

# JESUS E A RELAÇÃO COM DEUS\*

## CAPÍTULO 3

José M. Castillo

### Ponto de partida

A relação entre Jesus e Deus é, sem dúvida alguma, a questão fundamental, a primeira de todas as perguntas, a ser feita e respondida por uma cristologia que pretenda ser responsável. Pois, ao colocar essa questão, não se trata apenas de saber **para que** veio Jesus a este mundo, mas, juntamente com isso e inclusive antes disso, essa pergunta nos coloca a questão de **quem é Jesus**. É evidente que, se não sabemos com clareza "quem" é Jesus, não será possível determinarmos com precisão **para que** veio Jesus ao mundo. No capítulo 2, dissemos que a cristologia (=quem é Jesus) não pode ser separada da soteriologia (=para que Jesus veio ao mundo) porque esta é constitutiva daquela. Ou seja, o **para que** veio Jesus determina **quem** foi Jesus.

Ocorre que, quando se pensa esse assunto, existe o perigo de abordá-lo com certa superficialidade. Tenho a impressão de que se trata de um perigo em que frequentemente incorrem não apenas muitos cristãos, mas também alguns teólogos. De que se trata? Dizendo da forma mais simples que me ocorre, há aqueles que pensam que Jesus foi um profeta. Outros dizem que foi um místico, um homem de Deus. Em outros casos, há quem defenda que Jesus foi um homem bom, um "judeu marginal" (J. Meier), o fundador do cristianismo, uma pessoa exemplar e direita ou, pelo

contrário, um revolucionário daqueles grupos que, alguns anos mais tarde, foram chamados "zelotas", os que lutaram para libertar seu povo do jugo do Império<sup>1</sup>. E há aqueles para quem Jesus foi um asceta do deserto, assim como o eram os "essênios" ou os monges de Qumran.. Evidentemente, é necessário esclarecer tudo isso e precisar, o quanto possível, o que há de verdade em cada uma dessas possibilidades. Porém, a verdade é que, quem coloca o centro de seu interesse nessas questões, por isso mesmo se esquece ou não leva devidamente em conta algo que é anterior a tudo isso e muito mais fundamental do que todas essas perguntas ou qualquer outra questão que se possa formular no que diz respeito a pessoa e a missão de Jesus de Nazaré.

A questão fundamental que a cristologia precisa enfrentar é **a pergunta que se refere a relação existente entre Jesus e Deus**. Como já disse no capítulo anterior, não podemos afirmar tranquilamente e sem mais que **Jesus é Deus**. Pela simples razão de que ninguém neste mundo sabe, nem pode saber, **quem** é Deus ou **como** é Deus. Isso quer dizer, que ninguém neste mundo sabe, nem pode saber, o que realmente está perguntando quando questiona se Jesus é ou não é Deus. Porque - insisto - se não sabemos quem é Deus ou como Ele é, tampouco sabemos o que perguntamos quando dizemos a alguém: "Você crê que Jesus é Deus?" Não tendo sentido a pergunta, tampouco pode ter sentido a resposta. Por isso o problema precisa ser colocado de outra forma. E o que pretendo explicar neste capítulo.

## **Jesus nos dá a conhecer Deus**

Os evangelhos atestam que Jesus falava com frequência de Deus. E que falava muito com Deus. Na medida em que avance a leitura deste livro, o leitor ira avançar também em sua

compreensão do que aqui se quer dizer quando aparece a palavra "Deus". Por enquanto, limito-me a afirmar que, segundo os evangelhos, independentemente de como se entenda esse Deus, a relação entre Jesus com Deus foi muito próxima, muito íntima e, como explicarei adiante, inteiramente singular. O problema está não apenas em saber por que Jesus falava tanto de Deus e por que falava tanto com Deus, mas em saber principalmente **o que nos diz a respeito de Jesus esta sua relação com Deus.**

Pois bem, primeiramente é preciso ter em conta que **Jesus modificou profundamente o conceito e experiência de Deus que se tinha no judaísmo de sua época.** Com efeito, como sabemos, nos tempos que precederam o nascimento de Jesus, a ideia e os sentimentos que os israelitas tinham em torno da divindade haviam-se orientado no sentido de uma progressiva exaltação de Deus que trouxe consigo uma série de consequências importantes para a religiosidade das pessoas crentes. Os judeus piedosos não se aproximavam de Deus com a familiaridade em nenhum de seus conceitos. Havia se criado uma reação contra a maneira de falar sobre Deus utilizando termos ou expressões tomados do uso corrente entre os seres humanos. Os judeus religiosos daquele tempo haviam colocado Deus elevado muito acima de todo contato pessoal. Deus era visto como um ser ausente e distante dos assuntos humanos. Inclusive, havia se difundido uma crescente resistência a pronunciar o nome divino. Não se sabe com certeza quando se deixou pronunciar o nome de Yahvé. Como mencionei no capítulo 2, parece que isso aconteceu antes do século III a.C. Em lugar de Yahvé, falava-se de Deus como Senhor, como Deus do céu, o rei do céu, ou simplesmente como céu. E ainda Senhor dos Espíritos, Princípio dos dias, Grande Glória. Em todo caso - já o disse o nome mais popular

parece que era a invocação "Deus altíssimo"<sup>2</sup>. Se volto a lembrar esses títulos, é para ter presente aqui que, como se pode facilmente compreender, toda uma série de títulos excelsos e sublimes era a expressão mais clara de que a religiosidade de Israel se havia orientado na direção de um crescente **respeito** e uma notável **distância**, em detrimento da **confiança** e da **proximidade**<sup>3</sup>. Ter isso presente aqui é fundamental para compreender o que Jesus representou no momento em que apareceu na história de Israel.

Mas não se trata apenas disso. Na relação dos israelitas com Deus havia algo que, para nossa mentalidade atual, é estranho. Sabe-se que na época de Pompeu, na religiosidade judaica haviam alcançado notável difusão os **Salmos de Salomão**, escritos entre os anos 63-60 a.C. Pois bem, nestes Salmos, invocava-se Deus como aquele que trata os pecadores de forma que "os põe por terra e apaga sua descendência da face da terra [...] fazendo desaparecer o jovem, o ancião, e os filhos". Ao ponto de que "no calor de sua ira os envia ao Ocidente, os grandes da terra são entregues ao escárnio sem perdão". Em suma, é o Deus que "obriga os povos gentios a servir sob seu jugo"<sup>4</sup>. Como é lógico, um Deus assim só podia ser temível e, em todo caso, era o mais afastado e distante da experiência humana e religiosa que busca em Deus confiança, proximidade e até familiaridade.

Sendo assim, compreende-se que a presença e os ensinamentos de Jesus sobre Deus, tal como as apresentam os evangelhos, tinham que produzir surpresa em muita gente, entusiasmo em outros e, como é inevitável em situações assim, a rejeição e até mesmo escândalo nos grupos e pessoas mais observantes e de mentalidade mais conservadora. Simplesmente, a linguagem de Jesus sobre Deus, naquele povo e naquele momento, foi uma espécie de novidade inaudita. Isso é a primeira

coisa e, sem dúvida, a mais significativa que podemos dizer sobre Jesus. ***Ele nos ensinou como é Deus em um contexto cultural e religioso que não estava preparado para integrar e aceitar uma novidade tão forte e mesmo tão revolucionária.*** A partir disso é importante perceber que o mais surpreendente é que o ensinamento de Jesus não foi uma doutrina social avançada para aquele tempo, nem uma mensagem ética radical e exigente para qualquer época. Há algo anterior a tudo isso e que, como se poderá ver ao longo deste livro, é o mais sério e transformador que se pode ensinar aos mortais. Refiro-me a ***revelação de Deus*** feita a nós por Jesus. Não porque seja mais ou menos importante saber como é Deus ou assimilar bem uma determinada teologia, mas porque, na verdade, o que Jesus nos ensinou a falar assim de Deus e ao apresentá-lo dessa forma é ***como o ser humano pode alcançar sua plena humanidade.*** Porque o Deus de que fala Jesus é tão singularmente original e surpreendente que sua novidade consiste precisamente em ser um Deus tal que a condição necessária para relacionar-se com Ele e para aproximar-se dele não é outra senão a própria humanização. E preciso dizer desde já que nós, os mortais, não nos aproximamos do Deus de Jesus "divinizando-nos", mas precisamente "humanizando-nos". Isto é o mais novo, o mais surpreendente e até o mais revolucionário que se pode dizer sobre o Deus de Jesus e também, obviamente, sobre o ser humano.

## **O Deus de Jesus como Pai**

Embora mais tarde voltarei a esse assunto, desde já quero deixar claro um ponto que me parece capital para a cristologia. Refiro-me ao dado essencial segundo o qual ***Jesus é o revelador do Pai***<sup>5</sup>. Como foi dito com precisão, "A função de

Cristo como revelador adquire uma posição de primeira ordem na cristologia de João"<sup>6</sup>. Porque "a Deus ninguém viu" e foi Jesus, o Filho único do Pai, "que no-lo deu a conhecer" (Jo 1,1-3.14.18). Insisto, especialmente, na clareza e na força desta afirmação do **Evangelho de João**, um texto perfeitamente atestado pelos papiros 66 e 75<sup>7</sup>. Sem dúvida, é chamativo que, não obstante as claras afirmações do Novo Testamento, concretamente a que acabo de citar de Jo 1,18, há quem negue a chamada "**cristologia epifânica restritiva**". Quer dizer, rejeitam a cristologia que "entende a expressão 'Filho de Deus' no sentido de que Deus se revela no homem Jesus". Em outras palavras, nega-se que Deus se nos tenha dado a conhecer em Jesus, no homem Jesus e, portanto, na humanidade de Jesus. Por que se rejeita isso? Porque na maneira de avaliar de quem adota essa postura, "tal interpretação não se conforma com o testemunho conjunto do Novo Testamento"<sup>8</sup>. Digo que tudo isso é chamativo porque quem faz semelhante afirmação, ao falar de "**cristologia epifânica restritiva**", suscita perguntas que se ignora que resposta possa ter. Concretamente, quando se fala de uma "cristologia restritiva", na realidade o que se quer dizer ou o que se está insinuando? Trata-se de que, **à margem de Jesus e sem Jesus**, nós humanos **podemos conhecer a Deus**? Se é isso que se pretende afirmar, ao rejeitar a "**cristologia epifânica restritiva**", então o que se está defendendo é que o significado da palavra **Deus** está ao nosso alcance e **nos é conhecido**, pelo menos em alguns casos ou de alguma maneira. Porém, como é possível? Mediante quais argumentos? Significa que no Novo Testamento haja textos que falem de Deus prescindindo de que **foi Jesus que no-lo revelou**? Pode ser demonstrada semelhante teoria?

Com efeito, se é que isso pode ser defendido, em tal caso o que realmente se está dizendo é que o **transcendente e**

**inalcançável** de Deus está plenamente contido e expresso no **imane**nte e **alcançável** do livro, da letra, da "coisa" ou do "objeto", já que "coisas" e "objetos" são nossos "conceitos", nossas "palavras" e nossas "representações". Isto significa que, como comentamos no capítulo anterior, incorremos inevitavelmente na "conversão diabólica" (Paul Ricoeur) em virtude da qual fazemos de Deus um "objeto", uma "coisa" a nossa disposição e fruto de nossa limitada inteligência e de nossa estreita capacidade de compreensão, a que outorgamos a ilimitação de algo que se crê com capacidade para abarcar o inalcançável e para compreender o incompreensível. Essa postura tem sido acertadamente qualificada de "fundamentalismo bíblico"<sup>9</sup>. De semelhante atitude alguém disse, com toda razão: Deve-se desfazer a aberração de tornar a Bíblia um fetiche, ou transformar a palavra humana em palavra imediata de Deus. **Deus não está disponível no texto**<sup>10</sup>, ainda que seja o texto bíblico. Porém, para além de qualquer forma de "fundamentalismo bíblico", **objetivar** Deus ou **coisificá-lo** e, ademais, mediante essa objetivação ou coisificação, fazer de Deus um "objeto" ou uma "coisa" a nossa disposição é algo de que podemos nos servir para mandar em seu nome (p ex.) ou para ditar aos outros o que afirmamos ao dizer "esta é a vontade de Deus" ou "isto é o que Deus quer", semelhante linguagem é **a maior falta de respeito que se pode cometer contra Deus**. No fundo, é algo como "substituir Deus" para "enDeusar-se" a si mesmo. Por favor, **"Deixem Deus ser Deus! Em Jesus Cristo!"**, segundo a conhecida expressão de Karl Barth<sup>11</sup>.

Pois bem, sendo assim, a primeira coisa e a mais elementar que Jesus nos ensinou sobre Deus foi ter começado a relacionar-se com Ele **como Pai**. E começou a ensinar que Deus é o melhor dos pais que os seres humanos podemos imaginar. Nesse sentido,

e desse ponto de vista, podemos dizer que **Jesus mudou o nome de Deus**. Aqui, quero advertir que nos evangelhos (ou melhor, em todo o Novo Testamento), não existem argumentos que ponham em dúvida a relação de Jesus com Deus como "Pai". Obviamente, podemos afirmar que a concepção que Jesus tinha de Deus como Pai "era, na realidade, uma crítica ao patriarcalismo dominante" (o machismo ambiental) na sociedade judaica de seu tempo<sup>12</sup>. Por isso, é correto assegurar que, "longe de ser um símbolo sexista, "pai" era para Jesus uma arma seleta para combater o que chamamos de "sexismo"<sup>13</sup>. Isto é certo. O "Pai" de que fala Jesus é "Pai" e "Mãe" ao mesmo tempo, enquanto ultrapassa as inevitáveis limitações sexistas que a paternidade e a maternidade, separadas uma da outra, costumam implicar, tal como nós, os mortais, vivemos o ser "pai" e o ser "mãe". Mas, o que me parece possível deduzir dessa argumentação, utilizada com toda justiça pela teologia feminista, é que "não se pode construir um argumento em defesa do emprego exclusivo do termo "Pai" para Deus com base no ministério de Jesus"<sup>14</sup>. Quero dizer que é evidente que Jesus não utilizou somente a palavra "Pai", mas também falou de "Deus". Pois é certo que esse nome aparece, nos evangelhos, algumas vezes na boca de Jesus. Porém, aqui é necessário fazer duas precisões importantes que explico imediatamente.

**Em primeiro lugar**, como já explicou J. Jeremias<sup>15</sup>, enquanto não possuímos uma única prova de que, no judaísmo, Deus fosse invocado com o nome de **Abba**, "Pai", vemos que Jesus se dirige sempre a Deus com essa palavra. Só por isso, já é correto dizer que **Jesus mudou a nome do Deus do judaísmo**<sup>16</sup>. Para Jesus, Deus é **o Pai**. Mais que isso, é pai designado com o caráter de marcante intimidade que possuía a palavra **abba** no aramaico, que é uma palavra forte. Então, se a



invocação pessoal "(meu) pai" era algo totalmente novo, no ambiente da Palestina deve considerar-se algo inaudível o fato de Jesus servir-se para isso da palavra aramaica **abba**, que carecia de toda solenidade<sup>17</sup>. Mais ainda, sabemos que essa invocação, no judaísmo anterior a Jesus, era "surpreendente e inusitada", para não dizer "absolutamente fora do comum"<sup>18</sup>. Se bem que é preciso reconhecer que a palavra **abba** não era exclusiva das crianças, mas pertencia também a uma linguagem coloquial dos adultos. Por isso, a inovação de Jesus quanto a forma de dirigir-se a Deus não foi tão radical como se pensou no princípio<sup>19</sup>.

**Em segundo lugar**, a invocação de Deus como **abba** foi peculiar, não só de Jesus, mas também de seus seguidores, de forma que, segundo o Novo Testamento, a designação de "Pai" no sentido mais familiar dessa palavra, é característica dos cristãos (Mc 14,36; Gl 4,6; Rm 8,15)<sup>20</sup>. De fato, esta foi a expressão que Jesus ensinou a seus discípulos para que com ela se dirigissem a Deus, como oração própria e característica dos crentes e Jesus, da mesma maneira que os seguidores de João Batista tinham sua peculiar forma de orar (Lc 11,2; Mt 6,9). Leve-se em conta que o mais interessante dessa invocação a Deus como **Abba** é que se trata de uma "aclamação" ou, dizendo melhor, de um "clamor" ou um "grito" (*krádson*)<sup>21</sup>, que na realidade é um "testemunho de liberdade". Porque "gritar forte é sinal de que se é livre, enquanto o escravo geme"<sup>22</sup>. Isso quer dizer que a relação com Deus como Pai não é uma relação de sujeição, e menos ainda de escravidão, mas um **grito da liberdade**. Quem prega um Deus de submissão e domínio não está falando do Deus de Jesus, o Deus dos cristãos, mas (talvez sem sabê-lo) está falando de um tirano inventado por ele, talvez porque assim justifica suas pretensões de autoritarismo e submissão das consciências. Semelhante conduta é uma inconsciente (mas real) apostasia do Deus de nossa fé.

Sem dúvida alguma, e por mais que nos evangelhos se encontrem denominações da divindade como "Deus", na experiência de Jesus e dos primeiros cristãos, **o nome próprio de Deus é o de Pai**<sup>23</sup>.

## O nome de Deus e o conceito de Deus

Na medida em que Jesus mudou o nome de Deus, **assim também mudou o conceito de Deus**. Pois, desde as tradições mais antigas de Israel, um nome próprio já é uma definição da pessoa que o tem<sup>24</sup>. Porém, nesse caso, manifestava-se algo mais que um simples costume. Era toda uma mentalidade e mesmo, se preferirmos, uma filosofia, da qual existem testemunhos eloquentes no Novo Testamento. Havia naquela época uma crença muito difundida de que o nome de alguém expressa ou indica algo essencial ou característico a respeito daquela pessoa<sup>25</sup>. Isto ocorre concretamente com o nome de Jesus (Mt 1,21; Lc 1,31)<sup>26</sup>. O mesmo ocorre com o nome de João Batista (Lc 1,13.59.61.63). E algo parecido se pode dizer dos nomes de Pedro e dos discípulos que são "filhos do trovão", uma designação do modo de ser daqueles que tem esses nomes (Mc 3,16s.). Portanto, em uma lógica compreensível, se esse critério regia a forma de pensar e falar dos judeus, pode-se afirmar que, se Jesus preferiu não utilizar o nome "Deus" para designar a divindade, e que substituiu a palavra Deus pela palavra **Pai**, isso quer dizer que Jesus vinha a Deus, pensava em Deus e tinha um conceito de Deus que se diferenciava notavelmente do conceito que se tinha sobre Deus no judaísmo de seu tempo. Com efeito, no tempo de Jesus, tinha-se um conceito de Deus como um ser terrível e castigador, ameaçador e justiceiro. E assim que aparece, como se disse, nos *Salmos de Salomão*, escritos meio século antes de nascer Jesus e usados pelos israelitas piedosos do

século I. No Salmo 17- como já observei - o piedoso orante se dirige a Deus como, aquele que "derruba e apaga da terra" os inimigos de Israel, "fazendo desaparecer o jovem, o velho e as crianças"<sup>27</sup>. Em suma, um Deus temível e que, portanto, torna temível também a religião.

E visível nos evangelhos que Jesus enxerga muito claramente que, pelo caminho do temor e do medo que paralisa as consciências, a religião não vai a parte alguma. Porque temores e medos já ha muitos neste mundo. Daí a necessidade de dar uma volta radical na maneira de entender a religião, muitas vezes presente entre pessoas religiosas e praticantes. Porém, essa mudança radical só é possível modificando a imagem e a experiência de Deus. Por isso, Jesus não quis falar de nenhum Deus justiceiro e ameaçador. O Deus de Jesus é **Abba**, o Pai mais próximo e bom que jamais se pôde imaginar neste mundo, por uma razão que é a chave em todo esse assunto. A experiência humana que se tem do "pai", como ensina a psicanálise, é antes de tudo experiência de "autoridade", de poder e, inclusive, de "onipotência"<sup>28</sup>.

Pois bem, o "Pai" de que fala Jesus ao referir-se a Deus jamais aparece em seus lábios como um Pai caracterizado pelo poder. E menos ainda pela dominação ou a tirania que exige submissão incondicional e obediência cega. O Pai de que fala o Evangelho nunca é assim. O Pai que Jesus apresenta se caracteriza sempre pela bondade, a acolhida incondicional, a tolerância, o respeito e o amor. E assim o Pai de que fala Jesus no Sermão da Montanha, "que faz brilhar o sol sobre bons e maus e manda a chuva sobre justos e injustos" (Mt 5,45). O Pai revelado por Jesus não trata com indiferença e não deseja que as pessoas **se submetam** a Ele, mas que **se pareçam** com Ele (Lc 6,36). Que se assemelhem a Ele precisamente na forma de relacionar-se

com os seres humanos, sem estabelecer separações ou distinções entre bons e maus. Jesus quis dizer que, independentemente de nos comportarmos bem ou mal, não passaria pela cabeça de ninguém que o Pai reagisse em função de nossa conduta. Isso não quer dizer que **tudo é permitido**. Não. Todo pai quer que seu filho aja corretamente. O mesmo acontece com Deus. Mas o que acontece é que, por muito maus que sejamos, Deus continua nos querendo bem. Nós reagimos ante os outros de acordo com o comportamento que os outros têm para conosco. Deus não é assim, nem reage dessa forma. Da mesma maneira que o sol e a chuva beneficiam igualmente o bom e o mau, assim o pai está sempre a favor de qualquer ser humano, independentemente da forma como se porte.

Mais ainda, o Pai de que fala Jesus é retratado de forma surpreendente na Parábola do Filho Pródigo (Lc 15,11-32). Nesse relato, seja qual for a interpretação que se faça dos detalhes narrativos, o que fica fora de dúvida é que Jesus apresenta um pai que se caracteriza pelo carinho e pelo cuidado. De maneira que, como se disse com razão, "o Deus aqui desenhado por Jesus é de um amor que excede toda lógica humana"<sup>29</sup>. Pai é aquele que, quando um filho seu pede a herança, gasta tudo em vícios e em farras, e em seguida, sentindo-se necessitado e morto de fome, volta para sua casa, este lhe dá de comer. E então, surpreendentemente, esse pai (o Pai) nem lhe joga nada na cara, nem lhe pede contas, nem lhe diz outra coisa, apenas o abraça e o beija e, além disso, organiza um grande banquete com música e festa para ele. É evidente que Jesus quis deixar bem claro que o "Pai" de que estava falando não era o "pai autoritário" que proíbe, censura e traumatiza, mas sim que o "pai bom", que está sempre perto do filho, é acolhedor e compreensivo, seja qual for a conduta desse filho.

## O "ser" helenístico e o "acontecimento" bíblico

Porém, na revelação que Jesus faz de Deus existe algo de mais renovador e, nesse sentido, mais surpreendente. Como eu disse, Jesus, mais do que de "Deus", costumava falar preferencialmente do "Pai". Isso implica algo inteiramente fundamental. Jesus pronunciou muitas vezes a palavra "Deus". Porém, segundo os evangelhos e nórdicos, não tanto para falar de "Deus", mas do "Reino de Deus". Entre um e outro existe uma grande diferença que expressa o que Jesus quis dizer. Há mais de trinta anos, Bernhard Welte observou que a revelação bíblica, quando fala do Reino de Deus, não se interessa propriamente "pelo que é" (*was ist*), mas "pelo que acontece" (*was geschah*) quando o Reino de Deus se faz presente na história, em alguém, em alguma situação, seja a de um indivíduo ou a de um grupo humano. Quer dizer, ao Evangelho não interessa propriamente o "ser do Reino" de Deus, mas o "acontecimento" (*Ereignis*)<sup>30</sup> que representa neste mundo o Reino de Deus. Em outras palavras, o determinante para Jesus não está "no que é" o reino ou "o que é" Deus, mas "no que sucede" ou acontece quando Reino de Deus ou quando Deus simplesmente se torna presente na vida das pessoas e na sociedade. Desse ponto de vista, é correto dizer que a central para Jesus não é **Deus**, mas no **Reino de Deus**. Ou seja, a palavra "Deus" está em genitivo. Pois bem, como indicam os especialistas, trata-se de um genitivo explicativo, de maneira que o Reino de Deus se identifica com Deus<sup>31</sup>. Isso quer dizer que, quando aparece essa palavra nos evangelhos, o que se quer indicar não é **o que é Deus**, mas **o que acontece** quando Deus se faz presente na vida de uma pessoa, de um grupo humano, de uma instituição ou de uma sociedade concreta.

Esse ponto de vista é capital. Nossa cultura ocidental configurou-se de forma que, a muitas pessoas, o que interessa e

preocupa é muito mais o **ser** do que o **acontecer**. Ou seja, para muitos leitores deste livro, o que seguramente interessa é saber se aqui se ensina ou não se ensina se Jesus **é** Deus, mas talvez não se tenham perguntado o que **acontece** ou **sucede** quando Jesus (ou Deus) se toma presente em nossa vida, nas instituições, na sociedade. Essa preocupação constante, e as vezes obsessiva, pelo "ser" vem de longe. Não sei se possui raízes mais antigas, mas sem dúvida alguma é uma herança do pensamento grego, concretamente do pensamento metafísico. Por isso, como bem observa Werner Jaeger, "o metafísico pergunta pelo ser justamente enquanto ser"<sup>32</sup>. E explica o mesmo Jaeger: "Aqui não trata Aristóteles do ser como uma espécie de objeto sagrado e distinto dos demais, mas como um ponto de referência para todos os estados e propriedades que estão relacionadas com o problema da realidade"<sup>33</sup>. Ou seja, a **realidade** é antes de tudo o **ser**, não o **acontecer**. Isso, levado até suas últimas consequências, equivale a afirmar que a "pergunta ontológica" é anterior a "pergunta pela realidade". Porém realmente isso tem algum sentido? Como se disse corretamente, "a pergunta ontológica é única que não questiona nada sobre **nenhum ente**, é a única que pergunta **a respeito daquilo que faz de todos os entes** isto, **entes**, e que, por isso, não pode ser também um ente: **o ser deve ser algo distinto de todo ente**"<sup>34</sup>. Aqui vemos até que um extremo de vacuidade chega à pergunta metafísica enquanto tal. Desde David Hume, passando por Kant e Nietzsche, até Martin Heidegger<sup>35</sup>, a metafísica tem perdido validade como argumento para conhecer e compreender a Deus.

Em todo caso, está fora de dúvida que o pensamento bíblico não é um **pensamento metafísico**, mas antes de tudo um **pensamento histórico**. Insisto que é isso, antes de tudo, que interessa na Bíblia, bem como o que dirige a orientação dos

evangelhos. Trata-se de uma orientação e de um interesse que não se centra em **saber** o que **é** Deus ou o que **é** Jesus, mas o que **acontece** ou o que **sucede** quando Deus ou quando Jesus se toma presente na vida de uma pessoa, na história de um povo, de uma instituição, de uma cultura. É significativo que a única definição que o Novo Testamento dá de Deus se reduz a afirmar que "Deus é amor" (1Jo 4,8) E note-se que, quando aqui se fala de amor, se trata do amor aos demais (1Jo 4,7). Mais que isso, é o amor que se considera indispensável, inteiramente necessário, para poder "conhecer a Deus": "Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor" (1Jo 4,8). O conhecimento de Deus não brota de um, mas de uma **experiência**. Isso é o mesmo que dizer que o conhecimento de Deus não brota do **conhecimento metafísico** e de seus argumentos, mas da **experiência histórica** de nossas relações com os outros.

### O "ser" como fuga do "acontecer"

E preciso dar mais um passo. Ou melhor, aprofundar mais a distinção que acabo de explicar entre o "ser" e o "acontecer". Como bem se sabe, na história da teologia cristã, especialmente na cristologia, está aceito e demonstrado que se produziu um **processo de helenização**, que culmina com a definição do dogma cristológico no Concílio de Calcedônia (em 451)<sup>36</sup>. Sobre esse assunto retomarei mais adiante. No momento, interessa dizer que a helenização da cristologia se toma evidente precisamente pela distinção entre o "ser" e o "acontecer" Uma distinção na qual está em jogo um dos problemas mais determinantes de nosso conhecimento de Jesus. Com efeito, o "acontecer" pertence ao âmbito do histórico e se realiza obviamente no sensível, tudo o que, no pensamento de Aristóteles, se situa no terreno da física. "A realidade sensível pertence a física", observa Werner Jaeger<sup>37</sup>.

Pois bem, "para além" (*meta*), da física, Aristóteles afirma a existência de "uma ciência que estuda **o que é (tà ón) enquanto é** e, o inerente a isto em si mesmo"<sup>38</sup>. Daí que a metafísica "pergunta pelo ser enquanto ser"<sup>39</sup>. Por isso, o específico da metafísica, o específico do estudo do ser, é (segundo Aristóteles) a mais alta forma da filosofia, que estuda uma espécie de ser que é "ao mesmo tempo independente e imóvel"<sup>40</sup>.

Isto dito, e uma vez estabelecida esta distinção tão conhecida entre o "ser" (ontologia) e o "acontecer" (história), a primeira coisa que essa distinção nos ensina é que o "ser", enquanto comum, situa-se "além" do sensível, por isso mesmo está também "além" daquilo que acontece. O que equivale a afirmar que está fora da história. Porém isto, por sua vez, quer dizer que o pensamento que se centra no "ser" (ontologia) entranha, por isso mesmo, **uma fuga autêntica e radical** do "acontecer" (história). Pois bem, o dramático para a cristologia é que se elaborou um processo de deslocamento progressivo e crescente **da história de Jesus à ontologia do dogma**. O que significa afirmar que a cristologia dogmática se elaborou **como uma fuga do acontecimento histórico de Jesus**.

Esse deslocamento **do histórico ao ontológico**, no esforço por compreender e explicar Jesus Cristo, se realizou em um lento processo de mais de quatro séculos. E tem sua explicação. Como bem sabemos, no século I, nos mesmos anos em que se redigiram os escritos do Novo Testamento, existia uma importante corrente de pensamento entre os judeus da diáspora que estava fortemente influenciada pelo helenismo. Era o judaísmo helenista, que hoje conhecemos bem<sup>41</sup>. O autor mais conhecido do judaísmo helenístico, no século I, é Fílon de Alexandria, que teve uma influência importante entre as primeiras gerações de cristãos,



especialmente em autores renomados como Clemente de Alexandria, Orígenes e Ambrósio<sup>42</sup>. Esta influência foi tão marcada que Eusébio de Cesareia dedica os capítulos 17 e 18 do livro II de sua ***História eclesiástica*** a Fílon, que não foi cristão, mas que condicionou a forma de pensar do cristianismo primitivo<sup>43</sup>. Ora, se alguma coisa chama a atenção na interpretação feita por Fílon da história de Israel, é que, na realidade, se afasta da história, ou melhor, desistoriza os acontecimentos vividos por Israel e os converte em estranha conversão da interioridade do ser. Assim, para Fílon, a libertação política dos israelitas em sua saída do Egito é a conversão interior que muda o ser do sujeito: a saída do Egito não é saída da escravidão, mas a libertação das paixões do corpo<sup>44</sup>. E, para Fílon, a libertação não consistia em tirar de cima o jugo da escravidão, mas "no serviço ao único sábio"<sup>45</sup>. Trata-se, pois, de um pensamento que prescinde do dado histórico e se centra na ontologia do ser, interpretado segundo as categorias da ética estoica.

A partir do momento em que o pensamento helenista, condicionado mais pela ontologia do "ser" do que pela história do "acontecer", se instalou na forma de interpretar o conteúdo da fé dos principais autores cristãos, iniciou-se um processo de interpretação que progressivamente se foi distanciando dos fatos históricos da vida de Jesus e se vinculando cada vez mais a ontologia do ser do pensamento helenista. Ou seja, a cristologia foi se distanciando do Evangelho e se vinculando mais e mais aos critérios da interpretação do helenismo. E o que se percebe em um assunto fundamental: as confissões de fé que a Igreja foi elaborando. Trata-se, nada mais nada menos, de que as fórmulas de fé da Igreja foram se deslocando dos relatos evangélicos para a metafísica dos gregos. Com efeito, a fé em Cristo se expressa no Novo Testamento como fé em uma série de acontecimentos

através dos quais Jesus realizou seu projeto de salvação: nascimento, paixão e morte sob Pôncio Pilatos, ressurreição e ascensão. E assim que se expressam no século II, por exemplo, Inácio de Antioquia<sup>46</sup>, Justino<sup>47</sup>, e Melito de Sardes<sup>48</sup>. Mais adiante, quando do século IV ao V se teve que enfrentar explicitamente o problema cristológico, o deslocamento dos acontecimentos históricos, que se referiam ao "acontecer", foram afastados pela especulação sobre a "essência", as "naturezas" e a "pessoa" Quer dizer, e formulando de forma muito direta, **o Evangelho se viu suplantado pela metafísica**. Por isso, enquanto o símbolo de Niceia, não obstante interessar-se de forma fundamental pelo problema da "essência" (*ousia*) do Filho de Deus (DH 125), ainda formula a fé mediante a enumeração de uma série de "acontecimentos": Jesus, o Cristo que nasceu da Virgem Maria, que foi crucificado sob o poder de Pôncio Pilatos, que morreu e foi sepultado, que ressuscitou ao terceiro dia... em Calcedônia tais acontecimentos ficam abafados pelas formulas de matriz helenista que se interessavam apenas pelas "duas naturezas" (*physesin*) a unidade de "pessoas em uma hipostasis" (*èn prósopon kai mian hypóstasin*) (DH 302). Como foi corretamente afirmado, a linguagem dos "acontecimentos" foi substituída pela da "essência"<sup>49</sup>, ou seja, **os fatos e o comportamento de Jesus ficaram marginalizados e em seu lugar, a fé da Igreja focou o "ser" de Cristo "em si"**, sem referência aos fatos históricos, sociais e culturais que foram (e continuam sendo) decisivos para a salvação ou perdição dos seres humanos.

## **Quando a metafísica manda mais do que a Bíblia**

Certamente haverá pessoas a quem tudo isso pode parecer uma série de elucubrações especulativas que pouco ou nada tem a ver com o que realmente ocorre na vida cotidiana. Sem dúvida,

insisto que se trata de um ponto de vista fundamental: Uma pergunta pode esclarecer o que quero dizer: Por que na Igreja se dá tanta importância a correta **doutrina** e não se dá a mesma importância a correta **conduta**? Na Igreja existe uma Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. Mas não ha outra Sagrada Congregação semelhante para interessar-se pela **conduta** exemplar evangélica dos bispos, dos sacerdotes, dos religiosos(as) e dos leigos. Falando mais diretamente do que aqui estamos analisando, a figura de Jesus e sua significação para nós, por que foi redigida a uma formula de fé, um "Credo" que considera tão pouco o que foi a vida e o exemplo de Jesus? Porém, sobretudo, por que a fé em Jesus Cristo centrou-se em questões tão puramente especulativas e abstratas como são os temas relativos às "naturezas" e à "união hipostática", questões que tem algum significado somente aos especialistas e estudiosos, mas que para o comum dos mortais são tão inexpressivas, tão indiferentes e até tão insignificantes? Em suma, por que se lê o Evangelho ao povo cristão, mas quando se afirma a fé da Igreja não se faz mais menção alguma ao que foi a vida, o exemplo, o ensinamento e a fidelidade de Jesus até o final dramático de seus dias? Por que o simples fato de colocar essas perguntas costuma deixar tão nervosos muitos teólogos e, obviamente, os vigias da ortodoxia vaticana? Mais adiante, ao analisar a doutrina do magistério eclesiástico sobre cristologia, tentarei explicar por que aconteceu esse deslocamento de tão graves consequências para a vida da Igreja e dos cristãos.

Em todo caso, não há dúvida de que na Igreja foi elaborada uma teologia e, mais concretamente, uma cristologia, que quebra a cabeça na tentativa de saber se Jesus é Deus, mas que não se interessa da mesma forma para expor em palavras concretamente **o que acontece** quando Deus se faz presente na vida (se funde

com a vida) de um ser humano, que é o que realmente aconteceu no caso de Jesus. O fascínio pelo "ser" desviou nossa atenção da dura exigência do "acontecer". E digo que é um fascínio porque a realidade não é somente "ser", mas uma sequência de "acontecimentos", de coisas que passam, no espaço e no tempo, ou seja, na história. Ao dizer isto, quero deixar claro que a metafísica, que se ocupa com o estudo do "ser" (oúsia)<sup>50</sup>, leva diretamente a uma forma de entender as coisas segundo a qual a finalidade da vida consiste em "**fugir do mundo sensível e terreno para Deus** [...] pois o princípio da razão não é a razão, mais algo mais alto. E o que pode haver de mais alto que o conhecimento, senão Deus?<sup>51</sup> Poucas pessoas imaginam até que ponto este critério, que parece tão espiritual e sublime, causou dano ao cristianismo, à Igreja, à teologia e à espiritualidade. Porém, antes que a tudo isso, causou dano à cultura do Ocidente. Porque com semelhante critério ficamos obcecados pelo que **é** a realidade, mas nos desligamos demasiadamente do que realmente **acontece** na realidade da vida concreta. Daí essas cristologia que definem até o detalhe mais minucioso como se pode afirmar que Jesus é Deus. Porém, cristologias que se afastam e escandalosamente do que acontece, o que tem que acontecer, na vida da Igreja e das pessoas quando nelas se faz presente esse Jesus sobre quem complicamos tanto, porém do qual não extraímos todas as consequências que deviam (e continuam devendo) ser extraídas.

## Conclusão

A relação com Deus, assim como ocorre em toda relação humana, começa pelo conhecimento. Começamos a relacionar-nos com alguém quando começamos a conhecê-lo. Por isso Jesus, para ensinar a seus seguidores e discípulos como devia ser nossa relação com Deus, a primeira coisa que fez foi modificar

nosso conhecimento de Deus. Sem dúvida, Jesus percebeu que o grande impedimento para relacionar-se com Deus era a "representação" de Deus ensinada pelos dirigentes religiosos do judaísmo daquele tempo. Daí que seu primeiro empenho foi modificar a ideia de Deus e, em consequência, o que podemos sentir e viver sobre Deus. A consequência que decorre de quanto acabo de explicar é que Jesus nos dá a conhecer Deus apresentando-o como Pai. Não um "pai autoritário", mas o Pai mais desconcertantemente querido, bom, próximo e humano que nós, os mortais, podemos imaginar.

É verdade que os evangelhos falam também de juízo e castigo. Falam disso nas parábolas (Mt 21,43-44: os vinhateiros homicidas; Lc 16,19-31: o rico e o pobre Lázaro etc.). E a isso se refere o famoso texto do juízo das nações (Mt 25,31-46). Porém, é importante dar-se conta de que, nos relatos de juízo e castigo, o Pai nunca é protagonista. Não é aqui o lugar nem o momento de interpretar esses relatos. Mas é inquestionável que **o juízo e o castigo nunca são atribuídos, nos evangelhos, ao Pai de Jesus**, Deus que nos revelou Jesus. Além disso, o interesse de Jesus estava centrado não no problema ontológico de sua própria identidade com Deus, mas no problema prático e concreto do anúncio e da realização prática do Reino de Deus. Porque Jesus não pensava nem falava a partir dos esquemas e preocupações da cultura helênica, interessada pelo problema especulativo da **essentia (oúsia)**, mas partir do pensamento bíblico, que não explica o que, em Jesus, é o intemporal e oculto nas profundidades do ser (coisa que ninguém sabe exatamente o que realmente contém), mas que dedicou sua vida e sua mensagem a explicar-nos o que aconteceu e o que acontece quando Deus se faz presente na realidade concreta, tangível, visível e humana da vida. A partir do realismo do concreto, o que

entra pelos olhos, o que se ouve e se toca, Jesus nos deu a conhecer Deus. Isso quer dizer que o que deve interessar a Igreja e a nós cristãos não é a **ontologia** do ser de Jesus, mas a *práxis* do que Jesus viveu, como viveu e como, **a partir de sua própria forma de viver, nos deu a conhecer como é Deus e quem é Deus**. Além disso, e precisamente por isso e mediante isso, ensinou-nos o mais decisivo, a saber: que **a Deus encontramos em nossa própria humanidade**, como explicarei mais adiante.

## Anotações de rodapé

1. Como se sabe, trata-se da problemática e a polémica suscitada sobretudo a partir do discutido estudo de S.G.E Brandon: *Jesus and the Zealots— A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*. Nova York: Scribner's, 1967. 2. BRIGHT, J. *La historia de Israel*. Bilbao: Desclée, 2003, p. 573. 3. *Ibid.*, p. 573
4. Sl 17,7.11-12.30. Ed. de A. Pinero. In: DÍAZ MACHO, A. *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III. Madri: Cristiandad, 1982. Texto deste salmo em SICRE, J.L.
- "El legado judío". In: SOTOMAYOR, M. & FEMÁNDEZ UBINA, J. (orgs.). *Historia del cristianismo*, I - El mundo antiguo. 3. ed. Madri: Trotta, 2006, p. 64.66.
5. ALFARO, J. "Las funciones salvíficas de Cristo como Revelador, Señor y Sacerdote". *Mysterium Salutis*, III/1. Madri: Cristiandad, 1971, p. 680-688. 6. *Ibid.*, p. 681.
7. MATEOS, J. & BARRETO, J. *El Evangelio de Juan*. Madri: Cristiandad, 1979, p. 47. • MUNOZ LEON, D. Filiación —Cultura pagana, religion de Israel, origenes del cristianismo. Madri: Trotta, 2007, p. 243.
8. MUÑOZ LEÓN, D. "Filiación en el Evangelio de Juan". *Op. cit.*, p. 261.
9. FEMÁNDEZ RAMOS, F. *Fundamentalismo bíblico*. Bilbao: Desclée, 2008. 10. *Ibid.*, p. 21.
11. Para a origem e a razão de ser dessa exclamação de Barth, cf. KNITTER, PF. *Introducción a las teologias do las religiones*. Estella: EVD, 2008, p. 73-76.
12. HAIGHT, R. *Jesús, símbolo de Deus*. Madri: Trotta, 2007, p. 116.

13. HAMERTON-KELLY, R. *God the Father. Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*. Filadélfia: Fortress Press, 1979, p. 103.
14. HAIGHT, R. *Jesús, símbolo de Deus*. Op. cit., p. 116.
15. JEREMIAS, J. *Teología del Nuevo Testamento*, I. Op. cit., p. 85.
16. Como se sabe, no Antigo Testamento Deus se denomina "Pai" de todo o povo de Israel (Dt 32,6; Is 63,16; 64,7 etc.) ou também o Rei de Israel (2Sm 7,14).
17. HOFIUS, O. "Padre". Op. cit., p. 247
18. KUMMEL, WG. *The Theology of the New Testament According to its Major Witnesses, Jesus-Paul-John*. Nashville: Abingdon, 1973, p. 40.
19. HAIGHT, R. *Jesus, símbolo de Dios*. Op. cit., p. 116.
20. FITZMYER, J.A. *El evangelio según Lucas*. Madri: Cristiandad, 1987, p. 314.
21. FENDRICH, H. "Kratsô". In: BALZ, H. & SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*, I. Op. cit., p. 2.391-2.393.
22. GNILKA, J. *Teologia del Nuevo Testamento*. Op. cit., p. 110.
23. Como é lógico ao dizer tudo isso prescindindo intencionalmente da problemática levantada por Karl Rahner sobre o conhecimento "transcendental" e o conhecimento "aposteriorístico" de Deus. Aqui não entramos nessa problemática de profundas raízes filosóficas, que não deve afetar diretamente esse estudo. Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental sobre la fé*. Barcelona: Herder, 1979, p. 74-77.
24. VAUX, R. *Historia antigua de Israel*, I. Madri: Cristiandad, 1975, p. 344.
25. HARTMAN, L. "Ónonia". In: BALZ, H. & SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*, I. Op. cit., p. 558.
26. MEIER, J.P. *Un judío marginal*, I. Estella: EVD, 2004, p. 219-222.
27. Texto completo deste salmo em SICRE, J.L. "El legado judío". In: SOTOMAYOR, M. & FERNÁNDEZ UBIÑA, J. *Historia del cristianismo*, i. Op. cit., p. 64.
28. DOMÍNGUEZ MORANO, C. *El psicoanálisis freudiano de la religion*. Madri: Paulinas, 1990, p. 411-417.
29. HAIGHT, R. *Jesús, símbolo de Dios*. Op. cit., p. 120.
30. WELTS, B. *Gesammelte Schriften, IV/2,—Wege in die Geheimnisse des Glaubens*. Friburgo Br.: Herder, 2007, p. 125.
31. Cf. CHILTON, B.D. "Regnum Dei eus est". *ScotjTh*, 31, 1978, p. 261-270 Cf. MATEOS, J. & CAMACHO, E. *El Evangelio de Marcos*, I. Córdoba: El Almendro, 1993, P. 109. • CASTILLO, J.M. *El Reino de Dios - Por la vida y la dignidad de los seres humanos*. Bilbao: Desclée, 1999, p. 31.
32. JAEGER, W. *Aristóteles - Bases para la historia de un desarrollo intelectual* [1923. Mexico: FCE, 2000, p. 248. 33. Ibid.

34. GAOS, J. *Introducción a "El ser y el tiempo" de Martin Heidegger*. Mexico: FCE, 1993, p. 21.
35. GÓMEZ CAFFARENA, J. *El enigma y el misterio*. Madrid: Trotta, 2007, p. 267-274. • ESTRADA, J.A. *La imposible teodicea*. 2. ed. Madrid: Trotta, 2003, p. 246-256; 271-279.
36. A bibliografía básica sobre esse assunto é conhecida: GRILLMEIER, A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, I-II. Friburgo Br.: Herder, 1979-1980. • BOUYER, I. *Le fils éternel— Théologie de la Parole de Dieu et Christologie*. Paris: Cerf, 1974. • STUDER, B. *Dominus Salvator - Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenvarer*. Roma: Studia Anselmiana, 1992. • CANTALAMESSA, R. *Dal kesygma al dogma - Studi sulla cristologia dei Padri*. Milio: Vita e Pensiero, 2006
37. JAEGER, W *Aristóteles Op cit.*,p 238
38. *Met.*, IV, 1, 1.003 a 21-22. Cf. CANDEL SANMARTÍN, M. "Aristóteles y el sistema del saber". In: GARCIA GUAL, C. (org.). *Historia de la filosofia antigua*.
39. JAEGER, W *Aristóteles. Op. cit.*, p. 248. 40. *Met.*, E 1, 1.026-1.113.
41. HENGEL, M. *Judentum und Hellenismus - Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berucksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh v. Chr.* Tübingen: J.C.B. Mohr, 1969. • TAMBURINI, H. & HAASE, W (orgs.). *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt - Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II - Vol. 21, 1-2: *Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit; Philon und Josephus)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1972-1998.
42. AMIR, Y *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*. Neukirchen/Vluyn: Neukirchener, 1983, p. 5. • SAVON, H. *Saint Ambroise devant l'exigèse de Philon le Juif*. Paris: Études Augustiniennes, 1977. 43. Cf. HE, II, 17, 1. • SC, 31, 72.
44. AMALDEZ, R. (org.). *De post. Caini*, 155. Paris, 1972, p. 136. Cf. CAZEAUX, J. (org.). *De Migrat.*, 25. Paris, 1965, p. 108; 77.
45. KAHN, J.G. (org.). *Do Confus.*, 94. Paris, 1963, p. 88.
46. *Trall.*, 9,1-2. 47. *Dial* 65 2 48. *Peri Pascha*, 70. Cf. CANTALAMESSA, R. *Dal keygma al dogma. Op. cit.*, p. 13.
49. Cf. *ibid.*, p. 15. 50. JAEGER, W *Aristóteles. Op. cit.*, p. 205.
51. *Etic. Eud.*, VIII, 2, 124 (8.), 23. Cf. JAEGER, W *Aristóteles. Op. cit.*, p. 276.
- 

\*Tirado do livro de José M. Castillo: **JESUS – A humanização de Deus** – Editora Vozes – 2015, pp.105-130