

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

Centro Regional do Porto
Faculdade de Teologia

HUMANÍSTICA E TEOLOGIA

Publicação Quadrimestral
ISSN 0870 — 080X

Cristocentrismo em S. Paulo

Edição e propriedade da Faculdade de Teologia
Rua Diogo Botelho, 1327 (Tel. 680236)
4100 PORTO
PORTUGAL

Assinatura Anual

Portugal 1500\$00
Estrangeiro US\$20.00

Fascículo avulso

Portugal 600\$00
Estrangeiro US\$10.00

Ano 13 — Setembro/Dezembro de 1992 — Fasc. 3

Director: Carlos A. Moreira Azevedo

Conselho da Direcção:

António Maria Bessa Taipa
António dos Santos Marto
Bernardo Domingues
João da S. Peixoto

1992

Composto e impresso:

Editora Correio do Minho — Braga
Depósito Legal: 18086/87

Numa leitura, mesmo rápida, dos escritos paulinos, torna-se evidente que Cristo ocupa o centro não só da teologia de Paulo, mas também, e sobretudo, do seu coração; ou seja, Cristo é o centro, o absoluto da personalidade de Paulo e do seu agir como Apóstolo. Toda a sua pessoa está voltada para Cristo em todos os seus aspectos e dimensões. Esta é uma afirmação genérica que irá ser objecto de reflexão ao longo destas poucas páginas. E, porque se trata dum tema demasiado amplo, não poderemos entrar em muitos pormenores, em análises exaustivas. Iremos apenas referir e analisar alguns textos de Paulo, melhor dito, do Corpus paulinum.¹

O cristocentrismo de Paulo poderá bem resumir-se na sua célebre expressão: *εμοι γαρ το ζην Χριστος* (“*para mim, viver é Cristo*”: Fil 1,21). Depois da sua conversão, Cristo tornou-se a razão do ser, do agir e do viver de Paulo.

Lendo os escritos de Paulo e dos Actos dos Apóstolos, vamos tentar fornecer um esboço deste tema em três coordenadas: Cristo, centro da vida íntima do cristão; Cristo, centro da comunidade cristã; Cristo, centro do cosmos.

I - CRISTO CENTRO DA VIDA CRISTÃ

O belíssimo hino de Ef 1,3-14 sintetiza bem estas três dimensões do cristocentrismo de Paulo. O seu autor afirma que todo o

¹ Quando nos referimos aqui a S. Paulo pensamos nos escritos paulinos em geral, sem distinguir Cartas proto e deutero-paulinas.

μυστήριον da vontade de Deus revelado em Cristo consiste em “reunir sob a chefia de Cristo todas as coisas que há nos céus e na terra” (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) (v. 10). Mas não podemos desligar este cristocentrismo da visão trinitária do mistério de Deus e do homem novo, que é o cristão. De facto, a novidade cristã, patente em todas as Cartas paulinas, é constituída não pelo cristocentrismo propriamente dito, mas pelo mistério dum Deus que é trino em pessoas. Na plenitude dos tempos, Deus, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, enviou o Seu Filho ao mundo para reconciliar consigo a humanidade e o cosmos, degradados pelo pecado do homem. Cristo é constituído Reconciliador e Redentor do homem com Deus, para refazer no homem a imagem de Deus, desfigurada pelo pecado e recriar, assim, o homem novo. Sendo imagem de Cristo, este homem novo torna-se o homem da nova humanidade, que vive na justiça e na santidade.

A imagem paulina de Deus, sendo essencialmente trinitária, é, por isso mesmo, essencialmente dinâmica. Este Deus, trino e uno ao mesmo tempo, revela-Se e age em relação: em favor do homem. Tudo procede do Pai, pelo Filho, no Espírito Santo. Esta doutrina é profusamente atestada nas saudações e conclusões das Cartas de Paulo. Toda a vida cristã é, nesta perspectiva, essencialmente trinitária: δι' αὐτοῦ (Cristo) ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἐνὶ Πνεύματι πρὸς τὸν Πατέρα (“É por Ele que ambos — Paulo e os Efésios — temos acesso ao Pai num mesmo Espírito : Ef 2,18). Mas só o homem tem capacidade, no mundo criado, de contemplar este mistério insondável e de louvar o seu criador e redentor. Por isso, o homem da fé está chamado a contemplar e a louvar o Deus trino e uno porque tudo deve regressar ao Pai, pelo Filho, no Espírito Santo. Este é, sem dúvida alguma, o motivo de tantos hinos e doxologias que encontramos nos escritos paulinos, mormente no início e conclusões dos mesmos². É por Cristo, no Espírito, que o Pai executa o Seu plano salvador da humanidade, de tal maneira que todo o mistério da Redenção do homem e do mundo é simultaneamente trinitário e cristocêntrico. Isto mesmo é afirmado pelo Concílio Vaticano II, na GS,22:

“Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente. Adão, o primeiro homem,

² Hinos: 1Cor 12,4-13; 13,1-13; Ef 1,3-14; Fil 2,5-11; Col 1,15-20
Doxologias: Rom 7,25; 9,5; 16,27; 2Cor 1,3; 2,14; 11,31; 13,13; Ef 3,21; 1Tim 1,17; 6,16;..

era, efectivamente, figura do futuro, isto é, de Cristo Senhor (Rom 5,14). Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do Seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime...” *Imagem de Deus invisível*” (Col 1,15), *Ele é o homem perfeito que restitui aos filhos de Adão semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Já que, nEle, a natureza humana foi assumida e não destruída, por isso mesmo, também em nós foi ela elevada a sublime dignidade. Porque, pela Sua Encarnação, Ele, o Filho de Deus, uniu-Se de certo modo a cada homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com uma inteligência humana, agiu com uma vontade humana, amou com um coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, excepto no pecado.*

Cordeiro inocente, mereceu-nos a vida com a livre efusão do Seu sangue; nEle nos reconciliou Deus consigo e uns com os outros (2Cor 5,18-19; Col 1,20-22) e nos arrancou da escravidão do demónio e do pecado. De maneira que cada um de nós pode dizer com o Apóstolo: “Amou-me e entregou-Se por mim” (Gal 2,20). Sofrendo por nós, não só nos deu exemplo para que sigamos os Seus passos, mas também abriu um novo caminho, em que a vida e a morte são santificados e recebem um novo sentido (GS,22, AAS,58 (1966), 1.042).

Deste modo, podemos dizer que todo o mistério da vida cristã leva necessariamente o sêlo, a marca de Cristo. Esta é a afirmação essencial do cristianismo. O mesmo Concílio Vaticano II, na Constituição Dei Verbum, n.º 2 declara: *A verdade profunda contida nesta Revelação, tanto a respeito de Deus como da salvação do homem, manifesta-se-nos na pessoa de Cristo, que é, simultaneamente, o mediador e a plenitude de toda a Revelação.* Segundo Paulo, Cristo é, portanto, a alma, o princípio informador de toda a Revelação. Pela Encarnação e a partir dela, Cristo ilumina toda a História do passado, do presente e do futuro. Ele é, por isso mesmo, o princípio unificador da Antiga e da Nova Aliança, que, em Cristo, constituem uma só Aliança de Deus com a Humanidade; e tal Aliança tem como finalidade central γνωρίσασ ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ (“dar-nos a conhecer o mistério da Sua vontade “: Ef 1,9)³.

³ Sobre este assunto, existe uma extensa bibliografia. Em português, veja-se ALVES Herculano, *Cristo centro da Revelação — Relação entre Antigo e Novo Testamento*, In *A Bíblia na Nova Evangelização*, XIV Semana Bíblica Nacional, Difusora Bíblica (=DB), Lisboa: 1992, p.86-106.

Tudo isto evidencia uma outra verdade intimamente conexa com a anterior: o cristianismo não é uma religião do Livro, como outra religião revelada qualquer. Porque o cristianismo não tem como fundamento um livro — nem sequer a Bíblia, livro por excelência — uma moral, nem sequer uma teologia. O cristianismo, que Paulo interpretou legítima e profundamente, encontra o seu fundamento na Pessoa de Cristo. É Cristo o seu centro, o seu absoluto, perante o Qual tudo se torna relativo. Portanto, a relação entre Deus e a humanidade, entre Deus e Paulo, é uma relação trinitária; mas esta relação especifica-se em Cristo, tornando-se, assim, uma relação cristológica. E esta, pelo carácter absoluto que recebe na mediação entre Deus e o homem transforma-se numa relação cristocêntrica: por Cristo, com Cristo e em Cristo, é estabelecido o diálogo mais profundo e eficaz entre o Deus Trino e a Humanidade. Cristo é o centro não apenas no sentido histórico — entre o Antigo Testamento e a Igreja — mas sobretudo como Pessoa, cuja força centrípeta atrai para Si o coração dos crentes de todos os tempos.

O cristocentrismo da fé cristã propugnado por Paulo, está ainda patente na função central que Cristo exerce como mediador da Revelação de Deus. Com efeito, o Filho, que é a Palavra (λόγος: Jo 1,1) eterna do Pai no seio da Trindade, torna-se a única Palavra adequada na expressão reveladora de Deus; esse Filho está ontologicamente qualificado para ser, no mundo, a Revelação perfeita do Pai e do Seu desígnio salvífico (mustrion). Ele é, assim, o único que conhece o Pai para O poder revelar (Lc 10,22). Sendo a própria vida de Deus comunicada à Humanidade, Ele torna-se o Revelador e o Revelado, o sujeito e o objecto fundamental, o centro e a perfeição absoluta da Revelação divina.

Pela Encarnação, Cristo assumiu a nossa humanidade (σαρξ *basar*) ficando, assim, em condições ideais para estabelecer uma comunicação perfeita com o homem. Colocando-Se ao mesmo nível dos homens (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων: Fil 2,7), na condição de servo, Cristo pode dizer a Palavra perfeita do Pai numa linguagem eficaz e compreensível para os homens de todos os tempos. Neste caso, o corpo humano de Jesus, instrumento da Sua συνκαταβασις, ou “descida” ao meio da Humanidade, torna-Se, por isso mesmo, o lugar privilegiado do encontro do Deus Uno e Trino com a Humanidade e com cada homem em particular. É neste sentido que os Padres do Vaticano II citam as palavras da Primeira Carta de João: “Nós vimo-la (a Palavra), damos testemunho dela e vos anunciamos esta vida eterna que estava no Pai e que nos foi manifestada

— o que vimos e ouvimos, isso vos anunciamos...” (1 Jo 1,2-3). Isto manifesta-nos Cristo como centro da Revelação divina, mas como Cristo total, em corpo e alma. Daí a dignidade do corpo, da humanidade, no sentido de “*humus*”, de “*βασαρ /σαρξ*”, de “*adam*”, de debilidade humana. Porque na carne humana de Jesus raiou a glória de Deus: “*E o Verbo se fez carne (ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο) e habitou entre nós, e nós vimos a Sua glória, que lhe vem do Pai, como Filho único, cheio de graça e de verdade*” (Jo 1,14). Por isso, desde a Encarnação de Cristo, as eternas dicotomias espírito - matéria, letra - espírito, corpo - alma, com toda a sequela de dualismos, nunca mais serão irreconciliáveis. O gnosticismo e todas as heresias dualistas deverão ser contundentemente rejeitadas e combatidas.

Também segundo a linguagem da comunicação, Cristo é o centro da Revelação divina ao homem; porque sendo, por definição, entrega perfeita de Deus ao homem, a Revelação torna-se a comunicação mais perfeita de Deus com o homem. Se Deus está totalmente em Cristo, nEle se realiza a comunicação mais perfeita possível de Deus com o homem e do homem com Deus. Em Cristo, Deus entrega-Se, comunica-Se totalmente ao homem. Por isso, o Concílio Vaticano II afirma que “*Não é possível esperar outra Revelação pública, antes da gloriosa manifestação de Nosso Senhor Jesus Cristo*” (DV, 4; cf. 1 Tim 6,14; Tit 2,13)⁴.

Com Schillebeeckx, poderíamos dizer que a Revelação de Deus ao homem é teocêntrica ou trinitária no seu autor e objecto, mediante uma economia cristocêntrica⁵. É neste sentido que Paulo define Cristo como “*o mistério de Deus no Qual estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência*.” (Col 2,3; cf. Is 45,3). Mais ainda, Paulo utiliza a fórmula trinitária para dar razão da grandeza e da importância de Cristo em todo o mistério da salvação. Cristo é o seu Deus. De Deus em Si mesmo, Paulo só fala em certas circunstâncias, adaptando-se à teologia e à linguagem dos seus ouvintes, judeus ou pagãos. Assim, no discurso de Listra (Act 14,15-17), Paulo fala de Deus como “*o Deus vivo que fez o céu, a Terra, o mar e tudo quanto neles se encontra*” (v.15); no discurso do Areópago (Act 17,22-31), na capital da cultura grega, Paulo utiliza uma linguagem muito semelhante: “*O Deus que criou o mundo e tudo o que neles se encontra, Ele, que é o Senhor do céu e da Terra...*” (v.24).

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 19-22

⁵ Cf. SCHILLEBEECHX, E. — *Révélation et Théologie*, Paris, 2, 1965, p. 325s.

Deste modo, podemos afirmar que todo o discurso teológico de Paulo transborda de Cristo. Ele sente-se dominado por Cristo, atraído e conquistado por Ele. A esta atitude de Paulo não é completamente alheio o acontecimento da estrada de Damasco (Act 9,1-19; 22,3-21; 26,9-18; Gal 1,12-24), onde Paulo diz ter recebido o Evangelho “pela revelação de Jesus Cristo” (Gal 1,12). Este encontro com Cristo, que consitui o essencial das suas credenciais de “αποστολος”, foi de tal modo determinante na vocação de Paulo que, a partir daí, o novo Apóstolo vai orientar todo o seu “zelo” para Aquele que o chamou: “Na minha nação, excedia em judaísmo a muitos da minha idade, sendo extremamente zeloso das tradições de meus pais” (Gal 1,14). A teologia do “zelo” estava ligada à defesa das coisas de Deus, da Terra de Deus, da Lei de Deus (cf. Dt 13, 2-6; 1 Re 19,10-14; Gal 1,14; 4,17-18; Fil 3,6). E Paulo termina o relato da sua vocação apostólica da Carta aos Gálatas com as palavras dos que antes perseguia: “Aquele que já nos perseguiu, agora anuncia a fé que outrora combatia” (Gal 1,23). Dir-se-ia que Paulo mudou de campo, levando as armas e bagagens do seu temperamento arrebatado, da sua formação rabínica, da sua cultura judeo-helenista. Por isso, como outro famoso vocacionado do Antigo Testamento, Paulo poderia dizer também: “Seduziste-me, Senhor, e eu deixei-me seduzir! Dominaste-me e obtiveste o triunfo” (Jer 20,7). E di-lo, recordando, certamente, os termos do mesmo profeta e traçando bem a fronteira entre o seu passado pré-cristão e o seu presente apostólico: “Mas quando aprouve a Deus — que me reservou desde o seio de minha mãe e me chamou pela Sua graça — revelar o Seu Filho em mim, para que O anunciasse aos gentios, não consultei a carne nem o sangue..” (Gal 1,15-16; cf. Jer 1,5s; Is 49,1). Paulo compraz-se em marcar bem as fronteiras do seu passado e do seu presente: “É verdade que eu também poderia confiar na carne. Se qualquer outro julga poder fazê-lo, quanto mais eu que fui circuncidado ao oitavo dia, que sou da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu, filho de hebreus. Quanto à Lei, fui fariseu; quanto ao zelo, persegui a Igreja de Deus; quanto à justiça da Lei, vivia irrepreensivelmente. Mas, tudo isso, que para mim era lucro, reputei-o perda por Cristo” (Fil 3,4-7). Só da boca de quem se sente seduzido por Cristo se podem ouvir palavras tão quentes como as que encontramos ainda nos hinos dos escritos paulinos — alguns compostos nas suas comunidades — e em muitos outros textos que são profundamente significativos na temática que nos ocupa. Paulo nunca utiliza o argumento da sua experiência mística em proveito da sua vanglória pessoal. Ele podia gloriar-se

dos valores judaicos, como o fazem os seus opositores judaizantes. Mas vangloria-se apenas em Cristo: “Tudo isso, que para mim era lucro, reputei-o perda por Cristo”. Só fala de si e da sua vocação de ἀπόστολος, quando estão em perigo a legitimidade do seu apostolado assim como as suas comunidades sempre ameaçadas pelos judaizantes.

Possuído por Cristo, Paulo arranca do fundo do seu coração entusiasmado fórmulas que encerram um tratado de teologia, como esta de 2 Cor 3,6: “A letra mata, mas o espírito vivifica”. Esta expressão revela uma das características mais vincadas da linguagem de Paulo, a antítese. Esta funciona como uma figura de estilo tendente a convencer profundamente os seus leitores. Herança da argumentação rabínica, em que era mestre. Mas também, e sobretudo, expressão da vida íntima de Paulo, uma vida marcada por aquilo a que se chama vulgarmente a “Conversão de S. Paulo”. Efectivamente, o encontro com Cristo, situado na estrada de Damasco, criou uma ruptura na vida e no coração de Paulo, produziu um ANTES e um DEPOIS. Paulo atribui ao *antes* uma côr negativa, o negro das trevas, em oposição à luz, que caracteriza o *depois* da conversão, a luz que iluminou o seu coração no caminho de Damasco. Esta antítese paulina é o fundamento, o ponto de partida de todas as demais que encontramos nos seus escritos, tanto a nível literário como teológico.

Cristo está, assim, no centro histórico da vida de Paulo; e é este centro histórico que irá marcar o centro teológico e espiritual do Apóstolo. Esta antítese fundamental especifica-se de diferentes maneiras. Mas a de velho vs novo é, talvez, a que melhor exprime a realidade: “Se alguém está em Cristo é uma NOVA CRIAÇÃO: passou o que era VELHO; eis que tudo se fez NOVO” (2 Cor 5,17). A luz de Cristo, na estrada de Damasco, separou o *antes* de Paulo, que agora é VELHO (τὰ ἀρχαῖα) do *depois*, que, em Cristo, é NOVO (καινή κτίσις). Paulo é, pois, agora, “uma nova criação”, tem uma nova personalidade. A visão do autor dos Actos, a respeito do encontro de Paulo com Cristo na estrada de Damasco, pretende, deixar-nos a ideia de que tal encontro foi uma autêntica conversão no sentido de mudança radical, focalizando apenas o aspecto da novidade e da mudança de Paulo. Tal processo de mudança teria sido repentino, tudo se produzindo milagrosamente, segundo clichés de vocação do Antigo Testamento: a voz do céu, a luz, a completa mudança de vida significada na mudança do nome... Por

isso, três vezes menciona o autor dos Actos o acontecimento, com poucas diferenças: Act 9,1-19; 22,3-21; 26,2-23⁶.

O carregar nas tintas do acontecimento de Damasco pretende justificar o apostolado de Paulo junto de judeus e pagãos. Para Lucas, ele é um vocacionado, o missionário dos gentios por excelência. Mas não é ainda o "Apóstolo", igual aos Doze. Historicamente falando, o acontecimento de Damasco não produziu, de facto, uma realidade totalmente nova; nem quanto à teologia, porque Paulo não abandonou os grandes temas teológicos do Antigo Testamento, nem quanto aos métodos exegéticos rabínicos, que continuou a utilizar. Tão pouco produziu uma espiritualidade totalmente nova; houve sobretudo uma mudança de direcção no "zelo" de Paulo, a escolha de novo objectivo no seu temperamento arrebatado: Cristo. De fariseu exaltado contra os cristãos, Paulo passa a ser um apaixonado de Cristo. Mudou completamente nos objectivos a atingir, mas não mudou no seu entusiasmo e arrebatamento.

Quando é o próprio Paulo a falar-nos deste acontecimento fundante da sua vocação cristã e apostólica, fá-lo com mais brevidade e recato do que o autor dos Actos. No entanto, quando refere a sua vocação apostólica fá-lo sempre em contexto polémico, para defender o seu apostolado e as comunidades por ele fundadas, perante os constantes ataques dos judaizantes. Paulo, contra a opinião do autor dos Actos, pretende afirmar que é um Apóstolo com a mesma autoridade dos Doze, que foi chamado pelo mesmo Jesus que chamou os Doze: "...E, em último lugar, apareceu-me também a mim, como a um aborto. É que eu sou o menor dos Apóstolos (ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων) e não sou digno de ser chamado Apóstolo (ἀπόστολος), pois persegui a Igreja de Deus. Mas, pela graça de Deus, sou o que sou; e a graça que Ele me deu não foi inútil; pelo contrário, tenho trabalhado mais do que todos eles; não eu, mas a graça de Deus, que está comigo" (1 Cor 15,8-10; cf. Mt 4,8-22; Mc 1,16-20; Lc 5,15; Jo 1,39-43).

Em todos estes textos, Paulo parte do presente, cheio da luz de Cristo, para o passado obscuro de fariseu exaltado e, por isso, de "perseguidor da Igreja de Deus". Esta perseguição atroz, de que foi vítima o primeiro mártir do cristianismo (Estêvão), e em que Paulo participou indirectamente (cf. Act 7,58b-8,1a), vai ser um espinho agudo cravado no coração de Paulo a sangrar pela vida fóra. Aquela voz da estrada de Damasco — "Eu sou Jesus, a Quem tu persegues" — (Act 9,5b) nunca mais se calou; não como chamamento a

⁶ Cf. LÉGASSE, Simon — *Paul Apôtre*, Paris, 1991, p. 59-69.

uma penitência vazia, mas como apelo a um amor mais profundo e a uma acção mais dedicada à causa do Evangelho.

Para falar da nova luz que invadiu o seu espírito, Paulo utiliza, como já antes afirmávmos, a técnica visual da luz e das trevas. Esta antítese, fundada na iluminação da estrada de Damasco, é o fundamento das outras antíteses paulinas: Vamos ver mais de perto as que se encontram em Fil 3,7-9:

- v.7: *Mas em tudo isso, que para mim era LUCRO (κέρδη), reputei-o como PERDA (ζημία) por Cristo.*
- v.8: *Na verdade, em tudo isso só vejo DANO (ζημία) comparado com o supremo CONHECIMENTO (τὸ ὑπέρεχον τῆς γνώσεως) de Jesus Cristo, meu Senhor. Por Ele, tudo desprezei (ἐζημιώθην) e tenho em conta de ESTERCO (σκύβαλα),*
- v.9: *a fim de ganhar CRISTO (ἵνα Χριστὸν κερδήσω) e nEle ser achado, não com a MINHA JUSTIÇA (εμην δικαιοσυνην), que vem da LEI (ἐκ νόμου), mas com aquela que nasce da FÉ EM CRISTO (διὰ πίστεως Χριστοῦ), a justiça que vem de Deus, pela FÉ (ἐκ θεοῦ, ἐπὶ τῇ πίστει).*

Estamos perante várias antíteses, que pretendem apresentar o absoluto de Cristo para Paulo. A primeira, LUCRO vs PERDA (κέρδη – ζημία), está inspirada no ambiente comercial, que ele conhecia muito bem. De facto, todas estas antíteses se situam no contexto e no seguimento das "boas obras" que, na mentalidade rabínica do seu tempo, constituíam as melhores credenciais dum bom judeu (Fil 3,4-6). Paulo não só faz, agora, o balanço de *perdas e lucros*, mas, no seu livro de bom comerciante, troca a etiqueta da coluna das "boas obras" rabínicas: onde constava "Lucro", Paulo coloca outra etiqueta: "Perda" (7).

O motivo desta transformação radical na escala dos valores de Paulo encontra-se na sua própria confissão: "*Persegui a Igreja de Deus*" (Fil 3,6). Este **deficit eclesial** transformou em deficit total a coluna dos "lucros" anteriores de Paulo. Neste texto, ele confessa, pois, ter sido um mau investidor, um comerciante pouco esperto.

⁷ Cf. PATTE, Daniel — *Paul, sa foi et la puissance de l'évangile*. Paris, 1985, p. 130.

A segunda comparação antitética - DANO vs SUPREMO CONHECIMENTO DE CRISTO (ζημία vs ὑπερέχον τῆς γνώσεως χριστοῦ Ἰησοῦ: Fil 3,8) utiliza a mesma linguagem "comercial" de Paulo. Efectivamente, o "tudo isso" (πάντα) dos vv. 7-8 refere-se à lista das "boas obras" dos vv.5-6. Ele repete e acentua nesta antítese o vocabulário comercial da anterior: ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου, δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, και ἡγοῦμαι σκύβαλα ἵνα Χριστὸν κερδήσω. O "conhecimento de Jesus Cristo" é inscrito por Paulo na coluna dos "lucros". E aparece como "o bem supremo" (ὑπερέχον), o maior bem que se possa desejar neste mundo⁸.

Mas esta antítese transporta-nos ainda à estrada de Damasco, à visão de Jesus Cristo, referida em 1 Cor 9,1: "Não vi eu a Jesus Cristo, nosso Senhor?". Esse conhecimento foi uma autêntica luz criadora duma nova personalidade, a lembrar a luz como primeira obra da criação (Gn 1,3), luz que ele lembra ainda em 2 Cor 4,6: *Porque Deus, que disse que das trevas resplandecesse a luz, é que*

⁸ Este termo é a substantivação neutra do part. pres. de ὑπερεχω que, por isso, leva artigo (το ὑπερεχον). Os dicionários traduzem Fil 3,8 por "something of much more value" (pequeno dicionário de THE GREEK N.T.); "the surpassing greatness" em *A Greek English Lexicon of New Testament and other early Christian Literature*, The University of Chicago Press 4, 1952. Cf. Blass—Debrunner, *Gramatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia, 1982, 263,5. As traduções de ὑπερεχον não são concordes: assim, traduzem-no directamente a TOB ("en regard de ce bien suprême qu'est la connaissance"); o mesmo diz a Bíblia de Maredsous-Hautecombe; Osty-Trinquet diz: "la valeur suréminente de la connaissance"; *La Bible en français courant*, Alliance Biblique Universelle, Paris, 1988, traduz "à cause de ce bien tellement supérieur"; e a Bíblia da mesma editora, chamada "de la Colombe", traduz "à cause de l'excellence de la connaissance"; de modo semelhante traduz *La Bible de Jérusalem*, Paris, 1973: "à cause de la supériorité de la connaissance". A Bíblia espanhola de Cantera-Iglesias, Madrid, 1975, traduz "la enorme ventaja del conocimiento"; "al lado de lo grande que es haber conocido", reza a Nueva Bíblia Española; por sua vez, a chamada Bíblia de Jerusalém, em inglês(e, de modo semelhante, a Good News Bible), traduz "The supreme advantage". A Bíblia do Pontificio Instituto Bíblico de Roma diz "ben superiore valore della conoscenza".

Algumas Bíblias traduzem ὑπερεχον por um simples adjectivo qualificativo de "conhecimento", como é o caso da Bíblia italiana da CEI, o Novo Testamento em português moderno, Lisboa, 1978, a Bíblia da Difusão Bíblica, Lisboa, 1990; o que parece menos correcto, porque tira vigor à expressão paulina. Esta hipótese pode ter sido influenciada pela Vulgata (cf. texto de 1925), que reza: "propter eminentem scientiam Jesu Christi". Outras Bíblias, como é o caso da recente Bíblia espanhola da Casa de la Biblia nem sequer traduzem o termo greco.

brilhou nos nossos corações, para que irradiássemos o conhecimento da glória de Deus, que se reflete na face de Cristo". Não se trata, pois, dum conhecimento meramente intelectualista ou periférico de Cristo. Trata-se, antes, dum "resplandecer", da glória (δόξα) de Deus no mais íntimo do coração e da vida de Paulo e que lhe vem da face, da "visão" do rosto divino de Cristo ressuscitado: "Assim poderei conhecê-Lo a Ele e à força da Sua ressurreição e à comunhão nos Seus sofrimentos" (Fil 3,10). É um conhecimento pessoal, de coração a coração, único conhecimento propriamente cristão; um conhecimento vital que não só transforma Paulo mas toma conta de Paulo: "Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim; e a vida que agora vivo na carne vivo-a na fé do Filho de Deus, que me amou e Se entregou a Si mesmo por mim" (Gal 2,20). Mais que curiosa é a semelhança desta frase com a que acima referimos de Ef 5,2. Vejamos as suas semelhanças e diferenças, porque elas testemunham a centralidade de Cristo na vida pessoal de Paulo: Gal 2,20: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός
Fil 1,21: ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος

A segunda expressão paulina tem duas partes: uma sobre a vida em Cristo e outra sobre a morte em Cristo. A oposição entre vida e morte (τό ζῆν vs τό ἀποθανεῖν) aparece unicamente ao nível do vocabulário; porque, para Paulo, morrer (em Cristo) torna-se um "lucro" κέρδος. Ou seja, a luz de Cristo Ressuscitado, que tomou conta de Paulo, ilumina não só o exterior das realidades da existência humana, mas transforma as próprias realidades em si mesmas. A morte, sempre vista como um aniquilamento horrível da vida humana, torna-se, afinal, a verdadeira vida ("lucro")! A vida em Cristo elimina a oposição e a contradição "natural" entre vida e morte. Paulo, negando a oposição VIDA vs MORTE afirma, pois, a seguinte equivalência: VIDA em Cristo = MORTE em Cristo.⁹

Muito semelhante a estes dois textos, é Rom 14,7-8:

- v.7- "Nenhum de nós vive (ζῆ) para si mesmo, e nenhum de nós morre (ἀποθνέσκει) para si mesmo.
v.8- Se vivemos (ζῶμεν), para o Senhor vivemos se morremos (ἀποθνέσκομεν), para o Senhor morremos".
v.9- "Porque, para este fim é que Cristo morreu (ἀπέθανεν) e ressuscitou (ἐζήσεν): para ser Senhor (κυριεύσει) dos vivos (ζώντων) e dos mortos (νεκρῶν)".

⁹ Cf. ALVES, Manuel Isidro — *Il cristiano in Cristo*, Braga, 1980, p.74s.

Mais uma vez nos encontramos com uma característica muito própria do estilo paulino: a antítese (vida-morte). Mas esta antítese interessa particularmente ao nosso tema porque se trata dum merismo de tipo moral, para indicar a totalidade absoluta do percurso da vida humana. Segundo Paulo, todo este percurso deve ter Cristo no seu centro; é Ele que lhe dá sentido. O v.7 é a parte negativa do raciocínio de Paulo: absolutamente nada pode estar fora do domínio de Cristo (nem a vida nem a morte). O v.8 - segunda parte - é afirmativo: absolutamente tudo (a vida e a morte) deve ser "PARA O SENHOR" (τῷ κυρίῳ). E a razão de tudo isto está no v.9: Cristo quis fazer também este percurso da vida humana, pela morte e pela vida; esta vida de Cristo está marcada pela "ressurreição".

É evidente que a antítese VIDA vs MORTE tem por única finalidade ressaltar a presença, a centralidade de Cristo na vida cristã, como SENHOR da totalidade das dimensões da mesma. O seguinte esquema pode esclarecer melhor esta afirmação:

	<u>coluna da vida</u>		<u>coluna da morte</u>	<u>finalidade da existência humana</u>
Ninguém	VIVE	e	MORRE	para si mesmo
Todos	VIVEM	e	MORREM	PARA O SENHOR
Porque	CRISTO		MORREU e RESSUSCITOU	
	PARA SER SENHOR (ἵνα κυριεύσῃ) dos VIVOS e dos MORTOS			

Cristo quis inserir-Se nas duas dimensões fundamentais da condição humana -vida e morte -(representadas nas colunas da MORTE e da VIDA) para ser o centro e a razão do ser e do viver de "todos" os homens; "ninguém" pode ficar fora da nova condição humana que lhe foi oferecida por Aquele que RESSUSCITOU a fim de transformar a coluna da morte em vida e, assim, ser eternamente SENHOR de "todos". Por isso, a 3ª coluna é a mais importante deste texto. Ela ressalta a oposição entre uma vida para si mesmo, encerrada no círculo de morte numa existência simplesmente humana com a abertura ao divino, ao *Senhor* (κύριος) que tudo domina — a vida e a morte.

Nestes textos fundamentais, que nos descobrem o significado de Cristo para Paulo, temos nós também que descobrir o essencial da nossa existência cristã, que é comunhão profunda, vital com Cristo. É comunhão de vida com Ele. Portanto, se Cristo Se entregou a Paulo, Paulo entregou-se a Cristo, como valor total e absoluto, como centro da sua própria vida.

A partir da "visão" de Damasco, Paulo ficou a conhecer o Jesus da glória, o Senhor (κύριος), o Ressuscitado, o Novo Adão

em cujo rosto Paulo viu o brilho da nova criação (cf. Rom 5,12s). Mas este conhecimento de Cristo por parte de Paulo é consequente: Paulo, e todos os que alguma vez se encontraram com o Senhor, devem transmitir, por sua vez, essa luz recebida: "E todos nós, com a cara descoberta, com a cara refletindo a glória do Senhor (kurios), como um espelho, somos transformados de glória em glória, nessa mesma imagem, sempre mais resplandecente, pela acção do Espírito do Senhor" (2 Cor 3,18). O conhecimento que Paulo tem, agora, de Cristo não é um conhecimento com origem nos livros, nos métodos rabínicos de transmissão de mestre a discípulo ou que é fruto do esforço pessoal. É um conhecimento que tem origem no Espírito de Cristo ressuscitado e que deve irradiar da face do cristão. Paulo tem presente nas suas palavras a estrutura tipológica de Tipo-Imitador: o Imitador (cristão) deve representar em si mesmo o Tipo (Cristo), de tal modo que esse conhecimento leve necessariamente à transformação em Cristo, a ser imagem de Cristo.

Esta segunda comparação antitética — DANO vs SUPREMO CONHECIMENTO DE CRISTO — leva-nos a compreender melhor a seguinte: ESTERCO vs CRISTO (σκύβαλα vs Χριστός). Esta antítese aparece-nos, efectivamente, formulada em termos um pouco toscos, mas exprime, por um lado, o espírito arrebatado de Paulo, o seu temperamento primário e, por outro, o absoluto e a centralidade de Cristo na sua vida. Só compreenderemos esta radicalidade e extremismo de Paulo se o considerarmos na sua visão retrospectiva do presente para o passado, um passado que ele considera sem sentido, sem valor, em comparação com a riqueza de Cristo, sobre o Qual, Paulo pode, no presente, edificar uma vida nova. Esta vida nova não lhe vem, pois, dum conhecimento abstracto de Cristo, nem sequer dum conhecimento doutrinal; vem-lhe, fundamentalmente, dum conhecimento pessoal de Cristo, por Quem Paulo se sente apaixonado. É sobre Cristo que Paulo edifica todo o seu conhecimento e a sua vida: "Segundo a graça de Deus que me foi dada, eu, como sábio arquitecto, coloquei o alicerce, mas outro edifica sobre ele. Veja cada um, porém, como edifica sobre ele, porque ninguém pode pôr outro fundamento diferente do que foi posto, isto é, Jesus Cristo" (1Cor 3,10-11). Paulo afirma aqui a sua missão fundamental, que foi a de edificar a Igreja de Corinto sobre o alicerce seguro de Cristo; os outros missionários cristãos terão que continuar a edificar sobre Cristo "porque ninguém pode pôr outro fundamento diferente do que foi posto, isto é, Jesus Cristo" (v.11). Mas Paulo só pôde edificar a Igreja sobre Cristo depois de edificar a própria vida sobre este alicerce.

A esta luz, compreenderemos também a quarta e última comparação antitética presente neste texto: JUSTIÇA DA LEI vs JUSTIÇA DE DEUS (δικαιοσύνη ἐκ νόμου vs ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη: v.9). “Justiça da Lei” significa aqui todo o sistema religioso judaico-rabínico que Paulo antes resumia, nos vv. 5-6 e sobre o qual tinha colocado os fundamentos da sua religião. Sabemos que o conceito de justiça é algo basilar no sistema religioso bíblico-judaico. A *cedaqah* tem a sua origem em Deus, o único que é verdadeiramente *cedek*. Por isso, para falar do absoluto de Cristo na sua nova Weltanschauung religiosa, Paulo não poderia esquecer aqui -como o faz noutros lugares- a Lei, ou seja, o seu absoluto anterior (cf. Rom 10,3; Gal 2,21; Tit 3,5...). A justiça representava, para o passado de Paulo, a plena realização da vontade de Deus; e a maneira prática de se saber em regra com Ele era o cumprimento de numerosos preceitos, obras de caridade e ritos bem concretos.

Este era um caminho, uma “justiça” que entusiasmava Paulo, como qualquer outro homem religioso do seu tempo, porque prometia a salvação com absoluta certeza. Um homem cheio de ideias nobres como Paulo, sentia-se naturalmente realizado nesse caminho, nessa “justiça”. Mas, agora, Paulo pôs tudo isso em causa. E aqui, concretamente, coloca dramaticamente a questão: donde vem a justiça? E o próprio Paulo responde, negativa e positivamente: não vem da Lei, mas da fé em Cristo (μη ... ἐκ νόμου, ἀλλὰ διὰ πίστεως Χριστοῦ). A argumentação de Paulo repousa na gratuidade da fé, em oposição aos “méritos” concedidos por Deus aos praticantes das obras da Lei ¹⁰.

No seguinte esquema, podemos constatar como esta antítese se desdobra em duas:

- | | |
|-----------------------------------|--|
| 1. Não com <u>a minha justiça</u> | mas com <u>aquela (justiça) que nasce da fé</u> em Cristo, |
| 2. <u>que vem da Lei</u> | <u>a justiça que vem de Deus</u> PELA FÉ! |

As oposições estão marcadas por MINHA JUSTIÇA vs JUSTIÇA QUE NASCE DA FÉ e por (justiça que vem) DA LEI vs JUSTIÇA QUE VEM DE DEUS. Antes, a sua justiça dependia das suas próprias obras. Era-lhe atribuída quase magicamente por Deus; agora, a justiça da fé é-lhe oferecida gratuitamente por Cristo.

¹⁰ Cf. JUSTICE In *Dict. Biblique*, dir. Gerhard Kittel, Genève, 1969: “Toutefois, Phil 3,9 ne peut servir de norme d’interprétation pour le complexe total que Paul désigne par δικαιοσύνη θεοῦ (justice de Dieu), car ce passage traite uniquement de la justice de la foi en sa qualité de don, sans être, comme c’est le cas pour Rom 1,17 et 3,21s, la description ou le développement solennels de l’économie du salut dans son ensemble (p.79).

Antes, a sua justiça dependia da Lei; agora, depende unicamente de Deus. Salta à vista ainda o facto de Paulo ligar aqui o conceito de justiça não a Deus mas à Lei, afirmando, assim, que a Lei já não é o meio de cumprir a vontade de Deus. É pertinente ainda o facto de Paulo insistir (por duas vezes) na fé em oposição à Lei. A fé é “aquela justiça”, a única justiça que verdadeiramente justifica o crente. Por detrás desta oposição esconde-se a famosa polémica que Paulo mantém com os judaizantes, que queriam continuar a opção fundamental não por Cristo, mas pela Lei de Moisés (νομος vs Χριστος). Para Paulo, Cristo é o único princípio da justificação, porque Ele veio ocupar o lugar da Lei (cf. Gal 2,15-17; 5,2-6...). Por isso, se o cristão tem Cristo como centro da sua vida, para ele só conta a estar “sob a Lei de Cristo” (ἐννομος Χριστοῦ: 1 Cor 9, 21) ¹¹.

Partindo ainda da perspectiva do acontecimento de Damasco, Paulo divide a sua vida em duas histórias bem diferentes: o antes da Lei e da justificação pelas suas próprias obras; e o depois da conversão em que a justificação se actua pela fé em Cristo. Rom 1,16-17 reforça a ideia de que a fé é o único requisito para aceitar o Evangelho, ou seja, Jesus Cristo: “Pois eu não me envergonho do Evangelho...Porque nele se revela a justiça de Deus, que tem origem na fé e conduz à fé, conforme está escrito: O justo viverá da fé” (δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐκ πίστεως). Esta “justiça” não é, pois, como pensava Paulo no antes da seu fariseísmo, um documento onde eu escrevo todas as minhas obras (=“minha justiça”) e no qual Deus tem que apor apenas a sua assinatura para me conferir os méritos de tais obras. Agora, Paulo vê que “a justiça que vem de Deus, pela fé” é o único caminho da salvação. A fé é, pois, a verdadeira justiça, o único caminho que leva à realização da vontade de Deus.

Esta fé de Paulo é um conceito revolucionário, não só no diálogo cristianismo-judaísmo, mas também no diálogo do cristianismo com qualquer outra religião. É, numa palavra, o conceito tipicamente cristão. Porque a fé coloca a salvação do homem totalmente nas mãos de Deus, tornando-O o absoluto do crente, ou seja, do cristão. Esta fé, segundo Paulo, faz que só Deus, o Deus da Bíblia, seja o nosso Deus. Um Deus ao qual, como afirma W. Trilling, “outorgamos a honra suprema, já que se atribui a Ele exclusiva e inteiramente algo que só Ele pode levar a cabo e que o

¹¹ Cf. CERFAUX, L. — *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris, 1954, p.370-372.

homem, de nenhum modo, poderá realizar: precisamente a “salvação”. Isto confere ao homem o lugar que lhe corresponde como criatura”¹².

Esta concepção da fé, segundo Paulo, não dispensa as atitudes concretas, as “obras”, que manifestam a veracidade e objectividade desta fé. A prova do que afirmamos é que Paulo faz contínuos apelos, em todas as suas Cartas, não só à fé em Cristo, mas também à parênese, às obras concretas, que manifestam exteriormente essa atitude interior do coração. Nesse caso, a fé será a árvore, as obras os frutos. Se houver verdadeira fé, haverá também boas obras; por outro lado, se os frutos — as obras — forem bons, isso será sinal evidente que a árvore — a fé — é verdadeira. Porque é a pessoa toda, no interior e no exterior, que responde à revelação de Deus em Jesus Cristo. Se Cristo se torna o centro, o absoluto do cristão, Ele invade toda a vida e a vida toda.

Segundo esta concepção global da problemática da fé em Paulo, como expressão interior e exterior da centralidade de Cristo na vida do cristão, não tem, pois, muita razão de ser a divisão feita por católicos e protestantes entre fé e obras. Se Cristo se torna, efectivamente, o centro da vida íntima e da vida exterior do cristão, Ele ocupará todas as dimensões da vida cristã, como se torna evidente em Paulo. Nesta mesma ordem de ideias, também não é pertinente fazer muitas distinções entre fé e amor. Porque o Cristo que, na estrada de Damasco, iluminou o coração de Paulo com a luz da fé também o aqueceu com um amor sem limites, a ponto de o levar a dizer frases que, fora deste contexto, nos poderiam escandalizar: “Se alguém não ama o Senhor, seja anátema” (1Cor 16,22).

Francisco de Assis, outro apaixonado por Cristo, mas com um temperamento menos arrebatado, perante a cruz, banhado em lágrimas, preferia exclamar: “O amor não é amado!” Mas, tanto para Paulo como para Francisco de Assis, Cristo tinha-se tornado, de facto, o centro vital das suas vidas, o polo aglutinador que, numa força centrípeta, atraía para si todas as potencialidades das suas pessoas.

II CRISTO CENTRO DA COMUNIDADE PAULINA

No pensamento de Paulo, a Igreja é essencialmente uma comunidade reunida pela Palavra de Cristo e edificada pela acção do

¹² TRILLING, W. — *Conversaciones con Pablo*, Barcelona, 1985, p.119-120.

Espírito Santo. Paulo fez certamente experiência eclesial nalgumas comunidades fundadas pelos Apóstolos, sobretudo na igreja de Antioquia da Síria. Já aí pôde dar-se conta da tentação desagregadora da unidade da Igreja. Uma Igreja composta de membros vindos do judaísmo e do paganismo, de cultura semita e de cultura helenista. Foi este facto, aliado a outros factos menores, que levou Paulo a conceder especial relevo à unidade da Igreja. Esta unidade, como já adivinhamos, não poderia ter outro centro que não fosse o centro da vida pessoal do próprio Paulo: Cristo. Paulo, não considera Cristo como simples fundador histórico da Igreja (cf. Mt 16,18), mas como centro vivificador actual da Igreja, no Seu estado de ressuscitado. É Ele quem preside verdadeiramente à comunidade. Para exprimir esta presença do Ressuscitado na comunidade, ou melhor, nas comunidades concretas, reunidas pela Palavra, Paulo utiliza continuamente os termos Cristo (Χριστός) e Senhor (Κύριος)¹³.

Para designar esta realidade, ao mesmo tempo humana e divina, sociológica e mística, Paulo foi ao Antigo Testamento buscar o seu esquema estrutural. Efectivamente, a comunidade cultural reunida como povo de Deus, designava-se como “Assembleia do Senhor” (*Q’hal YHWH*) ou “Assembleia Santa”, porque no meio dela estava o Senhor. Por isso, a Assembleia do Senhor é a Assembleia dos santos (*q’doshim*): “*Toda a assembleia é santa, todos são santos e no meio deles está o Senhor*” (Nm 16,3). No centro desta “Assembleia santa” está o Senhor (o “Immanuel”), o Santo, que faz santos todos os que a integram. O santuário, no qual se reúne a Assembleia do Senhor, é o lugar da Presença (*Shekinah*) do Senhor: “*Quando os sacerdotes saíram do santuário, uma nuvem encheu o templo do Senhor...porque a glória do Senhor enchia o templo do Senhor*” (1Re 8,10-11).

Paulo conhecia perfeitamente toda esta teologia da “Assembleia do Senhor” do Antigo Testamento e serviu-se certamente dela para falar da Igreja e das diferentes igrejas que, na sua missão apostólica, ia semeando por onde passava¹⁴.

¹³ “Quand on dit Jésus, on songe au Christ dans sa vie mortelle. Quand on dit “le Christ”, on songe à sa vie de ressuscité et à sa présence dans la communauté. Pour indiquer la personne qui commence sa carrière dans l'éternité et la continue dans sa présence parmi nous, on dira le Christ” (CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris, 1954, p. 367)

¹⁴ Cf L. CERFAUX, L. — *La Théologie de l'église suivant Saint Paul*. Paris, 1948, p.3-118.

Mas também aqui, o Apóstolo operou uma transposição importante para a Igreja: a nova Assembleia do Senhor tem Jesus Cristo no seu centro. Vejamos isto no seguinte esquema:

ASSEMBLEIA DO A.T.

Convocada pela palavra de Javé
Reunião litúrgico-cultural
À volta da "Presença" de Javé
Onde se anuncia a Lei
Onde se oferecem sacrifícios a Deus

IGREJA DO N.T.

Convocada pela palavra de Cristo
Reunião de carácter litúrgico
À volta de Cristo
Onde se proclama a Nova Lei de Cristo
Onde se realiza o Sacrifício da Nova Aliança, a Eucaristia.

Em todo este esquema da teologia da Igreja, segundo S. Paulo, está presente uma transposição importante e fundamental: Javé, centro da Assembleia do A.T., "cede o lugar" a Cristo, que, assim, se torna o centro da Assembleia do Novo Povo de Deus, a Igreja (ἐκκλησία). Só Cristo, portanto, poderá constituir a unidade real da Igreja, que Paulo vê ameaçada de muitas maneiras: "*Rogovos, pois, irmãos, pelo nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, que digais todos o mesmo, e que entre vós não haja divisões; sede perfeitos no mesmo espírito e no mesmo parecer. Digo-vos isto, irmãos, porque...entre vós há contendas e que cada um de vós diz: Eu sou de Paulo, eu sou de Apolo, e eu de Cefas, e eu de Cristo. Estará Cristo dividido? Porventura Paulo foi crucificado por vós? Ou fostes baptizados em nome de Paulo?*" (1Cor 1,10-13).

Este texto, que exprime a problemática geral de 1Cor, é apenas um exemplo dentre os muitos textos que poderíamos recolher das Cartas paulinas, mormente de Coríntios e de Gálatas. Em Corinto era sobretudo a divisão interna da comunidade, provocada pelo egoísmo, que dava origem a σχίσματα e a αἰρέσις (1 Cor 11,18-19). Na Carta aos Gálatas, a divisão é provocada sobretudo pela intromissão dos judaizantes, que vêm do exterior semear a divisão nas comunidades fundadas por Paulo. Segundo o texto citado, Cristo não é apenas um elo de ligação, mais ou menos prático, entre as várias tendências existentes na Igreja. Mais do que isso, Ele é o centro teológico da Igreja. Esta é o seu corpo, que não pode, de modo algum, estar dividido. A unidade da Igreja concretiza, de modo visível, a unidade de Cristo. Há, em Paulo, uma mística identificação de Cristo com a Igreja e da Igreja com Cristo. O mistério da Igreja é, pois, parte integrante do mistério de Cristo: os dois são inseparáveis. Mas este texto, como tantos outros,

manifesta ainda que a Igreja se funda e tem as suas raízes mais profundas no Mistério pascal da Morte e Ressurreição de Cristo, mediante o sacramento do baptismo (v.13).

Para exprimir a realidade crística da Igreja, Paulo utiliza toda a espécie de imagens: umas tiradas da Bíblia outras do seu ambiente cultural ou ainda da sua própria imaginação. Uma das imagens mais impressionantes para traduzir a união de Cristo com a sua Igreja é a do corpo de Cristo (σῶμα Χριστοῦ), expressão equivalente à da instituição da Eucaristia: "*Tomai e comei: isto é o meu corpo*" (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου) (Mt 26,26; cf. Mc 14,22; Lc 22,19). Uns trinta anos depois da instituição da Eucaristia, Paulo dirá que a Igreja também é o Corpo de Cristo: "*Alegro-me nos sofrimentos suportados por vossa causa e completo na minha carne o que falta aos sofrimentos de Cristo, pelo Seu corpo, que é a Igreja*" (ὕπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστιν ἡ ἐκκλησία) (Col 1,24).

No ambiente cultural de Paulo, sobretudo no meio estoico, já se utilizava a metáfora do corpo para referir uma sociedade, como unidade dum todo. É também neste sentido que Paulo a utiliza para falar da Igreja. Esta é, pois, constituída pela totalidade dos crentes, sejam eles judeus ou gentios. Mas este corpo, que é uno, não pode ser dividido porque tem uma cabeça, que é Cristo: "*Sob os Seus pés sujeitou todas as coisas e constituiu-O cabeça de toda a Igreja, que é o Seu Corpo e o complemento que preenche tudo em todos*" (αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἡκκλησία, ἣτις ἐστιν τὸ σῶμα αὐτοῦ) (Ef 1,22-23). Parece evidente que a expressão "Cabeça da Igreja" não vem tanto do estoicismo como do Antigo Testamento, a par de outras comparações tipicamente paulinas como Adão - Novo Adão ou Eva - Igreja. Mas a presente metáfora, mais que do Antigo Testamento, parece ter a sua origem nas palavras de Cristo da última Ceia e está em relação directa com a Eucaristia. De facto, Paulo é o único, para além dos Evangelhos Sinópticos, a transmitir-nos a fórmula eucarística tradicional: "*Eu recebi do Senhor o que também vos transmiti: que o Senhor Jesus na noite em que foi entregue, tomou o pão e, depois de dar graças, partiu-o e disse: ISTO É O MEU CORPO QUE SERÁ ENTREGUE POR VÓS*", (τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα) (1Cor 11,23-24; cf. Mt 26,26-27; Mc 14,22-24; Lc 22,19-20). Como estamos a ver, a fórmula eucarística transmitida por Paulo e a metáfora da Igreja — Corpo de Cristo são equivalentes:

- ...ἐκκλησία, ἣτις ἐστιν τὸ σῶμα αὐτοῦ
- τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα

Ora, como a fórmula eucarística é, sem dúvida, da mais primitiva tradição cristã, foi certamente af que Paulo se inspirou para a construção da metáfora da Igreja — Corpo de Cristo.

Tudo parece indicar, portanto, que o corpo do Ressuscitado, presente sacramentalmente na Eucaristia, é o fundamento da união pessoal do cristão com Cristo e o meio normal da comunicação da Sua vida aos crentes. E é comungando a vida do Corpo eucarístico de Cristo que a Igreja se torna, por sua vez, um corpo vivo, um verdadeiro *σῶμα Χριστοῦ* (Corpo de Cristo). Víamos antes como Cristo é necessariamente o centro da vida de todos e de cada um dos cristãos. Ora, pela Eucaristia, é alimentada essa vida individual. Mas a Eucaristia é também sacramento para a comunidade, no sentido em que ela se torna centro da vida íntima de cada cristão e polo aglutinador, força centrípeta que unifica todos e cada um dos membros da Igreja, em Igreja. É à volta do Corpo eucarístico de Jesus que a Igreja de Cristo se torna Corpo de Cristo. Isto tem consequências importantes para a eclesiologia paulina e para a eclesiologia cristã em geral: a Igreja não é, senão secundariamente, um corpo social, uma simples comunidade de tipo sociológico. Ela é, pois, primária e essencialmente, um corpo místico, espiritual, porque toda a sua vida íntima tem em Cristo a sua única fonte. A Igreja, por isso mesmo, não pode ser uma sociedade democrática, no sentido em que seria constituída pela livre vontade dos seus membros. Ela constitui-se unicamente pela vontade de Cristo, pelo chamamento à fé e alimenta-se da vida divina do próprio Cristo. Numa palavra, a essência da Igreja radica na mesma vida de Cristo e só a partir de Cristo tem sentido falar da Igreja. É neste sentido que Cristo é o centro da Igreja.

Paulo explica-nos, de modo conciso, esta afirmação, em 1Cor 10,17: “Uma vez que há um só pão (εἷς ἄρτος), nós, embora sendo muitos, formamos um só corpo (ἐν σῶμα), porque todos participamos do mesmo pão”. Paulo parte da unidade do pão eucarístico (εἷς ἄρτος) para a unidade do corpo da Igreja (ἐν σῶμα). Um só pão eucarístico deve constituir um só corpo místico de Cristo. E parte ainda da oposição muitos (πολλοί) vs um só (εἷς / ἐν). Unidos que estão a Cristo, os cristãos estão unidos entre si, num só corpo, que é a Igreja. É pela comum-união com o Cristo eucarístico que os cristãos formam um corpo social que tem como elo de união entre os seus membros a própria vida de Cristo, constituindo, assim, uma “comunhão” (κοινωνία). Deste modo, a Igreja poderá definir-se como Κοινωνία, porque todos os seus membros participam duma vida “comum”, a vida eucarística de Cristo. Numa palavra, a Igreja

tona-se uma Comunhão (Κοινωνία) porque todos os seus membros fazem a comunhão (κοινωνία) do corpo e do sangue de Cristo. Paulo explica-nos isto precisamente no contexto da instituição da Eucaristia: “O cálice de bênção que abençoamos não é a comunhão (κοινωνία) do sangue de Cristo? E o pão que partimos não é a comunhão (κοινωνία) do corpo de Cristo? (1 Cor 10,16). Deste modo, o sentido social que tinha no helenismo a expressão “um só corpo” adquire em Paulo um sentido muito mais profundo. A unidade da Igreja não lhe vem de fora, das estruturas sociais, mas de dentro, do seu centro, que é Cristo. Paulo repete que Cristo é sempre o fundamento do corpo da Igreja, a sua profunda razão de ser: “Pois, como num só corpo (ἐν ἐνὶ σῶματι) temos muitos membros e nem todos os membros têm a mesma função, assim nós, que somos muitos, constituímos um só corpo em Cristo (οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῶ), sendo individualmente membros uns dos outros” (Rom 12,4-5). Paulo, uma vez mais, argumenta a partir da antítese muitos membros vs um só corpo de Cristo. É sempre Cristo que constitui a unidade, o centro da multiplicidade dos membros da Igreja. Ele não é apenas imagem da unidade da Igreja ou fundamento moral da Igreja-Corpo, mas une realmente na unidade a multiplicidade dos cristãos.

O facto de a Igreja ser realmente corpo de Cristo tem consequências concretas para a teologia de Paulo, como ele próprio afirma num texto semelhante ao anterior: “Pois, assim como o corpo é um só e tem muitos membros, e todos os membros do corpo, embora sejam muitos, constituem um só corpo (ἐν ἑστὶν σῶμα) assim também Cristo”. Paulo deixou a frase em suspenso: “assim também Cristo...” (1Cor 12,12). A lógica da frase parece ser esta: “... Assim também Cristo tem muitos membros e congrega na unidade do Seu Corpo a diversidade de todos os cristãos”. E, ao fim do longo apólogo do mesmo capítulo (v. 15-26), Paulo, dirigindo-se à igreja de Corinto, conclui com uma aplicação prática: “Vós sois corpo de Cristo (σῶμα Χριστοῦ) e seus membros, cada um na parte que lhe toca” (1Cor 12,27). É sempre a relação íntima com o único corpo de Cristo que faz da Igreja o Seu Corpo místico. Deste modo, a Igreja prolonga, misticamente, a Encarnação de Cristo. Entre as duas realidades misteriosas não pode haver separação. Portanto, separar-se de Cristo é separar-se da Igreja e vice-versa. A teologia da Igreja como corpo místico de Cristo mantém, pois, uma relação essencial com o Corpo Eucarístico de Cristo. É pela participação no Corpo Eucarístico que os cristãos realizam a Nova Comunidade da Aliança (Q^hal YHWH), a ἐκκλησία, porque ela

é fruto da "Nova e eterna Aliança", selada, não com o sangue de animais, mas com o sangue de Cristo, bebido na eucaristia.

Segundo os escritos paulinos, a Κοινωνία tem como objetivo fundamental a construção da ἐκκλησία, qual comunidade-templo do Deus vivo entre os homens. Podemos, assim, dizer que a Igreja é a Shekkinah, a Presença de Deus no Novo Israel. A fórmula com que termina as suas Cartas reafirma a presença trinitária nas Comunidades: "A graça (χάρις) do Senhor Jesus Cristo, o amor (ἀγάπη) de Deus e a comunhão (κοινωνία) do Espírito Santo estejam com todos vós" (2 Cor 13,13). Não estamos, portanto, perante uma simples fórmula de saudação mas perante algo bem mais profundo, que é a afirmação da Presença trinitária no novo templo, no centro do novo povo de Deus, que é a ἐκκλησία. Mas é à volta da mesa eucarística, a κοινωνία de Cristo, que se alimenta este novo povo. Ela é capaz de sobrepôr-se a todo e qualquer espírito divisionista.

Poder-se-ia perguntar: que lugar tem, então, o baptismo e o Espírito Santo na constituição da Igreja? Para Paulo, o Espírito Santo é, antes de mais, o Espírito de Cristo ressuscitado; aceitando a Sua Palavra, pela fé, o cristão só então estará em condições de entrar na comunhão com o corpo eucarístico de Jesus. O baptismo exige esta fé em Cristo e funciona como sacramento da fé, ou seja, como sinal exterior da adesão interior a Cristo (cf. Act 2,39). Por isso mesmo é que, na história da liturgia, existe uma relação íntima entre os sacramentos do Baptismo, Eucaristia e Confirmação. Porque, por meio deles, Cristo se torna, verdadeiramente, o centro da vida íntima do cristão e da Igreja. É neste contexto teológico que Paulo poderá afirmar: "Todos os que fostes baptizados em Cristo, vos revestistes de Cristo; não há judeu nem grego, não há servo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus" (Gal 3,27-28; cf: 1 Cor 12,13).

Com esta teologia da κοινωνία eclesial, fundada na Presença de Cristo, que ocupa o centro da Comunidade, Paulo não pretende desvalorizar o indivíduo ou esvaziar os valores culturais da sociedade do seu tempo; não pretende tão pouco um nivelamento teórico e pseudomístico numa sociedade que enfermava de toda a espécie de contradições e divisões. O que ele pretende afirmar, com toda a força do seu entusiasmo apostólico, é a centralidade absoluta de Cristo Jesus, tanto em relação ao mundo romano-helenista, em que se situa, como, sobretudo, em ordem às comunidades cristãs que celebram a presença do Ressuscitado, único capaz de congregar os indivíduos e os grupos.

CRISTO CABEÇA DA IGREJA

A metáfora, ou melhor, a alegoria da Igreja-Corpo de Cristo completa-se, em Paulo, sobretudo em Col e Ef, com a alegoria de Cristo-Cabeça da Igreja. O imperador ou o rei eram considerados cabeça do império. Paulo, uma vez mais, utiliza imagens da sua cultura bíblica e helenista para falar às suas igrejas das realidades da fé. O termo grego para designar Cristo-Cabeça da Igreja (κεφαλή), tem a sua equivalência hebraica em "r'osh". Partindo da ideia de verticalidade do corpo humano, a ideia de "cabeça" vai ligada ao lugar mais elevado e proeminente do corpo. Partindo da ideia de horizontalidade do corpo do animal, a r'osh é a parte dianteira do corpo, a que vai à frente, a que está em primeiro lugar. Nos dois casos, portanto, o termo "cabeça" vai associado à ideia de autoridade, de dignidade superior à do resto do corpo. O comandante dum corpo militar era justamente chamado "cabeça", porque ele orientava, dirigia com a sua autoridade todo o corpo. Muita da terminologia da autoridade nas nossas linguas modernas está ainda conexas com esta mesma ideia (cf. Jz 11; 1 Sam 15,17; 1 Re 8,1; 2 Re 25,18; Is 9,13...).

Se Cristo é a Cabeça da Igreja, isso significa que é Ele quem orienta toda a Igreja, é Ele o centro de comando, o centro das atenções de todos os membros do corpo eclesial. Um texto bíblico particularmente significativo é sem dúvida Is 7,8-9: "Porque a cabeça (capital, r'osh) da Síria é Damasco e cabeça (chefe, r'osh) de Damasco é Rasin; a cabeça (chefe, r'osh) da Samaria é o filho de Romelias". E talvez tenhamos que subentender: "a cabeça (capital) de Judá é Jerusalém; a cabeça (chefe) de Jerusalém é a casa de David; e a cabeça (chefe) da casa de David é o Senhor". Deste modo, a metáfora de Cristo, centro, Cabeça da Igreja, tem a sua origem na transposição de Javé, centro e chefe do Povo de Deus, para Cristo. O cristocentrismo paulino tem, portanto, as suas origens nas mais ídimas tradições teológicas do Antigo Testamento.

A metáfora de Cristo-Cabeça da Igreja exprime, antes de mais, a autoridade suprema de Cristo. Uma autoridade não somente sobre a Igreja-corpo-de-Cristo, mas sobretudo uma autoridade cósmica, onde, naturalmente, está inserida a Igreja. Efectivamente, os textos de Paulo referentes a Cristo-Cabeça da Igreja estão directamente conotados com Cristo, Senhor do cosmos. O belíssimo hino de Ef 1,3s diz que o plano do Pai consiste precisamente em "Reunir sob a chefia (ἀνακεφαλαιώσασθαι) de Cristo todas as coisas que

há nos céus e na terra “ (Ef 1,10b). O caso mais evidente é o hino de Col 1,15-20, que iremos analisar mais abaixo. Neste hino, louva-se Cristo como Senhor do cosmos. O vocabulário é cósmico do princípio ao fim e o termo πάντα, “todas as coisas”, repete-se nada menos de oito vezes. É neste contexto de Cristo, Senhor do universo, que se declara: “Ele é também a Cabeça do Corpo, isto é, da Igreja” (αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας: Col 1,18). Isto significa que, se Cristo tem a primazia na totalidade (πλήρωμα) do corpo cósmico, com maior razão ele merece ser reconhecido como Aquele que tem a primazia no corpo vivo da Igreja. A Igreja, sendo um organismo vivo, onde circula a vida divina do Ressuscitado, é o lugar onde está mais viva a presença daquele que tem a primazia sobre todas as coisas e onde Ele exerce a primazia por excelência. Se o cosmos é antropocêntrico (Gn 1,1-2,4), o centro da humanidade é, certamente, a Igreja, a nova humanidade reunida pelo Homem Novo, Cristo ressuscitado. Estamos, pois, perante um texto fundamentalmente cristológico, numa cristologia cósmica, que pretende sublinhar a transcendência e centralidade de Cristo, em relação a outras “autoridades”, que impressionavam os Colossenses (v.16), e não em contexto propriamente eclesiológico.

Mas é sobretudo na comunidade dos crentes, na Igreja, que Cristo exerce o seu poder divino, como fonte da vida dum organismo humano, vivo. Não se trata, no entanto, dum domínio de poder exercido sobre a Igreja, mas duma chefia vital. É dEle que vem para todo o corpo da Igreja a vida divina que a alimenta. Poderíamos aqui dizer que Cristo, como sua cabeça, é o centro vital da Igreja. É deste centro vital que a Igreja recebe a força para vencer todos os seus inimigos cósmicos, sejam eles celestes ou terrestres, materiais ou espirituais: “*Porque nós não temos de lutar contra a carne e o sangue, mas contra os Principados, Potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra os espíritos malignos espalhados pelos ares*” (Ef 6,12). Os cristãos, com Cristo à frente, não podem ter qualquer espécie de medo, porque Cristo “*é a cabeça de todo o Principado e Potestade*” (2,10). Deste modo, se a eclesiologia depende da cristologia, esta cristologia está em função da soteriologia eclesial; ou seja, Cristo é cabeça da Igreja para a salvar de todos os poderes negativos que a ameaçam.

Para falar da senhoria de Cristo sobre a Igreja, Paulo utiliza, portanto, o vocabulário do poder e da autoridade; mas um poder e uma autoridade que estão necessariamente ao serviço do amor (cf. Mc 10,42-45 par). Por isso, a analogia do matrimónio em Paulo completa maravilhosamente esta temática. O marido era considera-

do, no tempo de Paulo, “cabeça (κεφαλὴ) da mulher” ou, se quisermos, na linguagem de hoje, “cabeça de casal”. Servindo-se deste pressuposto, de carácter jurídico, Paulo afirma: “*Maridos, amai as vossas mulheres como também Cristo amou a Igreja, e por ela se entregou, para a santificar, purificando-a no baptismo pela palavra da vida, para a apresentar a Si mesmo como Igreja gloriosa, sem mancha nem ruga, nem qualquer coisa semelhante, mas santa e imaculada*” (Ef 5,25-27). O amor de Cristo pela Sua Igreja é, pois, apresentado como modelo do amor matrimonial. É profundamente significativo o facto de Paulo apresentar a autoridade de Cristo-Cabeça da Igreja com o vocabulário do amor humano por excelência, o vocabulário matrimonial. Pretende dizer com isso que o domínio de Cristo sobre a Sua Igreja é um domínio de amor transformador, um amor que renova, que elimina as rugas da velhice da Igreja-Esposa, a fim de que ela seja “santa e imaculada”. E, assim como Cristo ama o Seu corpo, que é a Igreja, “*assim os maridos devem amar as suas mulheres, como os próprios corpos... Porque jamais ninguém aborreceu a sua própria carne; pelo contrário, nutre-a e cuida dela, como também Cristo o faz à Sua Igreja, pois somos membros do Seu corpo*” (τοῦ σώματος αὐτοῦ: Ef 5,28-30). Deste modo, Paulo afirma, peremptório, pelo vocabulário do amor, que a chefia de Cristo-Cabeça-da-Igreja é uma chefia, uma autoridade fundada no amor. Por isso mesmo, já quase no termo do seu raciocínio sobre o amor que deve existir entre marido e mulher, Paulo não pode deixar de exclamar: “*É grande este mistério; digo-o, porém, em relação a Cristo e à Igreja*” (Ef 5,32).

III - CRISTO CENTRO DO UNIVERSO

Se Cristo ocupa o lugar central no coração de Paulo, se Ele é o centro catalizador da comunidade, constituída por todos os “fiéis em Cristo” (Col 1,2) de modo a formar uma única Igreja, nenhuma realidade do universo pode estar fora do domínio de Cristo. Ele é, portanto, o Senhor e o centro do cosmos. Esta é uma das ideias fundamentais da teologia paulina e mesmo essencial nalguns textos que vamos considerar.

No entanto, esta verdade teológica terá que ser inserida no contexto social e religioso de Paulo, para ser correctamente compreendida. Com efeito, segundo a cultura helenista do seu tempo, havia “*muitos deuses, quer no céu quer na terra, existindo, assim, muitos deuses e muitos senhores*” (1 Cor 8,5). Perante esta realidade, Paulo afirma peremptório: “*Para nós, não há mais que um só Deus, o Pai*

de Quem tudo procede e para Quem nós existimos; e um só Senhor (Κύριος), Jesus Cristo, por meio do Qual todas as coisas existem e nós igualmente existimos “(1 Cor” 8,6; cf. Rom 11,36; Col 1,16; Ef 2,10; Jo 1,3). Este é, certamente, o ponto culminante da cristologia paulina. Mas podemos perguntar-nos: onde é que se inspirou Paulo?

Como bom conhecedor do Antigo Testamento, Paulo, como já antes referíamos, vai à Bfblia beber a sua teologia, apresentando-nos sempre uma leitura cristológica do Antigo Testamento. É ponto assente entre os exegetas de hoje o método das releituras dos textos bíblicos como factor fundamental do crescimento da própria Bfblia. Assim, textos da criação - Gn 1 por exemplo - são muitas vezes relidos à luz da Sabedoria e da Lei (Torah)¹⁵. Era o que acontecia também no ambiente exegético do tempo de Paulo. A Sabedoria e a Lei são apresentadas como a Palavra criadora de Deus. A salvação e a justificação vinham, para o bom judeu, não através do Messias, mas através da Lei. Ela personificava a actuação salvífica de Javé no meio do Seu povo. O Messias assumiria sobretudo um papel político no Novo Povo de Deus¹⁶.

É neste sentido que o famoso Rabi Aqiba, que viveu umas dezenas de anos depois de Paulo, poderia afirmar: “Felizes os israelitas a quem foi dado o instrumento (a Torah) por meio do qual foi criado o mundo” (Pirqé Abbot, 13,14). Sir 24 apresenta-nos a Sabedoria divina como Palavra criadora de Deus: “Saí da boca do Altíssimo; e como névem, cobri toda a terra; habitei nos lugares mais altos e o meu trono está sobre uma coluna de núvens. Sozinha, percorri a abóbada celeste, penetrei nas profundezas dos abismos...” (Sir 24,3-5). Isafas também poderá dizer sobre a Palavra de Deus que ela exerce uma actividade criadora: “Assim como a chuva e a neve descem do céu e não voltam mais para lá, senão depois de empapar a terra... o mesmo sucede com a Palavra que sai da minha boca: não volta sem ter produzido o seu efeito, sem ter

¹⁵ Sobre a personificação da Sabedoria divina, em Prov 8; 9,1-6; Ecli 24 e Sab 7-9, veja-se o Caderno Bíblico nº 31, *A Sabedoria e Jesus Cristo*, Lisboa: DB, 1990, p. 10-44.

¹⁶ LYONNET, Stanislas, *Ruolo Cosmico di Cristo in Col 1,15s alla luce del Ruolo Cosmico della Torah nel Giudaismo*, In *La cristologia in S. Paolo. Atti della XXIII settimana Biblica*, Brescia, Paideia, 1976, diz: “Se come abbiamo notato dopo il P. Bonsirven, la Torah occupa nella religione di molti Giudei, in particolare dei Farisei, un posto quasi identico a quello che occupa Cristo nella religione dei cristiani e in particolare di Paolo, dobbiamo aspettarci che questi dica di Cristo cio che egli stesso, prima della sua conversione, diceva della Torah” (p.66).

executado a minha vontade e cumprido a sua missão” (Is 55,10-11). O Prólogo de João é uma leitura cristológica da Palavra criadora de Deus (Λογος), presente em Gn 1,1-2,4; esta Palavra é personificada e actualizada em Jesus Cristo; ou melhor, as comunidades cristãs do tempo de João viram em Jesus a Palavra Criadora do Pai já presente, no princípio, a criar todas as coisas: “No princípio já existia o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. Ele estava, no princípio, com Deus. Tudo começou a existir por meio dEle, e sem Ele nada foi criado” (Jo 1,1-3).

Muitos textos bíblicos apresentam-nos ainda a personificação da Sabedoria divina. A título de exemplo, escutemos este:

*“Porventura a Sabedoria não clama repetidas vezes
e a inteligência não faz ouvir a sua voz?
Ela está de pé sobre as colinas
e sobre as encruzilhadas dos caminhos,
junto às portas de entrada na cidade,
nas vias de acesso, ela levanta a sua voz”*.

(Prov 8,1-3; cf. Ecli 1,1-10; Sir 4,11-19; 6,23-31; 14,20-15,10; 51,13-30; Sab 1,1-11; 6,12-21).

Este e outros textos manifestam que os sábios da Bfblia já viam a Sabedoria de Deus como uma pessoa. Ela apresenta-se como Palavra de Deus e anterior a todas as coisas criadas:

*“O Senhor me criou como primícias das Suas obras
desde o princípio, antes que criasse coisa alguma.
Desde a eternidade fui constituída,
desde as origens, antes dos primórdios da terra.
Ainda não havia os abismos e eu já tinha sido constituída;
ainda as fontes das águas não tinham brotado,
ainda não se tinham assentado os montes sobre as suas bases;
antes de haver outeiros, eu já tinha nascido.
Ainda Ele não tinha criado a terra e os campos
nem o primeiro pó da terra...”* (Prov 8,22-26).

É, pois, a partir dos conceitos de Palavra e Sabedoria criadoras que Paulo nos apresenta Cristo como centro da criação cósmica. Ele oferece-nos essa profundíssima reflexão no hino de Col 1,15-20. São 15 versículos divididos em três estrofes:

1ª estrofe: “Ele é a imagem do Deus invisível (εἰκὼν τοῦ θεοῦ)
o Primogénito (πρωτότοκος) de toda a Criação;

porque nEle foram criadas todas as coisas (τὰ πάντα),
nos céus e na terra
as visíveis e as invisíveis
os Tronos e as dominações
os Principados e as Potestades” (Col 1,15-16b).

Como aparece claro à primeira vista, esta primeira estrofe fala de Cristo criador do universo. Se Ele é a “imagem do Deus invisível”, então, Ele é a imagem visível de Deus. A Sua missão é a de nos revelar a imagem mais perfeita possível de Deus. O primeiro homem, criado à imagem de Deus (Gn 1,26-27), encontra em Cristo a sua expressão mais perfeita. A diferença entre o primeiro e o segundo Adão - Cristo - é abissal, como diz Paulo: “O primeiro homem, tirado da terra, é terreno; o segundo, veio do céu” (1Cor 15,47). Cristo mantém o máximo grau de semelhança com Deus e não com o homem; porque Ele é essencialmente um ser “celeste”, divino. É “imagem de Deus invisível”. Além disso, a Sua semelhança com o Pai antecede, cronologicamente, a criação cósmica e supera infinitamente a imagem de Deus presente na mesma criação.

Cristo é um “Adão celeste”, Ele não tem um simples domínio funcional e externo sobre as coisas criadas, como o “adão terrestre” (cf. Gn 1,28-29). O Seu domínio é essencial, isto é, parte da Sua mesma natureza divina de imagem do Deus invisível. Sendo imagem infinitamente perfeita de Deus, Cristo não pode ser criatura. É eterno como o próprio Pai. E “nEle foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra”, isto é, nEle foram projectadas todas as coisas criadas. É pela relação que as coisas têm com Ele que elas participam da imagem de Deus, sobretudo o homem e a mulher: *Façamos o homem à nossa imagem, à nossa semelhança, para que domine sobre os peixes do mar... Deus criou o homem à Sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher*” (Gn 1,26-27). É em Cristo que todas as coisas encontram unidade e sentido, um sentido que transcende as próprias coisas. O primado de Cristo sobre a criação é de ordem temporal, mas é sobretudo de ordem essencial; advém-lhe da Sua divindade. Ele é a causa causal, a causa final e a causa exemplar de todas as coisas do universo: “NEle foram criadas todas as coisas... Tudo foi criado por Ele e para Ele” (v.16).

A esta teologia de Paulo não é de modo nenhum estranha a ideia da unidade. Em polémica contra certas práticas idolátricas e contra a idolatria em geral, Paulo conclui: “Para nós não há mais que um só Deus, o Pai de Quem tudo procede e para Quem nós

existimos; e um só Senhor, Jesus Cristo, por meio do Qual todas as coisas existem, e nós igualmente existimos (εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ: 1 Cor 8,6). Esta unidade, que constituía um ideal para a cultura helenista, é expressão do ideal da re-unificação de todas as coisas criadas em Deus. Segundo Paulo, parece que o pecado trouxe ao universo uma divisão perversa das coisas, das materiais e das espirituais. A divisão dos povos em geral (Gn 11,1-9), a divisão em judeus e pagãos, os espíritos bons e os maus, “os Tronos, as Dominações, os Principados e Potestades”. Todos os seres, de todas as espécies, produto de todas as divisões devem, agora, reunir-se de novo numa reintegração total à volta de Cristo, o único que pode refazer a unidade primeira¹⁷. Mas a centralidade de Cristo em relação com o universo criado é expressa ainda pela polémica afirmação do nosso hino: “Cristo é o primogénito de toda a criação” (πρωτότοκος πάσης κτίσεως)¹⁸.

O termo “primogénito”, na cultura do Médio Oriente, designa o primeiro a nascer, o filho mais velho, o primeiro nas suas relações com os pais, como primícia, como o melhor dom que Deus lhes concedeu. Por isso, sendo pertença de Deus, o “primogénito” era resgatado. É isso o que significa fundamentalmente o termo hebraico *b'kor* (em aram. *bukrah*), que a LXX traduziu por πρωτότοκος. Ele deve ser visto em si mesmo sem relação com a série de irmãos que vai seguir-se, eventualmente (irmãos e irmãs). Numa palavra, está mais relacionado com a qualidade do dom de Deus do que com a quantidade de filhos ou com a anterioridade cronológica em relação aos filhos seguintes. Esta qualidade espiritual do primogénito irá manifestar-se no seu estatuto social e jurídico, como aquele que recebe praticamente toda a herança paterna dos bens ou do trono, e tem autoridade sobre os seus irmãos (Dt 21,15-17; 2 Cr

¹⁷ Cf. L.CERFAUX — *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, p. 315-316: “L'oeuvre du Christ consistira à refaire l'unité primitive, à recommencer ce qui avait existé au début. L'unité sera oecuménique (juifs et païens seront de nouveau réunis), cosmique (les Puissances seront privées du pouvoir sur le cosmos et sur les hommes), eschatologique (son rétablissement marquera la naissance du monde nouveau). Il y a parallélisme, non équivalence entre l'unité restaurée et l'unité primordiale. Car l'unité primordiale appartenait au monde premier, ancien, et partait du Christ créateur. La deuxième unité part du Christ ressuscité, sauveur, et appartient au monde nouveau et définitif (p.318).

¹⁸ Cf. ALETTI, Jean Noel, *Colossiens 1,15-20- Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*, Roma, 1981, *Analecta Biblica*, 91, sobretudo p. 62-75.

21,3). Este sentido qualitativo de “primogénito” irá aplicar-se a Israel, como povo escolhido pelo Senhor. Irá chamar-se também “primogénito”, embora existam povos muito mais antigos (Ex 4,22; Jer 31,9; Sir 36,11). Este título passará também ao rei, como representante do povo: “*Eu o constituirei em primogénito, o altíssimo entre os reis da terra*” (Sl 89,28). Com a queda dos reis, depois do Exílio, passará a ser atribuído ao Messias, a Adão e à Lei, na literatura hebraica antiga¹⁹.

“Primogénito” (πρωτότοκος), no nosso texto, deve, pois, estar conexo com a ideia de qualidade, de autoridade, de supremacia “sobre toda a criação” e não propriamente com a ideia de filiação, em relação ao Pai. Nem sequer com a ideia de Encarnação ou filiação humana de Maria, como se Nossa Senhora tivesse tido mais filhos, depois de Jesus. A expressão deve ser lida no contexto puramente cósmico deste hino cristológico. Mais uma vez, Paulo operou uma transferência, de Israel para Cristo: É como se dissesse: Já não é Israel o “primogénito” entre todos os povos; já não é o rei o “primogénito de Israel. Só Cristo é o verdadeiro πρωτότοκος, não só sobre todos os povos (οικουμενη), mas sobre “toda a criação”⁽²⁰⁾.

Uma coisa que nos desperta a atenção é a insistência de Paulo em entidades que são completamente estranhas à nossa cultura ocidental e moderna: “*Tronos, Dominações, Principados e Potestades*”. Este texto não nos autoriza a afirmação da salvação universal de todos os seres, incluindo os demónios, que estariam disponíveis para a reconciliação com Deus, pelo amor. Paulo fala, em termos gerais, da reconciliação de todos os homens em Cristo. E aproveita para afirmar que não são esses Poderes intermédios que unem e reconciliam os homens com Deus, mas unicamente Cristo. Aliás, em 1Cor 15,24-25, ao falar da volta de todas as coisas à unidade, em Deus, Paulo afirma: “*Depois virá o fim, quando entregar o Reino a Deus Pai, depois de ter destruído todo o Principado, toda a*

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 65.

²⁰ O autor antes referido, Jean-Noël Aletti, em *Colossiens 1,15-20*, p.65-66, depois de apresentar várias teorias sobre o assunto, nega a influência sapiencial neste hino paulino: “*Le recours à la littérature sapientielle ne semble donc pas s'imposer*”. (p.66). No entanto, no Caderno Bíblico nº 31, *A Sabedoria e Jesus Cristo*, diz precisamente o contrário: “*O cântico de acção de graças, que dá o pontapé de saída à Carta aos Colossenses, utiliza os termos da tradição sapiencial para descrever o papael de Cristo no universo*” (p.57). Em apoio da nossa tese, veja-se, por exemplo, H. Riensfeld, H. — *Unité et diversité dans le Nouveau Testament*, LD, 98, Paris, 1979, p.175-176.

Dominação e Potestade. É necessário que Ele reine, “até que haja posto todos os inimigos debaixo dos Seus pés” (Sl 8,7; cf Sl 110,1; Ef 1,21-22)²¹. Paulo refere, de passagem, estes seres superiores imaginários ou reais, sem pretender resolver a questão, porque os falsos doutores de Colossos desviavam a atenção dos crentes para estes seres cósmicos, como se eles fossem reais, prestando-lhes um culto que era devido unicamente a Cristo, Senhor do cosmos. O mundo do tempo de Paulo, tanto no helenismo como no judaísmo e em Qumran, estava cheio de espíritos, bons e maus. Ao submetê-los todos a Cristo, Paulo, sem pretender provar a sua existência, manifesta um apreciável esforço de desdemonização e desangelização cósmica, tanto do mundo material como do mundo espiritual. Pelo menos, Paulo tira-lhes toda a sua força salvífica (em Qumran esperava-se a salvação não do Messias, mas dos anjos) ou maléfica sobre os homens²². A partir da Ressurreição, Cristo “*despojou os Principados e Potestades, exibiu-os publicamente, triunfando deles sobre a cruz*” (Col 2,15; cf. 1Cor 15,24). Não pretendendo explicar a natureza e o agir destes seres invisíveis, Paulo afirma fortemente que o único ser com poder sobre a totalidade do cosmos — visível e invisível — é Cristo.

2ª estrofe: “*Tudo foi criado por Ele e para Ele* (δι'αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν)

Ele existe antes de todas as coisas

E todas têm nEle a sua subsistência

Ele é também a cabeça do corpo, que é a Igreja “ (τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας) (16d-18a).

Esta estrofe termina a falar de Cristo Redentor do universo, mas toda ela se refere ainda ao Cristo Criador. Este poder criador é o fundamento do Seu poder redentor, sobre o seu corpo “que é a Igreja”(v. 18a). Da Sua primazia na Criação, vem-lhe a primazia, de carácter sociológico, no corpo da Igreja. Esta última primazia manifesta-se de duas maneiras: há uma primazia cronológica: Ele existe “*antes de todas as coisas*” e, portanto, antes da Igreja; A ideia de preexistência de Cristo foi preparada, no Antigo Testamento, mediante a teologia do Filho do Homem de Daniel e de

²¹ Cf. BENOIT, *Exégese et théologie*, vol. 3, Paris, p. 344.

²² Sobre a desdemonização cósmica em Gn 1,1-2-4, veja-se ALVES, Herculano, in *Génésis: Do sonho à esperança*, Lisboa; DB, 1987, p.42s.

outros textos apocalípticos²³. Em segundo lugar, Cristo exerce a primazia como “cabeça” da Igreja, isto é, Ele exerce o poder na ordem do ser e na ordem do agir, fora e dentro da Igreja. Deste modo, é Cristo quem dá coesão e consistência ao corpo eclesial. A conexão entre o Cristo - Criador e o Cristo - Redentor, presente nesta 2ª estrofe, põe em relevo a importância da redenção do mundo criado, através de Cristo. Efectivamente, segundo a expressão do mesmo Paulo, Cristo não redime só o mundo humano mas também o mundo cósmico: “A criação aguarda ansiosa a revelação dos filhos de Deus; se ela foi submetida à vaidade... foi com a esperança de ser também ela libertada da servidão da corrupção para participar, livremente, da glória dos filhos de Deus. Sabemos, com efeito, que toda a criação tem gemido e sofrido as dores de parto, até ao presente” (Rom 8,19-22).

Segundo o plano de Deus realizado por Cristo-Criador do universo, o mundo não foi criado para a “vaidade”, isto é, para o “vazio” de sentido. Ele foi criado para ser o meio revelador da glória de Deus aos homens. Uma glória que os homens devem reconhecer com a sua inteligência e retribuir com o seu louvor, que muitas vezes não fazem (“οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν : cf. Rom 1,20s). De facto, o mundo ficou sujeito à “vaidade”, a partir do momento em que perdeu a sua função própria de revelador da beleza e do poder do Criador. Com o pecado, o homem fez do universo o seu ídolo, conspurcando-o com a sua idolatria: “*trocaram a glória de Deus incorruptível por figuras de homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e de répteis*” (Rom 1,23). A utilização egoísta do mundo e o desrespeito pela ecologia são novas maneiras de pecar, hoje, contra o Criador do mundo. Deste modo, o nosso mundo cósmico, que foi criado para ser espelho da glória de Deus, tornou-se opaco, impedindo a revelação de Deus ao homem.

Segundo esta doutrina paulina, não podemos, portanto, ver o homem separado do seu mundo, da sua *oiko-logia*, pois o mundo foi criado por Deus para ser a “casa” do homem, na teologia do Sacerdotal (cf. Gn 1,1 - 2,4). Mas este mundo não é uma realidade fechada, o casulo do homem, onde ele possa viver narcisisticamente a “sua” felicidade. Isto é, o mundo não tem um sentido pleno em si mesmo e por si mesmo. O homem não pode viver uma vida plenamente humana fechado no “seu” mundo e fechando o mundo a Deus. Pelo contrário, a mais nobre missão do homem no mundo

²³ Cf. CERFAUX, *Le Christ...* p.373-374.

consiste precisamente em abrir o mundo ao seu Criador, abrindo o seu coração e a sua boca em hinos de louvor. Francisco de Assis, o padroeiro da ecologia, ou seja, o que reconheceu, em toda a sua profundidade, que este mundo é a “casa do homem”, teve plena consciência de quanto afirmamos. Ninguém melhor do que ele sentiu que este mundo é “casa do homem” porque, antes disso, é “casa de Deus”; tanto no mundo humano como no mundo cósmico, ele sentiu palpitar o coração amoroso do Pai, deixando-se extasiar pela beleza ofuscante do Ressuscitado, presente no coração de todas as coisas do universo.

Para Paulo, Cristo não assumiu uma existência abstracta, mas uma existência profundamente solidária com a totalidade do homem- corpo e alma- e com a totalidade dos homens e do universo criado. Ele tudo marcou com o selo da Sua cruz gloriosa. E, até que este universo não esteja na sua primitiva condição de revelador da glória de Deus, continuará a sofrer as “dores de parto”, de que fala Paulo no texto acima referido. Mas, sendo “dor de parto”, esta é uma dor, não de morte mas de esperança. Precisamente porque o Espírito de Jesus ressuscitado, presente neste universo desfigurado, é apelo permanente e luz radiosa para que, como aconteceu a Paulo na estrada de Damasco, caiam dos nossos olhos as escamas da cegueira, a fim de podermos, novamente, contemplar o Deus da criação, para que esta se torne para nós a Criação de Deus. Portanto, a restauração de todas as coisas em Cristo Ressuscitado, como centro do universo, passa necessariamente pela restauração do homem, centro deste universo material, sobretudo pela restauração do coração do homem, que se deixou cegar pelo poder vicário sobre o mundo, que lhe foi concedido, desde o princípio (Gn 1,28-29). Para atingir este objectivo, que constitui a sua realização no mundo, o homem terá que reconhecer que este mundo não lhe está submetido a ele, mas ao Homem Novo, ao Novo Adão, que é Cristo Ressuscitado (cf. Rom 5,12s).

Seja-nos permitido referir aqui um texto do Concílio Vaticano II, que interpreta, para o nosso tempo, a teologia de Paulo sobre Cristo, centro do universo:

“Ignoramos o tempo em que a terra e a humanidade atingirão a sua plenitude, e também não sabemos que transformações sofrerá o universo. Porque a figura deste mundo, deformada pelo pecado, passa certamente; mas Deus ensina-nos que se prepara uma nova habitação e uma nova terra, na qual reina a justiça e cuja felicidade satisfará e superará todos os desejos de paz que se levantam no coração dos homens. Então, vencida a morte, os filhos de Deus

ressuscitarão em Cristo e aquilo que foi semeado na fraqueza e na corrupção revestir-se-á de incorruptibilidade; permanecendo a caridade e as suas obras, todas as criaturas que Deus criou para o homem serão libertadas da escravidão da vaidade.

É certo que é-nos lembrado que de nada serve ao homem ganhar o mundo inteiro, se a si mesmo se vem a perder. A expectativa da nova terra não deve, porém, enfraquecer, mas antes activar a solicitude em ordem a desenvolver esta terra, onde cresce o corpo da nova família humana, que já consegue apresentar uma certa prefiguração do mundo futuro. Por conseguinte, embora o progresso terreno se deva cuidadosamente distinguir do crescimento do Reino de Cristo, todavia, na medida em que pode contribuir para a melhor organização da sociedade humana, interessa muito ao Reino de Deus" (GS, 39).

3ª estrofe: "Ele é o princípio(ἀρχή), o primogénito(πρωτότοκος) dos mortos, pois devia ter em tudo a primazia (ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων). Porque agradou a Deus que residisse nEle toda a plenitude(πᾶν τὸ πλήρωμα) E por Ele fossem reconciliadas consigo todas as coisas(τά πάντα), pacificando, pelo sangue da cruz, tanto as da terra como as do céu(εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς: v.18b-20).

Também nesta 3ª estrofe, Paulo parte de Cristo-Criador para Cristo-Redentor. Referimos expressamente os vocábulos gregos mais significativos, para nos darmos conta desses dois aspectos. Esta redenção tem três momentos principais, por parte de Cristo: Cruz, Ressurreição e Glorificação. A Ressurreição é explicitamente referida na expressão "Primogénito dos mortos", porque, pela Sua Ressurreição, Cristo venceu a morte. A Glorificação de Cristo é sugerida pelo termo "plenitude" (πλήρωμα). A partir da Sua ressurreição, Cristo entra na Plenitude, isto é, na plena condição de Filho de Deus, de Imagem perfeita do Pai e, portanto, de Princípio e de Primogénito de toda a criação e dos mortos, ou seja de plenitude da vida e de centro do universo. Esta "Plenitude" exprime o universo assumido e reconciliado em Cristo e por Cristo. A metáfora do "Corpo de Cristo" refere-se directamente à humanidade que, em Cristo, adquiriu a salvação. A metáfora da "Plenitude"(πλήρωμα)

exprime o conjunto muito mais vasto de todos os seres espirituais e materiais, ou seja, todo o mundo cósmico. O termo, da filosofia estoica e utilizado pela LXX, é, assim, canonizado por Paulo, para exprimir toda a grandeza e poder de Cristo glorificado. Como diz P. Benoît, Paulo "y met toute l'ampleur de l'être, du monde créé et du monde divin. Pour rétablir l'unité en chacun de ces mondes et entre ces mondes, Jésus, Dieu et Homme, en assume toutes les virtualités, toutes les potentialités; puis, dans le creuset de sa souffrance et de sa mort il refond toutes les parties jadis dissociées, en sorte qu'au sortir de la tombe, au matin de Pâques, c'est l'Univers total, remis en ordre, recentré sur Dieu, qui jaillit à la Vie" ²⁴.

Esta "plenitude" (πλήρωμα) opõe-se ao "vazio", à kenose, que começa na Encarnação e que atinge o seu climax na cruz. O hino de Fil 2,6-11 manifesta este percurso divino (μορφή θεοῦ) - humano (κένωσις) - divino (κύριος):

"Ele que era de condição divina (μορφή θεοῦ) não reivindicou o direito de ser equiparado a Deus(ἴσα θεῷ)

Mas despojou-Se a Si mesmo (ἐαυτὸν ἐκένωσεν) tomando a condição de servo (μορφή δούλου) tornando-Se semelhante aos homens (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων).

Tido, pelo aspecto, como homem (ὡς ἄνθρωπος), humilhou-Se a Si mesmo, feito obediente até à morte e morte de cruz.

Por isso, Deus O exaltou (ὑπερύψωσεν)

e lhe deu um nome que está acima de todo o nome(το ὄνομα ὑπὲρ πάντων ὀνομα);

para que, ao nome de Jesus, todo o joelho se dobre nos céus, na terra e nos infernos (πᾶν γόνυ κάμψη ἐπουρανίων...),

e toda a língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor(κύριος) para glória de Deus Pai"(Fil 2,6-11).

Encontramos neste pequeno hino uma progressão evidente na curva da "história de Jesus" aqui descrita, curva que tem o seu ponto mais baixo na "morte de cruz". Esta afirmação encontra-se também estrategicamente colocada no centro do hino, dividindo-o em duas

²⁴ BENOIT, *Exégese et théologie*, v. 3, 345. Cf. ID. — *Corps, Tête et Plérome dans les épîtres de la captivité*, RB, 1956, 5-44.

partes completamente diferentes: a primeira é a do “esvaziamento”, da *kenose*, em que o divino (a “forma divina”) se esconde completamente sob a humanidade, mais ainda, sob a “forma de escravo”, que Jesus assumiu na Paixão. A segunda parte é a da glorificação, a da *doxologia* (doxa). Por isso, poderíamos descrever a curva do rebaixamento e da correspondente glorificação de Jesus nas seguintes etapas:

<u>μορφῆ θεοῦ</u>	<u>κύριος</u>
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων	πάν γόνυ κάμψη ἐπουρανίων καί...
ὡς ἄνθρωπος	τὸ ὄνομα ὑπὲρ πάν ὄνομα
μορφῆ δούλου	ὁ θεός αὐτόν ὑπερύψωσεν
<u>θάνατος δε σταυροῦ</u>	

Uma análise mesmo superficial manifesta que Jesus, partindo da “*forma de Deus*”, atinge o lugar mais profundo da Sua *kenose* na “morte de cruz”, passando pela humanidade, em que o autor insiste, e pela “forma” mais baixa da mesma humanidade, que é a “*forma de escravo*”. A mais violenta oposição nesta descida de Jesus para a morte encontra-se na μορφῆ θεοῦ vs μορφῆ δούλου. A subida de Jesus para a assumpção da μορφῆ θεοῦ de que Se tinha “esvaziado” voluntariamente está marcada pela preposição ὑπέρ e pela adoração, que é o reconhecimento da divindade de Jesus; a condição divina assumida está marcada pelo título de κύριος que traduz, na LXX, o tetragrama divino (YHWH) e que corresponde, agora, à μορφῆ θεοῦ, de que Se tinha “esvaziado”, pela Encarnação. Neste sentido, o centro do hino é um centro de rebaixamento e de morte, enquanto os extremos estão marcados pela vida total e perfeita da glória divina de Jesus. O autor do hino pretende dizer-nos, fundamentalmente, que a condição adâmica de Jesus é uma *kenose* divina e nesta *kenose* consiste a Encarnação; mas a Encarnação de Jesus constitui um parêntesis na vida divina em plenitude, que é a condição originária e própria de Jesus ²⁵.

Pela Ressurreição e Glorificação, Jesus adquire um nome, poderíamos dizer, o Nome que significa a própria condição divina e está certamente ligado ao sentido pleno do Nome de Deus na Bíblia ⁽²⁶⁾. Na Cruz, Ressurreição e Glorificação de Cristo, o homem pecador recebe o perdão do pecado; reconcilia-se com Ele e, nEle, reconcilia-se com toda a criação, de que Ele é o Princípio

²⁵ Cf. FABRIS, Reinaldo, — *Lettera ai Filippesi, Stuttura, commento e attualizzazione*, Bologna, 1983, 65.

²⁶ Cf. BESNARD A.-M., *Le Mystère du Nom*, Paris, 1962. L.D., 35.

e o centro unificador. Deste modo, todo o universo, material e espiritual, reencontra a sua harmonia em Cristo.

CONCLUSÕES:

Depois desta reflexão sobre alguns textos paulinos, poderemos tirar algumas conclusões:

* O nosso Deus manifesta-Se a nós em Cristo morto e ressuscitado que, na Sua plenitude divina, enche o universo. Este universo terá que voltar a ser, à maneira tão bíblica de Francisco de Assis, o lugar privilegiado da contemplação do nosso Deus.

* A nossa contemplação do universo não poderá ser simplesmente passiva. Deve tornar-se activa, isto é, transformadora das realidades temporais, na linha do Concílio Vaticano II. O cristão terá que sentir-se um agente desta transformação, a qual irá fazer nascer Jesus em todas as coisas e realidades, espirituais e temporais, que ainda “sofrem as dores de parto” (Rom 8,19-22).

* A presença do Ressuscitado no centro da nossa vida cristã, no centro da Igreja e no centro do universo cósmico é um apelo permanente à esperança. Uma “esperança viva” (1Ped 1,3), que é sempre comunitária, eclesial, segundo toda a doutrina dos Evangelhos e de Paulo. Num mundo que vive, hoje, os mais pequenos acontecimentos à escala planetária, a Igreja, mais do que nunca, está em condições de manifestar ao mundo Aquele que é o centro de toda a sua própria vida e do mundo. Cada cristão, membro desta Igreja, que tem a missão de “dar à luz” a Cristo, já não poderá pensar apenas na salvação da “sua alma”. Ele terá que salvar consigo os outros, as almas e os corpos. O próprio Universo. Enquanto não estivermos todos salvos, nas almas e nos corpos, não estará terminada a História da Salvação e o universo continuará a gemer “com dores de parto”. Paulo tanto pregou a união do cristão com Cristo (Fil 1,23s; 2Cor 5,1-10) como a união com a Igreja, com toda a humanidade e com o universo cósmico. Todas estas realidades estão chamadas a ser o lugar próprio da epifania do Ressuscitado. Porque Ele está no centro de tudo isso e nada lhe é estranho.

* Nesta perspectiva paulina, o trabalho humano adquire um valor cósmico apreciável. A exegese de Gn 2-3 diz-nos que o homem tem como vocação fundamental “cultivar o paraíso” ou, em termos hodiernos, fazer do mundo um paraíso. Isto é, uma das funções essenciais do trabalho é a construção dum mundo novo, onde irradie o rosto luminoso do Ressuscitado. Porque o Espírito deve vencer a carne, o amor deve sobrepor-se ao egoísmo dos

homens. Deste modo, todo aquele que promove a paz, o desenvolvimento e os direitos humanos torna-se um autêntico missionário de Deus no mundo, porque está a descobrir o rosto de Cristo "Primogénito de toda a criação".

* Por isso, o cristão está chamado a fazer do progresso material e espiritual um serviço de amor. Porque o progresso só tem sentido no amor e na unidade. É este o plano de Deus para o mundo. É, portanto, ilegítimo todo e qualquer progresso que leve à morte, à guerra, à divisão dos homens entre si. Porque Cristo, imagem do amor criador de Deus, é o centro e o coração do universo. O anti-projecto do homem, em vez de servir a unificação do universo à volta de Cristo, serviria, antes, para a sua desintegração total. Não seria um progresso redentor do mundo, mas um progresso amaldiçoado por Deus. Logo no princípio, a Bíblia apresenta-nos vários destes anti-projectos humanos desagregadores e, por isso, projectos de morte (Gn 3-4; 6-9; 11). Sinal de que isso é uma tentação permanente do homem. Conhecemos, hoje, várias tentativas para instalar no mundo estes anti-projectos.

* Ainda segundo a Bíblia em geral, e os textos paulinos em particular, o acto de culto mais importante consiste em re-conhecer as obras de Deus no mundo e na História do homem. O verdadeiro culto a Deus leva sempre ao louvor. Por isso, o louvor constitui uma maneira essencial do relacionamento do homem com o seu Deus.

A novidade bíblica e cristã está em que o homem se faça, não cada vez mais deus, mas cada vez mais homem. Segundo a concepção grega (mito de Prometeu, por exemplo), o homem tenta conquistar prerrogativas de Deus. É também neste sentido que podemos interpretar o primeiro pecado do homem, que tenta num esforço prometeico- "ser como Deus". É precisamente esta a mensagem que a serpente dirigiu ao primeiro casal humano (Gn 3,5) ²⁷.

A única coisa em que nos devemos esforçar em "ser como Deus" é amar como Deus, em Jesus Cristo. É este amor de Deus em nós que pode redimir e salvar o nosso mundo de todas as divisões; e esse amor tornar-se-á uma epifania de Deus em nós para os não crentes.

* A Eucaristia é o lugar onde se concretiza a palavra unificadora de Cristo: "*Amai-vos, como Eu vos tenho amado*" (Jo 15,12). Nela, Cristo dá-Se totalmente e como Amor total à humanidade. E ela é, para cada participante, um apelo ao amor total pelo mundo. É, pois,

(²⁷) Cf. ALVES, Herculano, *O Rosto do Deus da Criação*, in *Génesis*

da Eucaristia, vivida e celebrada nesta dinâmica, que deve partir toda a dinâmica transformadora das realidades temporais e espirituais. Mediante o pão e o vinho, dois elementos tirados do cosmos e que significam a vida que pulula na criação, como seu elemento fundamental, quis Jesus significar a plenitude da vida, distribuída sem termo nem medida em todas as coisas do universo; mas sobretudo a **Vida**, que é o Seu corpo e sangue eucarístico, distribuídos em cada Eucaristia. A Eucaristia é, assim, o centro do universo criado porque nela Se revela Cristo como Senhor da vida distribuída em abundância no mundo.

Mas a Eucaristia é ainda a oferta total que Cristo faz de Si mesmo e do universo ao Pai, em favor do mundo pecador. Cada um de nós assumirá responsabilmente a Eucaristia, se ela for uma participação consciente na Vida total, que é Cristo, e uma oferta total da totalidade do mundo, em que nos toca viver cada dia, a Cristo, centro do universo. Por isso, temos que participar na Eucaristia não só em união com Cristo, mas também em união com o universo que nos rodeia, de modo a sermos canais de transmissão da Vida em abundância, presente em Cristo, para todo o universo criado (cf. Jo 20, 30-31).

HERCULANO ALVES, OFM Cap.