito. Existe a arte, é verdade, mas até a arte se comercializa, como acontece no domínio do cinema, por exemplo. Estamos verdadeiramente dominados pelo útil. Os cristãos deveriam tomar a peito o abrir, na sociedade, um espaço de gratuidade.

Para quê rezar? Para nada. Muito simplesmente porque Deus é Deus. E se o desejo de Deus é que eu chegue à gratuidade mais pura, eu exerço essa gratuidade cortando a corrente da actividade humana e oferecendo a Deus algum tempo, um tempo que é a própria urdidura com que se tecem todas as minhas actividades (o tempo é o que há de mais enraizado na existência humana).

Corto a corrente, apago a luz e digo a Deus: dou-Te o meu tempo porque, afinal, não posso dar-Te outra coisa. E dou-Te um pouco de tempo como a pecadora do Evangelho que poderia ter derramado algumas gotas de perfume sobre os pés de Jesus, mas partiu o frasco; eu também parto o frasco, gratuitamente, para nada. Com isto, já não há qualquer objecção contra a oração: isto não nos diz nada? Não nos diz nada! Tanto pior! Experimentemos dar algum tempo. Mas eu não tenho nada para dizer a Deus! Não Lhe digas nada, dá-Lhe algum tempo. É uma verdadeira morte, uma morte de pouca duração, mas a experiência demonstra que sentimos repugnância em morrer, mesmo que seja alguns minutos por dia.

Emmanuel Mounier (só Deus sabe como ele era um homem activo, morreu aos cinquenta anos por excesso de actividade) escrevia: «Retirar-se da agitação não significa repouso em absoluto. Aquele que, descendo em si, não pára a saborear a calma das primeiras paragens, mas resolve levar até ao fim a aventura, em breve se vê lançado para longe de qualquer refúgio. Artistas, místicos, filósofos, viveram algumas vezes até ao aniquilamento esta experiência integral que se chama, muito curiosamente, “interior”, porque se lançaram nela em todas as direcções». A oração lança-

-nos no compromisso ao serviço dos nossos irmãos, mas, afinal, para chegar aonde? Para que sejam reconduzidos à verdadeira interioridade. Porque é preciso que todos os homens saciem a sua fome, tenham casa decente, e não cheguem angustiados ao fim do mês? É para que possam ser autenticamente homens, isto é, entrar dentro deles mesmos, habitar as suas próprias profundidades e ser capazes, por sua vez, de dar de modo autêntico, de serem também eles «dadores».

Actualmente, impõe-se um esforço de purificação intelectual no plano da fé (já não se admite que os cristãos permaneçam infantis), mas esse esforço deve ser acompanhado de um aprofundamento vivido na oração, caso contrário, a fé estará em perigo. «A fé duma pessoa pode ser, ou crer-se, esclarecida e pura, mas ao mesmo tempo ser débil, por assim dizer, abstracta, efémera, desvitalizada, incapaz de levantar a mínima poeira. A fé não é um assentimento qualquer dado a valores ou a verdades, mas adesão pessoal ao Deus vivo» (Padre H. de Lubac).

É também normal que o que há de sentimental na oração seja purificado, porque no sentimento existe sempre qualquer coisa para si. Se se quer verdadeiramente que a oração seja o Outro querido por Ele mesmo, é necessário consentir em ser privado de todo o sentimento. É extremamente doloroso. Os místicos sabem disso: todos eles experimentaram Deus como um deserto e a oração como uma paragem silenciosa no deserto. Em última análise, Deus não é verdadeiramente Deus para nós senão quando O não sentimos. Porque todas as vezes que se sente a Deus, o que nós tomamos por Deus é um sentimento sobre Deus. A fé é diferente do sentimento religioso! Santa Teresa de Jesus dizia: que umas pobres mulherzinhas como eu precisem de sentimento para orar, compreende-se; mas, quando vejo homens adultos que não rezam senão quando têm vontade de rezar, de verdade, isso envergonha-me! É esta a autenticidade da oração.

Termino com a oração admirável que Soljenitsyne compôs no dia em que recebeu o prémio Nobel:

*Como me é fácil viver Contigo, Senhor,
Como me é fácil acreditar em Ti!
Quando, na minha perplexidade,
o meu espírito se esquiva ou cede,
Quando os mais inteligentes
não vêem mais longe do que esta noite
E não sabem o que se deverá fazer amanhã,
Tu, só Tu me infundes a serena certeza de que existes
E velas para que todos os caminhos do bem
não venham a fechar-se.
No cume da glória terrestre,
Contemplo com espanto esse caminho através do desespero,
O caminho em que pude, eu mesmo, enviar
À humanidade um reflexo do teu esplendor.
Tudo quanto eu ainda terei que irradiar,
Tu mo concederás.
E tudo o que eu não conseguir irradiar,
Quererá dizer que Tu o confiaste a outros».*

(ICI, 15 de Dezembro de 1970).

COMBATER O MAL E O SOFRIMENTO*

Vou tratar do problema do mal e do sofrimento, com certa timidez, porque, assim como é fácil discuti-lo quando não sofremos, também não deveríamos tocar nesta questão senão com mãos de enfermeira, isto é, com muita delicadeza, quando nos encontramos perante alguém que sofre. Porque não há nada de mais insultante para uma pessoa que sofre ou que é vítima do mal, do que oferecer-lhe, em tom superior e seguro, soluções que não o são. No entanto, não se pode eludir a questão, porque, desgraçadamente, ela impõe-se e volta a impor-se desde que no mundo há homens.

Problema é o que pede uma solução. Pergunto-me se existe uma solução para o mal e o sofrimento. Em vez de problema, eu diria escândalo, porque é, antes de mais, um escândalo, e nós vamos procurar ver como podemos transformar o escândalo em mistério.

* *Manuscritos*: um texto que pertence, segundo parece, à série redigida em 1971-1972. *Policópias*: Lyon: «O sentido do sofrimento» (1 de Março de 1971); Annecy: «O problema do sofrimento» (11 de Março de 1971); Péage-de-Roussillon: «O mal» (27 de Outubro de 1971); Pau (debate de 8 de Abril de 1974); Montauban: «O mistério do mal e do sofrimento» (13 de Fevereiro de 1975); Carcassonne: «O mal e o sofrimento» (23 de Fevereiro de 1978).

O escândalo do mal...

Sob as suas duas formas – sofrimento e pecado – o mal é o que fere a nossa vontade mais profunda, a nossa consciência. É o que não podemos compreender (portanto, não há solução) nem amar (por isso, é um escândalo). O problema coloca-se para o cristão com uma acuidade muito particular. Porque ser cristão quer dizer que não se é dualista, não se acredita que existe um princípio eterno do Mal face a um princípio eterno do Bem, que é Deus. Confessamos que Deus é o Criador de tudo quanto existe e, no entanto, não podemos afirmar que Ele é o Criador do Mal, porque isso não faria senão aumentar dez vezes mais o escândalo. Que deus seria esse?

Por outro lado, afirmamos que Deus não é senão Amor, n'Ele não pode haver outra coisa que o amor. Quantas vezes me arrisquei a dizer a não-crentes: o essencial da fé cristã é confessar que Deus é amor. Sabem a resposta que me deram? «Não é o que parece!». É por isso que devemos ser muito delicados e não dizermos que Deus é amor como quem diz que dois e dois são quatro ou que a soma dos ângulos dum triângulo é igual a dois ângulos rectos. «Se Deus existisse e se Deus fosse amor, não aconteceriam coisas como: a guerra, a tortura, a doença, a epidemia, a traição sentimental, o luto, etc.».

Compreende-se que, desde sempre, a existência do mal seja invocada como argumento contra a existência de Deus. Se o mal e o sofrimento existem, não é possível que Deus exista. Compreende-se que, também desde sempre, os pensadores se tenham aplicado a justificar Deus, a declará-Lo inocente, a procurar demonstrar que Deus não poderia fazer de outro modo, como se fosse preciso argumentar a favor de Deus para declará-Lo inocente de todo o mal e de todo o sofrimento que há no mundo.

Três argumentos para absolver Deus

Na minha opinião, todas essas tentativas de absolver Deus não levam a parte nenhuma, e por isso é minha intenção recomendar-lhes, no uso desses argumentos, uma prudência extrema.

1º – O mal seria a sombra do bem

É preciso integrar o mal num plano ou numa realização mais vasta, onde desempenha o papel de meio ou de condição necessária para um bem maior. Tal como, num quadro de Rembrandt, as sombras são necessárias à harmonia do conjunto, pois a luz não seria tão bela se não houvesse sombra, assim também, em relação à beleza do mundo, o mal e o sofrimento são necessários para fazer ressaltar o bem. Vão lá dizer isto a uma pessoa que sofre! Ora este argumento é desenvolvido por três grandes filósofos: Santo Agostinho, S. Tomás de Aquino, Descartes. Este escreve: «A mesma coisa, que poderia, talvez com alguma razão, parecer muito imperfeita se estivesse absolutamente só... resulta muito perfeita se se considera como uma parte do universo».

Leibniz, que levou esta ideia o mais longe possível, pensa que «o mal deixa de ser mal se é um momento necessário no progresso». Estaline não disse outra coisa e Hitler também não. Para este, a eliminação de seis milhões de judeus era uma condição do progresso da humanidade, como para Estaline a liquidação de todos os que se opusessem ao seu regime. O mal, diz-se, perde o seu carácter de mal, desde o momento em que seja considerado na perspectiva do desenvolvimento total: o sofrimento não é mais do que uma crise de crescimento; a guerra é o parto da história; o sacrifício das gerações actuais permite o acesso à sociedade futura.

O cristão tem de recusar um tal argumento, porque se coloca no ponto de vista do sujeito, daquele que sofre e padece a injusti-

ça. E pensa que uma tal justificação do mal é, não só superficial, mas injusta e, por isso, se é injusta, é também um mal. Não é fazer desaparecer o mal, é acrescentar mal ao mal. Há argumentos que não só são ineficazes, mas ainda moralmente maus e literalmente escandalosos. Uma tal filosofia não é possível, a menos que se tenha em nada o indivíduo, a pessoa, o homem concreto. Eu protesto: o homem existe!

Berdiaeff tem razão para escrever: «Que valor pode ter a própria ideia de ordem e de harmonia do mundo? Pode ela alguma vez justificar a injustiça dos sofrimentos da pessoa?» Ora, a pessoa encontra-se no centro do Cristianismo. Actualmente insistimos muito sobre a comunidade e temos razão. Mas comunidade significa comunidade de pessoas e as comunidades existem, afinal, para o bem das pessoas. Cada ser humano é objecto do amor infinito de Deus. Ele não pode constituir uma condição para outra coisa, um meio para a beleza do mundo. Como não sentir-se constrangidos ao ver Leibniz sacrificar Judas à harmonia do mundo? Numa perspectiva cristã, a glória de Deus não pode servir para justificar o sofrimento ou o mal duma criatura consciente.

A verdade encontra-se, pelo contrário, nesta frase de Ivan Karamazov, no romance de Dostoïevski: «Mesmo que a imensa fábrica do universo oferecesse as mais extraordinárias maravilhas e não custasse senão uma única lágrima duma única criança, eu recusaria isso». O cristão opõe-se a essa ideia de que, no pensamento divino, uma geração pudesse ser reduzida à categoria de simples meio para a realização da humanidade futura. Cada momento do tempo conta o mesmo aos olhos de Deus. As riquezas e o progresso do futuro não poderiam compensar o mal sofrido por pessoas humanas.

Fazem-se conjecturas sobre este tema. Diz-se que no plano físico a dor é uma advertência útil e que, no plano espiritual sobretudo, a provação é purificadora. Talvez não seja completamente falso!

O sofrimento pode gerar um arranque de coragem, a própria falta pode dar lugar a uma emenda. Muitos dos romances de Mauriac estão baseados nesta ideia de que é preciso que o homem desça muito baixo no pecado para poder saltar de novo e abrir-se à verdade e à justiça. Há quem queira ver no sofrimento, e até no pecado, um meio utilizado por Deus para o próprio bem das suas criaturas. Chega-se mesmo a dizer que o sofrimento é uma marca da predilecção divina e todos nós ouvimos a frase (imprudente, fora da fé!): «Deus prova aqueles que ama». Confesso que me sinto tentado a responder imediatamente: «Oxalá Deus não me ame demasiado!».

Há certamente qualquer coisa de verdade nos célebres versos de Alfred de Musset:

*«O homem é um aprendiz, a dor é seu mestre
E ninguém se conhece até que não tenha sofrido»*

Mas o que é que isto prova? Se a dor é um aviso, pode-se sempre perguntar com Max Scheler: será preciso esses sinais serem dolorosos? Porque hão-de fazer mal? Poderia muito bem haver sinais de alarme que não fizessem mal, haver outro mestre diferente do sofrimento para ajudar o homem a tornar-se verdadeiramente adulto.

Diz-se ainda: Deus não quer certamente o mal, mas permite-o. Que pensar desta distinção? Estou a fazer muitas perguntas, mas ninguém é obrigado a pensar como eu e até pode haver quem ache que estas argumentações são eficazes, mas deixo que se debata com os que sofrem ou com os espíritos mais exigentes. Achar que é válida esta distinção entre uma vontade expressa de Deus e uma permissão de Deus? O que é que nos leva a falar de uma espécie de necessidade que se impõe ao próprio Deus, como se Deus não pudesse fazer doutra maneira? Não esqueçamos que a onnipotência de Deus é o poder do amor. Deus não pode destruir, esmagar,

dominar. Ele só pode o que pode o amor. Será, então, o amor a exigir que Deus permita o sofrimento? Talvez, mas não poderemos afirmá-lo a não ser que nos situemos verdadeiramente no ponto culminante do Cristianismo.

Em todas estas tentativas para deixar Deus inocente ou resolver o problema do mal, trata-se de tornar aceitável em relação a Deus o que escandaliza ou revolta a nossa consciência. É, no entanto, um pouco forte! Um Deus que tolera o mal não passa de um ídolo. Uma consciência que recuse o mal é superior a um Deus que o tolera.

2º – *O sofrimento seria um castigo*

É um tema muito antigo que se encontra nalgumas passagens do Antigo Testamento. Conhecemos todas as suas versões populares: afinal, mereceste-o bem!; encontraste o castigo na falta que cometeste! O homem sofreria porque peca.

As objecções são também muito antigas. Não tardou muito em se ver que o mal e o sofrimento não são de maneira nenhuma distribuídos de acordo com os méritos de cada um. Malebranche, sacerdote do século XVII, escreve: «O sol levanta-se indiferentemente sobre bons e maus, abrasa com frequência as terras das pessoas de bem enquanto torna férteis as dos ímpios. Os homens não são miseráveis na proporção em que são criminosos». Por conseguinte, se se fala de justiça, não pode tratar-se de justiça divina, totalmente diferente da nossa. Corre-se o grande risco de lhe atribuir tudo o que se quer e de lhe tirar todo o significado. Além disso, torna incompreensível e ilusória a revolta da consciência. É bom e saudável que a nossa consciência se revolte com o mal e com o sofrimento.

Contra esta maneira de ver as coisas, tem-se levantado sempre um protesto em nome do sofrimento da criança inocente e do

homem justo. Não deixa de ser igualmente chocante afirmar que os sofrimentos da criança são merecidos. Em *La Peste* de Camus, aparece precisamente um médico não-crente a recusar os argumentos que lhe propõe um padre jesuíta.

No livro de Job, temos, ao mesmo tempo, a tese da desgraça-castigo em que acreditam os amigos de Job, e a declaração sempre insistente de Job da sua inocência. Não cabe nenhuma dúvida de que Deus não está do lado dos consoladores de Job. Os amigos de Job oferecem-lhe consolações absolutamente ineficazes e que são antes um insulto ao seu sofrimento.

É sempre a mesma pretensão do homem a substituir Deus. Na realidade, nada mais desagradável do que esta pretensão a ler, nas desgraças individuais ou colectivas, o juízo de Deus. Isto supõe um falso conceito da Providência. Quando eu era menino, disseram-me de um homem que acabava de enganar a sua mulher e que tinha sido vítima dum desastre de comboio: ah!, é a justiça imanente de Deus, é o castigo: foi bem merecido! Eu não repliquei de imediato, mas, mais tarde, disse para comigo: os desastres de viação ou de comboio no regresso de uma peregrinação a Lourdes são justiça divina? Ora essa! A Providência não está nos travões do carro ou da locomotiva que não funcionaram. É fácil dizer não importa o quê e fazer Deus intervir na história, seja lá como for.

Consideremos um aluimento de terras que deixa soterradas umas quantas casas em que todos morrem sob os escombros, excepto uma família. Trata-se de uma família cristã, e o pai diz à sua mulher e aos filhos: ajoelhemo-nos e agradeçamos a Deus por nos ter protegido. Ora essa! Então Ele protegeu-vos e não fez o mesmo com os outros? É arrogar-se o direito de interpretar, em lugar de Deus, os seus desígnios. Creio absolutamente na Providência: ela não se situa ao nível dos acontecimentos mas das consciências (excepto o milagre, que é extremamente raro!). Deus intervém na história, certamente,

mas para lhe dar uma dimensão divinizante. Ele humaniza as nossas acções humanas humanizantes!

Estes argumentos, no seu esforço por justificar a Deus em relação ao mal, acabam sempre por justificar o próprio mal, o que quer dizer que o mal é, afinal, um bem. O mal justificado deixa de ser mal, já que o mal é precisamente o «injustificável», como escreve J. Nabert¹. Não se consegue justificar o mal sem ferir a consciência.

3º – *O mal atribuir-se-ia à liberdade do homem*

Agora uma coisa mais séria: não é Deus, mas a liberdade do homem a responsável do mal. Afirmar que o mal nasce da nossa liberdade parece, ao mesmo tempo, desculpar Deus e escapar às contradições que existem ao querer justificar o mal. Esta afirmação é válida mas insuficiente.

A liberdade da criatura leva consigo a possibilidade dum mau uso dessa liberdade, portanto, a possibilidade do mal moral; e entre a multidão das consequências que daí se depreendem, encontra-se, de modo especial, o sofrimento. É verdade que, em muitos casos, o homem é o causador dos seus próprios males. Suprima-se o egoísmo humano: incontestavelmente, uma grande parte do sofrimento que há no mundo deixará de existir. Temos de levar o mais longe possível esta investigação destinada a atribuir cada espécie de mal (guerra, injustiça social, etc.) a responsabilidades humanas. Em que medida somos nós responsáveis de tudo o que se passou no Camboja, de todas as torturas perpetradas na Argentina e no Chile?

É bastante difícil de dizer, mas eu estou persuadido de que todos somos responsáveis, porque todos somos solidários. Existe

¹ J. NABERT, *Essai sur le mal*, PUF, 1955.

um sentido profundo na ideia duma responsabilidade que supera os nossos actos individuais e que liga a nossa vontade pervertida a uma carência na ordem do amor. O nosso egoísmo é responsável de muitas coisas. Max Scheler escreve: «O mau teria sido mau se eu o tivesse amado suficientemente?»². Não se pode negar que a maioria dos *gangsters* são pessoas mal-amadas. Penso sempre nessa rapariga de vinte e dois anos que me dizia que a mãe dela nunca a tinha beijado!

No entanto, é difícil atribuir todas as formas do mal à liberdade do homem. Será por eu fazer um mau uso da minha liberdade que acontecem sismos, erupções vulcânicas, ciclones, epidemias? É igualmente muito difícil afirmar que é por causa do pecado que todos esses cataclismos têm lugar. Quando eu era pequeno, perguntava-me por que motivo existiam mosquitos e respondiam-me: meu menino, é porque o homem é pecador! Não vejo a relação entre o pecado do homem e esse animal que zumba e não deixa dormir...

Mesmo que todo o mal e todo o sofrimento tenham a sua origem num antigo acto livre do homem, isso não suprimiria o escândalo do sofrimento aos olhos duma consciência que sofre sem ela própria ter causado o seu sofrimento. Ao fim e ao cabo, eu não sou responsável pelo pecado de Adão e a Igreja reconhece-o. O termo pecado não se emprega no mesmo sentido se se trata do pecado original ou do pecado actual que eu cometo. O problema volta a aparecer: resta saber porque é que o homem usa tão mal a sua liberdade e que poder maligno ou que tendência inclina tão frequentemente a vontade humana a querer o mal. Não parece que a finitude da criatura, a sua imperfeição, seja, só por si, suficiente para justificar a frequência e a intensidade de todas estas deficiências da vontade denominadas pecado ou crime.

² M. SCHELER, *L'homme du ressentiment*, p. 73.

Toda a tentativa de justificação ou explicação do mal fracassa. A consciência continua a protestar. Em todas estas argumentações, a consciência denuncia qualquer coisa que é radicalmente insuficiente, para não dizer irrisória.

... pode converter-se num mistério de purificação

O nosso protesto escandalizado contém talvez um ensinamento: não poderá levar-nos, a assumir, perante o problema do mal, uma atitude diferente? Em vez de procurar em Deus, a todo o custo, a justificação do mal, não será necessário descobrir Deus no próprio centro da nossa contestação e dos nossos esforços por suprimir o mal ou, pelo menos, superá-lo? «Deus manifesta-se na lágrima derramada pela criança que sofre e não na ordem do mundo que justificaria essa lágrima» (Berdiaeff)³.

O cristão, eu diria mesmo, o filósofo, é convidado a renunciar a uma explicação do mal que não pode deixar de ser estéril e insuficiente, para tomar a atitude correcta que o homem deve assumir perante o mal. É preciso renunciar definitivamente a encontrar para o mal e para o sofrimento uma explicação, uma função, uma finalidade. Mesmo no seio da fé, não existe explicação para o mal. O pecado original não é, de modo algum, uma explicação da origem do mal. A fé não existe para explicar as coisas (essa tarefa compete à ciência ou à filosofia). Deus não explica o problema do mal: não é um professor para nos dar respostas de professor às perguntas que Lhe fazemos. Não responde à nossa curiosidade intelectual. O mal não existe para ser compreendido mas para ser combatido.

³ BERDIAEFF, *Esclavage et liberté de l'homme*, p. 96.

O mal é um sem-sentido, o sofrimento, um absurdo. Impossível encontrar-lhes sentido. Mas não poderão adquirir sentido? Não posso eu, com a minha liberdade, dar-lhes sentido? Berdiaeff diz com razão: «Objectivamente, o sem-sentido reina sobre a vida neste mundo (ele vai longe!), mas a vocação do espírito é dar-lhe sentido». Para isso, vou propor-lhes algumas reflexões muito simples.

1º – *Manter as exigências da consciência*

Em primeiro lugar, temos de reconhecer com lucidez o mal e recusar soluções falsas. Para o cristão, trata-se, não de encobrir o mal como se isso fosse necessário para melhor realçar a bondade de Deus, mas, antes pelo contrário, de o reconhecer em toda a parte em que a consciência o denuncia. Devem-se manter com muita firmeza as aspirações e exigências da consciência. São os progressos ao nível da consciência que trazem à luz as formas cada vez mais numerosas do mal e da injustiça no mundo. Ainda não há muito tempo, os cristãos não consideravam escandaloso o facto de que crianças de oito anos trabalhassem de noite nas padarias.

São os progressos da consciência que dão a conhecer que, em muitas instituições sociais e políticas, existem coisas que não estão bem e que é preciso reformar. Só quando se sacode a inércia da consciência é que aparecem novas formas de mal às quais anteriormente era insensível. Devemos continuar a ser capazes de indignação e cólera. Há cóleras santas. Temos de recusar energicamente o diletantismo, o fariseísmo e o fanatismo que julgam «resolver, na história, o problema do mal através de técnicas esmagadoras» (E. Borne). Não nos resignemos ao mal, sejamos capazes de denunciá-lo e cada vez com maior lucidez.

2º – A vocação à alegria é mais forte do que o mal

A revolta da consciência perante o mal seria um absurdo se não tivesse raízes numa certeza. A não ser que nos resignemos ao absurdo das nossas aspirações mais fundamentais para com a justiça, o bem, o amor, a fraternidade; a não ser que consintamos em dizer que tudo isso não passa de ilusão, temos mesmo de admitir, para além da recusa ou do escândalo do mal, uma aspiração que, de certo modo, nos garante já que o mal está superado. Não será por estarmos feitos para a alegria, por ser nossa vocação a felicidade, que nós protestamos contra o mal e o sofrimento? Quero dizer que se a nossa vocação, gravada no fundo da nossa consciência, não fosse uma vocação à alegria, a nossa indignação contra o mal e o sofrimento não seria o que é.

É pela salvação trazida por Jesus Cristo que, em definitivo, a alegria será vitoriosa. É Cristo quem no-lo diz: «Quero que, onde Eu estiver, estejais vós também» (Jo 14, 3). Divinizados, introduzidos no próprio seio da Trindade, participando nas relações de amor inerentes às Três Pessoas, ofereceremos uns aos outros o Dom que as Três Pessoas fazem de Si mesmas, umas às outras. A nossa alegria será a Alegria mesma de Deus.

3º – Passar do haver ao ser

É na fé que nos é possível dar sentido ao sem-sentido do sofrimento. Agora já não digo: o mal; digo: o sofrimento. Diante do mal, só há uma coisa a fazer: arregaçar as mangas e trabalhar quanto seja possível para o diminuir ou suprimir. Diante do sofrimento, convido-os a situarem-se no que eu chamo o ponto culminante da fé cristã. Quando nos encontramos diante da cordilheira do Monte Branco, ao pôr-do-sol, por exemplo em Combloux, vemos a sombra que invade a montanha, que sobe

pouco a pouco; depois, chega um momento em que não há mais do que um ponto luminoso, uma crista, o cume ainda iluminado pelo sol poente, o quatro mil octogentésimo sétimo metro, e, de repente, tudo se apaga. Para que o sofrimento deixe de ser para nós um escândalo, temos de considerá-lo como um mistério de purgatório correlativo do mistério do céu, quero dizer: mistério de purificação.

Se não houvesse mais do que contemplar a Deus eternamente, como um bonito espectáculo ou uma linda obra de arte, uma purificação tão completa, tão total, queimando até à raiz do egoísmo, talvez não fosse absolutamente necessária. Mas, dado que o Deus vivo não é senão Amor, dado que a nossa vocação de homem é entrar n'Ele para viver para sempre a sua Vida e ser capaz de amar como Ele ama, temos de admitir que nem um átomo de egoísmo pode subsistir aí, onde não há senão amor. É por isso que a alegria mais sublime, o que faz com que sejamos cristãos – não ser senão eternamente um com o amor infinito – leva necessariamente consigo a mais sublime exigência: ser eu mesmo inteiramente amor, ser puramente, isto é, unicamente amor, sem nenhuma atenção, nem olhar, nem encerramento sobre mim.

Ora em nós existe, sem dúvida, algo que não é amor. Mais profundo do que qualquer outro, existe em nós esse sofrimento, que é ao mesmo tempo uma nobreza e um reconhecimento, de não podermos amar ninguém sem nos amarmos mais a nós mesmos. Quando eu digo a uma pessoa: amo-te, nunca sou absolutamente sincero; com bastante frequência, e sempre um pouco, aquele ou aquela a quem eu digo que amo, é um meio para o amor que eu me tenho a mim mesmo. Quando choro um ser querido, choro sempre um pouco por mim. Sabemos que a nossa impureza essencial consiste em pertencermos-nos a nós mesmos. Propriedade e amor excluem-se radicalmente. Ora, nós não nos

podemos impedir, nesta vida mortal, de sermos proprietários, não de bens materiais, mas de nós mesmos. Para ser de Deus é necessário não ser de si mesmo. E para deixar de ser de si mesmo, é preciso arrancar-se a si mesmo. Mas este arrancar-se a si é precisamente o que nós chamamos sofrimento.

Todo o sofrimento pode ser entendido – e é esse o sentido que eu posso dar-lhe – como uma morte parcial, um esboço de morte. O sofrimento é o peão avançado da morte ao longo de toda a vida. A morte é a passagem do haver ao ser ou do egoísmo ao amor. Aqui, os termos são permutáveis entre si: o haver, é o egoísmo; o ser, o amor. «Bem-aventurados os pobres» quer dizer: bem-aventurados aqueles que são e que amam. Tal como Deus. Para ser verdadeiramente, tenho de estar despojado do meu haver. Este despojamento é o sofrimento. E a morte final não é mais do que o fim deste movimento de expropriação que me lança fora de mim para que, não tendo já nada meu, eu seja todo de Deus e de Cristo, pura relação com o Outro e com os outros, o que vem a ser a definição mesma do amor. Mediante o qual eu poderei finalmente entrar no amor.

A Igreja está tão persuadida da grandeza do amor de Deus e da profundidade do enraizamento do egoísmo no homem, que acredita que o purgatório continua para além da morte, tão imenso e profundo é Deus! Tão colado, de certo modo, estou eu a mim mesmo, preso no mundo do haver! A suprema passagem do haver ao ser é o purgatório que a opera, finalmente. «A passagem do haver ao ser é a única verdade terrível do Cristianismo. Não conheço outra» (Nédoncelle). Existe, em *Partage de Midi* de Claudel, uma pequena frase muito eloquente que Mesa repete obstinadamente: «Isso, pelo menos, pertence-me». Precisamente, é necessário que isso já não te pertença; caso contrário, não entrarás no amor eterno que não tem nada dele, porque ele é tudo, e este tudo é um todo dado.

Pelo menos, a minha saúde pertence-me: sofrimento da doença que te arranca a saúde.

Pelo menos, a minha inteligência pertence-me: sofrimento da humilhação ou do enfraquecimento intelectual.

Job: sete mil ovelhas, três mil camelos, quinhentas juntas de bois, quinhentos burros e um elevado número de servos: pelo menos, isto é meu. Quando já não tem nada, exclama: «Nu saí do ventre de minha mãe, e nu para ele voltarei» (1, 21). Tem razão, só que não se trata do ventre da mãe, mas do seio de Deus: nele não se entra senão nu.

Vou dizer isto em voz baixa:

A minha mulher, pelo menos, era minha; o meu marido, pelo menos, era meu. É verdade e, segundo o desejo de Deus, os dois não eram ela e tu, ele e tu, mas uma só carne. Reconhece, no entanto, que, ao amá-la, amavas-te um pouco a ti próprio. Doravante, já não tens a sua presença sensível que te enleava e te enchia, a ti: agora, tu ama-la, a ela, sem te amares a ti absolutamente nada.

O meu filho, ao menos, era meu; minha mãe e a sua ternura eram minhas: agora, o luto.

O meu sucesso é meu: agora, o fracasso.

O meu passado era meu: agora, já as minhas faculdade sofrem alterações e o meu passado começa a assemelhar-se a uma casa alheia.

A minha vida, pelo menos, era minha: agora, a morte onde cada um entra absolutamente só, levando consigo unicamente o que se deu. O que não se deu fica aí e apodrece pouco a pouco; mas o que se deu é transformado em ser e vai com a pessoa para a eternidade. Porque o nosso ser constrói-se com o que damos, à semelhança de Deus que é, se assim se pode dizer, eternamente construído pelo seu próprio Dom.

Para acabar, três textos: um dum filósofo, outro dum romancista e o terceiro dum sábio.

Maurice Blondel escreve: «O homem não pode ganhar o seu ser senão renegando-o, de certo modo, para remetê-lo ao seu princípio e ao seu fim. Renunciar ao que se tem de próprio e aniquilar a nulidade que isso é (aniquilar tudo o que, em nós, é nulidade, isto é, tudo o que não é amor), é receber essa vida plena à qual aspira, mas cuja fonte ele não tem em si. É preciso dar tudo pelo todo...».

André Gide, nos anos que se seguiram à guerra de 1914-1918, quando se encontrava próximo da conversão religiosa, escreveu: «Aquele que ama a sua vida, a sua alma, que protege a sua personalidade, que cuida da sua imagem neste mundo, perdê-la-á. Mas aquele que a abandonar, torná-la-á verdadeiramente viva e assegurar-lhe-á a vida eterna: não só a vida futuramente eterna, mas fá-la-á viver, desde agora, a sua eternidade. Se o grão de trigo não cair na terra e não morrer, ficará sem fruto. Ressurreição na vida total. Esquecimento de toda a felicidade particular».

Acrescento, com Teilhard de Chardin: «Se compreendermos plenamente o sentido da Cruz, já não correremos o risco de achar que a vida é triste e sem beleza. Tornar-nos-emos, simplesmente, mais atentos à sua incompreensível seriedade». E, ao escrever o prefácio do livro em que se recolhem os apontamentos da sua irmã, que foi doente toda a sua vida, escreve: «Ó Margarida, minha irmã, enquanto eu, entregue às forças positivas do Universo, percorria os continentes e os mares, apaixonadamente ocupado em ver elevarem-se todas as colorações da terra, tu, imóvel, estendida, transformavas silenciosamente em luz, no mais profundo de ti mesma, as piores sombras do mundo. Aos olhos do Criador, qual de nós os dois, diz-me, terá tido a melhor parte?».

Conclusão

A EUCARISTIA RECAPITULA TODAS AS COISAS*

O mistério da Eucaristia é de uma tal profundidade e os seus aspectos são tão diversos e complexos, que não se pode esperar, numa conferência, esgotar-lhe o conteúdo. De facto, a Eucaristia é a recapitulação de todas as coisas, o ponto a partir do qual todas as linhas divergem e para o qual convergem. É a unidade de Deus e do homem em Cristo; do passado, do presente e do futuro; da natureza e da história; do acolhimento e do dom; da morte e da vida, etc. Não posso senão limitar-me a alguns aspectos, os que me são mais caros.

União com Cristo que Se dá em alimento

A Eucaristia é o sacramento de Cristo que Se dá em alimento aos homens para os transformar em Si mesmo e, desse modo,

* *Manuscrito*: composto de muitas notas com resumos de leituras de artigos de R. DIDIER, C. DUQUOC (*Lumière et Vie*, nº 94); X. LA BONNARDIÈRE e M. MASCHINO (*Promesses*, Junho de 1970) e apontamentos de cursos do Padre E. POUSSET. *Policópias*: Belleville (Terça-Feira Santa, 1967); Le Péage-de-Roussillon (9 de Janeiro de 1969); Boulogne (15 de Dezembro de 1970); Mâcon (21 de Janeiro de 1971); texto policopiado sem indicação de lugar (anterior a Agosto de 1972); Annecy (5 de Abril de 1973); Belleville (10 de Março de 1974); Pau (10 de Abril de 1974); Montauban (17 de Fevereiro de 1976).

constituir o seu Corpo místico que é a Igreja («místico» não se opõe a «real»). Para compreender isto, temos de voltar sempre ao que se disse na primeira conferência: o desígnio fundamental de Deus é unir-Se a todos os homens no amor e fazê-los participar na sua própria Vida¹. Como não deixo de repetir-lhes, Deus veio partilhar a nossa humanidade para que nós partilhemos a sua divindade. Por outras palavras, a nossa humanidade é em vista à nossa divinização, a criação é para a Aliança.

A Aliança é, de facto, a maior realidade da Bíblia, com as suas diferentes etapas desde Noé até Jesus Cristo que consagra «o cálice da Nova e Eterna Aliança». Não é uma união jurídica, mas uma união de amor. É por isso que, de um extremo ao outro da Bíblia, circula o simbolismo do matrimónio. E a Tradição uniu sempre muito estreitamente o sacramento do matrimónio ao sacramento da Eucaristia.

Deus cria a humanidade para desposá-la e desposa-a ao encarnar-Se. Desposar no sentido mais genuíno, isto é, não ser senão uma só carne com ela. Deus quer ser uma só carne com toda a humanidade. É este o âmago das coisas. Sabemos que o desejo profundo do amor conjugal não se sujeita ao abraço de dois corpos que fiquem exteriores um ao outro. O desejo do amor é a fusão, sem confusão, na qual cada um já não quer subsistir senão para deixar-se consumir pelo outro, tornando-se, de certo modo, alimento seu, carne da sua carne.

O simbolismo do beijo é muito eloquente. É o começo do gesto de comer. As mães costumam dizer que os seus filhos «são de se comer». Seria como querer comer o outro e deixar-se comer por ele para ser a carne da sua carne. Amo-te, quer dizer: quero deixar-me consumir e consumir por ti, és tu a minha razão de

¹ O Padre VARILLON, nesta primeira parte, retoma, desenvolvendo-os, os apontamentos de cursos do Padre POUSSET.

viver. O homem e a mulher nunca conseguem realizar o desejo do seu amor, porque os seus corpos, que são os instrumentos da sua união, são, ao mesmo tempo, obstáculos à união total. O seu desejo não se realiza porque implica uma morte à natureza e à história. É preciso morrer a esta natureza que faz com que fiquemos exteriores uns aos outros e que, mesmo os momentos de união muito íntima, não sejam a fusão verdadeiramente total e não durem senão um momento. Tornar-se verdadeiramente a carne da carne do outro, daquele que eu amo, exige a morte.

É o grande sonho do romantismo alemão: na ópera de Wagner, Tristão e Isolda cantam que não poderão conhecer a plenitude do amor senão pela morte. No segundo acto, o amor e a morte entrelaçam-se nos temas musicais admiráveis e acabam por ser indiscerníveis um do outro. É muito belo, mas acaba por ser absurdo, porque a morte não realiza o amor. Antes lhe opõe um obstáculo brutal. É por isso que, neste mundo, o desejo profundo do amor nunca se realiza em plenitude. Entrar no amor é entrar na alegria, mas é também entrar no sofrimento. É o inevitável sofrimento da limitação do amor. O desejo supremo do amor não pode ser cumulado no plano da existência natural, pois a natureza do homem opõe-se a isso.

Cristo, porque é Deus e sem pecado, pode renunciar ao seu ser natural e histórico imediato. Pode morrer para o mundo das limitações corporais sem deixar de ser, para a humanidade, o Esposo que Se dá. É por isso que, para além da morte, e só para além da morte, Cristo realiza o desejo supremo do amor. Cristo, que morre e ressuscita, faz-Se Ele mesmo alimento, a fim de se tornar verdadeiramente a carne da carne da humanidade muito mais radicalmente do que num abraço que aproxima dois corpos só por um instante. Deus, na Eucaristia, desposa verdadeiramente o homem. Na base do mistério eucarístico, encontra-se esta ideia de alimento, absolutamente essencial.

A Eucaristia não é, pois, unicamente uma refeição que tomamos juntos e em que nos unimos uns aos outros. Esse aspecto é certamente importante, mas insuficiente. A união, antes de ser a dos homens pela refeição partilhada, é, em primeiro lugar, a união de cada um com Cristo que Se dá em alimento. Como consequência disto, Cristo une entre eles os que comungam. Se considerarmos o simbolismo simplesmente ao nível da refeição, como um estar-juntos, ele não exprime a realidade mais fundamental, que é a de uma fusão coroando o amor entre esposos.

Para compreender isto, devemos estar persuadidos de que a Encarnação de Deus não se termina em Cristo, mas em toda a humanidade. Enquanto imaginarmos que a Encarnação é Deus que Se une a um homem chamado Jesus, não compreenderemos nada. O âmago das coisas é que Deus Se une ou desposa toda a humanidade através de Cristo. Deus fez-Se homem para que todos os homens sejam divinizados. A Eucaristia é a universalização da obra de Cristo.

O que é primordial na Eucaristia, não é simplesmente a presença de Cristo. Cristo não está ali por estar: está ali para Se nos dar em alimento, a fim de que a nossa união com Ele seja a mais completa possível. A Eucaristia não é, em primeiro lugar, uma presença, mas uma união. E a união exige a presença.

Presença real

A presença de Cristo na Eucaristia é certamente uma presença real. É mesmo a mais real de todas as presenças, porque é uma presença realizante. A Eucaristia realiza a presença de Cristo nos nossos actos livres: «Quem come a minha carne e bebe o meu sangue, tem a Vida eterna» (Jo 6, 54). Isto é tudo quanto há de mais real! Recordo, uma vez mais, a distinção entre o plano do significado e o da explicação. A fé situa-se sempre ao nível do

significado. O mistério eucarístico significa que Cristo Se dá em alimento para nos unir a Ele, unindo-nos uns aos outros, de uma tal maneira que, por nós mesmos, nunca poderíamos chegar a isso. Esta energia unificadora exige a sua presença real. Mas este significado não assenta no absurdo. A questão da explicação ou do «como» da presença real, depende da filosofia; para abordá-la, é necessário apelar para alguns conceitos filosóficos.

Contento-me com recordar que não existe oposição entre sinal ou símbolo e realidade. Experimentemo-lo fazendo a uma criança duas perguntas:

– O que é um aperto de mão? Não nos vai responder que é um determinado dispêndio de energia muscular provocado pela pressão de duas palmas uma contra a outra. Responderá: é o sinal do bom entendimento, da camaradagem, da amizade. A realidade dum aperto de mão é ser um sinal.

– O que é uma luz vermelha? A criança vai começar por se rir de nós. Depois não nos dirá que é uma lâmpada acesa dentro de um vidro colorido, mas uma proibição de passagem. A realidade da luz vermelha é ser sinal.

Com estes exemplos elementares, compreendemos que o sinal não é algo exterior à realidade, mas a própria realidade no que ela tem de mais profundo. Dizer que os sacramentos, começando pela Eucaristia, que é o Sacramento por excelência, são sinais, e «sinais eficazes»², não quer dizer de maneira nenhuma que estejam fora da realidade, mas que são a realidade mais profunda.

² Para um desenvolvimento mais vasto sobre esta expressão, veja-se *Éléments de doctrine chrétienne*, II, p. 180.

Sinal eficaz do trabalho humano realizado

Diz-se, algumas vezes, que na hóstia consagrada, o Corpo de Cristo substitui o pão: é uma heresia, é preciso sabê-lo. Se procedêssemos, num laboratório, à análise química duma hóstia consagrada, não encontraríamos nela senão os elementos que compõem o pão. Esta observação é absolutamente elementar, mas dou conta de que não é evidente para todas as pessoas. Nunca, na Igreja, se levantou a questão de acreditar que as palavras da Consagração mudavam a estrutura físico-química do pão. É por isso que a expressão clássica, emitida no Concílio de Trento – «transubstanciação», isto é, mudança da substância do pão na substância do Corpo de Cristo – já não se pode empregar sem ser longamente explicada. Porque o termo substância já não tem actualmente o sentido que tinha no século XVI.

Dizer que Cristo substitui o pão equivaleria a afirmar que Deus Se encarna para substituir o homem, como se Ele nos dissesse: tira-te daí, para que eu Me meta, porque tu não serves para nada! A tua vida, as tuas fadigas, a tua gravidez, a educação dos teus filhos, tudo isso é quase nada; mas Eu aqui estou para ocupar o teu lugar! Se Cristo ocupasse o lugar do pão, seria abominável. Um Deus assim, que se faria homem para substituir o homem, não existe, e se eu tivesse que acreditar nesse Deus, fiquem sabendo que seria ateu. Os «mestres da dúvida», Marx, Nietzsche, Freud, para falar como Ricoeur, teriam razão para desconfiar que a fé é uma vasta mistificação ou alienação. É a minha dignidade de homem que me proíbe de acreditar que Cristo vem substituir-me.

Cristo não substitui o pão, assim como a mulher não substitui a menina. É a menina que se torna mulher. Não é a borboleta que substitui a lagarta: é a lagarta que se torna borboleta. Não é

um outro que vem ocupar o meu lugar: é o mesmo que se torna outro. Quanto a mim, não gosto de ouvir falar de outro mundo, porque, rigorosamente falando, não existe outro mundo. O mundo da nossa vida eterna é o mundo, sem mais, mas que se torna outro. Ser substituído por outro ou tornar-se outro diferente são coisas distintas. Quando S. Paulo diz que somos «membros de Cristo» (*I Cor 12, 27*), uma tal expressão não suprime a nossa qualidade de homem, a nossa personalidade humana. Não é o membro de Cristo que vem substituir o homem: é o homem que se torna membro de Cristo. Ou, referindo-nos ao nosso vocabulário, é precisamente quando o homem é divinizado que ele fica plenamente humanizado, se é verdade que Cristo é, ao mesmo tempo, plenamente homem e plenamente Deus. Ele não pode fazer com que nos tornemos no que Ele é sem, ao mesmo tempo, nos humanizar e nos divinizar.

Um as boas religiosas acreditavam que estavam a fazer bem ao mostrarem-me, com muita estima, um livrinho destinado a ajudar as crianças a compreenderem a presença real. Na primeira página dessa brochura, estava desenhada uma hóstia; entre a primeira e a segunda página, havia uma lingueta; bastava dizer à criança: puxa e verás! A criança puxava, a hóstia desaparecia e, em lugar da hóstia, via-se Cristo aparecer todo sorridente. Olhei para as religiosas com uma certa ironia afectuosa e disse-lhes: «Minhas irmãs, isto é uma heresia!» Ficaram sideradas: «Padre, não estará a exagerar? – Absolutamente nada! O Concílio de Trento recusou a palavra substituição. Cristo não vem substituir o pão. A expressão do Concílio de Trento é: “conversão eucarística”. Esta fórmula é talvez difícil de fazer compreender a ouvintes pouco cultos, mas é o pão que se converte em Cristo, não Cristo que vem substituir o pão».

As religiosas compreenderam: se Deus Se fez homem, não foi de maneira nenhuma para substituir o homem. Alguns imaginam

que Jesus ressuscitado cai do céu num pedaço de pão, sem o qual Ele não saberia onde meter-Se para estar o mais próximo possível. Leva-se ao altar um suporte que tem a grande vantagem de ser comestível. Será comida porque é deste modo que Cristo estará mais intimamente presente... Falar assim é pavoroso e quem o faz não dá conta de que está a fabricar armas contra si próprio. Não confundamos proximidade e presença transfigurante.

Na Exposição Universal de Paris, quando se inaugurou a torre Eiffel, meu pai interessou-se muito pela galeria das máquinas, no Champ-de-Mars. Era prodigioso. Podia ver-se toda a transformação da madeira em papel. Numa ponta da galeria, viam-se troncos de árvores trazidos da floresta e, na outra ponta, depois de toda a série de transformações (corte dos troncos, fabricação da pasta do papel, etc.), via-se o papel; era a história do papel.

Imaginem que, em vez de levar o espectador a assistir à história do papel, tivessem decidido levá-lo a assistir às etapas da história do pão. É exactamente a mesma coisa, com um ligeiro matiz que é muito importante: podemos, em caso de necessidade absoluta, passar sem papel, mas não se pode passar sem pão, porque atinge a vida mais de perto. Num extremo da galeria, os sacos de trigo, fruto do trabalho do agricultor, vêm do campo. Depois, o desenrolar de toda a série de transformações e, no outro extremo da galeria, o pão saindo do forno do padeiro. É a história do pão, isto é, a história do trabalho sob as espécies do pão, afinal, a história do homem. Porque é realmente verdade que, na história de qualquer homem, o trabalho tem um lugar importante, porque mesmo a vida privada, o amor e os lazeres estão condicionados pelo trabalho.

Para escapar à abstracção e, ao mesmo tempo, à mitologia, temos de considerar o homem na sua realidade. Ora o homem não se compreende na sua realidade senão quando se compreende na sua história. O homem abstracto não existe. O homem real, o

homem que Jesus Cristo assumiu, para o transformar, é o homem que vive uma história: homem ou mulher, solteiro ou casado, com ou sem filhos, desempregado ou no trabalho, etc.

Por minha parte, quando tenho um bocadinho de tempo, antes de celebrar a missa, gosto muito de pegar numa hóstia não consagrada e, com ela na mão, meditar diante desse pedaço de pão. Existem, aliás, duas expressões sinónimas: ganhar a vida e ganhar o pão. O pão é a vida. E pergunto-me: Como é que Deus vê este pedaço de pão? Não o vê como veria uma pedra. Porque este pão é o resultado de toda uma história. Para que eu possa tê-lo nas minhas mãos, foi preciso o trabalho do lavrador, do seeador, sem falar de todos os que fabricaram a charrua; depois, foi necessário o trabalho dos ceifeiros e dos que fabricaram a segadora, a seguir o trabalho do moleiro, do padeiro, portanto, de todos os conjuntos de ofícios que fabricaram o amassadouro do padeiro, etc. Este pão é o fruto da transformação da natureza. A nossa obra, a nossa tarefa humana é a humanização da natureza, a transformação do mundo para que ele seja mais humano. É por isso que temos de ser muito severos para com um trabalho que não humanize verdadeiramente. Se a matéria sai da oficina enobrecida e o homem envilecido, é um verdadeiro escândalo. Há nisto um começo de diálogo com o marxismo, visto que essa ideia de que o homem se faz homem no e pelo trabalho está na base do marxismo.

Se ficamos por aí, acabou-se. A história do homem continuará puramente humana, girando sobre si mesma: vai-se comer este pão e, depois, continua-se a trabalhar, a transformar a natureza e a produzir pão, sem qualquer projecção para além da história. Mas, se eu colocar este pão sobre o altar, Cristo faz dele o seu próprio Corpo, diviniza-o ou cristifica o que eu mesmo humanizei. A oração de apresentação do pão e do vinho é maravilhosa: «Bendito sejais, Senhor, Deus do universo, pelo pão

que recebemos da vossa bondade, fruto da terra e do trabalho do homem, que hoje Vos apresentamos e que para nós se vai tornar Pão da vida», «... pelo vinho... fruto da videira e do trabalho do homem... que para nós se vai tornar Vinho da salvação».

Se o pedaço de pão que eu levo ao altar não for o homem, a Eucaristia não tem grande significado, a não ser o de um Cristo que cai do Céu num pedaço de pão para Se tornar nosso alimento, no sentido em que isso nos consola, nos fortalece, nos permite lutar contra as tentações: voltamos a cair num moralismo absolutamente infantil, que os nossos contemporâneos não poderão aceitar. A verdade é que toda a história do homem se converte no corpo de Cristo. Nem por isso ela deixa de ser uma história humana, mas desemboca num mais além do homem, que é a sua verdadeira vocação. E é quando o homem se converte verdadeiramente no Corpo de Cristo que ele se torna plenamente homem.

Não poderíamos, para educar as crianças, realizar filmes de curta metragem em que se mostrasse toda a história da hóstia, desde a lavoura até ao altar? A hóstia não existe senão ao cabo de toda uma transformação da natureza pelo homem, e Cristo diviniza, cristifica o que o homem já transformou, realizando a sua tarefa humana. A Eucaristia é o sinal eficaz do trabalho humano realizado.

Aconteceu que, numa sacristia de Leninegrado, saqueada durante a revolução de 1917, os comunistas arremessaram todos os vasos sagrados e puseram simbolicamente no seu lugar os seus instrumentos de trabalho. Fizeram bem em levar os seus instrumentos de trabalho, mas teria sido melhor metê-los nos vasos sagrados em vez de os terem arremessado. Se esta história é verdadeira, é um exemplo típico do enorme mal-entendido que existe actualmente e do qual nós, os cristãos, somos parcialmente

responsáveis, porque esquecemos que Jesus Cristo é homem. Se Deus Se fez homem, não foi, de modo algum, para pôr o homem de parte!

Recordo a observação duma rapariga comprometida em relação à guerra do Vietnam, de um modo, aliás, muito inteligente:

– A missa, estou farta! Os meus pais querem obrigar-me a ir lá!

– Vejamos, digo-lhe eu, nunca percebeu o laço que possa existir entre a Eucaristia e o seu compromisso político?

Olhou para mim julgando que eu estava louco:

– De maneira nenhuma!

– Oh!, então, se não percebe essa ligação, compreendo muito bem que já não vá mais à missa. Que iria lá fazer? De facto, se vai à missa é porque Cristo diviniza toda a sua actividade comprometida e dá uma dimensão de Reino eterno a toda a sua tarefa humana. O seu trabalho pessoal não consiste em fazer pão, mas em estabelecer a paz entre os homens. É uma actividade transformante. Toda a actividade humana humanizante é transformante, quer se trate do nível modesto das relações entre esposos, entre pais e filhos, professores e alunos, etc., quer das instituições. Na comunhão, Cristo dá-Se-nos em alimento para que tenhamos não só força humana, mas uma energia verdadeiramente divina para trabalharmos na construção da comunidade humana fraterna. Porque, sem Cristo, nada podemos fazer (Jo 15, 5).

Portanto, Cristo está presente não como alguém que cai do céu, mas como o fruto da transformação divinizante que Ele opera nesse mistério mais central da nossa fé, a Eucaristia. A hóstia consagrada não é só Cristo, mas também o homem cristificado.

Sacrifício

Isto deve ajudar-nos a compreender como a Eucaristia é o sacramento dum Sacrifício. Esta palavra está desvalorizada, desviada do seu sentido original na linguagem corrente: fazer o sacrifício duma situação ou duma parte de prazer; costuma-se dizer às crianças: faz o sacrifício dum bocadinho de chocolate! Habitúamo-nos a identificar sacrifício e privação, e deixamos de ir à raiz das coisas.

Torna-se muito difícil de compreender que o acto sacrificial é o acto pelo qual nos referimos a Deus (etimologicamente, sacrifício significa: tornar sagrado, divino). É o que há de mais alto na existência humana. É aquilo pelo qual nós ratificamos a nossa vocação profunda, a de nos expandirmos em Deus, no Absoluto. O sacrifício não é, antes de mais, uma privação, mas a orientação positiva de todo o nosso ser, de toda a nossa vida para Deus. E dar-se a Deus é a única maneira de sermos nós próprios. Deus é Amor. O homem não é plenamente homem senão quando existe para Deus.

Isto implica, evidentemente, uma privação, porque, num mundo de pecado, não se pode viver, ao mesmo tempo, para Deus e para si, estar referido a Outro e a si mesmo. Ser pura referência a Deus é renunciar a ser o seu próprio centro. Conhecemos o nosso egoísmo, sabemos muito bem que, nos nossos actos mais generosos, fechamo-nos em nós próprios. Quem, de entre nós, se atreveria a afirmar: quanto a mim, não existo senão para Deus e para os homens meus irmãos? Tenhamos sempre em conta que, na linguagem da Igreja (desconfiemos sempre das palavras que já não percebemos!), isso equivaleria a dizer: sou capaz de oferecer um sacrifício perfeito.

Na história do mundo, sem falarmos do caso particular da Virgem Maria, há apenas um homem de quem podemos afirmar que toda a sua actividade, toda a sua vida foi um sacrifício. A vida

de Jesus Cristo é uma referência contínua a Deus. No seu ser profundo – é por isso que nós acreditamos n'Ele e sabemos que Ele é o centro de tudo – Ele é o único que nunca realizou um acto livre por Si mesmo, mas qualquer um dos seus actos livres foi Amor. Toda a sua vida não foi senão Caridade. Nem o mínimo indício de fechar-Se em Si mesmo, de vontade própria, de olhar para Si, de movimento egoísta. Todo o ser de Cristo é um ser sacrificial. Cristo é o Homem perfeito, na medida em que Ele é pura, absoluta referência a Deus e aos outros. Eu digo: aos outros, porque – volto a repetir – não existe oposição entre o homem e Deus. Deus só nos pede que trabalhemos pela verdadeira felicidade dos nossos irmãos, os homens. Se aquilo que fizermos pelo homem é verdadeiramente para o bem profundo do homem, resulta, ao mesmo tempo, para Deus.

O Sacrifício de Cristo culmina na sua morte na cruz. Porque só a morte pode ser a prova de que não se vive para si. Sabemos bem que é sempre mais ou menos por cobardia que tratamos de escapar à morte. Mesmo que não se trate da morte definitiva, total, trata-se, sim, da morte parcial, que é a redução do conforto, a renúncia a determinados privilégios, em suma, tudo o que nos arranca ao nosso egoísmo e à nossa preguiça. Daí, a frase admirável de Péguy: «A vida não existe senão para ser dada».

A Eucaristia é o sacrifício de Cristo, o Amor que não é senão Amor e, portanto, vai até à morte, e do qual emerge o novo nascimento, a ressurreição. Uma de duas: ou o amor é mais forte do que a morte, ou a morte é mais forte do que o amor. O mistério pascal significa que o amor é mais forte do que a morte. É verdade para Cristo e para nós, se é verdade que Cristo não é um estranho, se nos mantemos n'Ele como os membros no corpo. Basta ter o coração bem centrado para compreender que a vida não é autêntica se não for uma vida sacrificada, isto é, com passagem até Deus. A Eucaristia é sinal desta realidade.

Acção de graças

Etimologicamente, Eucaristia significa acção de graças. Não é por acaso. O sentido original de «graça» é «beleza». Daí se passa à ideia de gratuidade, portanto, de dom. O verdadeiro dom é gratuito. O dom supremo é o perdão, isto é, o dom perfeito. Daí a expressão «conceder graça» (o direito de graça pertence ao chefe de Estado). Dar graças é reconhecer que tudo é graça, daí o reconhecimento no sentido de gratidão. Se tudo é graça, tudo deve ser retribuição de graças. É pena que não usemos o substantivo «redição» de graças.

No Evangelho, Cristo mostra-nos como toda a natureza deve ser recebida das mãos do Pai, como um dom do Pai. O Evangelho ensina-nos que devemos, antes de mais, viver o amor como acolhimento. Acolher. Tudo é dado. O mundo é-nos dado e posto em nossas mãos. «Não vos inquieteis, dizendo: “Que vamos comer? Que vamos beber? Que vamos vestir?”. Os pagãos é que procuram essas coisas. O vosso Pai, que está no Céu, sabe que precisais de tudo isso» (*Mt 6, 31-32*). Os pagãos são proprietários das coisas: adquirem-nas e possuem-nas. Os cristãos são administradores das coisas: recebem-nas e acolhem-nas. É por isso que os pagãos são inquietos. Os cristãos são ou deveriam ser calmos. O mundo actual é agitado na medida em que a sua fé não é viva, ou esquece que tudo vem de Deus e que, se Deus é verdadeiramente nosso Pai, todos nós devemos ser tranquilos como o são todos os que têm confiança.

Jesus olha a natureza com um olhar límpido, sereno. Mesmo perante a fome e a morte, que são situações extremas. Para Ele, pedir e dar graças são a mesma coisa. Ele pede com palavras de acção de graças, tão certo está que o Pai Se ocupa de seus filhos! Desde que eles se preocupem com o Reino de Deus: «Buscai primeiro o Reino de Deus e a sua justiça, e Deus vos dará, em

acréscimo, todas essas coisas» (*Mt* 6, 33). Todas essas coisas, quer dizer, o pão quotidiano: «Pai, venha a nós o vosso Reino, dai-nos o nosso pão», isto é, tudo aquilo que necessitamos para viver – o condicionamento da nossa vida.

Vejam os bem o que Jesus diz sobre esta situação extrema, a fome. Ele não diz: «Pai, peço-Te que multipliques os pães nas minhas mãos», mas «Pai, dou-Te graças» (*Jo* 6, 11). Antes da multiplicação dos pães, Jesus agradece, tão certo está de que vai ser escutado. E face à outra situação extrema, que é a morte, junto ao sepulcro de Lázaro, Jesus diz: «Pai, Eu Te dou graças porque Me ouviste». Parece que ainda não é verdade, Lázaro continua cadáver, não voltou à vida, mas Jesus diz: «Pai, eu Te dou graças» (*Jo* 11, 41).

Se, no deserto, Jesus recusa o alimento, é porque este não Lhe é dado pelo Pai. É o sentido profundo da sua recusa a transformar as pedras em pão. Ele não quer comer se não Lhe é possível dar graças. Não se arroga o direito de usar o que quer que seja da natureza se não é o Pai quem Lho dá. Ora, se Ele transformasse as pedras em pães por magia, seria um alimento não recebido do Pai. Bastaria que, no Evangelho, Jesus tivesse feito, não este milagre, porque não seria um milagre, mas este prodígio, para que nós tivéssemos o direito de desconfiar de todo o Evangelho.

S. Paulo respira acção de graças. Poderíamos dizer que a respiração de Paulo é uma respiração de agradecimento: «Damos continuamente graças a Deus; não deixamos... de dar graças incessantemente...» (*1 Ts* 1, 2; *Fl* 1, 3; *1 Cor* 1, 4; *Ef* 1, 15-16, etc.). O enorme coração de Paulo! Para ele, aliás, a acção de graças vai sempre ligada à graça ou à fé. A graça é o que Deus dá ao homem. A fé, o acolhimento do dom de Deus. Por isso: «Agradeço a Deus por vossa causa, pela graça que vos foi concedida» (*1 Cor* 1, 4) ou: «Damos graças a Deus (Timóteo e eu)... tendo ouvido falar da fé que tendes em Jesus Cristo» (*Col* 1, 3).

É preciso compreender a ligação entre a Eucaristia-acção de graças e a Eucaristia-alimento: o alimento é a nossa relação mais essencial com a natureza. Temos necessidade de comer para viver; mas que comemos nós? Carne, fruta, legumes – tudo isso nos vem da natureza, na qual não estamos isolados. Claudel diz que «o mais pequenino verme da terra precisa, para viver, de toda a organização dos planetas» e que, «para o voo duma borboleta, necessita-se todo o universo». Também eu, para viver, preciso de todo o universo, do sol e o mar incluídos.

O pão é o símbolo de tudo o que Deus nos dá para viver. O pão e o vinho são o alimento básico dos países mediterrânicos, também do país de Jesus. Ao tirar ao meu alimento um pouco de pão e algumas gotas de vinho, quero significar que toda a natureza deve ser devolvida ao Pai. A Eucaristia é, pois, a acção de graças sob as espécies do alimento. Se tudo é graça, tudo deve ser acção de graças. Para significar este tudo, nada melhor do que o pão e o vinho, sem os quais nada é possível. São os elementos da própria vida. Deus dá para que nós devolvamos o que é dado. «Bendito sejas, Senhor, Deus do universo, por este pão que recebemos da vossa bondade...».

Vejam bem que nós não temos de dar, mas devolver, voltar a dar, porque o que nós temos é já dom. Dar, é fazer um acto de propriedade. Damos o que possuímos. E, por isso, a frase de Pascal: «Meu Deus, eu Vos dou tudo» não é totalmente cristã. A frase cristã é a de Santo Inácio de Loiola no fim dos seus *Exercícios Espirituais*: «Tudo o que tenho... a Vós, Senhor, o restituo». Não somos proprietários de nada, somos administradores. A caridade sem acção de graças não seria uma verdadeira caridade cristã. Seria uma prodigalidade de proprietário.

O pão e o vinho eucarísticos são a restituição a Deus de toda esta natureza que Deus dá ao homem para viver. Para o marxista,

a relação do homem com a natureza é o trabalho; para o cristão também, bem entendido, mas é, com base na acção de graças, uma disposição profunda, absolutamente diferente de uma mentalidade de proprietários. Sem a Eucaristia, a nossa vida fica falseada: é vida de proprietário. Ora, a Vida eterna é a ausência total de propriedade. Deus não é proprietário, de modo algum. Com a Eucaristia, a nossa vida é verdadeira, é uma vida de reconhecimento, isto é, de conhecimento reflectido do verdadeiro.

Sacramento da comunidade humana a construir

Sublinhemos, finalmente, que, se Cristo Se nos dá em alimento, é para nos reunir em comunidade fraterna. Não é pelo facto de eu ter insistido muito sobre Cristo tornando-Se alimento de cada um, que vamos negligenciar o simbolismo da refeição, isto é, um alimento que comemos juntos e não cada um no seu cantinho, separadamente. O aspecto pessoal e o aspecto comunitário são ambos essenciais. Cristo instituiu a Eucaristia, sinal da Nova Aliança, no mesmo momento em que promulga a única cláusula da Nova Aliança: «Amai-vos uns aos outros como Eu vos amei». A cláusula da união com Deus é a união fraterna dos homens entre si, isto é, a construção da comunidade humana. Não há aliança com Deus sem aliança dos homens entre si.

O simbolismo do pão e do vinho aparece explicado desde os primeiros séculos, como o testemunham alguns trechos de certas orações eucarísticas: «Da mesma maneira que os grãos de trigo estiveram espalhados pelos campos e foram moídos numa única farinha, assim como os cachos de uva estiveram espalhados pelas colinas e foram esmagados num único vinho, que todos nós seja-

mos, ó Deus, reunidos numa única comunidade fraterna». Santo Agostinho dizia: «Sempre que comemos o Corpo de Cristo, incorporamos a nós toda a humanidade».

Quando compreendemos que o pedaço de pão consagrado que recebemos é uma parcela desse pão imenso que é toda a humanidade divinizada por Cristo, não há razão para sentir aborrecimento. Por isso, pode revestir-se a celebração eucarística de elementos culturais: a Eucaristia deve ser uma festa, mas nunca um *music-hall*! A Eucaristia é antes a condição de toda a festa porque, se não houvesse eucaristia, não haveria esperança de ressurreição e a festa humana ficaria encerrada no círculo da morte.

Uma comunidade não é unicamente uma colectividade. Só existe quando se dão laços recíprocos de amor ou amizade, se cada um é para os outros mais do que para si próprio. Aquele que nos faz «um», é Cristo. É por essa razão que Ele nos dá o seu Corpo sempre que é partilhado. O pão eucarístico é pão partido, a missa é a «fracção do pão», isto é, construção da comunidade. Quando digo a oração antes de comer, tenho muito cuidado em não dizer: «Abençoi, Senhor, este alimento que vamos comer e dá pão aos que o não têm». Tenho demasiado receio de que Deus me responda: «És tu quem deve dar-lho». Digo sempre: «Ajuda-me a partilhar».

A partilha do mesmo Pão significa que devemos partilhar com os outros tudo o que nos é possível partilhar: dinheiro, tempo, cultura, etc. Acontece, porém, que, tendo partilhado o mesmo pão, se fala mal do vizinho, ou se recusa um serviço, etc., mas isso é pecado. «Aquele – escreve Bossuet – que recebe a Eucaristia sentindo ódio no coração contra o seu irmão, violenta o Corpo do Salvador». «Se, ao apresentares a tua oferta no altar, o teu irmão tiver alguma coisa contra ti, deixa a oferta no altar e vai primeiro reconciliar-te com o teu irmão» (*Mt 5, 23*), caso contrário ela não significa absolutamente nada. Sempre imaginei

que, ao chegar para celebrar missa às onze horas, alguém, saindo da igreja, me detivesse: «estou-me a lembrar que estou de mal com uma pessoa da minha família; vou-me reconciliar; espero ter ainda tempo de voltar para a missa». Se nós tivéssemos verdadeiramente consciência de que esta partilha do pão é sinal de que devemos partilhar tudo, passaria a haver na civilização uma base sólida. A Eucaristia é o sacramento da unidade humana.

Uma coisa importa compreender: as nossas refeições humanas são impotentes para exprimir uma humanidade totalmente reconciliada no amor. As refeições que nós tomamos em nossas casas, com as nossas famílias e amigos, não podem significar senão uma fraternidade muito parcial: somos oito ou doze a partilhar a mesma comida, nada mais! Aliás, nunca se vê convidar inimigos para a mesa. Não há reunião humana sem *exclusão*. Podemos ir até mais longe e dizer que, na refeição humana, o pedaço que eu como, tu não o comes. Esta observação pode parecer infantil, mas não é. Porque, enquanto na França estamos numa economia de abundância, existem, noutros continentes, povos inteiros que não têm com que matar a fome. Não há dúvida de que estes problemas são múltiplos e complexos: é a economia, são os mercados, é o egoísmo das nações ricas, mas é a partir daí que se trata de reflectir para compreender que a humanidade ainda não é fraternal.

Gosto muito de celebrar eucaristias «domésticas», na sala de jantar duma família: começa-se pela refeição amigável, continua-se com uma reflexão sobre o Evangelho e termina-se com a celebração. Há nisto qualquer coisa de emocionante, pois apalpa-se verdadeiramente uma relação real entre o sinal eucarístico e a vivência da fraternidade humana. Mas existe um inconveniente: os que ali se reúnem já são fraternais. São grupos de amigos, homens e mulheres, que se conhecem, que procedem do mesmo meio cultural e têm muitas afinidades entre eles. O

perigo está em que a Eucaristia pode parecer simplesmente a consagração duma fraternidade que já está realizada.

Uma das melhores recordações da minha vida é aquele encontro dum grupo de patrões, engenheiros, empregados e trabalhadores da mesma empresa, todos cristãos. Durante duas horas, a reunião foi muito dura: os pontos de vista dos patrões, dos engenheiros e dos trabalhadores eram opostos. No fim, já nos íamos separar quando um trabalhador se levanta e diz: «Somos cristãos, não vamos separar-nos sem rezar o Pai-Nosso». Aqueles homens, que durante duas horas se tinham enfrentado duramente, rezam juntos o Pai-Nosso. Poderíamos ter celebrado a Eucaristia: nessa altura, teria assumido todo o seu sentido. Porque ela não é o coroamento duma fraternidade *já realizada*, mas a exigência duma fraternidade que se trata de construir arregaçando as mangas, cada um segundo a sua vocação e possibilidades. É toda a dialéctica do «já» mas «ainda não».

A Eucaristia é a *crítica* das nossas refeições humanas, que são certamente legítimas, mas que excluem muito mais do que reúnem. Apropria-se o alimento. *Só o Corpo de Cristo* ressuscitado não pode ser *apropriado*, porque está para além dos limites da natureza e da história. Ele mesmo é a Desapropriação absoluta, a Caridade, Aquele que é sem qualquer espécie de propriedade. Não se pode apropriar nenhuma desapropriação, isso não tem qualquer significado. Toda a refeição humana não passa de uma *vitória provisória*³ sobre a agressividade, o ódio, o egoísmo; nenhuma se pode vangloriar de ser uma vitória definitiva. A única refeição que significa a reconciliação universal é a partilha do Corpo de Cristo. A Eucaristia recorda-nos, dia a dia, que, fora da morte e da ressurreição de Cristo, não existe fraternidade universal possível.

³ C. DUQUOC, «A Eucaristia sacramento da existência reconciliada», *Lumière et Vie*, nº 94, pp. 51-62; todo este número está dedicado à Eucaristia.

Não tem sido sem razão que a Igreja, ao longo dos séculos, impôs aos cristãos o dever de participar na assembleia eucarística, pelo menos uma vez por semana. Actualmente, ela insiste muito menos nisso, porque há uma repugnância às demonstrações demasiado extrínsecas de autoridade. O que a Igreja espera é que o progresso dos anos vindouros seja tal que os cristãos já não precisem dum mandamento explícito para participar na missa.

Porque a Eucaristia é o Sacramento por excelência. É Cristo crucificado que, enquanto homem, está todo voltado para Deus e, enquanto Deus, todo voltado para o homem. Cristo é o abraço, atrevo-me a dizer, a cristalização destes dois impulsos. *O Beijo* de Rodin é só um bloco de mármore; a mulher é toda movimento para o homem, o homem todo movimento para a mulher. Isto não passa duma imagem, mas pode ajudar-nos a compreender a realidade do amor entre Deus e o homem. A hóstia consagrada é, ao mesmo tempo, o dom do homem a Deus (isto é, o Sacrifício) e o dom de Deus ao homem (isto é, o Sacramento). No fim de tudo isto, dá-se o que eu me obstino em chamar a nossa definitiva divinização, quer dizer, o objecto da nossa esperança: a nossa plena e total liberdade na alegria. «Quero que, onde Eu estiver, estejais vós também» (cf. *Jo* 17, 24). «Nós O veremos tal qual é» (cf. *1 Jo* 3, 2). É o que Jesus Cristo nos traz de insubstituível.

EPÍLOGO

Quero terminar com uma nota de optimismo e de esperança. Se compreenderam bem as conferências que acabo de dar, o que deve dominar em cada um é a esperança e a alegria. Seja qual for o peso da vida, seja qual for o sofrimento que não podemos deixar de sentir perante a divisão dos cristãos, a Igreja encontra-se certamente em plena renovação. Mas nós todos devemos contribuir para ela e isso não pode fazer-se sem esforço.

Tal como o exprimem as últimas palavras de *Joana d'Arc na fogueira* (de Claudel), admiravelmente postas em música por Arthur Honegger:

«EXISTE A ESPERANÇA QUE É A MAIS FORTE!

EXISTE A ALEGRIA QUE É A MAIS FORTE!

EXISTE O AMOR QUE É O MAIS FORTE!»

*Segunda parte***O acolhimento do dom de Deus**

A Virgem Maria	161
A Igreja, visibilidade do dom de Deus	169
Visibilidade do dom de Deus.....	170
Tríplice origem da Igreja	174
Mistério de amor	178

*Terceira parte***Cristo, verdadeiro Deus, verdadeiro homem,
revela quem é Deus e quem é o homem**

Introdução	187
Deus-Trindade: a intimidade de um Deus que não é senão amor...	191
Deus cria o homem criador	205
A experiência dum amor libertador, dum dinamismo de libertação..	207
Eliminar três vocábulos perigosos.....	212
Aproximações possíveis ao mistério da criação.....	216
O mistério do acto criador.....	220
O pecado original: todos os homens são pecadores na raiz do seu ser	229
Proposta de reflexões teológicas.....	231
O dogma do pecado original é essencial à verdade da nossa relação com Deus	239
A ressurreição da carne ou a divinização do homem e do universo ...	245
Não imortalidade da alma mas ressurreição do homem todo.....	246
Valor do corpo. Não há alma sem corpo nem corpo sem alma	250
Na solidão da morte, encontro com Cristo ressuscitado	255
O nosso corpo actual não é plenamente corpo	262
Nota 1 – O reverso da divinização: o inferno	270
O inferno na Bíblia.....	271
Reflexão teológica	276
Nota 2 – O purgatório	283

*Quarta parte***Alguns critérios de discernimento
para a realização da tarefa humana**

Viver é esperar	293
As esperanças humanas	294
As esperanças humanas podem converter-se em esperanças cristãs ...	303
Deus é o poder dos nossos poderes, a iniciativa das nossas iniciativas	309
O Evangelho, um chamamento à fé e à liberdade	315
Viver o Evangelho na sua integridade.....	315
Viver o Evangelho é viver da fé: os cinco passos da fé.....	320
Viver o Evangelho é escolher Cristo como educador da liberdade....	327
Orar	341
Como orar?.....	342
O risco duma oração pagã.....	347
Porquê rezar? Os fundamentos da necessidade de orar	353
Combater o mal e o sofrimento	365
O escândalo do mal... ..	366
... pode converter-se num mistério de purificação	374

Conclusão

A Eucaristia recapitula todas as coisas	381
União com Cristo que Se dá em alimento	381
Sinal eficaz do trabalho humano realizado.....	386
Acção de graças.....	394
Sacramento da comunidade humana a construir.....	397
Epílogo	403
<i>Índice</i>	405

«O que caracteriza a crise da civilização actual é a existência de um desnível entre o domínio crescente do homem sobre o conjunto dos meios de que dispõe (técnicos, económicos, políticos, etc.) e a ausência, cada vez mais sentida, de objectivos comuns» (François Varillon, s.j.).

Estas palavras do P. Varillon permanecem actuais e, até, proféticas: civilizacionalmente em crise, o Ocidente olha a abundância de tecnologias como o remédio para o seu mal-estar e ignora ou relativiza as questões que fazem pensar.

A Igreja, por seu lado, anuncia o Evangelho a sociedades cada vez mais desligadas das suas raízes cristãs – e, não raro, as próprias Igrejas parecem perder de vista as suas origens, tentadas a substituir o de sempre pela sedução do passageiro.

Resistir a esta tentação é assumir a exigência do essencial do Cristianismo. *Alegria de Crer e de Viver* apresenta esse «essencial» num estilo directo, rigoroso, simples – sem fideísmos estéreis nem relativismos inconsequentes. Para mulheres e homens de corpo inteiro.

