

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	3
1. IMAGENS DE CRISTO NUMA CIDADE EM TRANSFORMAÇÃO	5
1.1. CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICA, SÓCIO-ECONÓMICA E RELIGIOSA DA ZONA URBANA DE BRAGA	5
1.1.1. BREVE RESENHA HISTÓRICO-CULTURAL DA CIDADE.....	5
1.1.2. INDICADORES GEOGRÁFICOS E SÓCIO-ECONÓMICOS	7
1.1.3. INDICADORES REFERENTES AO UNIVERSO RELIGIOSO	10
1.2. LEVANTAMENTO DAS IMAGENS DE CRISTO E COMENTÁRIO DOS DADOS INQUIRIDOS	14
1.2.1. A SEDE DA "ROMA PORTUGUESA": PERTINÊNCIA DE UM ESTUDO SOBRE AS IMAGENS DE CRISTO.....	14
1.2.2. CARACTERIZAÇÃO DA AMOSTRA	16
1.2.3. EXPOSIÇÃO E COMENTÁRIO DOS DADOS INQUIRIDOS	17
1.2.3.1. APRESENTAÇÃO DAS VARIÁVEIS EXPLICATIVAS E A EXPLICAR.....	17
1.2.3.2. RELAÇÃO DAS IMAGENS DE CRISTO COM AS VARIÁVEIS EXPLICATIVAS.....	19
1.2.4. COMENTÁRIO: O PERFIL RELIGIOSO DO CIDADÃO CATÓLICO DA AMOSTRA.....	24
2. AS FACES DE JESUS CRISTO	25
2.1. INTERPRETAÇÃO HISTÓRICO-DOGMÁTICA.....	26
2.1.1. A IMAGEM DE JESUS EXPRESSA NAS FÓRMULAS KERIGMÁTICAS	26
2.1.2. A IMAGEM DE JESUS PRESENTE NAS FÓRMULAS DOGMÁTICAS E NO MAGISTÉRIO DA IGREJA	31
2.2. INTERPRETAÇÕES SÓCIO-POLÍTICAS	34
2.3 INTERPRETAÇÕES PERSONALISTAS DA FIGURA DE CRISTO.....	43
2.4. CRISTO FACE A ALGUNS DOS DIVERSOS GRUPOS RELIGIOSOS DA ACTUALIDADE.....	48
2.4.2. CRISTO E AS PRINCIPAIS RELIGIÕES NATURAIS ORIENTAIS.....	50
2.4.3. CRISTO FACE ÀS RELIGIÕES SOBRENATURAIS.....	53
2.5. INTERPRETAÇÕES MAIS SIGNIFICATIVAS DO PERFIL DE CRISTO SAÍDAS DA CULTURA OCIDENTAL CONTEMPORÂNEA.	56
3. APROXIMAÇÃO A UM CRISTO PARA ALÉM DOS SEUS ROSTOS.....	65
3.1. O IMAGINÁRIO COMO MANIFESTAÇÃO DO MISTÉRIO HUMANO.....	69
3.1.1. A IMAGINAÇÃO COMO FORMA DE DESEJO.....	70
3.1.2. DA IMAGEM AO SÍMBOLO. ESTRUTURAS E ESTRATÉGIAS COLECTIVAS DO IMAGINÁRIO	71
3.2 ESTRUTURA SIMBÓLICA E REPRODUÇÃO CULTURAL.....	73
3.2.1 SENTIDO DO SÍMBOLO.....	74
3.2.2. FUNÇÃO DOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS E DA IMAGINAÇÃO SIMBÓLICA..	76
3.2.3 A RELIGIÃO E OS SÍMBOLOS SAGRADOS.....	78
3.2.4. O PENSAMENTO MÍTICO-SIMBÓLICO.....	80
3.2.5. A INTERPRETAÇÃO DOS SÍMBOLOS: SUA LÓGICA E COERÊNCIA.....	82
3.3. O IMAGINÁRIO COMO FORMA DE EXPRESSAR A FIGURA DE JESUS	83
3.3.1. A FÉ COMO DESEJO E LIBERTAÇÃO	84
3.3.2. DO IMAGINÁRIO A JESUS CRISTO	87
3.4. O PROBLEMA HERMENÊUTICO.....	91
3.4.1. A HERMENÊUTICA DA LINGUAGEM E SIMBOLISMO	91
3.4.2. O PROBLEMA HERMENÊUTICO NO CONHECIMENTO DE JESUS CRISTO	93
3.5. VALOR ANTROPOLÓGICO-CRISTÃO DAS FIGURAS DE CRISTO	96
CONCLUSÃO	97
BIBLIOGRAFIA	100
ANEXOS	103

INTRODUÇÃO

" Quem dizem os homens que eu sou" (Mc 8,29)

Jesus Cristo é uma personagem controversa. Se durante o exercício do seu ministério patenteou comportamentos desviantes, causando, com isso, polémica, ao longo destes dois milénios a sua pessoa tem sido objecto das mais díspares interpretações.

Os Cristos emergentes respondem sempre às preocupações típicas de cada época e lugar. Todas as aspirações humanas, quaisquer que sejam as características que assumam e a situação vital que as gera, encontram sempre em Cristo uma referência simbólica segura. Como tal não é de estranhar que nesta multiplicidade se possam detectar Cristos antagónicos, complementares e até instrumentalizados. Ele coloca-se á disposição do juízo de toda a criatura. Como tal, encontra-se numa situação de vulnerabilidade. Mas é também nesta situação que se manifesta na sua máxima força: ser resposta ao homem e à situação existencial concreta deste.

Ao longo do presente trabalho irá ser efectuada uma abordagem sucinta de tão complexa matéria.

Ao longo do primeiro capítulo caracterizar-se-á a cidade de Braga a partir do ponto de vista histórico, sócio-económico e religioso. Tendo-se efectuado um inquérito com o intuito de se fazer um levantamento dos diversos rostos de Cristo entre os católicos, analisando e descrevendo os traços mais característicos e pertinentes. Com o intuito de se clarificar o mais possível esta temática, situar-se-ão as respectivas imagens no contexto histórico que as geraram, procurando referir as preocupações que lhe derem origem e realçar o tipo de espiritualidade a que respondem.

Basicamente podem-se agrupá-las em cinco grandes grupos: interpretação histórico-dogmática; interpretações sócio-políticas; interpretações personalistas; Cristo face aos diferentes universos religiosos e culturais da actualidade; interpretações científicas do perfil de Cristo.

A primeira interpretação procura dar resposta à essência da pessoa de Cristo e ao modo como este se relaciona no seio da Trindade. É uma interpretação de carácter mais especulativo.

As interpretações sócio-políticas e personalistas têm um carácter mais funcional. O Cristo a que se referem é um Cristo operativo, que muda a vida dos homens e os destinos dos povos. Todas elas buscam a libertação do género humano das opressões morais ou políticas.

No entanto, Cristo não é apenas feudo do mundo religioso, pelo qual é visto de diferentes formas consoante os valores sócio-culturais e as circunstâncias temporais em que um dado povo vive, mas rompe com estes limites e oferece-se às interpretações científicas a respeito da sua pessoa. Para a análise desta temática apenas serão referidos os autores mais representativos e que maior impacto produziram nesta época ao referirem-se a Cristo.

No terceiro capítulo será efectuada uma abordagem a todos os mecanismos que concorrem para a elaboração de todas as imagens anteriormente citadas. Depois de se referir o que de mais importante subjaz à função simbólica e ao simbolismo em geral, proceder-se-á à aplicação destes conceitos ao caso concreto de Jesus de Nazaré. Neste capítulo falar-se-á na função e no papel que o imaginário tem como forma de epifania do mistério do homem. Como tal faz parte do modo de ser e de comunicar de cada ser humano. Expressão da sua fé mais profunda e intérprete dos desejos de libertação. Exprime-se revelando e revela-se no que exprime. A partir dos seus mecanismos e das respostas que procura dar, é que se poderá entender o modo como o simbolismo concorre para a percepção que o homem foi e vai tendo de Cristo.

1. IMAGENS DE CRISTO NUMA CIDADE EM TRANSFORMAÇÃO

O homem não é um ser desenraizado. Factores económicos, políticos, jurídicos, tecnológicos religiosos e sócio-culturais influem na sua personalidade e nas suas opções. É pela aceitação ou confronto com o meio envolvente que o ser humano vai adquirindo uma mundividência da realidade circundante. A história e a cultura funcionam como espaços privilegiados de aprendizagem.

O ser humano, porém, não se satisfaz apenas com o transmitido, ou seja, recusa qualquer tentação de puro integrismo. A sua capacidade intelectual, associada ao desejo perene de realização e felicidade, impulsiona-o a recriar novos espaços e novos mundos. Neste sentido, o homem surge-nos como um retrato permanentemente inacabado, mas incompreensível se não atendermos aos factores que contribuíram, e contribuem!, para a sua imagem actual.

O estudo por nós elaborado sobre as imagens de Cristo na cidade de Braga, tem subjacente a diversidade de factores que podem contribuir para o enquadramento de possíveis cenários.

1.1. CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICA, SÓCIO-ECONÓMICA E RELIGIOSA DA ZONA URBANA DE BRAGA

1.1.1. BREVE RESENHA HISTÓRICO-CULTURAL DA CIDADE

A origem desta cidade remonta à era pré-romana. Os mais antigos vestígios monumentais conhecidos remontam à Idade do Ferro. Seria inicialmente uma região ocupada por algumas tribos de um povo indígena denominado por brácaros. No tempo de César Augusto, 102-44, com a ocupação romana, esta cidade assume, segundo Plínio, o nome de Augusta. Nessa altura foi elevada à categoria de sede do Convento Jurídico.

No tempo do imperador Carcala (216) foi transformada na capital da província da Galécia, ou seja, de toda a vasta região que vai do Douro até ao Cantábrio ⁽¹⁾. Ainda que o seu primeiro bispo conhecido seja Paterno, mencionado no 1º Concílio de Toledo, ano 400, foi pouco depois do ano 216 que se viu elevada à categoria de diocese ⁽²⁾. Tal facto diz-nos bem da importância que esta cidade teve na cristianização de toda a província hispânica. O séc. V foi marcado pelas invasões bárbaras, que viriam a pôr término à dominação romana. Iniciou-se a partir daqui um período de grande crise que viria a culminar com a conquista da cidade pelos visigodos no séc. VI. Não deixa, porém, de ser curioso que todos os invasores se converteram à fé cristã, graças à pregação e zelo apostólico dos sucessivos bispos desta cidade ⁽³⁾.

Nos primórdios do séc. VI a cidade foi invadida pelos árabes. A partir daí a vida religiosa desorganizou-se, os bispos refugiaram-se em Lugo, de onde continuaram a dirigir os destinos da diocese e da metrópole ⁽⁴⁾. Durante o período compreendido entre os séculos VIII e X, a cidade foi várias vezes destruída, transformando-se esta grande metrópole numa zona despovoada ⁽⁵⁾.

Com a reconquista asturo-leonesa, a cidade de Braga, e sob o forte impulso dado pelo bispo D. Pedro (1070-1091), entraria decididamente num período de reconstrução. Foi no período do reinado henriquino que esta cidade foi doada aos arcebispos, tornando-se a partir daí

⁽¹⁾ Cf. SÉRGIO S. PINTO, *Braga*, in "Verbo-Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura", 3º Vol., Editorial Verbo, Lisboa 1965, 1742.1743.

⁽²⁾ Cf. A. DE J. DA COSTA, *Braga*, in "Verbo-Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura", 3º Vol., Editorial Verbo, Lisboa 1965, 1745.

⁽³⁾ Cf. SÉRGIO S. PINTO, *op. cit.*, 1743.

⁽⁴⁾ Cf. A. DE J. DA COSTA, *op. cit.*, 1745.

⁽⁵⁾ Cf. SÉRGIO S. PINTO, *op. cit.*, 1743.

feudo eclesiástico, situação essa que perdurou até ao séc. XVIII. No ciclo da primeira dinastia Braga viria a construir uma cintura de muralhas, obra datada do tempo de D. Henrique e que viria a ser reforçada já no tempo de D. Dinis e D. Fernando.

Se extrairmos um período de 70 anos, tempo de D. Martinho Afonso, Braga foi até à luta sangrenta entre os homens do arcebispo e os de D. Fernão de Lima, uma cidade feudal. Mesmo aquando da revolução liberal, nunca esta cidade deixou de sentir a forte influência da Igreja e do seu bispo.

Em 1809 e 1846, aquando das invasões francesas, esta cidade foi duramente saqueada, mercê da resistência patriótica oferecida ⁽⁶⁾.

Já enquanto capital da província da Galécia, sobretudo quando passou a sede de bispado e da metrópole, a cidade de Braga deveria ter algumas escolas. Uma coisa é certa: no séc. IV já deveria ser um importante centro de cultura, como o prova a existência dos três Avitos e Paulo Osório. Atingiu o seu esplendor com o bispo S. Martinho de Dume, ao qual se deve não só a conversão dos suevos, mas também pelas suas obras e diversas traduções efectuadas por si e pelos seus monges do mosteiro Escola de Dume. Esta pujança cultural vai-se traduzir no aspecto artístico na construção do túmulo de S. Martinho e na construção da capela de S. Frutuoso de Real.

Ao bispo D. Pedro deve-se a criação da escola da Sé, a qual foi reorganizada por S. Geraldo e adquiriu a dignidade capitular de mestre escola com D. João Peculiar. Estavam lançadas as bases para um florescimento cultural, o qual veio a surgir com a obrigação, decretada por D. Frei Telo no sínodo de 7 de Outubro de 1281, dos sacerdotes estudarem, os quais, para o efeito, poderiam ausentar-se das respectivas paróquias sem perda dos seus benefícios.

Foi com D. Fernando da Guerra que se construiu na Sé uma biblioteca, a qual após terem incorporado no seu espólio as livrarias de D. Fernando da Guerra (14 de Junho de 1462) e D. Jorge da Costa (1486-1501) passou a ser uma das mais ricas de Portugal.

Deve-se, porém, a D. Diogo de Sousa o grande salto desta cidade em termos culturais. Incrementou-se e democratizou-se o acesso ao ensino. Este bispo não encheu a cidade de obras renascentistas, mas fundou também o Colégio de S. Paulo, para nele se ensinar gratuitamente, a ler e a escrever, a toda a população da cidade e arredores, a Gramática, Lógica e Artes. Este estabelecimento de ensino foi ampliado pelo Infante D. Henrique e por D. Frei Baltazar Limpo, para posteriormente ser doado, por D. Frei Bartolomeu dos Mártires, à Companhia de Jesus, sendo esta obrigada a ensinar a ler e a escrever Humanidades, Língua Latina, Artes, Casos de Consciência e, posteriormente, Teologia. Este colégio gozou de enorme reputação. No entanto, viria a cessar as suas actividades por ordem do Marquês de Pombal.

1.1.2. INDICADORES GEOGRÁFICOS E SÓCIO-ECONÓMICOS

A zona urbana de Braga é composta por sete freguesias, às quais corresponde uma área de 10,78 Km² e uma população de 57626 pessoas. Localizada na zona da Várzea ⁽⁷⁾, a cidade de Braga caracteriza-se por possuir um solo pouco declivoso ⁽⁸⁾, destinado praticamente ao parque habitacional e a estabelecimentos ligados ao sector dos serviços. Nas zonas suburbanas há ainda uma ínfima camada da população a dedicar-se à agricultura, a qual, devido ao crescente aumento da população e, consequentemente, do parque habitacional, está a ser completamente desmantelada.

Dado o facto desta zona se encontrar inserida num distrito marcado por bacias hidrográficas que abrem toda esta vasta região às influências atlânticas, Braga apresenta um clima caracterizado por uma forte pluviosidade média, com temperaturas amenas e com baixas

⁽⁶⁾ *Ibidem*, 1744.

⁽⁷⁾ AA. VV., *Distrito de Braga*, Edições do Governo Civil do Distrito de Braga, Braga 1989, 48.

⁽⁸⁾ Cf. *Ibidem*, 46.

amplitudes térmicas. De um modo geral, o Inverno é extremamente chuvoso e o Verão seco e quente ⁽⁹⁾.

Os amplos espaços verdejantes moldaram o carácter deste povo: alegre, extrovertido e sociável. Nem mesmo o elevado dinamismo populacional registado na última década tem corroído as relações entre as pessoas. Braga é uma cidade atractiva e jovem.

Na última década verificou-se um aumento da população residente de 24,1 pontos percentuais, ao que corresponde, em termos absolutos, mais 11.174 pessoas. Este índice de crescimento da população residente foi superior à média registada para a Região Norte, 1,9%, Vale do Cávado, 7,4%, Vale do Ave, 6,5% e média geral do concelho, 12,6%. Das 7 freguesias só duas, Cividade e S. João do Souto, apresentaram taxas de crescimento populacional negativas ⁽¹⁰⁾.

Em termos comparativos a zona urbana de Braga representa 40,8% do total da população do concelho. A população citadina, porém, não se encontra uniformemente distribuída ⁽¹¹⁾, as duas freguesias mais populosas e com uma área geográfica superior registam a maior densidade populacional. As assimetrias existentes em termos de distribuição das pessoas pelo espaço geográfico, deve-se fundamentalmente às características do próprio parque habitacional. O crescimento da cidade tem beneficiado sobretudo as freguesias urbanas periféricas.

Ainda que o elevado crescimento natural desta cidade tenha como principal causa a capacidade de atracção das populações vindas de fora, as altas taxas de natalidade ⁽¹²⁾, registadas e os baixos índices de mortalidade ⁽¹³⁾, no concelho contribuíram também para este aumento. Daí Braga é o concelho do distrito com o maior saldo fisiológico apresentado. Ainda que não seja possível, por falta de dados, aferir a respeito do saldo fisiológico da zona urbana, facilmente se pode ver que os índices reais são seguramente superiores à média do concelho.

No entanto, se não fosse o contínuo fluxo da procura de habitação, estaríamos na presença de uma população estruturalmente envelhecida, a qual já faz sentir em determinadas freguesias da zona urbana. Dado o facto dos índices de fecundidade continuarem a diminuir, podemos num futuro próximo ver acelerado o fenómeno de envelhecimento, até porque a maioria da população activa está situada na faixa etária dos 25 aos 64 anos ⁽¹⁴⁾. Ou Braga continua a ser a capital do comércio e habitações acessíveis, transformando-se assim num ponto aglutinador de fluxos financeiros e atraindo famílias nucleares jovens, ainda que muito sensíveis às regras de planeamento familiar, ou, caso tal não se aconteça, e se conjugarmos este indicador com a dimensão média da família, a qual tem vindo a registar uma diminuição última década ⁽¹⁵⁾, relacionando-se este decréscimo não só com os índices de natalidade, mas também com o aumento das pessoas idosas nos lares da terceira idade, verificar-se-á um envelhecimento galopante, pese embora o grupo etário entre os 25-64 anos tenha um papel extremamente importante na fixação das pessoas.

Os elevados índices de atracção desta cidade são confirmados pelas altas taxas de actividade ⁽¹⁶⁾. No entanto, apesar de Braga apresentar um elevado índice de atracção, a sua taxa de actividade continua a situar-se, se exceptuarmos Barcelos, abaixo dos valores registados para os concelhos mais industrializados do distrito.

Nesta cidade o sexo feminino continua ainda a ser bastante penalizado no acesso ao mercado de trabalho. A taxa de actividade masculina só é superior à feminina, mas também a própria taxa de desemprego ⁽¹⁷⁾, quaisquer que sejam as freguesias da zona urbana da cidade. As taxas de desemprego das freguesias da zona urbana de Braga, excepto S. João do Souto, são

⁽⁹⁾ Cf. *Ibidem*, 46.

⁽¹⁰⁾ Cf. *Infra mencionado*, Anexos, Gráfico nº1,

⁽¹¹⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela nº 1,

⁽¹²⁾ Cf. *Ibidem*, Gráfico nº 2,

⁽¹³⁾ Cf. *Ibidem*, Gráfico nº 3,

⁽¹⁴⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela nº 2,

⁽¹⁵⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela nº 3,

⁽¹⁶⁾ Cf. *Ibidem*, Gráfico nº 4,

⁽¹⁷⁾ Cf. *Ibidem*, Gráfico nº 5,

superiores às médias globais do País, Região Norte, Vale do Ave e Vale do Cávado. Este fenómeno está intrinsecamente relacionado com o aumento da fixação das populações e a especificidade do tecido empresarial. As freguesias da zona urbana mais penalizadas em termos de desemprego têm sido aquelas que, de um modo geral, registaram, se exceptuarmos a freguesia da Cidade, o maior índice de variação populacional. Esta situação é extremamente delicada, pois o desemprego e o trabalho precário, cujo os índices tendem a aumentar, são factores geradores de profundos desequilíbrios pessoais e sociais. Por outro lado, a estrutura da população empregada apresenta grandes desfazamentos: as pessoas não se encontram distribuídas de forma homogénea ⁽¹⁸⁾. O sector primário encontra-se praticamente desmantelado. Verifica-se também uma acentuada evolução para o sector terciário. Por outro lado, o peso do Estado na economia local continua a ser muito relevante, basta analisar os índices de emprego relacionados com os serviços sociais. Se atendermos a que a estrutura das empresas é basicamente de cariz familiar ⁽¹⁹⁾ e que em termos económicos só poderá sobreviver futuramente quem apostar na globalização, diversificação e descentralização, os desafios que se colocam ao País em geral e a esta população em particular exigem uma autêntica revolução cultural.

A estrutura do tecido empresarial desta região vai certamente sofrer profundas clivagens. Analisando as características das empresas pelos diversos sectores de actividade, vemo-nos na presença de um sector primário que assenta as suas bases numa estrutura minifundiária, com uma mão de obra envelhecida e pouco especializada. Para além disso, este sector não é nada atractivo em termos de realização pessoal e social. No sector industrial predominam as pequenas unidades produtivas, as quais utilizam uma mão de obra pouco qualificada e operam em sectores de actividade muito tradicionais. A indústria bracarense mais florescente é, pelas razões já anteriormente apresentadas, a da construção civil e obras públicas. O sector terciário é igualmente importante em termos económicos. No entanto, colocam-se graves problemas a determinadas actividade terciárias. O comércio bracarense encontra-se completamente pulverizado e ameaçado pelas grandes superfícies comerciais; as instituições financeiras operam num ambiente global e fortemente concorrencial; a eficácia e rendibilidade dos serviços de índole social, pela própria exigência de um Estado liberal, obtém-se pela redução de pessoal ao serviço. Com óptimas perspectivas futuras parece estar o sector hoteleiro, o qual, a verificar-se a já tão sentida necessidade de redistribuição dos horários de trabalho, pode vir a liderar a economia do séc. XXI.

Da exposição das características do tecido empresarial bracarense, extremamente importante para o *pão nosso de cada dia* do cidadão comum, uma pergunta se impõem: como reagirão as nossas empresas, as nossas instituições e o mais vulgar dos mortais ao choque derivado da globalização, diversificação e descentralização da economia? A resposta parece indicar que só quem elaborar e implementar estratégias competitivas pode sobreviver num mundo cada vez mais complexo e concorrencial. As novas exigências da sociedade actual não se compadecem com o poder ilusório das burocracias. As instituições e os indivíduos são chamados a elaborar e liderarem projectos de mudança. Em termos funcionais, cada um deve estar habilitado a desempenhar várias tarefas, a aprender e reaprender continuamente. Isto exige fundamentalmente organizações descentralizadas, pessoas competentes e responsáveis. Exige, em suma, uma remodelação de mentalidades. Só assim se pode compreender a mudança social, política e cultural em curso e participar na construção de novas alternativas estruturais. De facto, 52,4% dos alunos e 50,9% dos formadores encontram-se concentrados nestas duas cidades.

De facto, 52,4% dos alunos e 50,9% dos formadores encontram-se concentrados nestas duas cidades.

O concelho de Braga é de entre todas as edilidades do distrito aquela que apresenta a mais elevada taxa de população escolar, a qual se traduz pelo maior índice de número de alunos por professores do ensino primário (21,5) e o terceiro maior do ensino secundário (13,6),

⁽¹⁸⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela nº 4,

⁽¹⁹⁾ Cf. *Ibidem*, Gráfico nº 6,

situando-se acima das médias gerais dos distritos de Braga e Viana do Castelo, da Região Norte e de Portugal (20).

Apesar deste concelho ser o que possui a mais baixa taxa de analfabetismo e (21) os níveis de ensino mais elevados (22) relativamente às outras edilidades do distrito de Braga, estes valores têm de ser confrontados com as novas exigências determinadas pela sociedade de consumo à escala global. Nesse sentido, e tendo por base tudo o quanto já anteriormente foi referido, os níveis e a qualidade de ensino actual estão desajustados face ao modelo de sociedade que se pretende criar.

1.1.3. INDICADORES REFERENTES AO UNIVERSO RELIGIOSO

Ainda que Portugal seja um país predominantemente católico, a aderência ao culto, tendo por base o universo total dos grupos religiosos, difere muito de região para região.

Não deixa, porém, ser sintomático que o menor número de praticantes de uma religião esteja situado na Região Litoral Centro e na Grande Lisboa. À medida que se caminha do litoral para o interior a aderência a uma prática religiosa aumenta. As populações economicamente mais desenvolvidas e com hábitos de consumo mais enraizados revelam maior independência face ao fenómeno religioso. No entanto, a Zona Norte do Continente é mais sensível à prática religiosa, basta confrontar os valores estimados para a Grande Lisboa (33,3%) e o Grande Porto (55,7%) (23). Se é um facto que as melhores condições de vida podem influir no comportamento religioso de cada um, a independência sócio-económica pode cultivar um certo individualismo, estes valores destacam uma outra realidade explicativa: o nortenho vive muito mais os valores transmitidos pelos diversos grupos sociais e, fundamentalmente, pela família. Forma um grupo mais coeso e reconhece-se muito mais nas suas referências ancestrais.

No entanto, o número de praticantes dominicais católicos decresceu a nível nacional, durante o período compreendido entre 1977-1991, 3,2 pontos percentuais.

Foi nas dioceses das Regiões Autónomas onde se registaram as maiores quebras nas práticas dominicais. Ao invés as dioceses do Alentejo, Algarve, Lisboa e Região do Vale do Tejo viram crescer, em termos percentuais, a população praticante. Ainda assim estas dioceses continuam a apresentar índices de praticantes muito abaixo da média nacional.

Braga (-7,5%) foi conjuntamente com Bragança-Mirandela (- 5,4%) e Vila Real (- 8,2%) as dioceses do Continente que registaram as maiores descidas. Mesmo assim continua a ser a diocese de Portugal onde se verifica o maior índice de afluência às eucaristias dominicais (55,7%), logo seguida de Viana do Castelo com 50,1% (24).

Em Braga houve uma diminuição dos praticantes dominicais, tanto no sexo masculino como no feminino. O sexo masculino, porém, com menos 7,1 % decresceu mais que o feminino (- 1,8%) (25). Este panorama repete-se ao longo de todo o país. As mulheres frequentam mais as eucaristias dominicais. Foi nas dioceses do Sul onde se registaram as maiores taxas de feminização da população praticante. A variação da taxa de crescimento do sexo feminino foi, em todas as dioceses, superior à do sexo masculino, passando-se o inverso quanto à taxa de diminuição feminina (26). Mesmo assim, a percentagem de mulheres entre os praticantes subiu, entre 1977 e 1991, 1,4%. Esta subida fica aquém da média nacional (2%) (27).

(20) Cf. *Infra mencionado*, Anexos, Tabela nº 5,

(21) Cf. *Ibidem*, Tabela nº 6,

(22) Cf. *Ibidem*, Tabela nº 7,

(23) Cf. *Ibidem*, Gráfico nº 7,

(24) Cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *Recenseamento à Prática Dominical. Apresentação pública dos resultados*, in "Lumen. Revista de documentação e reflexão pastoral", Ano 55, 2ª Série, Nº 3 (1994) 9.

(25) Cf. *Infra mencionado*, Anexos, Gráfico nº 8,

(26) Cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *op. cit.*, 10.11.

(27) Cf. *Infra mencionado*, Anexos, Gráfico nº 9,

De entre as causas que possam ter concorrido para a diminuição do número de praticantes destacam-se as transformações sócio-económicas e culturais pelas quais o nosso país tem passado ultimamente ⁽²⁸⁾. As alterações societárias, resultantes da introdução de novos modelos a nível tecnológico e organizacional, têm provocado um efeito pulverizador sobre o indivíduo. Na era da informação e do consumismo, a pessoa humana vê-se lançada num ritmo inebriante. Se por um lado a informação aproxima as diversas etnias entre si, transformando cada homem num cidadão de uma aldeia global, por outro cria no indivíduo um crescente estado de tensão. Em cada dia que passa os conhecimentos adquiridos estão desactualizados. Isto leva o indivíduo a lançar-se num contínuo processo de reciclagens. A avidez de informação conjugada ou não com o sentimento de deixar-se de ser necessário têm concorrido para o isolamento do ser humano.

Para este isolamento concorre também a crescente competitividade económica, a qual se reflecte em termos de organização do trabalho. O local de trabalho, onde se passam, no mínimo!, 8 horas diárias, ou seja, uma terça parte da vida activa, tornou-se num espaço de competição entre pessoas. Daí ao conflito, ao desgaste pelo stress e ao desequilíbrio psicológico vai um passo. Não é por acaso, e isto também tem a ver com o abandono dos valores cristãos por parte da sociedade, que se aponta a psiquiatria como a profissão do futuro. Muitas organizações produtivas procuram já integrá-la nas suas empresas. Mesmo que as novas políticas de gestão de recursos humanos visem, através de modelos pragmáticos e humanistas, a harmonização de conflitos, mediante uma concepção familiar de empresa, a ideologia da competitividade corrói os laços de sociabilidade entre os seres humanos. A apropriação do capital e necessidade que cada homem tem em ser reconhecido, estimado e imprescindível determinam os novos modelos comportamentais. Este individualismo, aspecto caracterizante da cultura latina, reflecte-se, por este ou aquele motivo, com esta ou aquela matiz, no *modus vivendi* actual. São inúmeros os testemunhos da nova era do Eu, espelhada no evento de uma família singular. Os modelos de vida dos "yuppies", os quais exercem um enorme fascínio sobre os homens e mulheres jovens, solteiros ou divorciados, começam a ter uma enorme implantação nas zonas urbanas do nosso País. É um fenómeno contraditório. Este grupo sociológico é constituído por indivíduos que estão situados na faixa etária dos 30 anos, os quais vivem de forma mais aguda o grito do individualismo e o drama da solidão. Vivem sozinhos num apartamento pequeno, embora encarem esta situação como não preocupante. Escolhem estes espaços habitacionais não só em função do preço, mas também pela facilidade quanto à manutenção da limpeza, aspecto este de uma importância capital visto os "yuppies" serem activos com responsabilidades a nível da organização e administração empresarial. Possuem atendedor de chamadas, elevadas contas telefónicas, serviço Telecel e Vips. Gostam de usufruir do seu espaço habitacional de uma forma livre e anárquica. As suas casas constituem um refúgio caótico. Desde a roupa suja acumulada, até ao limite do stock do guarda-fatos, passando pelas compras em grupo nos grandes hipermercados, os "yuppies" procuram ser donos dos seus espaços e senhores dos seus tempos. Toda esta *práxis* tende a acentuar, num futuro próximo, um conflito mais violento entre o indivíduo e a família. Talvez por isso e em função disso é que as pessoas preferem viver a sua individualidade em detrimento de um projecto de vida a dois. Este fenómeno contribuiu, conjuntamente com o evento da implantação das seitas religiosas e o envelhecimento do clero, para a diminuição dos praticantes dominicais. Paralelamente, e porque quanto menor é o grupo sociológico maior é a sua identificação e coesão, as dioceses com menor número de praticantes foram aquelas que registaram os maiores índices de crescimento às práticas dominicais. Outra causa que pode ter contribuído para este crescimento é sem dúvida "uma acção pastoral acentuadamente evangelizadora e de renovação de organização e do estilo de actuação das comunidades cristãs" ⁽²⁹⁾.

Mesmo quando se ultrapassa a barreira do "feroz" individualismo dos "yuppies", a sociedade consumista continua a exercer uma tremenda pressão sobre a família, "legal" e canonicamente constituída, a qual se traduz nos novos modelos de planeamento familiar. Daí

⁽²⁸⁾ Cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *op. cit.*, 24.

⁽²⁹⁾ *Ibidem*, 24.

resultam profundas alterações na "composição e distribuição da população em muitas regiões" ⁽³⁰⁾, cenário esse já anteriormente focado. **O aumento do envelhecimento da população é uma realidade. A pirâmide das idades reflecte isso mesmo: a base começa a se tornar cada vez mais estreita, sob o efeito da baixa natalidade, e o vértice, mercê do prolongamento da vida, alarga.** Daí que não seja de estranhar que grupo etário a que pertencem os "yuppies" bracarenses, 25 a 39 anos, continua a ser, relativamente à média nacional, o mais frequentador das práticas dominicais, o mesmo sucedendo com os jovens estudantes residentes nesta diocese, cuja variação da prática dominical, apesar de negativa, è inferior aos valores registados para as restantes dioceses do País, excepto Setúbal. Fruto deste dinamismo populacional, com um crescente fluxo da população jovem, e das imposições da racionalidade económica, a taxa de variação da distribuição percentual dos praticantes compreendidos entre os 7 a 14 anos é das mais negativas do País. Este fenómeno, ainda que não se possa arriscar uma afirmação exacta, pode ocultar um aspecto intrigante: a diocese de Braga encontra-se numa encruzilhada. Os zonas urbanas da diocese acolhem pessoas sensíveis às novas regras de planeamento familiar, os concelhos mais ruralizados continuam a perder a sua população.

A taxa de envelhecimento da população praticante das assembleias dominicais situa-se, mesmo assim, abaixo das médias verificadas para as restantes dioceses do País.

Seguindo a tendência geral, a diocese bracarense viu aumentar o número de comungantes em relação aos praticantes em 14,7 pontos percentuais ⁽³¹⁾, valor esse inferior à média nacional (20,6%). No entanto, em termos de números absolutos a variação do número de comungantes foi de 42,1%, média essa ainda inferior ao total das dioceses, 58,3% ⁽³²⁾.

Estes números podem "indiciar um maior empenhamento dos praticantes na celebração eucarística dominical" ⁽³³⁾.

Por outro lado esta diocese viu aumentar o número de lugares de culto e de missas durante o período compreendido entre 1977 e 1991 ⁽³⁴⁾. Ainda que a variação de lugares de culto (0,5%) fique aquém da média nacional (4,0%), a variação das missas (10,1%) ultrapassa a média do País (2,7%).

Se conjugarmos o indicador da variação do número de missas com o aumento do número de comungantes, podemos concluir que se verificou entre 1977 e 1991 uma melhoria quantitativa e qualitativa referente à prática dominical.

Para além disso, a diocese de Braga possui a maior população de alunos dos seminários do País ⁽³⁵⁾ e, conjuntamente com Lamego, o segundo maior número de ordenações presbiterais, embora já não se possa dizer o mesmo relativamente à ordenação e número de diáconos permanentes no ano de 1993. De facto este ministério ordenado apenas começa a ser representativo nas dioceses de Lisboa (22 diáconos), Porto (17) e Aveiro (17), dioceses estas responsáveis por 80% dos diáconos permanentes do País.

A população dos alunos que frequentam os Seminários de Braga corresponde a 15,5% do total do País e nenhuma diocese apresenta valores tão altos. Ainda assim, a diocese do Porto possui mais alunos matriculados no curso Teológico, 64 contra 60. Relativamente aos outros níveis de ensino, Braga apresenta os números mais elevados.

Embora não haja a registar a existência de formandos a nível do 2º Ciclo do Ensino Básico, de resto só as dioceses de Viana do Castelo e da Guarda apresentam valores relativos a este nível, Braga é a diocese com mais pré-seminaristas no 2º Ciclo e terceira no 3º Ciclo. Já não regista a presença de pré-seminaristas a nível de ensino do Curso Complementar e Universitário ⁽³⁶⁾.

⁽³⁰⁾ *Ibidem*, 24.

⁽³¹⁾ Cf. *Ibidem*, Gráfico nº 11,

⁽³²⁾ Cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *op. cit.*, 14.

⁽³³⁾ *Ibidem.*, 25.

⁽³⁴⁾ Cf. *Infra mencionado*, Anexos, Gráfico nº 12,

⁽³⁵⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela nº 8,

⁽³⁶⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela nº 9,

Estes dados são duplamente importantes, quer seja em relação ao envelhecimento do clero quer seja relativamente à recuperação vocacional que se tem registado ultimamente.

Embora se tenha verificado uma quebra nos alunos do Ensino Básico e Curso Complementar, o Curso Teológico tem vindo a manifestar um crescimento contínuo, entre 1988 e 1993 subiu 30%, o mesmo sucedendo com o número de ordenações presbiterais, as quais cresceram, durante o mesmo período, 16,2% ⁽³⁷⁾.

Tudo isto nos indica, que para além de ser das dioceses do País com maior percentagem de praticantes, possui, a nível de recursos humanos, uma das mais elevadas capacidades de evangelização.

Braga foi e é uma cidade predominantemente católica. Ainda hoje pode ostentar com orgulho, pese embora o contínuo crescimento das seitas religiosas e do fenómeno da secularização, o título da "Roma portuguesa". A ligação do cidadão bracarense à Igreja sempre foi muito forte.

1.2. LEVANTAMENTO DAS IMAGENS DE CRISTO E COMENTÁRIO DOS DADOS INQUIRIDOS

1.2.1. A SEDE DA "ROMA PORTUGUESA": PERTINÊNCIA DE UM ESTUDO SOBRE AS IMAGENS DE CRISTO

A sociedade bracarense encontra-se numa encruzilhada. A zona urbana de Braga foi das que ultimamente mais cresceu a nível do País e da Europa. Transformou-se, por assim dizer numa cidade de acolhimento. Só este factor era suficiente para provocar profundas transformações sociais. No entanto, os tempos a nível mundial são de mudança. O ritmo de vida do cidadão acelerou perigosamente. O homem actual vive confrontado e voltado para o futuro. A realidade é efémera, o tempo transitório e a atitude do homem hodierno expectante. Os cidadãos "terão cada vez maior dificuldade em acertar o passo com a incessante exigência de mudança que caracteriza o nosso tempo. Para eles, o futuro chegará demasiado cedo" ⁽³⁸⁾. Um novo homem e uma nova cultura estão a surgir no nosso país. O homem actual vive no seio de uma sociedade marcada por profundas alterações a nível tecnológico e organizacional. As permanentes inovações tecnológicas e a planetarização das sociedades exigem que as pessoas estejam aptas para enfrentarem o jogo da imprevisibilidade e da competitividade. Para sobreviver a este choque, "o indivíduo tem de se tornar infinitamente mais adaptável e hábil que nunca" ⁽³⁹⁾. O seu espaço cultural já não está confinado à segurança de um determinado grupo. Ele tem de agir no contexto da globalização.

O que está actualmente a acontecer só é "comparável em magnitude à primeira grande ruptura da continuidade histórica que foi a passagem do barbarismo para a civilização" ⁽⁴⁰⁾. A revolução da informação, a qual teve subjacente o grande desenvolvimento tecnológico verificado nos últimos anos, e o movimento de internacionalização das economias transformaram este mundo numa aldeia global. Uma nova linguagem cultural está sendo criada e um novo tipo de funcionamento das relações interpessoais emerge desta cultura do efémero. O indivíduo que opera nesta nova sociedade, não possui tempo para cultivar relações fortes em termos emocionais. "A natureza fragmentada das relações urbanas" ⁽⁴¹⁾, acentuou-se ainda mais. O indivíduo hoje vive sobreestimulado ⁽⁴²⁾ e sobrecarregado de informações ⁽⁴³⁾. As pessoas

⁽³⁷⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela nº 10,

⁽³⁸⁾ ALVIN TOFFLER, *O choque do futuro*, Col. Vida e Cultura, Nº 44, Edição Livros do Brasil, Lisboa, 15.

⁽³⁹⁾ *Ibidem*, 40

⁽⁴⁰⁾ *Ibidem*, 18.

⁽⁴¹⁾ *Ibidem*, 99.

⁽⁴²⁾ Cf. *Ibidem*, 339.

⁽⁴³⁾ *Ibidem*, 345.

tendem, por isso mesmo, a estabelecer entre si "relações de participação limitada" (44). A duração das relações é menor e, na maior parte dos casos, transitória.

Esta transitoriedade reflecte-se também no próprio consumismo: estamos na sociedade do usar e deitar fora, da hiper-produção e dos ritmos da moda. Ao cidadão actual é cada vez mais exigida uma maior mobilidade geográfica. Tudo isto provoca, logicamente alterações na pessoa e no seu enquadramento social. Uma das instituições mais afectadas com este tipo de sociedade tem sido a família, hoje completamente fragmentada. Tal fragmentação reflecte e cria novos estilos de vida.

Nesta aldeia cada vez mais global, um outro espectro surge no horizonte. O conceito de Estado está-se a diluir permanentemente. Hoje as grandes multinacionais governam o mundo na sombra. A publicidade, por seu turno, pode estreitar os laços de pertença entre o cidadão comum e estas mega-empresas.

Outros problemas que se colocam são o desemprego e a subjugação da tecnologia ao homem. Estes dois factores podem revolucionar por completo toda a sociedade. Uma coisa, porém, parece clara: *mesmo a curto prazo é difícil arriscar um cenário exacto para os próximos 20 anos.*

Braga está enquadrada nesta aldeia cada vez mais global, marcada, como já foi referido, por profundas alterações societárias que têm vindo a ser introduzidas a nível tecnológico e organizacional. Ainda que este cenário não se viva ainda em toda a sua plenitude, já se verificam traços indeléveis da sua presença. Esta é a razão do presente estudo: que Cristo se encontra hoje entre os católicos da zona urbana de Braga? Quais os Cristos emergentes?

Este estudo é duplamente pertinente, porque permite avaliar a fidelidade do católico bracarense à sua Igreja e a Cristo, relação essa extremamente forte ao longo da história, e apurar se as actuais condições sociais têm influenciado decisivamente o modo como Cristo é visto pelos católicos.

Assim sendo, a amostra cobre apenas a população católica da zona urbana do concelho de Braga com mais da idade acima referida. Estes inquéritos foram realizados em cinco Igrejas desta cidade: S. Vicente, S. Lázaro, Colégio Montariol, Igreja dos Congregados e S. Victor. Um acidente de viação do frade franciscano Frei Luís impediu que os cem inquéritos distribuídos no Colégio de Montariol pudessem ser recolhidos. Dos 500 questionários distribuídos só foi possível recolher 287 deles, relativos a quatro paróquias: S. Vicente, S. Lázaro, S. Victor e Congregados.

Graças à prestimosa colaboração do Sr. Engenheiro João Albuquerque, Director da Divisão da Formação Profissional da Associação Comercial e Industrial de Barcelos, e do Dr. Luís Teixeira, Coordenador Técnico, Pedagógico e Financeiro do curso de Carpintaria/Marcenaria promovido pela Associação Cultural, Desportiva e Recreativa de Valdozende, conseguiu-se disponibilizar recursos humanos para se efectuarem os restantes 213 inquéritos.

O período da amostra decorreu entre o 15 de Fevereiro de 1994 e o 17 de Agosto do mesmo ano.

A amostra corresponde a uma população de 500 pessoas, apresentando-se como aleatória e sem reposição.

1.2.3. EXPOSIÇÃO E COMENTÁRIO DOS DADOS INQUIRIDOS

1.2.3.1. APRESENTAÇÃO DAS VARIÁVEIS EXPLICATIVAS E A EXPLICAR

A variável explicada referia-se aos rostos de Cristo e as variáveis explicativas de maior importância, e a respeito das quais foi possível recolher informações em todos os inquéritos, são

(44) *Ibidem*, 99.

basicamente seis: faixa etária; estrutura do agregado familiar; habilitações literárias; grau de empenhamento relativamente ao grupo religioso a que pertence; tipo de necessidade sentida e situação económica da família.

A faixa etária situa-se prevalentemente entre os 25-49 anos. Esta população representa 58,8% dos inquiridos ⁽⁴⁵⁾.

Verifica-se, por conseguinte, se extrairmos as idades compreendidas entre os 18-25 anos e os entrevistados com mais de 65 anos, um grande equilíbrio percentual entre as diferentes faixas etárias. Há ainda a realçar que não se verifica uma grande desproporção entre a faixa etária dos inquiridos e a estrutura etária da população da zona urbana de Braga ⁽⁴⁶⁾. Caso a população com menos de 18 anos tivesse sido consultada, esta aproximação seria seguramente maior.

Uma análise cuidada da estrutura do agregado familiar permite-nos concluir que este reflecte um pouco o próprio crescimento da cidade, as dificuldades de emancipação económica da população mais jovem e, provavelmente, a existência das regras de planeamento familiar.

81% dos entrevistados fazem parte de uma família que tem entre duas a cinco pessoas. Seguramente, muito embora não possamos aferir estas conclusões pelo resultado dos inquéritos, neste grande grupo encontram-se famílias com situações bem diversas. Na sua grande maioria correspondem a casais jovens (3 pessoas) e a casais já mais idosos (4 a 5 pessoas). Neste último caso encontraremos certamente alguns jovens com idades entre os vinte a trinta anos, mas que por dificuldade de inserção no mercado de trabalho optaram por continuar junto dos seus e prolongar a data de matrimónio. Este quadro sociológico começa a estar bastante disseminado pelo nosso País. Sendo a cidade de Braga uma das zonas atingidas pelo desemprego, é bem provável que muitos jovens se encontrem nesta situação. Também aqui mais uma vez os extremos se aproximam. As famílias com seis ou mais pessoas (8,6%) e os solitários (10,4) são os grupos com menos inquirições, representando conjuntamente 19% dos inquéritos ⁽⁴⁷⁾. Mesmo assim, em termos proporcionais, estes dois casos não devem abundar na cidade de Braga.

Relativamente às habilitações literárias dos inquiridos, a maior parte deles atingiram o nível Secundário ⁽⁴⁸⁾. Estes indicadores devem, em termos de proporcionalidade, estar próximos do nível escolar do cidadão bracarense. Como já anteriormente foi referido, a taxa de analfabetismo da zona urbana de Braga é muito inferior à média concelhia e aos índices registados para toda a Região do Minho, do Norte, do Continente e de Portugal. Só S. João do Souto, com 9,1 pontos percentuais, mercê da sua elevada população envelhecida, apresenta uma taxa de analfabetismo igual superior às restantes zonas.

O elevado número de entrevistados com o ensino secundário não é de estranhar. Esta percentagem reflecte um pouco a imagem da própria cidade. Para além do comércio e do betão armado, Braga é também uma cidade com uma grande população estudantil.

No que concerne ao grau de empenhamento dos entrevistados ⁽⁴⁹⁾, verifica-se que a maior parte deles são membros activos embora não cumpram com os preceitos que lhe são propostos (47,6%). O número de católicos que participam pouco na vida da comunidade é quase o dobro dos que se assumem como membros activos que cumprem com os preceitos que lhe são propostos.

Dos cristãos que, embora sendo membros activos não cumprem com os preceitos propostos, 212, ou seja, 89,1% do total referente a este grupo, respondeu também que esta participação se dá por ocasiões de datas festivas. Dos que participam pouco na vida da comunidade, 161 pessoas fazem-no também por ocasião das festas.

Para a identificação das necessidades sentidas pelos inquiridos utilizou-se, como grelha de análise, a pirâmide de Maslow. Ainda que este autor afirme só satisfeitas as necessidades de cariz sócio-económico e de pertença social é estão reunidas as condições necessárias para se

⁽⁴⁵⁾ Cf. *Infra mencionado*, Anexos, Tabela nº 11,

⁽⁴⁶⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela nº 2.

⁽⁴⁷⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela nº12

⁽⁴⁸⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela nº13

⁽⁴⁹⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela nº14

avançar na pirâmide rumo às necessidades de cariz filosófico-religioso, constata-se aqui um facto curioso, embora facilmente explicável. Os extremos tocam-se. Em 43,4% dos inquiridos foram detectadas necessidades primárias, de índole sócio-económica, contra igual índice (44,3%) de pessoas que afirmavam sentir um tipo de necessidades de cariz filosófico-religioso. Só apenas 13,2% dos inquiridos revelam necessidades a nível de enquadramento e reconhecimento social⁽⁵⁰⁾. Este facto pode ser explicado um pouco pela cultura individualista típica do povo latino e pelas alterações societárias registadas ultimamente, que têm favorecido um clima de competitividade entre as pessoas, factor de desagregação social. É provável que entre os fieis católicos já se encontrem sementes deste individualismo.

No que concerne às condições económicas dos entrevistados⁽⁵¹⁾, regista-se que a sua grande maioria considera que tem o suficiente para viver (65,6%) e 30% deles vivem bem. Os casos mais extremos são também os mais raros. Este resultado espelha, de facto, que a afluência das pessoas a esta cidade um pouco tem como pressuposto a busca de melhores condições de vida. Ainda que a grande maioria destas pessoas se encontrem numa situação de vulnerabilidade social, uma vez que o ter o suficiente para viver, pode não ser o bastante para se sobreviver a uma situação de crise. Não deixa de ser curioso que 466 dos 500 inquiridos tivessem afirmado também que podiam dar aos outros. Talvez a solidariedade cristã não esteja assim tão mal como a matizam.

Mesmo assim, estes números precisam de submeter a uma crítica. O facto dos entrevistados pertencerem na sua quase totalidade à classe média-baixa/média-alta, tal situação reflecte parcialmente a evolução económica da cidade de Braga. Pode-se denunciar a existência de um crescimento económico não sustentado. Pode-se invocar a diminuição do índice de poder de compra e do índice de rendimento do cidadão, afirmando-se nomeadamente que o aumento do consumo se deve essencialmente ao recurso ao crédito. Um facto, porém, parece indesmentível: as pessoas vivem hoje relativamente melhor. Essa melhoria das condições de vida reflecte-se no próprio número dos entrevistados. No entanto, se quiséssemos estabelecer uma proporção entre o nível económico dos inquiridos e o nível económico dos cidadãos bracarenses, é bem possível que a percentagem das pessoas que não têm o mínimo para viver seja certamente superior. Os 0,6% de pessoas vivendo em situações económicas precárias representariam, numa população de 57.626 habitantes, aproximadamente 346 indivíduos. Este número não corresponde minimamente à realidade. Os baixos salários praticados, a pequena dimensão média da família⁽⁵²⁾ e o alto custo de vida deixam antever outros números. Quanto à variável a explicar predominam as imagens histórico-dogmáticas e personalistas de Cristo. Dado o facto de cada inquirido poder escolher mais que uma resposta.

1.2.3.2. RELAÇÃO DAS IMAGENS DE CRISTO COM AS VARIÁVEIS EXPLICATIVAS

Entre os diversos grupos etários verifica-se uma certa uniformidade quanto ao modo como Cristo é visto. As pequenas diferenças são mais da ordem da acentuação. No entanto, o núcleo central da fé cristã, Cristo é o Filho de Deus está presente em todos o grupos de forma mais saliente que qualquer outra imagem.

As imagens do Filho de Deus e da não violência prevalecem em todos os grupos etários, excepto para as idades superiores a 65 anos, cuja a figura mais escolhida foi a do Amigo. De facto, este grupo elegeu como imagens mais representativas a do Amigo, a do Filho de Deus, a do Salvador, a imagem da não violência e a do identificado com os pobres. Estas imagens satisfazem a visão que este grupo tem de Cristo em aproximadamente 83%. Com excepção deste caso todos os grupos etários consideraram primeiramente Cristo como Filho de Deus e, só depois, como a imagem da não violência. Com apenas dois rostos, o grupo etário entre os 18-25

⁽⁵⁰⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela n°15

⁽⁵¹⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela n°16

⁽⁵²⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela n° 3

anos, satisfaz a imagem que tem de Cristo em 44%, contra os 54% dos 25-30 anos, os 46% dos 30-39 anos, os 48% dos 39-49 anos, os 48% dos 49 aos 65 e, finalmente, os 39% para idades superiores aos 65 anos. Isto revela que a população entre os 18-25 anos ou com idade superior a 65 necessita de recorrer mais a outras figuras para definirem o perfil de Cristo ou apresentam um leque de imagens mais uniformizadas. Tal facto não só não se pode dissociar da idade de um e outro grupo, mas também é natural que tenha afinidade com o próprio *status quo* em que foram educados. É compreensível que numa fase de consolidação da personalidade e numa sociedade em permanente mutação, este grupo ainda não tenha efectuado uma síntese do essencial. Já relativamente ao grupo situado acima dos 65 anos, esta dispersão ficará provavelmente a dever-se a uma certa dificuldade de expressão ou como uma reacção face a uma sociedade mercantilista que lhe virou as costas. Para este último aspecto parece apontar a imagem do identificado com os pobres. Esta imagem satisfaz este grupo visto estas pessoas na sua grande maioria estarem arredadas dos meios de produção, dependerem de um sistema precário como é a Segurança Social e terem sido educados num sistema de valores que antes de privilegiar o espírito de iniciativa e competição incentivava as pessoas a viverem sem grandes ambições e serem solidárias com os mais desfavorecidos. A imagem do Cristo revolucionário situa-se mais na faixa etária entre os 25 e os 65 anos, ou seja, na população que exerce uma actividade económica e vive mais intensamente os problemas laborais, os quais, mercê das transformações tecnológicas em curso, se tendem a agudizar. No entanto, o número de entrevistados que referem estas imagens, o mesmo sucedendo com as mais secularizadas, referidas essencialmente pela população jovem, não é significativo. Fora das imagens das imagens de cariz histórico-dogmático e personalistas, apenas merece referência a identificação de Cristo com um homem invulgar que mudou o sentido da história. O grupo etário que mais frisou este aspecto foi o situado entre os 49-65 anos. Aproximadamente uma em cada três pessoas referiu este aspecto, contra sensivelmente uma em cada sete do grupo etário dos 25 aos 30 anos⁽⁵³⁾. cremos, porém, que este dado está de modo algum relacionado com algum aspecto psico-sociológico típico de determinada idade, antes constitui uma constatação de uma facto historicamente inegável. Depois de Cristo a humanidade sofreu um enorme salto qualitativo.

No que concerne à relação entre os rostos de Cristo com as habilitações literárias⁽⁵⁴⁾ dos inquiridos, nota-se que para as pessoas com um grau académico até ao Ciclo Preparatório, predominam as imagens do Filho de Deus e do Salvador, ao passo que os inquiridos com um grau de ensino igual ou superior ao Secundário Cristo é prevalentemente o Filho de Deus e a imagem da não violência.

Com apenas dois rostos, as pessoas com habilitações inferiores à 4ª classe satisfazem a imagem que têm de Cristo em 56%, contra os 43% dos indivíduos com a 4ª classe, os 41% das pessoas com o Ciclo Preparatório, os 48% dos inquiridos com o Ensino Secundário, os 43% de quem possuía o Bacharelato e os 55% de quem possuía uma licenciatura, mestrado ou doutoramento.

Paradoxalmente foi nos grupos mais distanciados onde se verificou que as duas imagens mais utilizadas satisfaziam de forma mais plena a imagem do grupo face a Cristo. as imagens mais afectas às representações sócio-políticas ou aquelas cuja a origem remonta a uma cultura secularizada, existem para pessoas cujo grau académico é igual ou superior ao Ensino Secundário. Não deixa de ser curioso que pertencendo este grupo aos quadros médios/superiores, detentores do poder e sujeitos e vulneráveis à competitividade da nossa sociedade, sejam aqueles que mais identificam Cristo com a imagem da não violência. Não será Jesus entendido como uma resposta eficaz à violência institucionalizada? Ou a referência do homem cristão sujeito a essa vivência?

As imagens mais apontadas por quem se assume como membro activo cumpridor ou membro activo não cumpridor são as de Cristo como Filho de Deus, como o Salvador e a imagem da não violência. No entanto, com somente estes três rostos, o grupo que se afirmou

⁽⁵³⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela n°18

⁽⁵⁴⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela n°19

como activo e não cumpridor, satisfaz em 74% a imagem que tem de Cristo, contra os 64% dos membros activos cumpridores e igual índice dos que participam pouco ⁽⁵⁵⁾.

Mais uma vez se pode constatar um relativo desvio de um dos extremos. Quem participa pouco apresentou como imagem mais representativas de Cristo a do Amigo, a qual sendo inferior à do Filho de Deus é mais elevada que a imagem da não violência. Os membros activos, sejam os que cumprem ou mesmo os não assumidos como cumpridores, relegaram a imagem da não violência para quarto plano, colocando em lugar de mais destaque a imagem do Salvador. Não deixa de ser curioso que o grupo assumidamente mais activo e cumpridor se incline para considerar Cristo em primeiro lugar como o Salvador. Isto, porém, não colide com a profissão fé em Cristo como o Filho de Deus. Mesmo salvaguardando o específico de uma e outra imagem, elas implicam-se mutuamente e podem funcionar, para as pessoas, como sinónimas. Isto mesmo é confirmado pelos 19 indivíduos pertencentes a este grupo que não indicaram Cristo como o Filho de Deus, mas afirmaram ser o Salvador. Para estas pessoas é tudo muito simples: Cristo é o Salvador da humanidade porque é o Filho de Deus e, como Filho de Deus, recebeu o poder do Altíssimo para executar a sua obra salvífica. Outras das imagens mais salientes, e isto para os três grupos são as do Mestre, a do identificado com os pobres e a de um homem invulgar que mudou o sentido da história. Estas imagens são particularmente referidas pelo grupo dos que se assumem como membros activos e cumpridores: aproximadamente uma em cada duas pessoas aponta a imagem de Cristo como o Mestre e um homem invulgar que mudou o sentido da história, sendo menor o índice daqueles para os quais ele é o identificado com os pobres. Apesar da importância destas três imagens a nível dos dois outros grupos ser indesmentível, a proporção entre o número de inquiridos e as referências a estes rostos é bem menor.

As imagens mais secularizadas dão-se a nível dos cristãos pouco participativos. Se conjugarmos estes dados com os referentes aos grupos etários, facilmente chegamos à conclusão de estarmos na presença de indivíduos submergidos pelas tarefas laborais, pelos deveres familiares, com habilitações escolares a nível do ensino médio-superior e, como veremos mais à frente, pertencentes à classe média-baixa/média-alta. Estas pessoas são os "filhos da política" ⁽⁵⁶⁾, criados num ambiente de fervor revolucionário, ocupando actualmente funções de responsabilidade junto das respectivas entidades enquadradoras. Poderemos identificar aqui vestígios de uma época irremediavelmente ultrapassada pelo novo figurino sócio-económico-cultural. Muito provavelmente estamos na presença de pessoas extremamente críticas face às mais diversas instituições, pois foi assim que foram educados.

Ao analisar-se a relação entre os diversos rostos de Cristo com o nível económico dos inquiridos nota-se que é, neste ponto, onde os extremos estão mais distantes ⁽⁵⁷⁾.

Se quem não tem o mínimo define Cristo como o Mestre, o filho de Deus e o identificado com os pobres, quem vive na abundância define-o como a imagem da não violência, o Mestre e uma homem invulgar que mudou o sentido da história. Para os entrevistados que têm o suficiente para viver ou vivem bem, Cristo é sobretudo o Filho de Deus, o Salvador. As imagens mais politizadas são encontradas a nível de quem tem o suficiente para viver ou vive mesmo bem. Paradoxalmente, para quem não tem o mínimo ou vive na abundância, Cristo não se identifica com esta imagem. Dizemos paradoxalmente porque há razões para um e outro grupo não identificarem Jesus como tal. As pessoas pertencentes às classes menos famigeradas em termos económicos foram desde sempre bastante submissas. Limitam-se a sobreviver. Não participam nem influem nos centros de decisão. Quem vive na abundância pretende apenas manter o seu *status quo*, rejeitando tudo o quanto possa colocar em risco o seu modo de vida. Daí Cristo não ser entendido como um revolucionário, sobretudo se esta imagem é entendida em termos políticos.

Apesar dos valores serem pouco representativos, não estranhámos que as imagens politizadas de Cristo se encontrem a nível da classe média. Isto não tanto por uma razão

⁽⁵⁵⁾ Cf. *Ibidem*, Tabela nº20

⁽⁵⁶⁾ Nota: esta expressão é da autoria do Padre Doutor José da Silva Lima. Foi utilizada no decorrer das aulas de PASTORAL FUNDAMENTAL e pretendia-se, com ela, designar uma geração que estruturou a sua personalidade no ambiente pós 25 de Abril.

⁽⁵⁷⁾ Cf. *Infra mencionado*, Anexos, Tabela nº 21

histórica, mas sobretudo devido à crescente e profunda distanciarão que actualmente se verifica entre as diversas classes sociais. Ainda que os promotores da libertação dos oprimidos, os quais ajudaram a fomentar a imagem de Cristo como o revolucionário, tivessem surgido do seio da classe média e dos meios intelectuais, este fenómeno em Portugal foi pouco sentido. O Cristo Libertador da América Latina tem pouco sentido para o Ocidente industrializado. Já o mesmo não sucede quando falamos do escalonamento social. A classe média, a qual servia de tampão entre os ricos e os pobres, está a ser completamente desmantelada. Os seus debatem-se hoje com um grande desafio: ou evoluem para escalões sociais superiores ou serão considerados os pobres do amanhã. Esta classe social vive hoje sob uma intensa pressão. Sem vincular de forma absoluta os resultados do inquérito à textura da sociedade futura, *que ainda não é, muito embora a evolução actual aponte nesse sentido*, é bem possível que percepção incoativa dos tempos próximos influa já na cosmovisão e no *ethos* das pessoas.

Algo, porém, pode ser afirmado com rigor: necessitando somente de três rostos, quem tem o mínimo para viver satisfeito em 74% a imagem que tem de Cristo, contra os 70% de quem tem o suficiente, os 63% de quem vive bem e os 51% de quem vive na abundância. Tal dado indica claramente que estes grupo sociológico possui uma imagem menos uniformizada de Cristo, para além de também ser quem vive na abundância aquele que mais relativiza a figura de Jesus. Os rostos mais próximos do fenómeno da secularização (desconhecido, figura lendária ou mito) satisfazem em 4,1% a visão deste grupo a respeito de Cristo

A passagem da amostra, particular, para as afirmações gerais, referentes ao universo religioso dos católicos da zona urbana de Braga, é feita, no presente trabalho, através dos intervalos de confiança. Assim, os valores apresentados são fiáveis acima da percentagem mais baixa e abaixo da percentagem mais alta.

Os intervalos de confiança foram explicados das variáveis explicativas para a variável explicada. Não se calculou os intervalos de confiança para cada variável explicativa, antes se reduziu, por um processo de encadeamento das variáveis, tudo à faixa etária dos entrevistados, chegando-se aos seguintes valores:

- dos 18 aos 25 anos o intervalo de confiança situa-se entre [61,2% ; 73,4%]
- dos 25 aos 30 anos o " " " " " [63,0% ; 68,7%]
- dos 30 aos 39 anos o " " " " " [67,1% ; 72,5%]
- dos 39 aos 65 anos o " " " " " [62,3% ; 70,1%]
- idade igual ou superior a 65 anos o intervalo de confiança situa-se entre [68,9% ; 76,2%]

Isto significa que, face aos valores da amostra, para uma pessoa situada na faixa etária entre os 18 aos 25 anos, estes resultados espelham a realidade dentro de um intervalo situado entre os 61,2% e os 73,4%. Este grupo é, aliás o que começa com o intervalo de confiança mais baixo 61,2% e o que apresenta maior amplitude (12,2%). A este indicador não é estranho o facto deste grupo sociológico se encontrar ainda numa fase de formação da sua personalidade e, portanto, ainda não terem ideias suficientemente estruturadas.

As amplitudes diminuem acentuadamente para as faixas etárias entre os 25 a 30 anos (5,7%) e os 30 a 39 anos (5,4%), voltando novamente a subir para as faixas situadas entre os 39 aos 65 anos (7,8%) e superiores a 65 anos (7,3%). Para o aumento da amplitude destas duas últimas faixas pode ter contribuído a crise dos 40 anos e a aproximação da idade da reforma, a qual deixa parte das pessoas sem mais objectivos. O grupo etário das pessoas com idade superior a 65 anos é aquele que começa com o intervalo de confiança mais alto e que tem uma amplitude inferior ao do grupo etário precedente.

1.2.4. COMENTÁRIO: O PERFIL RELIGIOSO DO CIDADÃO CATÓLICO DA AMOSTRA

Ainda que a sociedade bracarense se confronte actualmente com inúmeros problemas, não tanto resultantes do seu mega-crescimento, mas mais quanto às mudanças que tem vindo a ser introduzidas a nível organizacional e tecnológico, estas alterações não têm, por enquanto, afectado grandemente o perfil religioso do cidadão católico da presente amostra. O núcleo basilar da fé está salvaguardado, pese embora as ameaças por parte da sociedade de mercado e das seitas religiosas. Para as pessoas entrevistadas, Cristo é, em primeiro lugar, o Filho de Deus e o Salvador. Numa época dominada pelo relativismo e pelas verdades utilitárias, há dogmas ainda capazes de sobreviver à corrosão do tempo e da fluidez do tecido social. Nem mesmo os pequenos desvios detectados a nível dos grupos menos assíduos, com maiores habilitações literárias e maiores posses económicas colocam em risco esta verdade. Quando Jesus Cristo não é visto como o Filho de Deus é assumido como o Salvador. Os entrevistados denotaram uma fé profundamente estruturada e, salvo raras excepções, rejeitam as imagens mais conformes a um Cristo secularizado. Neste universo, o dogma não é algo que repugne à razão. Mesmo para as pessoas dotadas de habilitações literárias mais elevadas, a filiação divina de Cristo e a sua acção Redentora não são afirmações controversas. Por tudo isso, estas pessoas manifestam uma acentuada fidelidade à Igreja. Mesmo para quem não se assume como praticante em pleno, os rostos apresentados estão conformes à ortodoxia. As verdades do cristianismo são globalmente aceites e assumidas. Se é certo que as condições sócio-políticas não exigem outras imagens, também não é menos verdade que estas a subsistirem revelam um profundo vínculo doutrinário entre a Igreja e o leigo.

Mas Cristo continua a ser algo mais. Ele não é apenas o ser divino por excelência, revestido de profunda dignidade e glória. A sua pessoa é também associada aos mais altos princípios de solidariedade e paz. Daí ele ser também a imagem da não violência e o identificado com os pobres. A sua presença não se reduz apenas à dimensão religiosa-metafísica, mas afirma-se no plano ético. A sua natureza hipostática é fonte de solidariedade e ascensão. A comunidade de amor vivida no seio da Trindade opõe-se a toda e qualquer forma de violência, independentemente do seu revestimento e da sua manifestação. O cristão bracarense possui uma nítida percepção desta verdade. Tal facto é comprovado pelo número daqueles que se afirmam como capazes de dar aos outros, mesmo quando na sua grande maioria não cumprem com os preceitos que lhes são propostos. Face a uma sociedade competitiva que tende a suscitar atitudes individualistas e a promover relações efémeras e qualitativas, a solidariedade cristã não se encontra completamente expurgada do tecido social. Provavelmente, em situações adversas, é bem possível que os valores genuinamente cristãos ressurgissem com uma tal pujança que enformassem novamente a sociedade. Talvez do confronto entre uma sociedade marcadamente consumista e egoísta, para a qual a justiça é comutativa, e os pseudo valores cristãos, por muitos vividos, que cultivam um gosto mórbido pelos "coitadinhos", possa surgir uma verdadeira solidariedade cristã que promova o outro como pessoa, também ela solidária mas sem dívidas.

Mas para o cristão bracarense Cristo é também identificado como o Mestre e como um homem invulgar que mudou o sentido da história. Como Mestre tem ainda algo para dizer e ensinar a esta humanidade.

Mas Cristo é também visto como um homem invulgar que mudou o sentido da história, não só lhe conferindo um cunho salvífico, mas também pela dignidade radical que a partir daí o ser humano passou a ter.

Relativamente à estrutura etária dos cristãos bracarenses, confirma-se que a comunidade católica desta cidade está muito longe de ter uma estrutura envelhecida. Isto mesmo nos é confirmado pelo presente inquérito.

Nota-se também que apesar da fidelidade dos católicos aos ensinamentos e da sua proximidade à Igreja, a sua participação efectiva na vida da comunidade não é total. São poucos os que se assumem como membros activos e que cumprem com os preceitos propostos. Apesar da insuspeita vinculação ao cristianismo, verificam-se inúmeras omissões.

2. AS FACES DE JESUS CRISTO

Mesmo numa sociedade em mudança, a qual tende a interiorizar novos modelos vivenciais, subsiste uma visão relativamente homogénea do perfil de Jesus Cristo. No entanto, paralelamente a esta uniformidade encontramos resquícios de rostos diversos e até antagónicos. Apesar da cidade de Braga se manter fiel às proposições essencialistas da fé cristã, não é absolutamente imune às imagens resultantes de interpretações mais subjectivas e secularizadas. Assim sendo, reflecte todo um leque de interpretações formadas ao longo dos dois últimos milénios. Cristo, figura disponível a todos os sonhos, mesmo os mais contraditórios, é seguramente a personagem histórica que maior número de modelos interpretativos tem suscitado relativamente à sua pessoa. Todos os esforços direccionados no sentido de se definir o seu verdadeiro perfil e a sua essência doutrinal acabam por suscitar a própria pulverização do rosto de Cristo.

Para compreendermos esta diversidade temos de relacionar a percepção pluriforme do rosto de Cristo com as mais significativas categorias culturais, históricas, sociais e religiosas que a humanidade experimentou nos últimos vinte séculos. No entanto, esta não é a única causa explicativa desta panóplia de figuras. A linguagem simbólica com a qual Jesus exprime a consciência a respeito de si mesmo e do seu estatuto tem contribuído para esta diversidade⁽⁵⁸⁾. A tudo isto acresce o facto da revelação neotestamentária carecer de um modelo cristológico ortodoxo, apresentando, conseqüentemente, uma cristologia inclusiva e pluriforme⁽⁵⁹⁾.

É sobre esta problemática que nos propomos seguidamente a reflectir. Para o efeito, agrupamos a diversidade destes rostos em cinco tipos de interpretações: interpretação histórico-dogmática; interpretações sócio-políticas; interpretações personalistas; Cristo face aos diferentes universos religiosos e culturais da actualidade; Cristo segundo alguns dos pensadores mais influentes da nossa era.

2.1. INTERPRETAÇÃO HISTÓRICO-DOGMÁTICA

Esta visão é acusada de ser demasiado abstracta. Apoia-se em fórmulas ou definições dogmáticas formuladas e desenvolvidas ao longo dos diversos concílios. Nenhum cristão nega o contributo destas imagens para a definição do verdadeiro perfil de Jesus Cristo. Tem-se é denunciado as tentativas de radicalizar estas figuras com o intuito, explícito ou não, de promover no homem uma tendência seráfica que o leve perder o contacto com a realidade histórica, social e política na qual se encontra inserido, fomentando-se um realismo alienador em relação ao plano social⁽⁶⁰⁾.

A abordagem desta temática será efectuada a partir da análise das fórmulas kerigmáticas e das fórmulas dogmáticas da Tradição e do Magistério da Igreja.

2.1.1. A IMAGEM DE JESUS EXPRESSA NAS FÓRMULAS KERIGMÁTICAS

Muitos dos títulos messiânicos de Jesus partem de uma experiência de fé, associada a um acontecimento, a qual é obrigatoriamente expressa segundo uma estrutura simbólica já existente, modificada pelo próprio evento e estruturada sobre um indivíduo histórico concreto⁽⁶¹⁾.

(58) Cf. PHILIPPE RÉGEARD, *Jesus a tant des visages*, Éditions du Centurião, Paris 1980, 39.41.

(59) Cf. TEOTÓNIO R. DE SOUZA, *Diversas formas de "Cristo" en Asia*, in "Concilium", nº 246 (1993) 208

(60) Cf. M. BERNARDO e G. ALMENDRAS, *Jesus visto pelos homens de hoje*, Colecção "Fé e Mundo Moderno", nº 10, Edições Paulistas, Sacavém 1982, 30.31.

(61) Cf. PHILIPPE RÉGEARD, *op. cit.*, 40.41.

Muitas das figuras, com a excepção dos títulos de Filho do Homem e Servidor de Deus, os quais provavelmente Jesus aplicou a si próprio, são confissões de fé da comunidade cristã primitiva. Estas fórmulas, as quais tem raízes veterotestamentárias, surgiram num ambiente pós-pascal, tendo como cenário a fé no Cristo Ressuscitado. Não são figuras abstractas, mas comprometem o homem no seu todo abrindo-o à dimensão transcendental, a qual começa a realizar-se na relação do indivíduo com um Deus pessoal ⁽⁶²⁾. De entre os títulos kerigmáticos neotestamentários mais proeminentes encontramos os de Jesus, o Filho de Deus; Jesus, o Filho do Homem; Jesus, o Cristo e Jesus, o Servo de Yhavé.

O título "o Filho de Deus", aplicado a Jesus, resume e expressa o quanto de essencial e específico tem a fé cristã. Este termo tinha sido utilizado no A. T. para designar inicialmente o povo de Israel, depois passou a ser atribuído ao rei como representante do povo, para, finalmente, no judaísmo tardio, ser aplicado a todo o israelita piedoso e justo. Este título não possuía um sentido natural-substancial, típico do pensamento mítico-politeísta ou da filosofia panteísta dos estóicos, mas funcional e pessoal ⁽⁶³⁾.

Jesus nunca afirmou explicitamente ser o "Filho de Deus", mas indirectamente assumiu-se como "o Filho". Jamais afirmou esta relação de filiação como sendo exclusiva da sua pessoa, embora referisse que só inserido nele e com ele a humanidade poderia ascender a uma única relação ⁽⁶⁴⁾.

As primeiras discussões suscitadas pela utilização desta proposição conduziu á discussão sobre a posição de Cristo na Trindade e a unidade desta.

Inicialmente este título foi interpretado pela comunidade cristã primitiva no sentido histórico concreto ⁽⁶⁵⁾, como uma "realidade que se impõe na história e pela história e destino de Jesus" ⁽⁶⁶⁾. As primeiras abordagens a esta figura tiveram um sentido mais teocrático-funcional. No entanto, a transfiguração da pessoa de Jesus apontava já para uma concepção já mais de cariz essencialista. Daí que esta interpretação foi progressivamente cedendo espaço a uma cristologia de carácter mais ontológico e metafísico. Estas duas cristologias não se encontram em oposição. Muito antes pelo contrário: o ser de Cristo não está dissociado da sua missão. No Evangelho de S. João expressa-se com clareza que a unidade do Pai com o Filho realiza-se na unidade do conhecimento e da vontade. A essência do Filho é a obediência ao Pai a respeito da sua missão ⁽⁶⁷⁾. Por isso, quando o cristão professa que Jesus Cristo é o "Filho de Deus" não emite nenhuma especulação metafísica, carente de realidade. Ao afirmar tal dado está a proclamar que " *a profissão tributária é 'o' resumo da fé cristã e a sentença decisiva sobre a ideia cristã de Deus. determina o conceito de Deus pela história da revelação, baseando esta história na essência de Deus (...). relativamente ao conteúdo, a profissão tributária significa que Deus se revelou em Jesus Cristo como amor que se comunica e que está presente como tal de maneira constante nós e o Espírito Santo*" ⁽⁶⁸⁾.

Este título diz também que " *Jesus pertence à definição da eterna essência de Deus, porque o próprio Deus se revelou e comunicou em Jesus Cristo de forma definitiva, sem reservas e insuperável. Portanto, do carácter escatológico do acontecimento de Cristo deduz-se que Jesus é desde toda a eternidade o Filho de Deus e Deus é desde a eternidade o 'Pai de nosso senhor Jesus Cristo*" ⁽⁶⁹⁾. Em suma, esta proposição indica a preexistência de Cristo como pertencendo à essência eterna de Deus.

⁽⁶²⁾ Cf. M. BERNARDO e G. ALMENDRAS, *op. cit.*, 32-36.

⁽⁶³⁾ Cf. WALTER KASPER, *Jesus el Cristo*, Col. "Verdad e Imagen", nº 45, Ediciones Sígueme, Salamanca 1989, 199.200.

⁽⁶⁴⁾ Cf. XAVIER LÉON-DUFOUR, *El testimonio de Jesus sobre su propia persona*, in *Palavra e mistério*, Col. "Palabra inspirada", nº 13, Ediciones Sal Terrae, Santander 1971, 216.

⁽⁶⁵⁾ Cf. WALTER KASPER, *op. cit.*, 201.

⁽⁶⁶⁾ *Ibidem*, 201.

⁽⁶⁷⁾ Cf. *Ibidem*, 202.203.

⁽⁶⁸⁾ *Ibidem*, 212.

⁽⁶⁹⁾ *Ibidem*, 215.216

Mas, enquanto título, diz-nos algo mais. Ao alcançar a plenitude escatológica Cristo vai recapitular todas as coisas em si e manifestar o sentido total de toda a realidade. Assim sendo, ele é a auto definição de Deus e a definitiva definição do mundo e do homem ⁽⁷⁰⁾.

Por tudo o quanto foi afirmado facilmente concluímos que nos encontramos na presença de uma afirmação não especulativa. Com ela realça-se a intervenção de Deus na história dos homens e a unidade indissolúvel da Trindade. Mas diz-se algo mais: afirma a intervenção de Deus na história através do seu Filho para reconciliar todas as coisas com o Criador. Por isso, e contrariamente a muitas denúncias, não é uma afirmação abstracta, mas dado o seu sentido escatológico possui importantes ressonâncias a nível histórico e existencial. Esta imagem é vinculativa e transformadora.

A imagem de Jesus como "o Filho do Homem" é de difícil abordagem. A tradição sobre este termo, tanto na literatura judia como na revelação neotestamentária, é enigmática, colocando, desde logo, problemas quanto à sua interpretação. A não univocidade deste título produziu diversos tipos de argumentação exegética.

Alguns procuram descrevê-lo a partir do mito do Deus novo, presente na literatura religiosa de Canaã. Segundo esta tradição verificar-se-ia no céu uma luta entre um deus velho, ocioso e incapaz de triunfar sobre as forças do mal e um deus novo, bom, poderoso e justo que triunfa sobre essas mesmas forças e resgata a humanidade da opressão. Este deus era apelidado de "o Filho do Homem".

Outros interpretam este termo tendo por base o mito do homem originário. Sobre a humanidade intrinsecamente corrompida surgirá um homem novo, conforme à vontade originária de Deus, para fazer triunfar o humano sobre as forças do mal.

Um terceiro argumento explica este símbolo numa perspectiva messiânica descendente, segundo a qual Deus, sem deixar de ser Deus, insere-se na história da humanidade para salvar o Homem. O "Filho do Homem" representa esta forma de actuar por parte de Deus.

O último modelo interpretativo adopta uma solução marcada pelo messianismo descendente. Para estes o "Filho do Homem" é o próprio povo de Israel que, face ao pecado do mundo e às vicissitudes opressoras da vida, caminha para Deus.

Não se pode afirmar seguramente qual das visões referentes ao "Filho do Homem" predominava no tempo de Jesus ⁽⁷¹⁾. Sabe-se é que, á semelhança da tradição profética e apocalíptica, este termo representa a manifestação, por Jesus, de Deus como futuro do humano. É um título com um sentido demarcadamente escatológico ⁽⁷²⁾. Ilumina a tensão metafísica do insolúvel mistério do homem. Ao proclamar-se no kerigma pascal a identidade entre o Ressuscitado e o Crucificado, está-se a proclamar, mercê da afirmação da Sua verdadeira e total humanidade, que Jesus é a concretização da nossa verdadeira salvação ⁽⁷³⁾. Esta proposição indica que em Jesus "está Deus continuamente connosco" ⁽⁷⁴⁾. Jesus como "verdadeiro homem é a concretização da nossa salvação" ⁽⁷⁵⁾. Ele assumiu a nossa corporeidade, contrariamente ao defendido pelas heresias gnósticas. Através da Encarnação, Jesus Cristo mudou a situação existencial do ser humano, situação marcada pelo pecado. Com a sua imersão no reino do homem, abriu ao mundo e á humanidade uma nova possibilidade de salvação ⁽⁷⁶⁾. "Com a vinda de Jesus Cristo abriu-se-nos um caminho e uma liberdade nova, um caminho que nos leva simplesmente à reinstauração do homem originário, mas que nos transporta também até um novo ser do homem" ⁽⁷⁷⁾. Como homem total não deixou de ser Deus. Cristo manteve sempre uma unidade de vontade e de conhecimento com o Pai. Fazendo uso da sua liberdade, obedeceu a Deus. É precisamente com a liberdade da sua obediência que se vai consumir o carácter humano

⁽⁷⁰⁾ Cf. *Ibidem*, 230.

⁽⁷¹⁾ Cf. XABIER PIKAZA, *La figura de Jesus*, Col. "El mundo de la Biblia", Ed. Verbo Divino, Navarra 1992, 33.34.

⁽⁷²⁾ Cf. *Ibidem*, 36

⁽⁷³⁾ Cf. WALTER KASPER, *op. cit.*, 241.

⁽⁷⁴⁾ *Ibidem*, 243

⁽⁷⁵⁾ *Ibidem*, 241

⁽⁷⁶⁾ Cf. *Ibidem*, 253.

⁽⁷⁷⁾ *Ibidem*, 256.

da salvação. Tal como aconteceu com Cristo, Deus não actua em ordem à nossa salvação sobrepondo-se à nossa vontade. É mediante a nossa colaboração, e respeitando a nossa liberdade, que Deus nos oferece a salvação. Neste sentido, Cristo é o mediador pessoal da salvação (78). Ele assumiu a natureza humana, forneceu um novo modelo interpretativo da liberdade humana e abriu novas perspectivas à história da liberdade, indicando quem é Deus para o homem e quem é o homem para Deus. Neste sentido, Cristo revela a essência definitiva de Deus e do homem (79).

O homem, porém, não é um ser isolado, mas um ser com e para os outros, em suma, alguém solidário. Ao unir-se a todo o género humano Cristo acaba por ser "*o homem solidário por antonomásia*" (80). Este carácter solidário encontra o seu expoente máximo no aspecto vicário da morte do "Filho do Homem", auto manifestação de Cristo como um ser para os outros por excelência. Mais, o carácter expiatório da morte de Jesus indica claramente que "a solidariedade incondicional entre os homens só é possível, em definitivo, em Deus, como imitação e participação no amor incondicional de Deus para cada homem" (81). Esta solidariedade sobrevive à própria morte biológica, porque a corporeidade de Jesus não só torna possível a solidariedade entre todos os homens, mas também a solidariedade com os mortos (82).

Outros dos títulos aplicado na revelação neotestamentária à pessoa de Jesus é o de que Ele é o Cristo. Este termo veio do grego, *χριστος* (= o Ungido), vocábulo que é tradução do hebraico *Massiaj* (=Messias) (83). A unção era, entre o povo judeu, o símbolo de uma função religiosa e social. Os sacerdotes, os reis e os profetas eram ungidos. Na revelação neotestamentária este título foi aplicado a Jesus Cristo para designar as suas prerrogativas salvíficas. Jesus Cristo é o Messias, o prometido (84). Este nome designa, por conseguinte, a esperança messiânica. Jesus nasceu no seio deste ambiente. No entanto, no tempo de Jesus esta esperança messiânica não era unitária. Na revelação vetero-testamentária, esta esperança estava originariamente concentrada sobre Deus e a vinda do reino e não sobre um salvador especial. Este termo, porém, sofreu com a realeza judaica uma evolução e, no tempo de Jesus, já não havia uma interpretação única das esperanças messiânicas. Estas podiam ser do tipo político-nacionalistas dos zelotas ou, pelo contrário, a esperança rabínica de um novo mestre da lei. Este termo acabava por ser ambíguo e prestar-se a falsas interpretações. Talvez, por isso, Jesus nunca se tivesse auto designado como o Messias (85), antes ocultou esse facto. São inúmeros os lugares nos Sinópticos, descritos sob diversas roupagens literárias, nos quais Jesus é apresentado como o Messias que desejou permanecer oculto (86).

O povo judaico, tal como os próprios discípulos até à Ressurreição, viram provavelmente em Jesus um Messias temporal, um libertador político. Só após a Morte e Ressurreição é que a comunidade de discípulos proclamou sem ambiguidade que Jesus é o Cristo. De acordo com as promessas dos Profetas, ele é o Messias prometido para realizar uma nova era de prosperidade, paz e fraternidade universais (87). Jesus é o Cristo porque está ungido com o Espírito (88). "Jesus de Nazaré, único, insubstituível, é simultaneamente o Cristo enviado por Deus, a salvação do mundo e a plenitude escatológica da história" (89). "Na profissão 'Jesus é o Cristo' ser e significado estão indissoluvelmente unidos. Portanto o conteúdo da fé não pode ser conhecido mais que no acto da fé, o qual não se torna absurdo mas encaminha-se para próprio o conteúdo da fé" (90).

(78) Cf. *Ibidem*, 253.

(79) Cf. *Ibidem*, 262.263

(80) *Ibidem*, 267.

(81) *Ibidem*, 277.

(82) Cf. *Ibidem*, 278.

(83) Cf. M. BERNARDO e G. ALMENDRAS, *op. cit.*, 16.

(84) Cf. A. OLIVEIRA, *Cristo*, in "Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura", Nº 6, Editorial Verbo, Lisboa, 391.

(85) Cf. WALTER KASPER, *op. cit.*, 128.129.

(86) Cf. XAVIER LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, 224. 226.

(87) Cf. M. BERNARDO e G. ALMENDRAS, *op. cit.*, 16.17.

(88) Cf. WALTER KASPER, *op. cit.*, 311.

(89) Cf. *Ibidem*, 14.

(90) Cf. *Ibidem*, 26.

A afirmação desta proposição faz-nos passar "do Jesus da história ao Cristo da fé" ⁽⁹¹⁾. Para a antiga comunidade cristã, Jesus, pela sua morte e ressurreição, é o Messias prometido. Por isso, este título ao ser aplicado a Jesus não o foi no sentido das concepções messiânicas então vigentes, antes foi interpretado cristãmente. Para esta comunidade Jesus é o Messias porque é a plenitude que supera todas as esperanças. Ele é o cumprimento da antiga aliança. A mensagem sobre o reino de Deus não radica na imagem messiânica da esperança judia, a qual aguardava um libertador político, mas no poder do amor e numa atitude de serviço. Só imbuídos neste espírito podemos vencer o poder satânico do mal ⁽⁹²⁾.

"A profissão 'Jesus é o Cristo' é o resumo da significação salvífica de Jesus. Esta profissão diz, entre outras coisas, que própria pessoa de Jesus é a salvação. Esta profissão implica a pretensão universal e pública de Jesus, excluindo toda a interiorização e privatização da concepção da salvação. Por último, esta profissão diz de que modo Jesus é a salvação do mundo; é ele que esta cheio do Espírito Santo, de cuja plenitude participamos no espírito. Salvação é, pois, participação da vida de Deus revelada em Jesus Cristo pelo Espírito Santo" ⁽⁹³⁾.

Finalmente, Jesus é também intitulado de ser o "Servo de Yhavé". A primeira referência a esta figura pode ser encontrada nos "Cânticos do Servo" do Deutero-Isaías. Representa um inocente, perseguido e humilhado pelos seus inimigos, os quais, mercê do sacrifício que o "Servo de Yhavé" faz da sua vida, acabam por obter a salvação. Ao aceitar o papel de vítima, o Servo transforma-se em sacrifício expiatório, inaugurando uma nova fase de salvação e superando o carácter escandaloso do sofrimento e da morte do inocente ⁽⁹⁴⁾.

"Os poemas do servo têm por fim a salvação, não apenas do povo eleito, mas de todos os povos, e com características diferentes. As dores e sofrimentos do cativo levaram o autor dos cânticos do servo à conclusão de que a salvação de Israel não residia numa visão messiânica nacionalista e imperialista, à maneira da concepção clássica judaica sobre a aliança, mas numa visão de obediência a Deus, sujeitando-se às dores e aos maus tratos" ⁽⁹⁵⁾.

Esta imagem foi aplicada a Jesus Cristo na revelação neotestamentária. Enquanto figura encontra-se no polo oposto à do "Filho do Homem". O cenário no qual se move o "Servo de Yhavé" contrasta radicalmente com a figura do Messias. Compete a este restaurar a integridade perdida. Dada a sua eminente dignidade, só as imagens de exaltação lhe podem ser aplicáveis.

Em Jesus estas duas correntes messiânicas contraditórias são unificadas na Cruz, a qual contribui para o desenvolvimento sintético do Filho. São imagens que se implicam e excluem mutuamente. Implicam-se quanto ao objectivo preconizado: o triunfo. Excluem-se relativamente às características desse mesmo triunfo. Na Cruz encontram-se unidas na mesma pessoa e fazem parte do mesmo conteúdo de fé na Ressurreição. Contribuem, além disso, para um salutar equilíbrio quanto à representação de Cristo: a figura do "Servo de Yhavé" vem dar um rosto humano ao "Filho do Homem" e este um carácter transcendental à primeira. Não se acede à Glória de Deus por um toque de magia, mas a partir da morte de um ser histórico. A Sua transcendência não radica somente no poder, mas fundamentalmente num serviço que vai até ao dom da Sua própria Vida ⁽⁹⁶⁾. A imagem do "Servo de Yhavé" serve para "apresentar a morte de Jesus com expiação vicária para a salvação dos homens" ⁽⁹⁷⁾.

A imagem do "Servo de Yhavé" delimita o alcance apocalíptico da figura do "Filho do Homem" ao retirar-lhe, em detrimento da interioridade divina, o seu sentido pomposo. A imagem do "Filho do Homem", por seu turno, confere ao "Servo de Yhavé" um cariz de maior seriedade ⁽⁹⁸⁾.

⁽⁹¹⁾ *Ibidem*, 44.

⁽⁹²⁾ Cf. *Ibidem*, 131.132.

⁽⁹³⁾ *Ibidem*, 314.

⁽⁹⁴⁾ Cf. PHILIPPE RÉGEARD, *op. cit.*, 113.114.

⁽⁹⁵⁾ J. NEVES, *Servo de Javé*, in "Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura", Nº 16, Editorial Verbo, Lisboa, 1868

⁽⁹⁶⁾ Cf. *Ibidem*, 114-115.

⁽⁹⁷⁾ WALTER KASPER, *op. cit.*, 147.

⁽⁹⁸⁾ Cf. *Ibidem*, 120.121.

2.1.2. A IMAGEM DE JESUS PRESENTE NAS FÓRMULAS DOGMÁTICAS E NO MAGISTÉRIO DA IGREJA

Os primeiros séculos do cristianismo foram dominados pela problemática ontológica em torno da pessoa de Jesus Cristo. O cristianismo saía de uma cultura exclusivamente monoteísta e dava os seus primeiros passos num mundo pagão fortemente influenciado pelo pensamento grego. Estava em causa a explicação da filiação e o modo como se relacionavam numa única pessoa a tensão entre a natureza humana e divina. O monoteísmo bíblico ao afirmar um Deus único colocava sérios problemas quanto à unidade do Pai com o Filho ⁽⁹⁹⁾. A controvérsia com o mundo pagão e a gnose pressionou os apologetas a adoptarem os esquemas de pensamento da filosofia helenística para explicarem a verdade da fé tributária. O cristianismo encontrava-se debaixo de fogo cruzado. De um lado o monoteísmo judaico, o qual se afirmou "no pensamento intra-elesiástico sob a forma do monarquianismo" ⁽¹⁰⁰⁾, de outro o politeísmo pagão, o qual se afirmou "sob a forma do arianismo e suas variantes" ⁽¹⁰¹⁾. "Contra o monoteísmo judaico e o politeísmo pagão, os apologetas gregos deixaram claro que a Trindade cristã se opõe estritamente à ideia de Deus do mundo antigo e que, de certo modo, concilia as oposições numa unidade mais alta" ⁽¹⁰²⁾. Este confronto com as heresias antitrinitárias estimulou o aparecimento e desenvolvimento do dogma.

Formou-se dentro da Igreja uma corrente religioso-filosófica ligada aos cristãos judaicos que, influenciados pelo monoteísmo bíblico, pretendiam absolutizar a monarquia de um único Deus ⁽¹⁰³⁾. Rapidamente este movimento se subdividiu em dois: os monarquianos e os modalistas. Enquanto que para os primeiros Cristo é apenas um homem dotado de forças divinas, para os modalistas Cristo é o próprio Deus único que tomou a forma humana ⁽¹⁰⁴⁾.

As correntes heréticas surgidas do confronto com o mundo pagão expressaram-se no arianismo e suas variantes. Os arianos partem da "convicção filosófico-platónica de que o ser divino absoluto está separado essencialmente de todo outro ser e que o Criador e a criatura se opõem entre si dualisticamente. Os arianos procuravam ir ao encontro do sentir da Igreja, admitindo no Cristo histórico um progressivo aperfeiçoamento ético, que o tornou merecedor de um nome divino" ⁽¹⁰⁵⁾. No entanto, ao colocarem Cristo como um ser intermédio entre Deus e o Mundo, negam a perfeita divindade de Filho de Deus. Apresentam, por conseguinte a imagem de um Cristo sincretista e subordinado.

Nos primeiros tempos a teologia procurou defender a unidade da essência em Deus e a divindade de Cristo dos extremos preconizados pelas tendências modalistas e subordinacionistas, pretendendo encontrar um ponto de equilíbrio entre estas duas facções. À medida que a estrutura da Igreja se ia consolidando, o magistério eclesiástico procurava orientar e esclarecer a Unidade da Trindade e a relação entre as pessoas divinas que a compõem. As controvérsias, porém, persistiam e agudizavam-se.

Por imposição do próprio imperador Constantino veio a realizar-se, em 325, o Concílio de Niceia, onde foram "condenadas certas expressões específicas dos arianos, tais como as fórmulas sobre o carácter temporal do Logos, sua criação do nada, sua natureza diferente da do Pai e sua mutabilidade" ⁽¹⁰⁶⁾. Este Concílio não conseguiu resolver definitivamente todos os litígios em torno da figura da Trindade. Movidos por um *anti-arianismo negativo*, não fizeram

⁽⁹⁹⁾ Cf. LEONARDO BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, Col. Teologia/2, 11ª Ed. Vozes, Petrópolis 1986, 143.

⁽¹⁰⁰⁾ Cf. AA. VV., *Mysterium Salutis*, Vol. II/1, Editora Vozes Ltda, Petrópolis 1972, 144.

⁽¹⁰¹⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁰²⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁰³⁾ Cf. *Ibidem*, 146.

⁽¹⁰⁴⁾ Cf. *Ibidem*, 147.

⁽¹⁰⁵⁾ *Ibidem*, 150

⁽¹⁰⁶⁾ *Ibidem*, 156

referência " a respeito da relação da unidade divina para com uma dualidade ou trindade de pessoas (...) à relação pessoal do Filho ao Pai (...) e à Trindade económica" (107).

Sob forte impulso dos Capadócijs, os quais descreveram com pertinência, o conceito de unidade na trindade e definiram claramente a realidade das três pessoas. Os Capadócijs ao partirem "da diferença das três pessoas (...) procuravam chegar ao conceito da unidade de essência, no que foram bem sucedidos (...) visto empregarem o conceito **upostasis**, para a distinção das pessoas, em contraposição a **ousia**. Definiam, pois, **ousia** como a natureza ou substância comum a todos os seres da mesma espécie, ao passo que por **upostasis** entendiam o elemento individual que determina e distingue o ser particular. Com isso, **upostasis** passou a ser equivalente à existência singular concreta e individual, na qual o ser universal, em razão das características particulares, encontra expressão concreta e individual."(108). Para que não surgissem interpretações errôneas que conduzissem à ideia de que a Trindade formava apenas uma unidade genérica "os capadócijs não deixaram de apontar o carácter peculiar e misterioso desta comunhão de essência e de afirmar que a essência divina, embora não exista por si só, mas seja estritamente comum às três hipóstases, contudo é individual e numericamente uma" (109).

No entanto, até Santo Agostinho não foi desenvolvida uma concepção teológica global do mistério trinitário. "Foi Santo Agostinho a introduzir o conceito de relação como expressão da diferenciação pessoal do Deus único. Com o conceito de relação (...) conseguiu (...) manter a distinção das pessoas sem prejuízo da unidade de essência" (110).

A evolução do dogma durante o decorrer da Idade Média serviu para "que a Trindade se considerasse cada vez menos como verdade que desperta a consciência viva da fé e a vida religiosa" (111).

A doutrina tributária não sofreu nenhum abalo com a controvérsia católico-protestante. Ainda que estes afirmassem a insuficiência do dogma, respeitavam o seu conteúdo (112). No entanto, novas sombras se perfilavam no horizonte, tornando problemático o reconhecimento do dogma. A junção das "correntes críticas com as ideias humanistas e cépticas da Renascença italiana impediu um desenvolvimento e deu azo a que surgisse uma ampla frente tributária, onde foram encontrar-se espiritualistas, subordinacionistas, adopcionistas e representantes do movimento baptista" (113). O resultado foi a total dissolução da doutrina eclesiástica tradicional e o ressurgimento das antigas heresias do período de formação. A Igreja, porém, foi respondendo e condenando sucessivamente os diversos desvios doutrinários, recorrendo à doutrina da Trindade imanente (114). O Concílio Vaticano II não explanou este dogma, apenas reafirmou a unidade deste mistério como realidade objectiva e fundamento indispensável do anúncio da fé cristã (115).

2.2. INTERPRETAÇÕES SÓCIO-POLÍTICAS

O comportamento social do Jesus histórico tem servido ao longo dos tempos como arquétipo para as grandes revoluções que visam a alteração de uma ordem injusta. No entanto, e enquanto movimento organizado, estas concepções tiveram a sua génese no séc. XVIII. Até esta altura predominava o modelo da fé tranquila, segundo o qual tudo o quanto é afirmado em Cristo é maciçamente histórico. Jesus de Nazaré é assumido como "o Cristo, o Filho unigénito e eterno

(107) *Ibidem*, 157.

(108). *Ibidem*, 160.161.

(109). *Ibidem*, 161.

(110) *Ibidem*, 181.

(111) *Ibidem*, 174.

(112) Cf. *Ibidem*, 174.175.

(113) *Ibidem*, 175.

(114) Cf. *Ibidem*, 176.177.

(115) Cf. *Ibidem*, 178.

de Deus, enviado como homem para nos libertar dos nossos pecados; nele se cumpriram todas as profecias feitas aos nossos pais; ele executou um plano divino preexistente; a sua morte dolorosa na cruz faz parte deste plano; ele cumpriu fielmente até à morte a vontade do Pai; morto ele ressuscitou e assim deixou claro que sua reivindicação de ser o Filho do Homem, o Filho de Deus e Messias era fundada e verdadeira. Sobre tudo isto o cristão comum estava tranquilo e seguro porque é a mensagem testemunhada pelo próprio Novo Testamento" (116).

Com o evento do criticismo estas imagens vieram a ser questionadas sobre um novo ponto de vista filosófico, religioso, histórico e social. A revolução industrial, por seu turno, veio não só romper abruptamente com a ordem estabelecida como criar extensas e profundas fissuras sociais. Muitos dos novos deserdados e libertadores encontram em Cristo a imagem de alguém que rompe com a banalidade, o sem sentido de um quotidiano monótono e opressivo, a impotência humana para instaurar um novo regime sócio-político, visando a construção de uma nova ordem de organização social, política e religiosa. É um indivíduo subversivo que conhece até ao extremo o peso do sofrimento e da morte. A Páscoa do Filho de Deus simboliza a vitória da utopia humana contra a submissão à ordem fatal de um mundo absurdo, injusto e velho. A figura de um Cristo rebelde e marginalizado adapta-se perfeitamente às atribuições e esperanças dos revolucionários. É um Cristo solidário com a libertação do seu povo ofendido na sua dignidade e reduzido à indignidade. É, por assim dizer, o porta voz dos que não têm voz.

No entanto, a primeira imagem politizada do Filho de Deus esteve longe de corresponder a este figurino. Antes pelo contrário, revestiu-se de uma majestade nada condizente com a Sua proclamada origem humilde. A imagem do "Cristus Pantocrator" está fortemente influenciada pelo platonismo da filosofia grega e os ambientes imperiais de Roma e Constantinopla. De acordo com esta interpretação deparamo-nos com um Cristo transformado em Juiz Supremo do Universo (117). Surge inicialmente como uma reacção "contra o arianismo, heresia segundo a qual o Filho seria inferior ao Pai, não participando, portanto, da sua divindade. Daí os atributos de majestade e poder de que era dotada esta representação plástica e por vezes, até, a sua expressão de terribilidade" (118). Este Cristo comanda a história e o cosmos com o poder de Deus, impondo a sua lei. Age sobre as pessoas e não a partir do interior das mesmas. Esta figura impõe-se pela autoridade não por congregar em torno de Si um povo plenamente identificado com o ideal evangélico. Teve grande implementação tanto no Ocidente como no Oriente, visto servir, antagonicamente, os dois lados da barricada.

Após a desagregação do império romano o Ocidente entrou numa fase de decadência, a qual viria a culminar no século IX com o estabelecimento da ordem feudal. Os valores da honra e da fé constituem o suporte deste novo modelo de sociedade. Estava criado o cenário ideal para a proliferação de uma espiritualidade de cariz messiânico. Adora-se um Deus justiceiro e um Cristo revestido de suprema majestade (119) e poder.

Para a elaboração da imagem do "Pantokrator" concorreu também um evidente complexo de inferioridade das autoridades eclesiásticas, inclusive o papado, face à política e cultura dos povos orientais. Roma superou este complexo mediante a auto afirmação da sua supremacia jurídica (120).

No Oriente a figura trágica do "Pantokrator" servia para reforçar a autocracia do imperador. Estamos perante dois modelos antagónicos de sociedade. O Papa Inocêncio III preconizava para a sociedade Ocidental um sistema teocrático, na civilização bizantina vive-se num sistema "césaropapista" (121). Esta imagem, porém, era suficientemente flexível para ratificar um ou outro modelo e corresponder à mundividência das duas civilizações.

(116) LEONARDO BOFF, *op. cit.*, págs. 13.14.

(117) Cf. M. BERNARDO e G. ALMENDRAS, *op. cit.*, pág.12.

(118) TORRES JÚNIOR, *Pantocrator*, Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura, Vol. XIV, Editorial Verbo, Lisboa 1973, pág. 1211.

(119) Cf. ANTOINE BONIFACIO, *Histoire*, Librairie Hachete, Paris 1962, págs. 166.167.

(120) Cf. TEOTONIO R. DE SOUZA, *op. cit.*, pág. 210.

(121) Cf. ANTOINE BONIFACIO, *op. cit.*, págs. 218.219.

Ainda hoje podemos encontrar esta imagem nas representações do Cristo majestático "da arte românica e gótica da Idade Média" (122).

Em 1848, durante as lutas que antecederam a instalação da República Francesa, Cristo fez-se republicano. O "Cristo das barricadas" (123) transformou-se no "porta-voz de um povo explorado - o seu povo. Faz-se mesmo a aproximação dos acontecimentos de 48 aos acontecimentos do Evangelho, e as imagens da Paixão e da Ressurreição de Cristo na Glória são as mais utilizadas.

Da mesma forma que Cristo selou pelo seu sangue uma mensagem de liberdade, da mesma forma os dias gloriosos de 48 surgem como a realização suprema dessa mensagem" (124). Os próprios sacerdotes, que aquando da Revolução Francesa de 1789 não assumiram uma posição declarada a favor dos revolucionários, apresentavam agora "um Cristo profeta da República, que pregou a *Liberdade, Igualdade e Fraternidade*, e estabeleciam paralelo entre a árvore da liberdade e a árvore da cruz, associando o sacrifício de Jesus ao príncipe republicano" (125). Este paralelismo, porém, não se situa num espaço meramente simbólico, antes o verdadeiro revolucionário encontra em Cristo um paradigma de inspiração e acção. "Jesus não é um sonhador, mas um homem de acção. Ele é aquele que desce para a rua. Ele conhece os homens, tendo chorado e sofrido como eles. Ao morrer sobre a cruz, a sua última alegria foi saber que não morreu em vão, porque o seu sangue vertido vai impulsionar a revolta sobre toda a terra" (126).

Este elo entre o Calvário e os valores emergentes da nova democracia levará a que os revolucionários apresentem Cristo como aquele que glorifica "os trabalhadores e os oprimidos, estabelecendo-se paralelos entre os seus sofrimentos e os sofrimento dos revolucionários" (127). O Cristo republicano das barricadas "não para de proclamar que Cristo é o Deus dos pobres, Satanás o Deus dos ricos, todos os ricos são de Judas" (128). Este Cristo torna-se demasiado agressivo: "prega a comunidade de bens e o fim da exploração do homem pelo homem, condena os burgueses e os magistrados, trata os comerciantes de gatunos" (129).

A ligação intrínseca entre a religião e a revolução é indelével. Cristo é o elo de ligação entre ambas. Esta ligação, porém, far-se-á um pouco à custa da laicização dos valores do Reino, os quais se concretizam já na terra dos homens (130).

Para que Cristo funcionasse como um revolucionário tornava-se necessário refazer o seu perfil segundo a imagem do próprio homem. Embora unidos no ideal comum de hominizar a imagem de Cristo, os mentores da nova ordem apresentavam a respeito desta perspectivas diversas.

Para Saint-Simon o interesse sobre a figura de Jesus não assentava no princípio da sua pessoa ser assumida "como Deus, mas como aquele que tinha por função estabelecer sobre a terra um sentimento filantrópico (...). Jesus era bom, tinha energia, entusiasmo, e pregava com a tranquilidade majestosa de um espírito revestido de uma missão superior. Havia, porém, um problema: ele era ignorante. Entendamos que ele não tinha meios para colocar em acção este princípio" (131). Tudo isto porque a situação resultante da revolução industrial apresentava matizes bem diversas das do tempo de Jesus. No entanto, o novo modelo social emergente pode e deve encontrar na doutrina cristã o seu ponto de referência. "Jesus pensou a doutrina. Agora é possível colocá-la em acção (...). O paraíso terrestre não é um sonho, é uma antecipação" (132). Em suma, o novo sistema de organização social a implementar representa a realização terrena de

(122) TORRES JÚNIOR, *op. cit.*, pág.1211.

(123) Nota: esta imagem foi extraída dos livros: *Le Christ des barricades* de FRANK PAUL BOWMAN e *Jesus a tant des visage* de PHILLIPE RÉGEARD. Para uma melhor abordagem desta figura, optamos por seguir os dois autores.

(124) PHILLIPE RÉGEARD, *op. cit.*, 46.

(125) FRANK PAUL BOWMAN, *Le Christ des barricades*, Éditions du Cerf, Paris 1987, 21.

(126) PHILLIPE RÉGEARD, *op. cit.*, 45.46.

(127) FRANK PAUL BOWMAN, *op. cit.*, 25.

(128) *Ibidem*, 29.

(129) *Ibidem*, 30.31.

(130) Cf. PHILLIPE RÉGEARD, *op. cit.*, 47.

(131) PHILLIPE RÉGEARD, *op. cit.*, 49.

(132) *Ibidem*.

um novo cristianismo, onde a mensagem de Liberdade, Igualdade e Fraternidade proclamada por Cristo encontra a sua concretização histórica.

Étienne Cabet considera Jesus o *Príncipe dos comunistas* e o comunismo um verdadeiro cristianismo. "É tempo, segundo ele, de afirmar a verdadeira mensagem de Jesus: fraternidade e igualdade universais. Ora, uma tal mensagem não pode senão ser aplicada numa comunidade planetária. Por conseguinte, do princípio de Fraternidade, Jesus pregou a União e a Associação, a Unidade e a Solidariedade. Tudo isto é evidentemente a Comunidade. O Reino de Deus que Jesus prega (...) é uma Nova Organização social, uma Nova Sociedade. Ele está fundado sobre a vontade de Deus, sobre o Amor paternal, sobre a Fraternidade, sobre a Igualdade, sobre a Soberania do Povo, sobre a Democracia radical e pura, sobre a supressão dos privilégios e de toda a espécie de dominação" (133)

Charles Fourier, por seu turno, encontra a chave dos problemas sociais nas leis da afectividade. Segundo este autor "é o amor que multiplica os laços sociais e integra o indivíduo no grupo. Ser feliz é ter o maior número de paixões possíveis e poder satisfazê-las todas.

O homem é infeliz porque os seus desejos são contrariados. É necessário libertar e dar livre curso a todos os desejos, em particular o desejo sexual, e libertar todas as suas possibilidades. O universo e o homem no universo é um todo, mas formado por elementos antitéticos que se combinam um com os outros pela atracção (...) Criar a harmonia é equilibrar estes elementos antitéticos." (134). O objectivo final preconizado por Fourier "visa a reconciliação dos homens, a paz, a reciprocidade total e absoluta dos desejos afim de ascender à Felicidade e à Harmonia" (135). Para que este objectivo seja exequível é necessário recorrer a um princípio capaz de equilibrar estes elementos antagónicos. Fourier atribui este papel à razão. Livre de todos os elementos repressivos "a razão ordenar as leis da vida afectiva em sociedade." (136)

Para este autor, Cristo é um paradigma deste processo. "Jesus pregou o amor, deixando aos homens a tarefa de organizar a sociedade segundo a razão. Jesus ocupou-se unicamente da revelação religiosa, da salvação das almas que, para Fourier, é a parte mais nobre do nosso destino (...). Ele não anuncia um Deus puro espírito, contrapartida imaginária dos nossos limites, mas vivendo até ao fim a Encarnação, morrendo na cruz, ele manifesta que o amor que ele anuncia não é ainda o elo real que deve animar e unir os homens. A obra da razão começa agora e foi Fourier que a entendeu"(137).

No entanto, para outros autores Cristo é um revolucionário violento. Para Auguste Siguier Jesus ensinou a vontade de Deus a respeito da humanidade. No entanto, o povo com a cumplicidade do clero recusou-se a seguir esta proposta. Por conseguinte, torna-se necessário destruir a catolicidade e instaurar um novo modelo sócio-político de harmonia com os verdadeiros ensinamentos de Jesus. segundo este autor, Cristo é a imagem fidedigna do novo homem revolucionário e a França o Messias das nações (138).

Alphonse Esquiros interpreta a "crucifixão como símbolo da violência revolucionária (...). Para ele o Verbo existe em espírito na humanidade desde os seus começos (...). Jesus, que é mais que um sábio, representa uma intervenção divina que reconcilia Deus e o homem na história. Esta reconciliação realiza-se gradualmente (...).

Todo o progresso é uma manifestação visível de Cristo, que conhecerá a sua plenitude na segunda Encarnação, a do 'povo-Cristo' (...). Jesus é o 'primeiro anunciador dos direitos do homem' e 1789 aplica estes direitos à ordem moral e à ordem material, apesar da Igreja mascarar a mensagem cristã (...) A Paixão de Cristo exprime a Paixão do povo. Tal como os poderes da Judeia mataram Cristo, desde que o povo francês saiu das trevas os reis crucificaram a França revolucionária, mas a Liberdade, nova Virgem Maria, manteve-se junto à cruz (...). O Evangelho,

(133) *Ibidem*.

(134) *Ibidem*, 50.51

(135) *Ibidem*, 51.

(136) *Ibidem*.

(137) *Ibidem*.

(138) Cf. FRANK PAUL BOWMAN, *op. cit.*, 210.211.

para Esquiros, á a figura da revolução, não apenas anunciando a liberdade, igualdade, fraternidade, mas justificando o sofrimento e a violência" (139). Os Evangelhos são interpretados por este autor de um modo muito peculiar. "A sua hermenêutica é por vezes naturalista (...) mas sobretudo política"(140). A partir daqui são inúmeros os paralelismos estabelecidos entre o Evangelho e a revolução em curso. As pessoas descritas na revelação neotestamentária não figuras mortas, ultrapassadas, antes simbolizam nas suas atitudes e objectivos a correlação de forças agora vivida.

Levi Constant vincula também a figura do Filho de Deus às reivindicações e esperanças socialistas. "Ele crê numa revelação progressiva que permite uma nova leitura dos textos sagrados, sobretudo os tipológicos; a pedra rejeitada que servirá para reconstruir o novo templo não é outra que o povo, pedra angular do novo edifício social (...). O Jesus da história (...) torna-se a figura de 'todos aqueles que compreenderam e realizaram a ideia da perfeição humana' (...). Jesus surge num momento onde toda a esperança tinha desaparecido, quando Israel estava sem virtude; ele nasceu na pobreza e, desde então, os pobres reconhecem-no como chefe. Ele foi ameaçado pelo infanticídio de Herodes, gesto típico do tirano. Filho de um artesão ele 'medita a grande revolução nos trabalhos de *atelier*; ele obedece aos seus pais porque a liberdade nunca se revolta contra uma autoridade de sabedoria e de amor" (141).

No entanto, e como socialista, este autor identifica Cristo como um inimigo da propriedade privada. Como tal, Cristo acaba por ratificar o sofrimento e a violência face às virtualidades do sonho futuro: "uma segunda crucifixão se impõe; é necessário o derramamento de sangue para fazer crescer a vinha do Senhor (...), saber sofrer e morrer é aprender a ser livre"(142).

Um dos aspectos distintivos deste autor prende-se com o papel de Maria, mãe de Jesus, na economia da salvação. O papel de Nossa Senhora é exaltado. "Através da figura de Maria lança uma crítica ao sofrimento da mulher e faz uma descrição do seu papel na criação do Reino"(143).

Em termos conclusivos podemos afirmar que estes ideólogos da Revolução de 1848 procuraram "reintroduzir a utopia na racionalidade, propondo uma racionalidade inédita da sociedade (...).

Para os utopistas (...) a figura de Jesus é uma caução e uma garantia para a realização dos seus próprios desejos. Todo o socialismo místico está fundado numa escatologia que se realiza na história" (144). Daí que estes autores não façam mais que historicizar a figura de Cristo e pascalizar a figura de Jesus (145).

Figura idêntica a esta, sobretudo no que concerne à aproximação do Filho de Deus aos deserdados, é a de Jesus Cristo Libertador (146). A imagem deste Cristo está muito vinculada à Teologia da Libertação. Este movimento tem como antecedentes históricos o declínio do liberalismo, face ao evento da predominância do comunismo, e as novas linhas de orientação emanadas no Concílio Vaticano II. Após a Segunda Guerra Mundial constituem-se em França e Itália grupos de cristãos progressistas que preconizam a colaboração da Igreja com o marxismo (147). A *Gaudium et Spes* recolheu e consagrou a teologia do progresso. Um discurso cristão do progresso deve estender-se à *práxis* sócio-política, caso contrário fica-se por um nível meramente especulativo, sem incidência na configuração efectiva da realidade (148).

(139) *Ibidem*, 213.

(140) *Ibidem*.

(141) *Ibidem*.218.

(142) *Ibidem*, 219.

(143) *Ibidem*, 222.

(144) PHILIPPE RÉGEARD, *op. cit.*,51.52.

(145) *Ibidem*, 53.

(146) **Nota:** Para a análise do conteúdo desta figura servimo-nos quase exclusivamente do livro *Jesus Cristo Libertador* de LEONARDO BOFF. Fizemo-lo visto se tratar de um dos maiores promotores desta imagem.

(147) Cf. HUGO DE AZEVEDO, *Progressismo*, in "Pólis Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado", Vol. IV, Editorial verbo, Lisboa/S. Paulo 1986, 1606.

(148) Cf. JUAN L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, Colección Presencia Teologica, N° 49,

A teologia da libertação vai-se construir em torno da figura do Jesus Cristo Libertador. O contexto sócio-político em que incarna é caracterizado pela opressão social, vigilância policial, sequestros, torturas e assassinatos políticos. Um grande grupo de cristãos inspirados pelo Evangelho reclamam pela libertação económica, política e social do povo latino-americano. As condições infra-humanas em que as pessoas vivem constituem um pecado social repudiado por Deus ⁽¹⁴⁹⁾.

Ser discípulo de Jesus Cristo Libertador é identificar-se com a sua figura, ou seja, procurar ser "um homem livre de preconceitos, com os olhos abertos para o essencial, voltado para os outros, principalmente para os mais abandonados física e moralmente. Com isso ele mostra-nos que a ordem estabelecida não pode redimir a alienação fundamental do homem" ⁽¹⁵⁰⁾. Dentro deste contexto, urge saber-se distinguir, para não se confundir a voz dos homens com a voz de Deus. A existência político-social está sujeita às maquinações ideológicas, mesmo dentro do âmbito eclesial ⁽¹⁵¹⁾. Muitas vezes, a mensagem foi manipulada no sentido de suscitar uma mentalidade resignada, em completo desacordo com a *práxis* libertadora que emana do comportamento e das palavras de Cristo.

Sem negar o Cristo da fé, a *práxis* libertadora privilegia o Jesus histórico. Cristo veio para libertar a Humanidade, abrindo-a à plenitude do Reino de Deus. "Reino de Deus significa a realização de uma utopia do coração humano de total libertação da realidade humana e cósmica. (...). Reino de Deus significa uma revolução total (...). Para que se realize semelhante transformação libertadora do pecado, das suas consequências pessoais e cósmicas, de todos os outros elementos alienatórios sentidos e sofridos na criação, Cristo faz duas exigências fundamentais: exige a conversão da pessoa e postula uma reestruturação do mundo da pessoa" ⁽¹⁵²⁾. Isto implica uma profunda transformação no modo de pensar e agir de cada pessoa. Significa aceitar o desafio de viver segundo uma outra lógica, porque no Reino de Deus reina a "liberdade e a igualdade fraterna" ⁽¹⁵³⁾.

Cristo dá-nos o exemplo disto ao insurgir-se contra as prescrições judaicas. Como tal revela uma atitude fundamental: o homem é livre face à lei escravizante. Cristo aceita as leis quando "elas auxiliam o homem, aumentam ou possibilitam o amor (...). Se, pelo contrário, legitimam a escravidão, repudia-as e exige quebra. Não é a lei que salva, mas o amor: eis o resumo da pregação ética de Jesus" ⁽¹⁵⁴⁾. A lei do homem novo e livre de preconceitos é o amor. Só através do amor é que o homem se pode libertar das opressões da consciência ⁽¹⁵⁵⁾ e assumir um novo comportamento ⁽¹⁵⁶⁾. No entanto, "a pregação de Jesus sobre o Reino de Deus não atinge só as pessoas exigindo-lhes conversão. Atinge também o mundo das pessoas como libertação do legalismo, das convenções sem fundamento, do autoritarismo e das forças e potências que subjagam o homem" ⁽¹⁵⁷⁾. Em suma, "a mensagem de Cristo é de radical e total libertação da condição humana de todos os seus fundamentos alienatórios" ⁽¹⁵⁸⁾.

Os adeptos desta teologia não negam a pertinência dos títulos divinos de Jesus, preferem é falar dele de uma forma mais humana. Jesus foi "alguém de extraordinário bom senso, fantasia criadora e originalidade" ⁽¹⁵⁹⁾. Com extraordinário bom senso, ele não "pretende comunicar verdades ocultas (...) esotéricas e incompreensíveis, nem a todo o custo novas" ⁽¹⁶⁰⁾, antes

Editorial Sal Terrae, Santander 1988, 242.243.

⁽¹⁴⁹⁾ Cf. LEONARDO BOFF, *op. cit.*, 13.

⁽¹⁵⁰⁾ *Ibidem*, 89.

⁽¹⁵¹⁾ *Ibidem*, 54.

⁽¹⁵²⁾ *Ibidem*, 76.77

⁽¹⁵³⁾ *Ibidem*, 82

⁽¹⁵⁴⁾ *Ibidem*, 80.81.

⁽¹⁵⁵⁾ Cf. *Ibidem*, 80.

⁽¹⁵⁶⁾ Cf. *Ibidem*, 82.

⁽¹⁵⁷⁾ *Ibidem*, 82.

⁽¹⁵⁸⁾ *Ibidem*, 93.

⁽¹⁵⁹⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁶⁰⁾ *Ibidem*. 95.96.

procura que os homens entendam eficazmente o cerne da sua mensagem ⁽¹⁶¹⁾. O cristão deve esforçar-se em entender os ensinamentos de Cristo e identificar-se com o seu comportamento, porque só assim se pode tornar "um homem livre e libertado" ⁽¹⁶²⁾. Jesus de Nazaré dá um exemplo cabal da liberdade que o cristão deve assumir. Com Jesus de Nazaré verifica-se a desteologização da religião, a desmitologização da linguagem religiosa, a desritualização da piedade popular, a emancipação da mensagem de Deus, não dirigida exclusivamente a um grupo religioso mas a todo o homem de boa vontade, e a secularização dos meios da salvação, fazendo-se do sacramento do outro condição *sine qua non* para o acesso ao Reino de Deus ⁽¹⁶³⁾.

Jesus foi alguém desconcertante para a sociedade em que estava inserido. O "fanatismo religioso, vontade de poder e de manter privilégios assegurados foram, segundo os evangelhos, os motivos principais que levaram os inimigos, divididos entre si, mas unidos contra Cristo, a liquidarem o incómodo profeta de Nazaré" ⁽¹⁶⁴⁾. A revelação veterotestamentária dá-nos inúmeros exemplos das artimanhas e acusações dirigidas contra a sua pessoa, acções essas que culminariam com a sua execução. Jesus Cristo, porém, estava consciente das consequências em que poderia incorrer face à sua actuação. Apesar de tudo, ele vive a sua dimensão interpessoal de um modo radical, procurando libertar os homens das condições propícias ao pecado. "Toda a vida de Cristo foi um dar-se, um ser para os outros, a tentativa e a realização em sua existência, da superação de todos os conflitos (...). Com a sua pregação do Reino, quis dar um sentido derradeiro e absoluto à totalidade da realidade. Em nome desse Reino de Deus, viveu o seu ser para os outros até ao fim (...). Apesar do desastre e do fracasso total, não desesperou. Mas confiou e acreditou até ao fim que Deus, assim mesmo o aceitaria (...). O sentido universal da vida de Cristo está, pois, em que suportou até ao fim o conflito fundamental da existência humana: de querer realizar o sentido absoluto deste mundo diante de Deus, a despeito do ódio, da incompreensão, da traição e da condenação à morte. O mal para Jesus não está aí para ser compreendido, mas para ser assumido e vencido pelo amor. Esse comportamento de Jesus abriu uma possibilidade nova para a existência humana, uma existência de fé num sentido absoluto" ⁽¹⁶⁵⁾.

À morte, porém, sucedeu a ressurreição e, com ela, o triunfo da utopia humana. "O que aconteceu não foi a revivificação não foi a revivificação de um cadáver, mas a radical transfiguração da realidade terrestre de Jesus" ⁽¹⁶⁶⁾ e, com ela, "a escatologização da realidade humana, a introdução do homem corpo-alma no Reino de Deus, a realização total das capacidades que Deus colocou dentro da existência humana. Com isso, foram aniquilados todos os elementos que dilaceravam a vida, como a morte, a dor, o ódio e o pecado" ⁽¹⁶⁷⁾.

Em Jesus manifesta-se a hominização de Deus e revela-se a divindade do homem. "*O Deus que em Jesus Cristo se revela é humano. E o homem que em e por Jesus emerge é divino. Foi num homem que a Igreja primitiva descobriu a Deus*". Isto não significa uma difícil união de opostos, antes "a unidade de ambos em Jesus é de tal ordem, que nem Deus nem o homem perdem alguma coisa de sua essência e realidade. Tão profunda é a unidade de Deus e do homem em Jesus, que a humanidade deve poder ser encontrada na sua divindade e a divindade na sua humanidade" ⁽¹⁶⁸⁾. Esta realidade é entendida pelos teólogos adeptos da imagem de Jesus Cristo Libertador dentro do contexto das fórmulas *kerigmáticas* da Igreja cristã primitiva e do desenvolvimento posterior do dogma. Privilegiam, porém, a explicação desse mistério segundo uma linguagem actual e, dão ênfase às consequências que a Encarnação e a Ressurreição de Jesus trouxe para a vida humana. Pela encarnação "Deus não assumiu a humanidade em abstracto. Mas um homem concreto, individualizado e historicamente condicionado, Jesus de

⁽¹⁶¹⁾ Cf. *Ibidem*, 109.

⁽¹⁶²⁾ *Ibidem*, 110.

⁽¹⁶³⁾ Cf. *Ibidem*, 110.111.

⁽¹⁶⁴⁾ *Ibidem*, 116.

⁽¹⁶⁵⁾ *Ibidem*, 132.133.

⁽¹⁶⁶⁾ *Ibidem*, 135.

⁽¹⁶⁷⁾ *Ibidem*, 149.

⁽¹⁶⁸⁾ *Ibidem*, 196.

Nazaré (...) Deus ia assumindo a natureza humana concreta de Jesus na medida em que esta se ia manifestando e desenvolvendo. Inversamente também é verdadeiro: a natureza humana de Jesus ia revelando a divindade na medida em que crescia e amadurecia" (169). Jesus, ao hominizá-lo, "assumiu toda esta realidade contida na psique humana pessoal e colectiva, positiva e negativa, atingindo, atingindo assim toda a humanidade. De dentro ele foi desnovelando as tendências negativas que criaram uma anti-histórica e uma verdadeira segunda natureza humana, foi activando os arquétipos de positividade (...) e deixando emergir o homem, imagem e semelhança de Deus. Assim (...), Jesus atinge toda a humanidade, assumindo-a para libertá-la para si mesma e para Deus" Enquanto homem, e salvaguardando a sua impecabilidade, Jesus "assumiu a condição humana pecadora (...) e dentro da vida pelo seu amor, pelo seu comportamento diante dos homens e de Deus, ele foi superando a história do pecado em sua própria carne, foi destorcendo o nó de relações dentro de cada fase da vida a ponto de poder relacionar-se adequadamente com o mundo, com o outro e com Deus" (170). Foi através da ressurreição que Jesus Cristo concretizou definitivamente esta libertação. " A ressurreição representa a definitiva libertação da estrutura pecaminosa da existência humana e a realização cabal das possibilidades de relação do eu pessoal para com a totalidade da realidade"(171). Se Jesus foi verdadeiramente homem, então este é chamado a ser imagem e semelhança de Cristo. Este desafio passa pela abertura de cada um aos outros, de modo a realizar em si a plena comunicação humana e divina, de que Jesus é paradigma (172). O encontro do homem com Cristo Ressuscitado "*dá-se na realidade cósmica, humana, pessoal e colectiva*" (173). Por isso, o cristão deve ser, no seu modo de pensar e agir, sinal do Senhor, nunca se sobrepondo a ele. Só pode falar sobre ele, a partir dele e inserido num contexto histórico e social concreto, tendo em atenção que o cristianismo não é um repertório de doutrinas ultrapassadas, mas um compromisso com o homem futuro. Por conseguinte, o cristianismo deve responder ao sentido radical do homem e ao futuro do mundo. Assim sendo, deve ser crítico e criativo, adaptando-se a contextos específicos. Neste sentido, os teólogos da libertação preconizam para a América Latina, "a primazia do elemento antropológico sobre o eclesiológico" (174); "do utópico sobre o factual" (175); "do crítico sobre o dogmático" (176); "do social sobre o pessoal" (177); "da ortopraxia sobre a ortodoxia" (178).

O que está em causa não é a Igreja, mas o homem. Este deve ser ajudado face às condições geradoras de pecado. Só assim se constrói um mundo fraterno e hominizado, antecipando o possível mundo definitivo prometido e mostrado por Cristo. A conduta do Cristo Libertador apela ainda, no contexto da América Latina, para uma atitude crítica face às tendências anacrónicas das instituições. A estagnação destas presta-se a gerar mecanismos de auto defesa que impedem o evento de novas tendências regeneradoras (179).

Dado o facto do problema mais grave destas sociedades ser a marginalização social, urge assumir uma opção preferencial pelos pobres. Sendo a pobreza o resultado de condições históricas injustas, a Igreja deve ser dentro da sociedade *práxis* libertadora. A exemplo de Jesus terá de assumir uma posição de defesa e promoção dos sem nome, dos sem abrigo e dos sem voz. A alteração do estado actual da sociedade não passa pela conversão pessoal, mas pela mudança das estruturas sociais opressoras. A fome não é uma questão moral, sim política. Assumir uma posição paternalista e moralizante é consentir que as estruturas actuais continuem a esmagar as pessoas. Impõe-se não o pensar correcto acerca de Cristo, mas o agir e viver no mundo de acordo com a Sua Pessoa. O Reino é a globalidade perspectivada no plano de Deus e,

(169) *Ibidem*, 215.216.

(170) *Ibidem*, págs. 219.

(171) *Ibidem*.

(172) Cf. *Ibidem*, 219.220

(173) *Ibidem*, 223.

(174) *Ibidem*, 57.

(175) *Ibidem*, 58.

(176) *Ibidem*.

(177) *Ibidem*, 59.

(178) *Ibidem*, 60.

(179) Cf. *Ibidem*, 163.

por isso, posição clara na sociedade. Cristo libertou também a humanidade do pecado da fome e da miséria, não apenas alguns privilegiados. A libertação deve ser integral e global ⁽¹⁸⁰⁾.

Assim sendo, "Jesus continua a esperar que a revolução por ele encaminhada, no sentido da compreensão entre os homens e Deus, do amor indiscriminado para com todos e da contínua abertura para o futuro donde Deus vem com o seu Reino definitivo, penetre mais e mais nas estruturas do pensar, do agir e do planejar humanos" ⁽¹⁸¹⁾.

2.3 INTERPRETAÇÕES PERSONALISTAS DA FIGURA DE CRISTO

São formas concretas e existenciais de representar Cristo, as quais tocam o coração das pessoas. Têm surgido ao longo das diferentes épocas da era cristã sob a forma de diversas representações plásticas. Visam uma certa identificação individual com aspectos específicos da figura de Cristo. Entre as figuras personalistas que criaram escola destacamos a do Crucificado, o Sagrado Coração de Jesus, o Jesus "*Sans-Culotte de Nazareth*", o Cristo Pacifista, o "*Jesus Revolution*" e o "*Jesus Clown*" ⁽¹⁸²⁾.

Uma das imagens mais queridas dos cristãos foi sempre a do Crucificado. Esta figura surge-nos com especial ênfase na Idade Média. Reina um clima de sofrimento, imposto pela fome, peste e guerra. O medo perante a condenação eterna habita o espírito das pessoas. Neste contexto Cristo é tido por um refúgio seguro, um sinal de esperança ⁽¹⁸³⁾. O Jesus da "Via Crucis" e do pobre redime o Homem, abrindo-lhe o caminho para a felicidade ⁽¹⁸⁴⁾. Perante as condições existenciais adversas, as pessoas identificam-se com as imagens da Paixão. De igual modo verifica-se uma catequese orientada para a formação de massas, fomentando a piedade popular e dando um cunho mais pessoal ao espírito religioso. Multiplicam-se as representações dramáticas do Mistério da Cruz. No seguimento da linha penitencial difunde-se a prática da Via Crucis e os cortejos flagelantes, iniciados por ocasião da peste negra. ⁽¹⁸⁵⁾. Os cristãos não só encontram nestas imagens uma representação fidedigna do universo em que vivem, como pressentem que a situação actual foi assumida pelo Filho de Deus e, como tal, será redimida. Nela se exprimem sentimentos antagónicos: respeito, fé, esperança e temor. Cristo é a vida da pessoa e, como tal, a sua salvação.

A força simbólica desta imagem sobreviveu às transformações sócio-culturais, porque o drama do sofrimento diz respeito à condição humana. Ainda hoje podemos encontrar vestígios desta figura em determinados círculos de espiritualidade. Este é, essencialmente, o Cristo da resignação.

Basta lançar um olhar ao Cristo filipino. Inicialmente os espanhóis exportaram esta visão não só pelo Cristo sofredor e teológico representar fielmente a estranha virtude do sacrifício, bem ao gosto do povo vizinho, mas também para promover junto dos nativos a fidelidade à Espanha e à Igreja. Através destas imagens moldaram-se atitudes propensas à submissão individual face às mais variadas circunstâncias humanas. Criaram-se mentalidades preocupadas com o comportamento moral e a vida depois da morte, relegando para um plano inferior os aspectos político-sociais.

Ainda que com o decorrer do tempo esta imagem viesse a criar condições para a auto afirmação do povo filipino face ao opressor colonialista, as condições de vida registadas desde então têm fomentado a figura do Cristo Crucificado. A opressão política vivida até à eleição de

⁽¹⁸⁰⁾ Nota: Este resumo foi extraído de um debate televisivo ocorrido no Programa Falar Claro, no qual participou Leonardo Boff.

⁽¹⁸¹⁾ LEONARDO BOFF, *op. cit.*, 284.

⁽¹⁸²⁾ Nota: Seria pertinente desenvolvermos aqui a devoção ao Presépio de S. Francisco de Assis. No entanto, existe uma grande escassez de material bibliográfico. São inúmeros os textos que fazem referência a esta temática, mas referem-se-lhe de uma forma superficial. Só as Fontes Franciscanas avançam um pouco mais; ficando, mesmo assim, muito aquém de uma análise que permita uma explanação conveniente desta imagem.

⁽¹⁸³⁾ Cf. M. BERNARDO e G. ALMENDRAS, *op. cit.*, 11.

⁽¹⁸⁴⁾ Cf. Cf. EDWARD SCHILLEBEECKX, *La História de un vivente*, 2ª Ed., Ediciones Cristiandad, Madrid 1983, 55.

⁽¹⁸⁵⁾ Cf. JOSÉ ORLANDIS, *História de la Iglesia*, Vol.I, 5ª Ed., Ediciones Palabra, Madrid 1986, 416.417.

Corazon Aquino, as péssimas condições sociais, as diversas hecatombes naturais e as diferentes guerras de extermínio fazem com que a imagem do Crucificado seja tida como a resposta de Deus às realidades íntimas e concretas do povo. Esta figura acolhe e reflecte o essencial do espírito filipino ⁽¹⁸⁶⁾.

A devoção ao Sagrado Coração de Jesus lança, por seu turno, as suas raízes na Sagrada Escritura e na Tradição. Um pequeno evento, porém, viria a relançar as bases de um movimento congregado em torno desta imagem. Em 1685, numa das muitas leituras de espiritualidade lidas durante as refeições conventuais, Santa Margarida sentiu-se profundamente tocada pelas palavras do jesuíta Cláudio de La Colombière a respeito dos sentimentos emergentes do coração de Cristo. Estavam lançados os dados para a divulgação desta devoção ⁽¹⁸⁷⁾, a qual atingiu no época do Romantismo o máximo esplendor, em virtude do amor ocupar especial destaque na vida e na cultura ⁽¹⁸⁸⁾.

Esta imagem exprime uma devoção ao coração físico de Jesus, símbolo da sua vida interior, das relações amorosas no seio da Trindade e do amor de Cristo para com os homens ⁽¹⁸⁹⁾. Realça-se uma personagem autenticamente humana ⁽¹⁹⁰⁾. Ao longo da Sua vida pública assumiu e respondeu de formas díspares, mas coerentes, a diversos estímulos. Nele entrecruzam-se a alegria, a tristeza, a dor, os desejos..., consoante os tempos específicos que viveu. Ao responder de um modo positivo a todas as contrariedades não deu uma resposta á dor, mas preparou o homem para enfrentá-la, através da aceitação da mesma.

Ao ter Cristo por paradigma, esta devoção procura reproduzir no sujeito os sentimentos do Coração de Jesus. A resposta de cada homem, nas inúmeras circunstâncias existenciais específicas e concretas, passa pela abertura á alegria. Não a deve viver de um modo isolado. Compete-lhe aproveitá-la e manifestá-la ⁽¹⁹¹⁾.

A imagem de Jesus "*Sans-Culotte de Nazareth*" precede a Revolução Francesa e tem a particularidade de apresentar um Cristo não violento, ou seja, oposto aos ódios latentes que se estavam a viver. Trata-se de "uma figura doce e submissa, apóstolo da tolerância e da paz, opondo as armas da paciência a da persuasão à opressão e à tirania. Ao morrer crucificado, Jesus tornou-se o símbolo do amor fraternal: ele morreu vítima de um mundo que não obedece às leis deste amor" ⁽¹⁹²⁾. Pelo seu perfil, Cristo não é alguém alheio ao drama do momento histórico que se está a viver. A sua própria postura e os seus ensinamentos fazem dele um filósofo social. Como filósofo social, que não tem nada de divini, "Jesus assume a figura do herói moral, do justo, do advogado da virtude, do mártir da verdade, o primeiro apóstolo da igualdade, a *honorável vítima*, Juntando-se a Confúcio, Moisés, Maomé e outros sábios no mesmo panteão sincretista" ⁽¹⁹³⁾. Para os preconizadores desta ideia nada distingue Cristo das outras figuras que procuraram transformar a sociedade num espaço mais humano e igualitário. A figura de Cristo serve apenas para justificar e sustentar a exigência da ideia de liberdade. Por isso, o "Jesus *sans-culotte* vai-se contaminar pelas devoções românticas centradas na Sexta-Feira Santa, pelo tema da expiação e sobretudo pelo poeta imagem de Cristo, que anuncia a verdade e pela qual sofre até à morte" ⁽¹⁹⁴⁾. Os objectivos deste Cristo coincidem com os do Cristo das barricadas, ambos procuram estabelecer uma nova ordem social. Diferem, porém, nos meios preconizados para a obtenção deste fim comum. O Jesus "*sans-culotte de Nazareth*" pretende mudar a ordem social

⁽¹⁸⁶⁾ Cf. MARY JOHN MANANZAN, *El misterio pascual desde la perspectiva Filipina*, in "Concilium", n.º246 (1993) 311-320.

⁽¹⁸⁷⁾ Cf. JOÃO PAULO II, *Dor e alegria no coração de Cristo*, Ed. Apostolado da Oração, Braga 1978, 5.6.

⁽¹⁸⁸⁾ Cf. M. BERNARDO e G. ALMENDRAS, *op. cit.*, 12.

⁽¹⁸⁹⁾ Cf. JOÃO PAULO II, *op. cit.*, 6.7.

⁽¹⁹⁰⁾ EDWARD SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, 416.

⁽¹⁹¹⁾ Cf. Cf. JOÃO PAULO II, *op. cit.*, 7-13.

⁽¹⁹²⁾ PHILIPPE RÉGEARD, *op. cit.*, 55.

⁽¹⁹³⁾ *Ibidem.*, 55.56.

⁽¹⁹⁴⁾ *Ibidem.*, 57.58.

através da alteração do comportamento humano. O Cristo das barricadas é mais violento: só a revolução pode repor a ordem original.

Outra das particularidades deste Cristo é a sua posição anticlerical. Tal facto resulta da oposição entre o novo modelo sócio-político emergente e os ensinamentos da Igreja que "contradizem as consequências políticas desta leitura: a obrigação cristã de obedecer aos poderes estabelecidos, o elo sagrado entre monarquia e religião, a transcendência do Reino, a indiferença face à vida terrena, a justificação da pobreza como santificante" (195). Ao assumir esta postura a Igreja demarcou-se da essência doutrinal de Cristo, colocando-se do lado da aristocracia decadente. Consequentemente assistiu-se a um extremar de posições entre o clero refractário à mudança e os círculos iluministas. Se para os primeiros Cristo serve para ratificar o *status quo* existente, para os segundos "o Jesus 'revolucionário' era sobretudo um *bon vivant* inimigo da Igreja (...), o amigo do povo, o inimigo e a vítima da aristocracia" (196).

Enquadrado nas imagens personalistas temos ainda a figura de Jesus Cristo como o apóstolo da não violência. Ao longo da sua pregação denunciou as causas geradoras de sistemas opressores e preconizou o estabelecimento de uma nova sociedade, mas sem o recurso a posições violentas como meio para a obtenção desse fim. Jesus "exclue a violência armada; toda a oposição, desde que se transforme em revolta violenta, encontra nessa mesma violência o seu limite. Isto não impede Jesus de denunciar pela pregação, a injustiça social da ordem estabelecida" (197). Ao colocar a esperança no Reino não ratificou nenhuma atitude alienadora, antes relativizou os alicerces de um mundo desprovido de autêntico humanismo. Ele busca mesmo a transformação do mundo, só que a nova humanidade "não é para ser estabelecida pela violência, mas pela lei do amor (...) Jesus não escapa à violência, mas destrói-a porque se recusa a exercê-la" (198). Com esta atitude indicou ao homem um meio eficaz para a superação dos conflitos, os quais, na sua manifestação primária e imediata, têm efeitos retroactivos.

O Cristo pacifista ao assumir uma postura positiva face aos conflitos, "recusou absolutamente o jogo desta violência, porque coloca a exigência de uma não violência absoluta: ele prega o amor, a reconciliação (...). Jesus, ao recusar o jogo da violência, revela o seu mecanismo, mas ao mesmo tempo ele revela que o seu Pai é um Deus de amor, um deus não violento.

Por esta dupla revelação, Jesus coloca a humanidade perante uma alternativa: o reino ou o terror apocalíptico (...). Efémero é expulsar a violência pela violência. É necessário renunciar totalmente à violência para se alcançar uma reciprocidade sábia. O Reino é reciprocidade perfeita" (199). Com o seu comportamento e doutrina revela a verdadeira imagem de Deus ao homem e coloca este perante um desafio. "Aceitando até ao fim a não violência, ele torna efémera toda a violência e tudo aquilo que ela exprime; ele obriga os homens a serem lúcidos a respeito de si próprios e responsáveis pela sua história, que será nos fim do contas a reconciliação ou a exterminação, segundo estes escolherem a favor ou contra a vida .

Jesus funda uma nova ideia de Deus: um Deus próximo dos homens, dando-lhes a liberdade de optar pelo seu próprio destino, e não um Deus terrível que não é mais que a projecção imaginária da violência humana" (200).

Durante a revolução dos anos sessenta surgiu no seio dos movimentos *underground* a imagem de "*Jesus Revolution*". A realidade que esta figura assume é "muito complexa e difusa, porque a própria palavra *révolution* assume aqui um sentido muito diferente do anteriormente frisado. Estes movimentos assumem-se como não violentos" (201). Não nos deparamos com um Cristo político, mas sim com um impulsionador de novas formas de vida. Podemos identificar, neste movimento, três grandes tendências: os hippies cristãos, os sábios e os ecumenistas.

(195) FRANK PAUL BOWMAN, *op. cit.*, 12.

(196) *Ibidem*, 16.17.

(197) PHILLIPE RÉGEARD, *op. cit.*, 62.

(198) *Ibidem*, 62.63.

(199) *Ibidem*, 65.66.

(200) *Ibidem*, 66..

(201) *Ibidem*, 67..

"Os hippies cristãos (...) surgiram de um modo espectacular em 67-68 na região de São Francisco. Jovens reunidos em comunidades para melhor viverem um cristianismo sem concessões, eles autodenominam-se de *Jesus Freaks* (*freak*: coisa anormal, à parte) e propõem-se chegar ao paraíso com Jesus e não com a droga (...). Aquilo que os outros procuram através das religiões orientais, a droga, o militantismo, a religião, as filosofias e a mística ou o ocultismo, encontraram-no eles na pessoa de Jesus"⁽²⁰²⁾. O segundo grupo, o dos sábios, é mais rigoroso e discreto. O seu objectivo é que as pessoas "falem de novo de Jesus Cristo, Homem e Deus, nas Igrejas e que tomem a Bíblia muito a sério. É necessário aderir à *pessoa* de Jesus Cristo, Filho de Deus, consagrar-lhe a vida ao risco de a perder. Reconhecem um papel preponderante ao Espírito Santo em toda a união a Cristo"⁽²⁰³⁾. Este grupo aproxima-se muito dos ecumenistas. Este grupo enquadra católicos e protestantes que procuram viver segundo o entusiasmo das comunidades cristãs primitivas. Em consequência disso, caracterizam-se pelo "fervor da oração e a profunda fraternidade das relações"⁽²⁰⁴⁾.

As imagens referentes a Jesus são diversificadas. Ele é o que liberta os homens das garras dos ricos e poderosos; o poeta-hippie; o jovem revoltoso; o que apela á conversão interior... Este Cristo ataca o ateísmo prático norte-americano e a apatia espiritual desta comunidade. A revolução que preconiza não passa pela alteração revolucionária das estruturas políticas, mas pela conversão do coração de cada indivíduo. Ele mantém vivo o sonho da felicidade e garante a sua plena realização. Sendo Jesus o outro, é necessário amar todos os homens. Estes jovens sentem que ao aderirem a Jesus não se vincularam a uma ideia, antes a uma pessoa capaz de o introduzir na relação íntima do amor, capaz de libertar o género humano de todas as tiranias ⁽²⁰⁵⁾.

Como sucedâneo deste Cristo, fruto do mesmo tipo de espiritualidade, surge-nos o *Jesus Christ Super Star*. Se não se realça, explicitamente, o aspecto transcendente da figura de Jesus, a perfeita humanidade e a condenação dos valores de uma sociedade mercantilista estão presentes. Pela coreografia do próprio filme, no qual os centuriões são apresentados com metralhadoras, é evidente a preocupação do realizador em colocar esta representação fora do tempo e do espaço. O próprio deserto, sempre como pano de fundo, simboliza a aridez onde trama existencial se desenvolve. Quando Cristo vai ter com Herodes, este pretende, a exemplo do homem hodierno, uma diversão excêntrica que sirva para apaniguar o tédio em que se debate. Nesta imagem denuncia-se uma sociedade sem sentido. As autoridades eclesiásticas judaicas simbolizam toda a hipocrisia que reina nas instituições actuais. Ciosos do poder e defensores de estruturas imobilistas projectam a morte de alguém capaz de irmanar os homens entre si.

Cristo é o modelo de homem com uma mensagem positiva, um exemplo para a sociedade actual sair do menoridade moral em que se encontra ⁽²⁰⁶⁾.

Por último temos a imagem do *Jesus Clown*. Trata-se de uma iconografia contraditória e pluriforme. Possui profundas raízes históricas e bíblicas. Há mesmo elementos neotestamentários que permitem caracterizar Cristo segundo esta figura tipo.

O Clown espelha a degradação social. É o homem abatido pela doença mortal, o indivíduo esmagado pela impotência, imobilizado, paralisado. No entanto, e paradoxalmente, é alguém capaz de afirmar a sua radical dignidade. Manifesta, com isso, a essência da própria condição humana. Mistura de fraqueza e dignidade, ele é invencível na sua vulnerabilidade. É o homem incumbido de operar, pelo seu próprio sacrifício, a salvação por todos esperada. Arrasta consigo a esperança humana. Supera as dúvidas, o desespero, o descontentamento. Com ele o passado perde o carácter de definitivo e o futuro deixa de ser inelutável.

Recusa a lógica da vítima-vencedor, como se esta fosse uma só realidade. Deixa antever, na sua pessoa, a presença de um outro, com regras e costumes próprios. Possui um espírito

⁽²⁰²⁾ *Ibidem*, 67.68.

⁽²⁰³⁾ *Ibidem*, 68.

⁽²⁰⁴⁾ *Ibidem*.

⁽²⁰⁵⁾ Cf. *Ibidem*, 65.66.

⁽²⁰⁶⁾ Cf. M. BERNARDO e G. ALMENDRAS, *op. cit.*, 68.69.

relativista, subtraindo-se, assim, a qualquer condenação fatídica ⁽²⁰⁷⁾.

O universo desta figura tipo funciona como elo de ligação entre o mundo divino e o infra-humano, conciliação de contrários. Ele é o que passa e o que vem. O carácter contraditório do *Clown* coloca em evidência um outro aspecto: trata-se de alguém tido como promessa futura, realidade de um outro espaço, capaz de fazer germinar neste as sementes do sentido existencial. A loucura do *Clown* faz do homem sério um louco ⁽²⁰⁸⁾.

Ao assumir a imagem de *Clown*, Cristo apresenta-se como aquele que responde às dúvidas e às angústias humanas. É a esperança e o sentido último da existência. Através dele passamos da esfera do humano para a morada do divino.

É, além disso, um contestatário. Possui a crítica desarmante típica da ironia de um marginal. Nenhuma instituição ou ideologia escapa á sua sagacidade. Ele é o anti-herói que abre a possibilidade a todas as transgressões. Ao participar de dois mundos, Cristo desvincula-se da moral dos costumes e reforça o desejo de liberdade. No paraíso futuro do Cristo *Clown* o pensamento, fragilidade e injustiça deixarão de existir e o riso será rei ⁽²⁰⁹⁾.

2.4. CRISTO FACE A ALGUNS DOS DIVERSOS GRUPOS RELIGIOSOS DA ACTUALIDADE

O mundo actual transformou-se numa "aldeia global". A busca da inovação tecnológica como fonte de vantagens competitivas tem proporcionado uma aceleração na vida das pessoas. O mundo perdeu a paciência. Não se sente feliz com isso, mas também não pode parar com o ritmo alucinante em que se vê lançado. Consequentemente, assiste-se á pulverização da existência humana. Cristo, porém, e ainda que não assuma para todos o papel de timoneiro, continua a ser interpelação para os homens de hoje, independentemente dos credos e das situações típicas de diferentes culturas e grupos religiosos.

Um dos aspectos mais marcantes da era actual no aspecto religioso é, sem dúvida, o evento das seitas. Cristo é tratado por estes novos movimentos religiosos de forma diversa. A problemática, porém, a respeito da sua pessoa situa-se no plano ontológico. As seitas religiosas surgidas no interior do cristianismo relativizam a sua figura e relegam-na para um segundo plano.

"Os Mormones alteram a sua figura e, além disso, deformam a sua história, pois Cristo não teria ascendido ao céu sem antes visitar a América e aí ter efectuado as suas últimas revelações. Logicamente que as últimas são as definitivas e, em caso de divergência, prevalecem sobre as primeiras" ⁽²¹⁰⁾. Em primeiro lugar os "Mormons negam a Trindade e bem assim a espiritualidade de Deus. Segundo eles, o Pai e o Filho têm um corpo material (...). Admitem também uma pluralidade de deuses (...) e negam a imutabilidade de Deus, a eternidade de Deus e a transcendência de Deus, a sua distinção absoluta dos homens, numa palavra, a sua alteridade.

Por outro lado, os Mormons ensinam que os homens se podem tornar Deuses (...). O homem é um Deus em potência. Ele já foi espírito-criatura que depois veio a esta terra para receber um tabernáculo físico. Depois dum período de provação terrena, o homem morre para ressuscitar, e assim, pouco a pouco, gradualmente, vai crescendo no estado de divindade" ⁽²¹¹⁾. Assistimos à presença de um Deus hominizado e de um homem divinizado. A única distinção

⁽²⁰⁷⁾ Cf. *Ibidem*, 84.

⁽²⁰⁸⁾ Cf. *Ibidem*, 85.

⁽²⁰⁹⁾ Cf. *Ibidem*, 89.

⁽²¹⁰⁾ MANUEL GUERRA GOMEZ, *Los Nuevos Movimientos Religiosos (Las sectas). Rasgos comunes e diferenciales*, "NT Religion", Ediciones Universas de Navarra, Pamplona 1993, 50.

⁽²¹¹⁾ AA.VV., *As origens do universo, da vida, do homem*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 1985, 150.151.

entre Deus e o homem assenta no caminho percorrido por um e outro. Deus atingiu o fim desse caminho que é a perfeição, o homem encontra-se em pleno percurso. Por tudo isto, não é descabida a afirmação de que este novo movimento religioso é se dedica à criação de deuses.

Relativamente a Jesus Cristo os Mormons identificam-no como Jehovah e o seu Pai como Elohim. "Jesus Cristo, ou Jehovah, criou esta terra, sob a direcção do seu Pai, Elohim. Ele foi ajudado neste processo por Miguel, que foi Adão na sua forma preexistente (...). A 'criação' desta terra foi uma espécie de aventura cooperativa entre os Deuses e certos homens preexistentes" (212).

Um dos aspectos relevantes a retirar desta doutrina é o papel atribuído a Adão. Adão, antes de ser homem, "foi o Arcanjo Miguel, que depois veio a receber de Deus um tabernáculo de carne feito do pó da terra (...). O pecado de Adão e Eva foi (...) uma coisa boa e necessária para que pudesse haver raça humana" (213). Ao exaltarem os efeitos positivos da transgressão de Adão e Eva "os Mormons diminuem muito a acção redentora de Cristo, porque Adão é visto não em contraste ou em oposição a Cristo, mas com um 'partner' de Cristo, pois teve um papel quase igual ao de Cristo"(214).

As Testemunhas de Jehová, por seu turno, também negam a existência da Trindade e a divindade de Cristo tal como a entendemos, muito embora de forma diversa dos Mormons. Segundo este novo movimento religioso, Cristo "antes de ser homem era um 'ser espiritual perfeito', 'a primeira das criaturas', 'o arcanjo S. Miguel', 'um Deus', mas não 'o Deus todo poderoso" (215). Facilmente constatamos que as Testemunhas de Jehová entendem a essência de Cristo e relação deste com Deus de um modo diversos do nosso. Em primeiro lugar, Cristo não preexistia com Jehová, antes foi criado por este. "A primeira criatura de Jeová foi Cristo. Antes disso, Jeová não tinha um filho. Ele não formou Cristo de uma matéria pré-existente ou com a ajuda de um princípio feminino, mas sim do nada. Cristo é o Filho directo de Deus e deve ser chamado, por isso mesmo, o unigénito.

Com a cooperação do seu Filho, Jeová criou depois as outras coisas, incluindo anjos e homens (...). Em determinado sentido, os anjos são irmãos de Jesus Cristo, que no seu estado pré-humano foi o arcanjo Miguel. E uma vez que Satanás foi originariamente um dos filhos de Jeová, devemos dizer que Satan também foi originalmente um irmão de Jesus Cristo"(216). Um dos aspectos mais importantes a extrair desta doutrina refere-se à posição subordinada de Cristo em relação a Jeová e a incapacidade do elemento humano e divino coexistirem em simultâneo". Por tudo isto, quando Jesus "se fez homem foi somente isso, um homem. Antes da sua vinda à terra e enquanto esteve nela estava subordinado a Deus; depois da ressurreição continua 'numa posição subordinada, secundária'. Fez-se Messias no momento do seu baptismo no Jordão. Ao morrer ficou destruída toda a sua natureza humana; quando ressuscitou converteu-se numa nova criatura espiritual; recebeu um 'novo corpo aparente', imaterial, celeste (...). O seu corpo encontra-se 'incorrupto em parte desconhecida para ser exibido ao mundo durante a idade milenária' (...). Não fundou a Igreja, que é um impedimento para a salvação"(217).

Os moonies, por seu turno, negam a existência da Trindade e, dado o facto de Jesus não ter recebido o apoio de João Baptista, proclamam o fracasso da Cruz. A humanidade espera agora que Sun Myung Moon, fundador desta seita, triunfe onde Cristo falhou.

Basicamente podemos afirmar que os novos movimentos religiosos oriundos do cristianismo, falam de Cristo como o Filho de Deus, o Messias, o Salvador.. No entanto, desdivinizam Cristo, ainda que o coloquem num lugar de honra (218).

Além disso, o Cristo apresentado não possui preocupações de carácter social, ainda que, na esmagadora maioria dos casos, se encontre ao serviço de interesses económicos e políticos.

(212) *Ibidem*, 153.154.

(213) *Ibidem*, 155.

(214) *Ibidem*, 156.

(215) MANUEL GUERRA GOMEZ, *op. cit.*, 194.

(216) AA.VV., *As origens do universo, da vida, do homem*, 163.164.

(217) MANUEL GUERRA GOMEZ, *op. cit.*, 194.

(218) *Ibidem*, 50.51.

2.4.2. CRISTO E AS PRINCIPAIS RELIGIÕES NATURAIS ORIENTAIS

No mundo do extremo oriente verifica-se um fenómeno curioso: quando uma religião metacósmica penetra numa cósmica é improvável que uma outra venha a substituir a primeira que se instalou nesse universo sócio-cultural. Daí Cristo não encontrar nestes locais espaços para si. As principais religiões naturais orientais com a mensagem de Cristo se enfrenta são: o confucionismo, o budismo e o hinduísmo.

Para a sociedade chinesa confucionista é particularmente difícil enquadrar a figura do Cristo ocidental na mundividência cosmogónica e social típicas desta cultura. Se para os ocidentais a ideia de ser é eterna e transcendente, os chineses imaginam o Universo como uma grande cosmogonia dinâmica e evolutiva, sem entidade extrínseca a este processo. Daí que a ideia de Cristo como encarnação histórica de Deus seja liminarmente recusada.

Muitos confucionistas, sobretudo os mais radicais, partindo do *modus vivendi* típico da cultura oriental, criticam negativamente a pessoa de Jesus, realçando a sua inferior condição social, a sua filiação ilegítima, o seu desrespeito para com os familiares e a pouca prudência na escolha de determinadas companhias.

Dado o facto da ideia de Redenção colidir estruturalmente com o optimismo radical dos chineses referente às capacidades efectivas da condição humana, muitos reafirmam a morte ignominiosa de Jesus e a invenção da sua ressurreição por parte dos discípulos. A morte de Cristo não tem nenhum carácter redentor e expiatório visto este não ser necessário à natureza humana, mas contrário à mesma.

Já a ideia de Jesus como Mestre é passível de aceitação. Também aqui, porém, se põem em causa a validade universal dos seus ensinamentos. Podem ter interesse para a sociedade ocidental, mas são inadequados para a estrutura mental de outros povos.

A esta atitude, porém, não é estranha a existência de elementos alheios à própria essência doutrinal do cristianismo. Cristo é visto como um estrangeiro, um invasor. Urge defender os valores tradicionais chineses do assédio cultural dos ocidentais, dos quais Cristo é tido como baluarte ⁽²¹⁹⁾.

O Budismo, por seu turno, encontra-se praticamente radicado no Japão. Ainda que o número de cristãos nesta sociedade seja extremamente diminuto, há pontos de encontro muito fortes entre estas duas religiões. Entre Cristo e Buda não se verifica apenas um curioso paralelismo biográfico, mas fundamentalmente uma grande convergência ética.

Tanto um como o outro proíbem tudo o quanto possa romper com a harmonia pessoal, social e cósmica. "Ambos proíbem matar, roubar, mentir e ter relações sexuais ilícitas. Ambos mandam respeitar os mais velhos. Ambos louvam a paz interior. Ambos querem pagar o mal com o bem, e recomendam amar os inimigos, não acumular riquezas supérfluas, e optar pela misericórdia em vez do sacrifício. Existem muitos paralelos que coincidem, quase literalmente (...).

O conhecimento que Buda tinha de si mesmo e da sua missão está muito próximo do de Cristo" ⁽²²⁰⁾.

A imagem do Cristo ético é a mais apropriada à cultura deste povo. Contrariamente ao povo ocidental, individualista e independente, os japoneses vivem num sistema de interdependência. Aos proclamados direitos individuais e igualdade perante a lei respondem os japoneses com a noção de responsabilidade face ao grupo. Além disso, em todos os sectores da existência humana, são mais propensos à adopção de práticas humanistas. Outra das características desta sociedade é o elevado sentido de solidariedade e diálogo entre os diversos membros do tecido social.

Ainda que haja a registar a existência de movimentos na década de 70 que, entre o mundo budista, realçaram o aspecto sócio-político da figura de Jesus, a imagem de Cristo mais cultivada

⁽²¹⁹⁾ Cf. TEOTÓNIO R. DE SOUZA, *op. cit.*, 325-246 *passim*.

⁽²²⁰⁾ Cf. HOLGER KERSTEN, *Jesus viveu na Índia*, Edições 90, Difusão Cultural, 92.93.

e passível de ser aceite por esta cultura é a do Cristo ético. Aliás, este povo possui, pese os problemas económicos e as catástrofes naturais com que ultimamente se viram confrontados, uma das economias mais florescentes dos países industrializados. Por isso, para além da imagem do Cristo ético estar mais de harmonia com a cultura deste povo, as condições sócio-económicas da sociedade japonesa não exigem, contrariamente ao que sucede por exemplo nas Filipinas, a presença de um Cristo sensível às desigualdades sociais.

A situação face ao hinduísmo já não é tanto linear. O Hinduísmo confronta-se com diversas concepções a respeito de Cristo. Foi no período áureo da reflexão teológica do sec. XIX que muitas destas imagens surgiram. Basicamente podemos agrupá-las em grupos distintos e até contraditórios.

Para alguns Cristo não é mais que um invasor. Esta imagem foi defendida por todos os que viam nesta personagem a expressão de uma cultura que pretendiam combater. Outros, contrariamente, reafirmavam a figura do Cristo ético. Trata-se, porém, de uma imagem diferente da do dogma metafísico e do misticismo etéreo. O maior defensor desta concepção foi Rammohan Roy. Sendo a religião entendida por este autor como uma existência ética, Cristo é apresentado como um preceptor moral. Embora aceite Cristo como Filho, Servo de Deus e soberano do Universo, Jesus recebe o seu ser de Deus e, por conseguinte, está dependente e subordinado ao Pai. A união entre os dois é, segundo este autor, uma união de vontade e de projecto. Para além disso, a morte de Cristo não teve nenhum valor redentor, dada a excelência do primado da misericórdia e da justiça sobre o do sacrifício.

Há ainda quem defenda a ideia de um Cristo asiático. Esta imagem teve como grande mentor o indiano Keshub Chunder Sen. Segundo este autor Cristo é asiático pela sua raça e hindu pela sua fé. Keshub reconciliou e sintetizou a tradição hindu e a tradição cristã. reconheceu Cristo como a 2ª Pessoa da Santíssima Trindade, o Logos universal e absoluto e, bem assim, reafirma a sua divindade e a sua humanidade divina. Esta humanidade divina não nos leva a afirmar que Cristo seja o homem Deus, mas sim o Deus homem. A divindade está plena de humanidade, mas permanece íntegra. Por isso, no momento da sua ressurreição Cristo regressou ao seio do Pai na sua humanidade plena. Ele é filiação feita carne. Contrariamente a Rammohan Roy, Keshub Chunder Sen aceita o carácter Redentor da Cruz.

Dentro do hinduísmo há ainda quem veja em Cristo a encarnação de Deus. Outros aceitam-no como Salvador, Filho de Deus e Deus-Homem, muito embora entendam estes títulos de forma diversa do cristianismo ortodoxo tradicional. Muitos entendem-no como Palavra de Deus feita carne, o qual veio ao mundo para redimir o género humano. Dentro desta diversidade há ainda quem veja em Cristo o Libertador de toda a opressão social e religiosa ⁽²²¹⁾.

A imagem sócio-política de Cristo é particularmente sentida pelos "*dalit*", casta inferior do povo indiano. A iconografia adoptada para expressar esta imagem é a de "Cristo roto", identificado com a opressão desta casta. Opõem-se, conseqüentemente, ao Cristo hindu dos *Ashram* cristãos e ao euroeclesiástico da Igreja oficial ⁽²²²⁾. Este "Cristo roto" veste e vive do mesmo modo dos "*dalit*". Como Filho de Deus e, por conseguinte, revestido de suprema majestade, os seus andrajos denunciam todas as injustiças sociais que tendem a dividir a humanidade.

Há ainda quem, dentro do mundo hindu, identifique Cristo com *Krishna*, o oitavo avatar de *Vixnu*. São muitas as semelhanças encontradas para justificar esta identificação. As narrativas neotestamentárias do nascimento, infância e vida de Jesus têm idênticos detalhes às narradas acerca de *Krishna*.

Ambos utilizaram o milagre como forma de levar a mensagem ao incrédulo e ao materialista, não o utilizando como meio para a obtenção de dividendos económicos⁽²²³⁾. "A história do nascimento, da infância e da vida de Krishna contém passagens e até detalhes idênticos às narrativas do Novo Testamento (...). Krishna e Cristo foram os que mais se

⁽²²¹⁾ Cf. TEOTÓNIO R. DE SOUZA, *op. cit.*, 220-222.

⁽²²²⁾ Cf. TEOTÓNIO R. DE SOUZA, *op. cit.*, 254-256.

⁽²²³⁾ Cf. HOLGER KERSTEN, *op. cit.*, 138.

destacaram em matéria de milagres nas Sagradas Escrituras"⁽²²⁴⁾. As semelhanças, porém, não ficam apenas por aqui. Tal como Cristo, também Krishna "transcendeu o ciclo das encarnações, mas apesar disso encarnou-se na simples forma de um corpo mortal, pois movido por compaixão quis ajudar a humanidade a alcançar a salvação"⁽²²⁵⁾. Para além dos motivos da Encarnação coincidirem há ainda a registar a presença de uma trindade indiana. "Na trindade indiana, o filho de Deus chama-se Krishna, nome que tem a mesma raiz que Cristo (...). 'Cristo' é uma palavra derivada do grego *chrestos* e significa 'ungido com óleo'. A palavra Cristo remonta ao sânscrito *Krsna* (Krishna quer dizer 'o que atrai') que, em linguagem coloquial, pronuncia-se *Krishto*. *Krishto* significa 'atração'. Este ser capaz de atrair é a alta personificação de Deus" ⁽²²⁶⁾. Dadas as semelhantes existentes, Holger Kersten conclui que Krishna e Cristo são uma e a mesma pessoa, tendo Jesus vivido na Índia em Caxemira.

2.4.3. CRISTO FACE ÀS RELIGIÕES SOBRENATURAIS

A principal razão pela qual Cristo não tem sido aceite pelo judaísmo e pelo islamismo como Filho de Deus, deve-se ao facto destes dois credos religiosos professarem um monoteísmo rígido.

Dentro do mundo islâmico Cristo é conhecido pelo nome de *Issa*, "nome que deriva da palavra síria *Yeshu*, alterada para combinada com *Musa*, que significa Moisés. A forma extensa e completa com que o *Corão* trata sobre o profeta Issa visava, muito provavelmente, corrigir a 'imagem distorcida que ele transparece nos escritos dos seus discípulos'. Jesus é considerado o último profeta de Israel e precursor de Maomé e dizem que pressagiu a vinda 'do maior de todos profetas (...). No entanto, (...) o Islão rejeita a ideia de que Jesus seja a encarnação da divindade" ⁽²²⁷⁾.

Jesus é apenas uma criatura como as outras, não é Deus nem Filho de Alá. Como criatura só têm uma coisa de especial: tal como Adão nasceu sem Pai. Este nascimento revela-nos a potência de Deus ⁽²²⁸⁾, a qual se prolonga nos próprios milagres. No entanto, e contrariamente aos relatos descritos nos Evangelhos, a significação dos milagres é diversa. Jesus não realiza os milagres em seu nome e pelas suas próprias virtudes, com o intuito de demonstrar que é o Cristo, antes opera segundo a permissão de Alá, do qual é mero servidor ⁽²²⁹⁾.

A não filiação de Jesus não é apenas atestada pela natureza dos seus milagres. "Alá é um só, glorioso de mais para ter um filho"⁽²³⁰⁾. A ideia da transcendência essencial de Deus colide com "a ressonância material das duas expressões que indicam "Filho": *ualad* e *ibn*, que têm sentido estritamente carnal, e por isso repugna ao espírito muçulmano projectar essa expressão na divindade; (...) Jesus, na altura do juízo Universal, recusar-se-á a apresentar-se como intercessor junto de Alá, pela vergonha que os seus discípulos lhe inspirarão pelo facto de o terem divinizado a ele e a sua Mãe". ⁽²³¹⁾.

Para o Alcorão Cristo é unicamente um profeta, nascido de forma miraculosa. Jesus não é Deus nem tão pouco Filho de Deus (5,72.116; 9,30; 19,34-35), mas apenas servo (43,49), que come e bebe (5,75). Não pode ser tomado como o "terceiro de uma tríade (de deuses)" (4, 171; 5,73) nem visto como o crucificado (4,156). "Un de los pilares de la fe musulmana es creer que Dios es único en su persona lo mismo que en sus atributos. Del mismo modo que ninguna

⁽²²⁴⁾ *Ibidem*, 140.

⁽²²⁵⁾ *Ibidem*.

⁽²²⁶⁾ *Ibidem*, 143.

⁽²²⁷⁾ *Ibidem*, 224.

⁽²²⁸⁾ Cf. KHALIL SAMIR, *Cristo nel Corano*, Civiltà Cattolica, Vol. II, 1983, 563.

⁽²²⁹⁾ Cf. *Ibidem*, 461.

⁽²³⁰⁾ FREDERICO JOSÉ PEIRONE, *Cristo no Islão*, Tipografia Minerva, Lisboa 1962, 82.

⁽²³¹⁾ *Ibidem*, 83.

persona es semejante a El, asimismo ningún atributo de las criaturas se asemeja a sus atributos"⁽²³²⁾.

Segundo Maomé, fortemente influenciado pelo docetismo, "Jesus não morreu na cruz. Outro morreu no Seu lugar. Jesus foi assumpto ao Céu por Alá, tendo lá ficado umas horas, ou dias. Depois morreu de morte natural" ⁽²³³⁾. Depois foi incumbido de regressar novamente à terra com a missão de dar aos seus discípulos os mandamentos. "Assim, logo depois de ter recebido a ordem de Alá para descer à Terra, Jesus veio e pousou os seus pés sobre uma alta montanha, que logo se incendiou. Vieram os apóstolos, veio Maria de Mágdala. Pediu-lhes que fossem chamar os homens, e que os conduzissem a Alá. E, finalmente, Alá elevou-o outra vez. Vestiu-o de penas, deslumbrou-o de luz, Tirou-Lhe o apetite da comida e da bebida. Jesus voou com os anjos até ao trono de Alá. Desta forma, ele é humano e angélico, terreno e celestial. Os apóstolos dispersaram-se, para chamar os homens, conforme Ele ordenara" ⁽²³⁴⁾, ou seja, a partir desse momento começou a evangelização dos povos.

A tradição muçulmana retoma e amplia, recorrendo a diversas fontes, os dados do Alcorão. Quando se referem à crucifixão de Jesus afirmam que foi um sócia que substituiu Cristo e faleceu em seu lugar. No entanto, não há uma opinião única quanto à identidade desse sócia. Pode ter sido Judas, pode ter sido Pedro, o qual se ofereceu como voluntário para morrer em seu lugar, ou ainda o chefe da patrulha que prendeu Cristo. "Questa negazione è fata per non bestenmiare: lungi de Dio l'avere un figlio! Il Corano intende salvare l'onore di Dio e la reputazione stessa di Gesù.

Per lo stesso motivo, il Corano nega la crocifissione di Cristo, che è stato innalzato presso Dio, ma non è morto. Lo scandalo della croce è impensabile, inacceptabile. Noi cristiani, dopo aver detto che Cristo ha preso la forma di schiavo, aggiungiamo con Paolo: perciò Dio lha sovraneamente esaltato, e gli ha dato un Nome che è al di sopra di ogni altro nome (Fil 2,9). I musulmani, invece, affermano che Dio l'ha esaltato prima della crocifissione, la quale non ha avulto luogo" ⁽²³⁵⁾.

Jesus não só foi elevado ao Céu e aí permanece junto de Deus, como só voltará à Terra no fim do mundo. Regressará a Medina e, como simples muçulmano, permanecerá na última fila, recusando-se a dirigir a oração. Aí fará a proclamação da unicidade de Deus. Além disso vai censurar os cristãos por estes terem feito de si Deus. Quebrará as cruces e matará os porcos. No final morrerá e será enterrado na grande mesquita de Medina, entre Maomé e Abû Bakr. Tal concepção encontra-se longe da verdadeira essência da parusia cristã ⁽²³⁶⁾.

Contrariamente ao islamismo, o judaísmo nega todo o carácter transcendental de Jesus. A prova de Jesus não ter sido aceite pela comunidade judaica pode ser detectada pela falta de referências a Cristo por parte das fontes judaicas mais antigas.

Uma vez negado todo o carácter transcendental à pessoa de Cristo, o judaísmo acaba por negar: a divindade do Filho de Deus; o carácter divino da mensagem cristã; o nascimento virginal de Jesus; os milagres e a ressurreição.

Não é só a noção da infinita transcendência de Deus a colocar em xeque as pretensões de Cristo, mas também o facto da humilhação da Cruz não condizer com a infinita dignidade e poder de Yhavé. Além do mais Jesus não pode ser Deus porque nenhum homem, mercê da condição corporal, pode ter tal pretensão. A Trindade, por seu turno, colide frontalmente com o monoteísmo rígido da religião hebraica.

O judaísmo recusa também a ideia, defendida por cristãos e muçulmanos, de Jesus estar incumbido de uma missão divina e a sua mensagem possuir um carácter profético. Por outro lado, não atribuem, por razões teológicas, nenhum carácter sobrenatural ao seu nascimento.

⁽²³²⁾ GAAFAR SHEIK IDRID, *O Deus do Islão*, in "Biblia e Fé", Vol. XV, Madrid 1989, 62.

⁽²³³⁾ FREDERICO JOSÉ PEIRONE, *op. cit.*, 102.

⁽²³⁴⁾ *Ibidem*, 138.

⁽²³⁵⁾ KHALIL SAMIR, *op. cit.*, 563.

⁽²³⁶⁾ Nota: Este resumo apoia-se no trabalho efectuado pelo aluno José Silvestre, com o título: Jesus Cristo e o Islamismo, no âmbito da disciplina Seminário II, orientado pelo Padre Doutor José Lima

Negam e sua descendência davídica, o nascimento virginal e toda a sua autoridade religiosa no seio do judaísmo.

Os milagres efectuados durante o seu ministério e o acontecimento da ressurreição não possuem nenhum carácter sobrenatural. Antes pelo contrário, a sua morte ignominiosa demonstra que jamais poderia ser considerado Filho de Yhavé. Tal morte prova o carácter humano da sua pessoa contra a pretensa divindade de que é revestido. Cristo morreu ingloriamente como homem. Também, e contrariamente à visão cristã e muçulmana, não se deu qualquer ressurreição. Esta foi uma fórmula encontrada pelos seus discípulos para justificarem o fracasso da Cruz.

Segundo esta religião, a figura de Cristo não se enquadra dentro do messianismo judaico. O Messias de Israel está associado á Aliança. Ele não será mais do que a garantia da salvação de Israel, a qual depende de grau de pecado face à Aliança.⁽²³⁷⁾

Uma coisa, porém, parece certa: Cristo não era um judeu ortodoxo tradicional. "Jesus é considerado o responsável pela desmistificação de tudo aquilo que era considerado sagrado na cultura judaica" ⁽²³⁸⁾. Muitas das suas posições acabaram por ferir os sentimentos dos judeus. Contra os ritos e os costumes propôs uma actuação baseada no amor. "Jesus dava pouca importância aos ditames inúteis, vazios e inexpressivos da legislação judaica. O desprezo pelas leis do sábado acabou por conduzi-lo à cruz" ⁽²³⁹⁾.

2.5. INTERPRETAÇÕES MAIS SIGNIFICATIVAS DO PERFIL DE CRISTO SAÍDAS DA CULTURA OCIDENTAL CONTEMPORÂNEA.

A partir do século XVIII, Jesus Cristo deixou de ser património do mundo eclesiástico e sujeitou-se a interpretações de cariz mais heterodoxo. A quase totalidade delas extrapolaram as fontes bíblicas e extra-bíblicas. São diversas as abordagens feitas por algumas das figuras mais proeminentes da cultura ocidental contemporânea a respeito do verdadeiro perfil de Jesus. De entre os diversos autores que abordaram a figura de Cristo merecem especial realce Wilhem Reich, Teilhard Chardin, Nietzsche. Mesmo dentro da Igreja, com o intuito de renovar a fé cristã e de dar resposta às objecções colocadas pelo secularismo acerca da pessoa de Jesus, surgiu um amplo programa de desmitologização desta figura. Deste esforço surgiram dois grandes modelos interpretativos: a interpretação filosófico-transcendental de Jesus e a interpretação de Jesus segundo as categorias da psicologia das profundezas. É sobre esta temática que nos propomos já de seguida reflectir.

Para Wilhem Reich, famoso psicanalista norte-americano, crítico acérrimo do *modus vivendi* burguês, grande influenciador da juventude adepta da imagem do *Jesus Revolution*, o homem vive encarcerado. Este autor retoma as teses de Rousseau. Segundo Wilhem Reich, "*há algo que acontece, desde há muito tempo, no interior da sociedade humana, que torna impotente qualquer tentativa que vise esclarecer este grande enigma*, bem conhecido de todos os grandes líderes da humanidade ao de milénios: *o homem nasce livre, mas vive a sua vida como escravo*" ⁽²⁴⁰⁾. As causas que subjazem a esta situação são extremamente complexas e atingem a humanidade desde a passagem da barbárie à civilização. Existe um estado de alienação perene, resultante do facto do homem nunca ter colocado a pergunta capaz de esclarecer as razões determinantes do seu encarceramento. "O instrumento usado por esse algo bem camuflado para desviar a atenção do enigma fundamental é a EVASIVA de todo o ser humano em relação à Vida viva. O elemento escondido é a PESTE EMOCIONAL DO HOMEM" ⁽²⁴¹⁾. Por isso, para este

⁽⁷⁷⁾ Cf. MIKEL DE EPALZA, *Jesus otage*, Éditions du Cerf, Paris 1987, 64-121.

⁽²³⁸⁾ HOLGER KERSTEN, *op. cit.*, 89.

⁽²³⁹⁾ *Ibidem*, 90.

⁽²⁴⁰⁾ WILHEM REICH, *O Assassinato de Cristo*, Col. Plural, Biblioteca de Pedagogia, Psicologia e Psicanálise, Nº1, 1ª Edição, Publicações D. Quixote, Lisboa 1983, 17.

⁽²⁴¹⁾ *Ibidem*.

autor, na humanidade nunca se registou um progresso significativo à resolução das grandes questões que encerram o mistério do homem. A armadilha em que o homem se encontra impede-o de ver mais além. No entanto, "é possível escapar da armadilha. mas para alguém sair da prisão, precisa primeiro de saber que *está numa prisão. A armadilha é a estrutura emocional do homem, a sua estrutura de carácter.* Pouco adianta elaborar sistemas de pensamento sobre a natureza da armadilha, quando a única coisa que importa é encontrar a saída (...).

A saída, porém, continua escondida. Este é o maior enigma. Mas vejamos a situação mais ridícula e, ao mesmo tempo, mais trágica:

A SAÍDA É CLARAMENTE VISÍVEL PARA TODOS OS QUE ESTÃO PRESOS NA ARMADILHA. MAS NINGUÉM PARECE VÊ-LA. TODOS SABEM ONDE FICA A SAÍDA. MAS NINGUÉM SE MOVE EM DIRECÇÃO A ELA; PIOR AINDA, QUEM QUER QUE FAÇA QUALQUER MOVIMENTO EM DIRECÇÃO À SAÍDA, QUEM QUER QUE A INDIQUE, É DECLARADO LOUCO, CRIMINOSO, PECADOR DIGNO DAS CHAMAS DO INFERNO (...).

No fim de contas o problema não está na armadilha, nem mesmo em descobrir a saída, o problema está nos PRISIONEIROS" (242).

Partindo da constatação desta realidade, Wilhem Reich vai encontrar na pessoa de Cristo o arquétipo do homem que conhece a saída e recusa viver encarcerado. Neste sentido, Cristo é uma figura que representa todos aqueles que se evadem da sua prisão e sofrem a tirania dos seus pares. "Cristo foi vítima da estrutura do carácter humano, porque mostrou qualidades e maneiras de comportamento que têm, sobre um carácter corajoso, o mesmo efeito que um objecto vermelho sobre o sistema emocional de um touro selvagem. Nesse sentido, podemos dizer que *Cristo representa o princípio da Vida* em si. A forma foi determinada pela época da cultura judaica. Pouco importa que o assassinato de Cristo tenha ocorrido no ano 3000 a.c. ou no 2000 d.c. Cristo teria sido certamente assassinado em qualquer época e em qualquer cultura em que as condições de conflito entre *o princípio da vida* e a *peste emocional* fossem, no plano social, as mesmas que eram na Palestina no tempo de Jesus" (243).

Para Wilhem Reich "a exploração das estruturas profundas do homem pela análise do carácter mostrou que são os seus problemas genitais, que é a sua impotência orgástica, que o atiram para a sua estreita prisão. Então é perfeitamente lógico que não haja nada que ele persiga e reprove com mais ardor, que ele mais deteste, do que os aspectos bons da potência orgástica, quer dizer, a Vida"(244). A partir daqui, Wilhem Reich liga inevitavelmente Cristo à sexualidade realizada e afirma que foi a vivência desta realidade que conduziu ao seu assassinato. Para este autor, Jesus é um homem dotado de profunda "humildade e de paz, de paciência e de amor. Jesus é totalidade e ingenuidade, confiança e prudência, doçura e força, nenhum desejo mortal o habita e ele age com simplicidade e cooperação, beleza e espontaneidade. O facto dele amar as crianças e saber dar livremente revela que ele possui todas as qualidades de um homem efectivamente livre"(245). Como efectivamente livre "Cristo possui todas as marcas do carácter genital. Ele nunca poderia ter amado as crianças e as pessoas,, a natureza, nunca poderia ter sentido a vida e agido com a graça suprema com que agiu, se tivesse sofrido de frustração genital (...). Cristo conheceu o amor físico e as mulheres, como conheceu tantas outras coisas naturais" (246). Não se pense, porém, que Cristo realizou a sua sexualidade de um modo grosseiro, coincidente com a pornografia nua e crua. Ele foi a criatura que melhor soube realizar o abraço genital e, tal facto, conduziu-o irremediavelmente à cruz. "Cristo conhecia muito bem a diferença entre as mulheres que ofereciam a sua doçura no abraço e as que, tendo perdido essa doçura e também os seus órgãos de amor, gritavam: 'Senhor , Senhor, abre-nos!'".

(242) *Ibidem*, 20.21.

(243) *Ibidem*, 23.24.

(244) *Ibidem*, 46.

(245) PHILLIPE RÉGEARD, *op. cit.*, 81.

(246) WILHEM REICH, *op. cit.*, 56.

A presença silenciosa das mulheres que amaram Cristo no seu corpo em algum momento da vida terrena, cada uma segundo a sua própria maneira de amar e acariciar, explica-nos porque Cristo foi tão vergonhosamente humilhado durante as últimas horas da sua vida terrena.

Só há um crime que o homem atacado pela peste persegue de maneira tão vil, tão pavorosa e tão pernicioso: O CRIME DO VERDADEIRO AMOR FÍSICO DE DEUS" (247).

No assassinato de Cristo podemos então encontrar um ódio generalizado da multidão, baseado numa inveja indistarcável, porque Cristo "ousou amar com o corpo sem pecar com a carne.

Cristo foi torturado porque os homens tinham de aniquilar o seu modo de viver autenticamente divino, ou seja, orgonótico, que lhes parecia estranho e perigoso" (248).

Por tudo o quanto se acaba de afirmar facilmente se depreende que, para Wilhem Reich, a morte de Jesus não tem nenhum efeito redentor. Ela é vista antes como uma fatalidade "histórica e não como o resultado da intenção de Cristo de salvar os homens do pecado (...). Portanto, a morte de Cristo é inevitável, inútil e desprovida de sentido (...). Não é um sacrifício oferecido, mas uma morte súbita, resultado trágico da luta entre a vida do trágico da luta entre a Vida e o ódio à Vida" (249).

Como foi então possível termos uma visão enviesada de Cristo? Muito simplesmente porque se verificou uma mistificação da sua pessoa. Não fosse a mistificação levada a cabo pelos seus discípulos, e hoje teríamos uma visão muito diferente daquela que nos foi transmitida pela cultura cristã. Esta mistificação, porém, "que começa quando os discípulos o colocam tão distante deles, não significa que eles não o amem profundamente, que não o admirem ingenuamente, que não estejam dispostos a morrer por ele. Ela significa simplesmente, que eles têm a impressão de que nunca poderão assemelhar-se a Cristo, enquanto Cristo tem a impressão certa de que eles PODEM ser como ele" (250). A partir daqui as mistificações de Cristo têm-se sucedido. Elas dão-se em todos os tempos e lugares. Assumem diversas formas e, apesar de tudo, têm todas um denominador comum: "A DESENCARNAÇÃO DE JESUS CRISTO E A SUA COMPLETA ESPIRITUALIZAÇÃO (...).

Os herdeiros de Cristo têm consciência do amor cósmico do corpo, mas tendo-o aprisionado, exortam uma humanidade melancólica a reencontrar o seu Deus por detrás das grades. Vive Deus no teu corpo, mas não penses em tocá-lo"(251).

Para Teilhard Chardin, famoso paleontologista, pensador, padre jesuíta, homem consagrado, simultaneamente, a Deus e à ciência, na evolução "houve um processo de condensação progressiva da matéria, que (...) atingiu, finalmente, aquele ponto crucial em que a matéria se tornou transparente a si própria e se entendeu. Surge então o homem. É a noosfera, com a capacidade de se ter consciência de si mesmo, de ser transparente a si próprio. E nesta transparência, abre-se a possibilidade de uma nova relação com Deus, cognitiva e coloquial.

Neste processo de condensação da matéria, o homem é, portanto, o grande salto, mas, segundo Teilhard Chardin, não é o fim" (252).

Teilhard Chardin vai abordar o ser humano no quadro de cosmogénese. O ser humano, na sua relação com o mundo, descobre-se num Universo em mutação, no qual terá, através da acção reflexiva, de encontrar novas formas de enquadramento e conduzir a criação à sua plena maturação. Para tal, exige-se uma responsabilidade permanente, integrada numa história evolutiva onde nada é vão.

O homem é, simultaneamente, ponto de partida e de chegada da própria evolução (253). Com o seu aparecimento a evolução dá um salto qualitativo: deixa de processar-se mais sobre o foco da complexidade e passa a fazê-lo predominantemente sobre o foco da consciência. A partir

(247) *Ibidem*, 205.

(248) *Ibidem*, 206.

(249) PHILLIPE RÉGEARD, *op. cit.*, 82.

(250) WILHEM REICH, *op. cit.*, 72.

(251) *Ibidem*, 79.

(252) AA. VV., *As origens do Universo da vida e do homem*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 1985, 233.

(253) Cf. IDEM, *Le Phénomène Humain*, Éditions du Seuil, Paris 1955, 27.

daí entra em acção a liberdade humana. Esta, porque exige consciência e reflexão, torna o homem um ser de categoria única: sabe que e porque sabe ⁽²⁵⁴⁾. Dá-se, neste processo, a passagem da cosmogénese à noosfera. O homem é o momento em que o processo evolutivo passa da Biogénese à Antropogénese e, conseqüente, noosfera (esfera da consciência humana).

Mediante a reflexão adquire um poder transformador da sua relação. "O avanço prossegue para além do homem individual, na humanidade enrolada também sobre si mesma pelo movimento contemporâneo da sociabilização, e, no seu termo, por analogia com o passado, deixa-se entrever num futuro crescimento de consciência a nível colectivo e mundial" ⁽²⁵⁵⁾.

Inserido neste processo, companheiro de viagem dos outros homens, cada ser humano sente-se, face ao futuro, confrontado com um dilema/opção: "ou bien la nature est close à nous exigences d'avenir (...) ou bien une overture existe (...). Optimisme ou pessimisme absolut. Et entre les deux aucune solution moyenne" ⁽²⁵⁶⁾.

Confrontado com o cosmos, o homem sente-se pequeno mas, ao mesmo tempo, fascinado: vive numa situação angustiante, desafiada e optimista. Centra as questões no futuro. As respostas resultam da intuição de um sentir profundo acerca de algo que se desenvolve no mundo ⁽²⁵⁷⁾.

Uma vez quase obtida a resposta ao seu dilema, traça uma opção, pois sabe que a continuação do processo evolutivo está na sua acção futura ⁽²⁵⁸⁾. A natureza não se fecha egoisticamente sobre si mesma, por sentir como vitalmente necessário que tal não aconteça ⁽²⁵⁹⁾.

Inserido neste processo, o homem opta por continuar. "Plus l'Homme deviendra Homme, moins il acceptera de se mouvoir sinon vers de l'interminablement et l'indestructiblement nouveau. Quelque 'Absolu' se trouve impliqué dans le jeu même de son opération" ⁽²⁶⁰⁾. Eis-nos em face do homem teilhardiano: um ser voltado para a vida e para o futuro.

Reconhece a sua pessoa como habitação do futuro, face ao qual não pode falhar ⁽²⁶¹⁾. Ele, como anteriormente já foi frisado, não é apenas ponto de chegada do processo evolutivo, mas também ponto de partida para uma acção aperfeiçoadora no mundo. Daí ser, simultaneamente, ponto de convergência de um processo e ponto de saída para um outro. Culminará este com uma nova convergência ou desembocará na divergência? Eis-nos perante o problema da evolução da humanidade. As grandes questões e desafios, dada a vastidão e grandiosidade de esforços, não podem obter resposta a nível do individual. Para tornar efectivo o progresso é necessário a colectivização de esforços.

À volta do homem desenvolve-se um fenómeno psicológico de grande envergadura, o qual podemos apelidar de *evento do sentido humano*. Os homens sentem-se ligados em torno de um progresso cativante ⁽²⁶²⁾. A vida não pode continuar sem a exigência de uma ascensão contínua ⁽²⁶³⁾, a nível material e psíquico. Assim sendo, à evolução da consciência sucede a evolução como efeito de uma união. Todo este esforço está orientado para a formação de uma consciência, de uma reflexão, que apontem na direcção de algo não mensurável, Tudo tende para uma Consciência Suprema. Daí a evolução não culminar na divergência ⁽²⁶⁴⁾ mas na convergência.

Convergência para onde? Cristo!

Ao homem falta-lhe um novo domínio da expansão psíquica, estado terminal do processo evolutivo. Se este é, em última instância, a ascensão da consciência, então o novo estado de expansão psíquica é como uma Consciência Suprema: ponto culminante de uma convergência de

⁽²⁵⁴⁾ Cf. *Ibidem*, 181.

⁽²⁵⁵⁾ E. COLOMER, *Teilhard Cardin*, in "Verbo. Enciclopédia Lus-Brasileira da Cultura, Nº 17, Editorial Verbo, Lisboa 1975, 1188.

⁽²⁵⁶⁾ TEILHARD DE CARDIN, *Le Phénomène Humain*, Éditions du Seuil, Paris 1955, 258.

⁽²⁵⁷⁾ Cf. *Ibidem*, 255.

⁽²⁵⁸⁾ Cf. *Ibidem*.

⁽²⁵⁹⁾ Cf. *Ibidem*, 259.

⁽²⁶⁰⁾ *Ibidem*, 257

⁽²⁶¹⁾ Cf. *Ibidem*, 263.

⁽²⁶²⁾ Cf. IDEM, *La Visión du Passé*, Éditions du Seuil, Paris 1957, 241.

⁽²⁶³⁾ Cf. IDEM, *Le Phénomène Humain*, Éditions du Seuil, Paris 1955, 259.

⁽²⁶⁴⁾ Cf. *Ibidem*, 287.

consciências, capaz de atrair a si e à sua volta os restantes centros conscientes. Tal tarefa só pode ser efectuada por um centro que seja centro de centros ⁽²⁶⁵⁾: o ponto Omega.

O homem, porém, interroga-se quanto à sua ultimidade e pode recusar o ponto Omega se a resposta dada à pergunta radical por si formulada não for dada por outro Alguém. Daí a necessidade do Omega ser um ente pessoal ⁽²⁶⁶⁾, uma Pessoa para além da história e dos fenómenos: CRISTO.

O Universo enquanto processo evolutivo tende para o espírito, o qual culmina no pessoal, do qual o Cristo Cósmico é a consumação plena. Para que o homem continue com a sua dinâmica evolutiva é necessário a presença de um fim que mantenha o interesse de viver, um centro transcendente de personalização e unificação ⁽²⁶⁷⁾. Por isso, a utopia da ciência encontra a sua realidade em Cristo, a meta de toda a evolução.

Nietzsche, por seu turno, combateu raivosamente a religião cristã. O cristianismo é para este filósofo a transvaliação de todos os valores. Ao Crucificado opõe Nietzsche o Dionísios. Oposição feroz e assombrosa, de um simbolismo difícil de esgotar. Ainda que Dionísios e Cristo tenham de comum entre si o sofrimento, diferem quanto ao sentido do mesmo. "O sofrimento de Dionísios é sempre compensado pela sombria alegria da procriação. Dionísios é o senhor da procriação, exactamente como é o senhor da morte. O sofrimento, a morte e o declínio são sempre unicamente o reverso da alegria, da ressurreição, do retorno. Dionísios é a própria vida com dois rostos, a vida prenhe de sofrimento e plena de alegria, a vida criadora e destruidora, a vida do mundo em que nos sentimos situados de um modo problemático, mundo que nos põe em segurança e ao mesmo tempo nos exila. Contudo, o Crucificado é para Nietzsche o símbolo de um sofrimento que abjura este mundo terreno, que como uma espécie de grande indicador mostra para além da vida terrena vida supra terrena, transcendente. Aos olhos de Nietzsche, o Crucificado representa uma moral hostil à vida, o ultramundo utópico da religião e da metafísica"⁽²⁶⁸⁾.

Para Nietzsche o cristianismo é a maior perversão do espírito humano, a mais rudimentar negação dos instintos do homem. Portanto, não é de estranhar que para este filósofo, Cristo não seja o Filho de Deus. A sua caracterização não é efectuada no plano metafísico, antes no existencial. Cristo é um homem-criança, um bonecheirão, um ser de instintos débeis, bom, doce. Como ser de instintos débeis, traz o reino dos céus no coração, coração este demasiado brando para a vida.⁽²⁶⁹⁾ O Cristo nietzscheano está nas antípodas do super-homem, o qual, como homem superior, se rege pela vontade de domínio, situando-se para além da fronteira do bem e do mal. O Nazareno, pelo contrário, é uma traição contra a vida. O seu ódio, porém, inclina-se mais para o cristianismo que para Cristo. Revela, inclusive, uma certa simpatia para com esta personagem. O Nazareno representa uma nova maneira de existir. Ele é a negação da organização e civilização judaica, da fixação da vida, alguém que não tem necessidade de se "colar" a uma instituição, dado o facto de ser portador do reino de Deus no seu coração ⁽²⁷⁰⁾. A quem podemos então atribuir a perversão histórica da Igreja quando esta nega o desenvolvimento do verdadeiro espírito humano? Deve-se ou não esta atitude à acção de Jesus Cristo?

Nietzsche continua a "defender" a contribuição do Nazareno em toda esta farsa, Para este filósofo a instauração do cristianismo deve-se mais a S. Paulo que a Jesus evangélico. Jesus não é um fanático, mas um homem-criança. A Boa Nova proclamada é a proclamação da pertença do reino dos céus às crianças. Significa isto a abolição de todas as posições, responsáveis pelas lutas pessoais e sociais. Este Jesus é uma espécie de Salvador, capaz de encarar e atravessar a vida de um modo sorridente e pacífico. Alguém que recuperou o espírito da infância.

Contra a atitude de Jesus surge S. Paulo. Esta personagem transformou o ideal de um coração puro numa Igreja hierarquizada, defensora dos milagres, das recompensas e castigos.

⁽²⁶⁵⁾ Cf. IDEM, *L' Energie Humain*, Éditions du Seuil, Paris 1962, 126.

⁽²⁶⁶⁾ Cf. IDEM, *Le Phénomène Humain*, Éditions du Seuil, Paris 1955, 289.

⁽²⁶⁷⁾ AA. VV., *As origens do Universo da vida e do homem*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 1985, 235.

⁽²⁶⁸⁾ EUGEN FINK, *A filosofia de Nietzsche*, Col. Biblioteca de Textos Universitários, nº 62, 2ª Edição, Editorial Presença, Lisboa 1988, 197.

⁽²⁶⁹⁾ Cf. *Ibidem*, 147.

⁽²⁷⁰⁾ Cf. *Ibidem*, 147.

Sobre estes pilares desenvolveu-se a ideia de Cristo ser o Filho de Deus, alguém que com o seu sacrifício redimiu o mundo. Deve-se a S. Paulo a invenção das coisas supra terrenas, eliminando assim a única realidade do cristianismo: a beatitude de um coração bondoso, capaz de sentir a alegria da bondade. São Paulo interpretou este estado de espírito como uma recompensa futura. Ao fazê-lo permitiu novamente que o sacerdote judeu ortodoxo triunfasse sobre o Jesus de Nazaré. S. Paulo, o "génio do ódio", é o oposto do Nazareno, "o alegre mensageiro". Ao inventar a doutrina do juízo final refundiu, de um modo ainda mais radical, a tirania sacerdotal, dando-se, a partir daí, um processo de degenerescência do cristianismo ⁽²⁷¹⁾.

É curioso verificar que este filósofo nutre de uma certa simpatia pela imagem do Salvador. O seu ódio é dirigido a S. Paulo e ao cristianismo daí resultante, tido por ele como a maior falsificação histórica, a maior corrupção do espírito. Só o ódio à vida pode explicar tal monstruosidade, a qual corrói e fere a vida na sua máxima profundidade.

Outra linha de reflexão importante diz respeito às interpretações filosófico-transcendentais da pessoa de Jesus. Este novo modelo tem como ponto de partida o problema da desmitologização da fé, o qual pretende responder de forma positiva às objecções colocadas pelo fenómeno da secularização moderna. Este fenómeno trouxe consigo novas abordagens da pessoa de Jesus. Este fenómeno da secularização caracteriza-se por uma nova posição do homem face à realidade envolvente. "Doravante o homem já não se compreende a partir do contexto total da realidade que o rodeia, mas converte-se a ele mesmo em ponto de referência da realidade. Quando o homem se converte desse modo em senhor da realidade, esta reduz-se a mero objecto, que se pode conhecer cientificamente e dominar pela técnica (...). O homem pensa que (...) pode prescindir de Deus como hipótese de conhecimento e trabalho" ⁽²⁷²⁾. Esta nova mentalidade colocou questões à Cristologia, sobretudo no que concerne há relação existente entre a "*redenção entendida cristãmente e a emancipação interpretada de acordo com a época moderna*" ⁽²⁷³⁾. Muitos teólogos procuraram responder a esta questão. Daí resultou uma teologia caracterizada pela a sua orientação antropológica, a qual pretendia por em curso um vasto programa de desmitologização da fé cristã. "*O programa de desmitologização, porém, não quer dizer (...) que se tenha de eliminar, mas interpretar. A desmitologização não se move originariamente por um interesse negativo, mas positivo. Quer salvar o núcleo perene do conteúdo que há na profissão tradicional da fé em forma mitologicamente cifrada. Quer expressar a sua intencionalidade sem desfigurações de acordo com a consciência moderna*" ⁽²⁷⁴⁾.

O programa de desmitologização da figura de Cristo levado a efeito pela cultura secular eclodiu no século XVIII com a escola racionalista. Para esta escola, Cristo foi apenas "um homem progressivamente divinizado. A primeira comunidade de crentes operou um embelezamento sobre o Jesus histórico transformando-o no Cristo da fé" ⁽²⁷⁵⁾. Assim sendo, Jesus é um homem transformado em Deus e não um Deus feito homem.

Á hipótese crítica sucedeu a hipótese mítica. Segundo esta hipótese, da qual Bultmann é chefe de fila, "Jesus é um Deus progressivamente humanizado (...). No princípio do cristianismo não há nenhum homem, mas um mito, com o qual uma comunidade de crentes fervorosos revestiu a pessoa de Jesus" ⁽²⁷⁶⁾. A partir daqui, esta nova hipótese vai-se, logicamente, subdividir em duas posições: a hipótese mítica moderada e a hipótese mítica radical. A hipótese mítica moderada "não nega a existência histórica de Jesus, mas realça a importância única do mito que ele incarna" ⁽²⁷⁷⁾. Para a hipótese mítica radical tudo é diferente: Jesus é um ser fictício que serviu de personificação de uma lenda" ⁽²⁷⁸⁾.

⁽²⁷¹⁾ Cf. *Ibidem*, 147. 148.

⁽²⁷²⁾ WALTER KASPER, *op. cit.*, 48.

⁽²⁷³⁾ *Ibidem*, 49.

⁽²⁷⁴⁾ *Ibidem*, 51.

⁽²⁷⁵⁾ VITTORIO MESSORI, *Hipóteses sobre Jesus*, 2ª Edição, Edições Salasianas, Porto 1987, 23.

⁽²⁷⁶⁾ *Ibidem*, 41.

⁽²⁷⁷⁾ *Ibidem*, 42.

⁽²⁷⁸⁾ *Ibidem*.

A interpretação filosófico-transcendental de Jesus parte, como já dissemos, do problema da desmitologização. "O programa de desmitologização não quer dizer, como erroneamente o próprio termo pode sugerir, que se tenha que eliminar, mas sim interpretar.. A desmitologização não se move primariamente por um interesse negativo, mas positivo. Pretende salvar o núcleo perene do conteúdo que há na profissão tradicional de fé sob a forma mitológica. Quer expressar a sua intencionalidade sem desfigurações e de acordo com a consciência moderna" (279).

Esta interpretação não procura afirmar factos miraculosos e alheios às potencialidades inerentes à natureza humana. Esta orientação filosófico-transcendental pretende afirmar o elo de ligação entre a natureza humana e a realidade divina. É claro que Cristo, pela sua natureza hipostática, realiza estas duas condições. Se Jesus-homem é a Encarnação do Verbo, é porque existe essa possibilidade na natureza humana. Assim sendo, a natureza humana é transcendente e relaciona-se com o Absoluto. Por isso, a cristologia pressupõe uma antropologia transcendental. O homem tende para o Absoluto, na união com o qual encontra o último sentido da hominização plena. O vigor e o movimento que impele o ser humano para o Infinito está entranhado na sua própria natureza. O ser humano não só descobre em si esta tendência como aceita o Transcendente livremente. Mais ainda, reconhece que esse vigor que existe em si é condição para que o Infinito se comunique e venha a dar resposta aos anseios do coração humano. O *vir a ser* do homem não permanece numa situação de eterno retorno ou no drama de Sísifo e Prometeu, antes o Infinito faz a doação de si mesmo ao homem e, salvaguardada a alteridade Criador-criatura, forma uma unidade conciliadora entre Deus e o homem. O cristianismo vê na pessoa do Nazareno a realização plena das aspirações humanas (280). "Jesus Cristo Deus e Homem não é nenhum mito mas a realização escatológica da possibilidade fundamental que Deus colocou dentro da natureza humana" (281).

Por último, temos uma corrente de reflexão, ainda a dar os seus primeiros passos, que procura interpretar a pessoa de Cristo a partir das categorias da psicologia das profundezas. Esta corrente não pretende "entender de forma psicologizante a pessoa de Jesus. Procura-se antes deslindar os condicionamentos do Inconsciente colectivo implicados na actuação de Jesus e no movimento por ele desencadeado" (282). O Inconsciente está estruturado sobre mitos, arquétipos, símbolos e imagens. Através do mito o Inconsciente colectivo representa para si mesmo o sentido mais radical das situações da vida de cada homem. O mito não pode ser entendido pela pesquisa meramente científica e objectiva nem na sua realização no mundo da realidade. O erro não se encontra no mito, antes no investigador que falsificou a realidade em nome da visão de que o homem é unicamente racionalidade e vida consciente. O consciente e o mundo dos objectos são, segundo Freud, apenas a ponta do *iceberg*.

Desmitizar não é o mesmo que desmascarar o mito através do confronto com a realidade objectiva. mas entender o mito como a linguagem do Inconsciente, assumi-lo como um modo legítimo de compreensão lógica e integrá-lo no processo de individualização da personalidade. A força, o sentido e a verdade do mito reside na interpretação e no esclarecimento que ele dá à existência.

Aplicando esta grelha explicativa da realidade humana à pessoa de Jesus, chega-se à conclusão de que, em Cristo, o mito do Reino de Deus representa a procura e a promessa da concretização plena do sentido de toda a realidade. Isto vai provocar uma profunda crise a nível do Consciente. A partir daqui este vai ter que reorganizar o seu espaço existencial e dar preferência ao arquétipo do Inconsciente que transformará o horizonte da existência. Com Jesus Cristo o sentido da existência adquire muito mais radical: comunhão e participação de tudo com Deus. Por conseguinte, o mito do Reino de Deus vai implicar uma nova imagem do próprio Deus. Deixa de ser o Deus-Lei e passa a ser o Deus-Pai. Esta mudança suscitou um conflito aberto com os judeus, o qual viria a culminar com a morte de Cristo. Jesus, porém, suportou o conflito como um meio para se reconciliar com os seus algozes. Pregou o amor e foi morto pelo

(279) WALTER KASPER, *op. cit.*, 51.

(280) Cf. LEONARDO BOF, *op. cit.*, 33.34.

(281) *Ibidem*, 34.

(282) *Ibidem*, 35.

ódio, ensinando o perdão. Assim sendo, criou novos horizontes de fraternidade que, em virtude da ligação ao Pai, transcendem todas as limitações. Com a ressurreição é inaugurada a era de um novo ser, o qual, dado o facto da morte já não ameaçar a vida, vive esta de um modo mais radical. Este mito do Reino de Deus só poderá ser desmitologizado quando se realizar para todos os homens e para o cosmos ⁽²⁸³⁾.

⁽²⁸³⁾ *Ibidem*, 35-37.

3. APROXIMAÇÃO A UM CRISTO PARA ALÉM DOS SEUS ROSTOS

As imagens referentes ao Filho de Deus mudam consoante as representações sociais, políticas, culturais, históricas e religiosas concretas. "A referência imaginária que esta ou aquela época detém a respeito desta ou daquela figura de Jesus não é neutra. Aquilo que lhe é atribuído é função da atitude que uma dada época toma relativamente ao problema da religião e de Deus. Por outro lado, a figura de Jesus parece ser operativa quanto ao ideal de bondade que lhe está associado. A referência pode não ser eclesial ou religiosa, Na base desta diversidade encontramos duas grandes causas: a atitude de cada um ou de cada época face ao problema religioso e de Deus e, por último, o facto das diversas imagens estarem vinculadas ao ideal de felicidade que Cristo incarna, o qual tem sido sempre, ao longo da história, expressão do desejo humano ⁽²⁸⁴⁾. Neste sentido, registam-se sempre diferentes formas de dizer Jesus e, simultaneamente, assiste-se a uma recuperação dos símbolos com que anteriormente a sua figura foi expressa. Tudo isto é feito tendo por base não só uma tradição estruturante, mas sobretudo as aspirações e os estrangulamentos de cada indivíduo concreto, o qual, enquanto ser sociável, tende a comunicar aos outros o sentido da vida e a unidade cósmica por ele pensada e assumida.

Neste processo de transmissão, a linguagem assume um papel de primordial importância, visto esta ser o veículo privilegiado de transmissão de conhecimentos, ou seja, da cultura. "Sem a linguagem cultura humana seria totalmente impossível. Todos os animais que sentem, comunicam-se (...). No entanto, só os seres humanos são capazes de generalizar, de dar explicações e, assim, constituir o corpo de tradições que pode ser identificado como cultura humana (...). Os seres humanos aprendem uma língua do mesmo modo que aprendem uma cultura; não nascem com a linguagem. Assim, a linguagem é 'um sistema distintamente humano de comportamento, baseado em símbolos orais', que são 'usados para descrever, classificar e catalogar experiências, conceitos e objectos. Portanto, a linguagem é um sistema especial de comunicação, que é especificamente *oral* e *simbólico*. E é aprendido"⁽²⁸⁵⁾. Com isto não se pretende afirmar um paralelismo necessário entre a linguagem e a cultura. Os dados fornecidos pela experiência história indicam-nos que há povos que comungam das mesmas tradições culturais e falam línguas distintas, ao passo que povos de diferentes culturas podem comunicar entre si através de uma língua comum. Cultura e linguagem não são necessariamente paralelas, antes interagem mutuamente de formas muito especiais e subtis. Elas são paralelas quanto ao modo como funcionam. Além disso, ambas possuem um aspecto global muito embora seja mais fácil delimitar as fronteiras linguísticas que as fronteiras culturais. De outro modo, cultura e linguagem podem incorporar elementos emprestados e acrescentar invenções. Estão, por conseguinte sujeitas a uma mudança gradual e orgânica através dos tempos através dos tempos.

No entanto, o que mais é específico no seu relacionamento é o facto da linguagem se acomodar às necessidades culturais. As ideias que uma determinada língua expressa estão dependentes dos interesses e das preocupações da sociedade que a utiliza ⁽²⁸⁶⁾. " A linguagem é adequada para expressar as necessidades da sua cultura. À medida que a cultura se expande, a língua também se expande. Se a religião ou o sistema de conhecimento da cultura exige a expressão de ideias abstractas, a língua fornecerá os meios de formalizar essas ideias, independentemente do seu tipo de sintaxe" ⁽²⁸⁷⁾. Há uma adequação da língua às necessidades das pessoas, "uma vez que os falantes de uma língua podem comunicar entre si as ideias e os sentimentos que a sua cultura lhes possibilita terem (...). A estrutura de uma língua determina o

⁽²⁸⁴⁾ Cf. PHILLIPE RÉGEARD *op. cit.*, 41.

⁽²⁸⁵⁾ E. ADAMSON HOEBEL E EVERETT L. FROST, *Antropologia cultural e social*, Editora Cultrix, São Paulo, 381.

⁽²⁸⁶⁾ Cf. *Ibidem*, 385.386.

⁽²⁸⁷⁾ *Ibidem*, 387.

modo como as pessoas concebem a natureza do mundo em que se encontram" (288). A linguagem e os esquemas de pensamento encontram intimamente entrelaçados.

Tendo por base o quanto foi afirmado podemos chegar à conclusão da linguagem ser um meio através do qual o homem expressa os seus pensamentos, opiniões e crenças. Assim sendo, a linguagem é um veículo de transmissão de conteúdos cognitivos e existenciais. Ela não tem apenas por função exteriorizar e manifestar a realidade, mas também comunicá-la. Quando alguém realiza esta comunicação está a tornar em comum uma cosmovisão do mundo, mediante a qual forma a sua maneira de pensar, de sentir e de agir. É evidente que o conhecimento se dá no homem sem o recurso à linguagem verbal. Através das percepções, sensações e imagens o homem pode, sem auxílio das palavras, conhecer sensivelmente a realidade e realizar as formas internas de conhecimento imediato, usualmente designadas de *intuição espiritual*. No entanto, há determinada forma de conhecimento humano que só é possível mediante o *conhecimento discursivo* (289). Este tipo de conhecimento e até o próprio juízo, que lhe é anterior, "constituem modos de conhecer verbalmente realizados, que utilizam (mesmo quando não sonoramente produzidas) como formas e instrumentos de apreensão da realidade" (290).

A linguagem enquanto actividade humana apresenta uma dupla função: uma interna e outra externa. A função externa consiste na manifestação/comunicação de determinados conteúdos. A pessoa exterioriza os seus sentimentos mas sem intenção de comunicação. Quando se manifesta realiza-se a função externa da linguagem. No entanto, o sujeito não tem a intenção de comunicar, apenas exteriorizar uma emoção.

O que caracteriza a linguagem como função externa é a comunicação. O sujeito falante procura exteriorizar A própria palavra de comunicação significa, etimologicamente, comum. Comunicar é, portanto, tornar algo comum. Associado a este conceito encontramos o termo "comunidade linguística". Esta expressão coloca em destaque a linguagem como um factor importantíssimo de coesão social. Por outro lado, a linguagem está intimamente ligada à cultura de uma determinada comunidade, entendendo-se por cultura o conjunto de todas as actividades realizadas pelo homem em sociedade. A linguagem é, nestes casos, um veículo de cultura e um legado cultural. È através da linguagem que tomamos consciência de todos os valores culturais de uma sociedade (291).

A função interna da linguagem está ligada ao conhecimento. É também chamada de função cognitiva. Como tal goza de determinadas características. Em primeiro lugar, a linguagem permite organizar, ordenar e clarificar o mundo real que sem ela nos pareceria vago, confuso e amorfo. Sem a linguagem é muito difícil ao indivíduo distinguir as categorias da realidade, visto esta não se apresentar ordenada, mas confusa. A linguagem vem colocar uma ordem neste mundo caótico. Assim, ela não só organiza, ordena e clarifica o mundo real, mas funciona, conseqüentemente, como um veículo de conhecimento, ou seja, um veículo de transmissão de conteúdos cognitivos.

Uma das características mais marcantes da linguagem reside no facto de só o ser humano, enquanto sujeito pensante, com capacidade mental, ser capaz de apreendê-la. Este processo requer uma aprendizagem por parte do sujeito, ou seja, o sujeito quando nasce não possui qualquer linguagem, só posteriormente fará a sua aprendizagem. Tal facto vai permitir o desenvolvimento do conhecimento, uma vez que pensamos através da linguagem. A linguagem aparece como um suporte importantíssimo do pensamento: o sujeito falante pensa através da linguagem (292).

Se a função externa é o principal objectivo da linguagem, o conhecimento é a função primária da linguagem, porque sem conhecimento não há comunicação. É impossível comunicar se não houver conhecimento daquilo que se comunica. Ao invés, pode haver conhecimento sem comunicação, ou seja, a função interna precede sempre a função externa.

(288) *Ibidem*, 398.

(289) Cf. HERCULANO CARVALHO, *Teoria da linguagem*, Volume I, 6ª edição, Coimbra Editora, Coimbra 1983, 26.27.

(290) *Ibidem*, 27.

(291) Cf. *Ibidem*, 36-44 passim

(292) Cf. *Ibidem*, 29-36 passim.

A linguagem, porém, não é um conceito meramente abstracto, mas produto de uma realidade concreta. Como produto de uma actividade pode ser definida como um conjunto de sinais, os quais, pela sua própria essência, remetem para algo distintos de si próprios, isto é, o sinal é um objecto que representa outro ⁽²⁹³⁾.

Entre a linguagem verbal, gestual e escrita e a linguagem dos símbolos existe uma relação de suporte e de superação. A linguagem é um fenómeno cultural que se acomoda às necessidades culturais. "É um sistema especial de comunicação que é especificamente oral e simbólico. É aprendido" ⁽²⁹⁴⁾. A linguagem, conjuntamente com a cultura, constituem os atributos distintivos da humanidade. Ainda que língua e cultura não estejam necessariamente em paralelo, podem relacionar-se entre si de formas especiais e subtis ⁽²⁹⁵⁾. É certo que são entidades relativas, mas todos os indivíduos humanos falam. Ao falarem não só manifestam o seu grau de aprendizagem linguística e integração social, mas exprimem as aspirações mais profundas e, em sentido pleno ou consciente, incomunicáveis. Os símbolos constituem-se como uma linguagem capaz de romper com as deficiências dos sentidos e a debilidade da mente humana. Através dos símbolos manifestam-se também os aspectos inconscientes da percepção humana da realidade.

Jung afirma "que uma palavra ou uma imagem são simbólicas quando representam algo mais de que um significado imediato e óbvio (...). Quando a mente explora o símbolo, vê-se levada a ideias que se encontram para além do alcance da razão (...).

Como existem inumeráveis coisas para além do entendimento humano, usamos constantemente termos simbólicos para representar conceitos que não se podem definir ou compreender totalmente. Esta é uma das razões pelas quais todas as religiões empregam a linguagem simbólica ou imagens. No entanto, a utilização consciente dos símbolos é apenas um aspecto de um facto psicológico de grande importância: o homem também produz símbolos inconsciente e espontaneamente sob a forma de sonhos" ⁽²⁹⁶⁾. A mente humana opera sob formas variadas. Para além disso, não capta nem compreende a realidade na sua totalidade. Os sentidos "limitam a sua percepção do mundo que a rodeia. Utilizando instrumentos científicos, pode compensar parcialmente as deficiências dos seus sentidos (...). No entanto, as mais complicadas técnicas não podem fazer mais que colocar ao alcance dos seus olhos os objectos grandes ou pequenos, ou tornar audíveis os sons débeis. Não interessa que instrumentos use, em determinado momento alcança o limite da certeza, mais além da qual não pode passar o conhecimento consciente.

Além disso, existem aspectos inconscientes da nossa percepção da realidade" ⁽²⁹⁷⁾. Ao longo dos tempos, este inconsciente foi acumulando informações, estruturando-se sobre mitos, arquétipos, símbolos e imagens. Carl Gustav Jung denomina este vasto movimento histórico, esta aventura do conhecimento humano, de Inconsciente Colectivo, o qual representa o sentido mais radical das situações da vida de cada homem face ao seu "ethos" circundante e à sua cosmovisão da realidade.

Freud, e ainda que tenha em comum com Jung o facto de reconhecer a importância do recurso aos mitos, às lendas e à história da religião como formas interpretativas dos símbolos oníricos, "desejava encontrar uma língua que firmasse esses símbolos numa matriz linguística anterior (...).

Assim, em todos os seus trabalhos, Freud considerou as origens e a natureza da linguagem como a alternativa para um conceito do símbolo como a raiz principal de todos os produtos inconscientes" ⁽²⁹⁸⁾. Por tudo isto, e dado o facto do inconsciente estar estruturado como uma linguagem, existe interesse em descobrir semelhanças entre os fenómenos do Inconsciente e os fenómenos da linguagem verbal.

⁽²⁹³⁾ Cf. *Ibidem*, 42-45.

⁽²⁹⁴⁾ E. ADAMSON HOEBEL E EVERETT L. FROST, *op. cit.*, 381.

⁽²⁹⁵⁾ Cf. *Ibidem*, 385.

⁽²⁹⁶⁾ CARL GUSTAV JUNG, *O homem e os seus símbolos*, 6ª Edição, Publicações Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1964, 19.20.

⁽²⁹⁷⁾ *Ibidem*, 21.

⁽²⁹⁸⁾ J. FORRESTER, *Le langage aux origines de la psychanalyse*, Édition Gallimard, Paris 1984, 177.

A linguagem não só é símbolo, como, simultaneamente, procura exprimir realidades simbólicas. De entre as realidades simbólicas expressas, merecem especial realce aquelas que coincidem com a zona mais obscura e misteriosa da realidade. Ainda que esta época extraordinariamente materialista tenha relegado para segundo plano a dimensão interior e espiritual do homem, esta continua a existir nele, desde as idades mais primitivas. A dimensão espiritual é comum a todos os seres humanos, por muita distância que haja entre eles no tempo e no espaço. Daí as tradições religiosas e os mitos, também muito distantes entre si no tempo e no espaço, apresentarem símbolos relativamente idênticos. O ser humano, independentemente do espaço e do tempo em que se situa, apresenta duas percepções da realidade: uma interna e outra externa. "Existem coisas que qualquer olhar perspicaz as vê e outras que unicamente se fazem presentes com uma paciente e amorosa dedicação às mesmas. O que percebe e a coisa percebida encontram-se numa secreta e misteriosa correspondência: para se entender de um modo real o mundo interior de um homem, as suas inclinações e interrogações, (...) necessita-se de um olhar interno" (299). Não é, porém, a visão o único modo de percepção. Existe, para além dela, a audição. Palavra e imagem encontram-se indissociadas. Há uma "forma determinada de expressar-se: a forma conceptual abstracta, e uma forma de falar: a palavra repleta de imagens" (300). Os símbolos não são apenas uma forma linguística, mas constituem-se como uma linguagem, a qual exprime a realidade mais radical da vivência de cada homem face ao seu "*ethos*" vivencial e à sua visão cosmológica: é através do imaginário, ou seja, da criatividade, que o mistério humano do se revela na sua mais profunda e visível grandeza.

3.1. O IMAGINÁRIO COMO MANIFESTAÇÃO DO MISTÉRIO HUMANO

Antes da existência do símbolo encontramos a experiência vital, a qual ele interpreta (301). Ainda que a relação entre a imaginação simbólica e a linguagem possa gerar distintos modelos interpretativos, a imaginação, como faculdade para formar imagens ou deformá-las, caso haja necessidade disso, está presente em todos os actos e verdades humanas. O que é real para uma época pode ser imaginário para outra. Daí que o real esteja confinado ao tempo e ao espaço, ou seja à mudança. A sua lógica está em contradição com a própria realidade.

No entanto, graças à imaginação, o homem prevê e constrói os modelos possíveis. A imaginação permite possuir e organizar o real, mediante a ciência e a técnica. É necessário prever para organizar e imaginar para prever. A imaginação estimula a inteligência e, sem ela, a vida das sociedades humanas não passaria de um insensato retorno das coisas sobre elas mesmas.

É claro que determinadas condições de vida podem hipotecar este projecto, quando a imaginação, por este ou aquele motivo, está aprisionada. No entanto, se isso acontece, a imaginação quebra todos os obstáculos e estruturas, excepto as que se referem ao psiquismo próprio do sujeito e aos mecanismos culturais da sociedade.

A imaginação exerce uma função importante nas opções humanas. É uma aventura que parte do efectivo e, através da dialéctica real-irreal, retorna novamente à realidade, enriquecida das experiências evolutivas pelas quais passou. Verifica-se um confronto entre o real e o possível. Revela, além disso, a vida na sua profundidade. Funciona, no fundo, como o terreno de eleição do desejo humano, espaço no qual a utopia encontra a sua máxima expressão e realização (302). A imaginação permite o acesso a mundos que sem ela nunca existiriam. O Universo cósmico, humano e social é tão vasto e tão rebelde aos esforços de captação que se pode a aventura da imaginação. Tudo evolui, mas nada do que foi feito foi inútil. "Os segredos da evolução são a morte e o tempo (...). Nós somos quais borboletas que esvoaçam um dia e pensam

(299) Cf. THEODOR SCHNEIDER, *Signos de la cercania de Dios*, Col. Lux Mundi, nº 52, 2ª Ed., Ediciones Sigueme, Salamanca 1986, 12.

(300) *Ibidem*, 14

(301) AA. VV., *As origens do Universo da vida e do homem*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 1985, 114.

(302) Cf. PHILLIPE RÉGEARD, *op. cit.*, 15-17.

que é para sempre" (303). Talvez, por isso, os homens tenham absolutizado tempos históricos concretos. As coisas mudam lentamente, demasiado para se tornarem perceptíveis ao curto tempo de vida do ser humano. A imaginação permite romper com as fronteiras impostas por estruturas que se afirmam como pontos privilegiados de análise. No Universo lugar algum está parado.

3.1.1. A IMAGINAÇÃO COMO FORMA DE DESEJO

O jogo da imaginação tem a sua origem e está subordinado ao desejo do homem. O ser humano deseja porque lhe falta algo de essencial à plenitude pretendida. O querer apresenta-se com um carácter paradoxal: o homem não pode se não desejar no tempo, mas o que pretende é escapar-lhe. Nesta dialéctica, presença-ausência, encontra o desejo uma diferença consentida, a qual lhe permite a sua sobrevivência.

O mesmo acontece na relação com o outro. O que o desejo procura é tornar efectiva a presença do outro e suprimir toda a distância. No entanto, e paradoxalmente, só quando o outro está separado de alguém é que não se transforma no reflexo desse alguém, ou seja, é ele mesmo. O desejo é uma diferença consentida.

Não pode, porém, ser confundido com a necessidade. A distinção entre estes dois conceitos serve para clarificar melhor a originalidade do desejo. A necessidade, uma vez suprimida, deixa de existir. A conversão da necessidade no desejo dá-se quando o homem renuncia a coisificar o seu semelhante.

O paradoxo do desejo brota da inquietude essencial do espírito e do coração humano. A sua dinâmica subordina-se a uma finalidade sem fim, a um movimento que anula as suas próprias conquistas, a um projecto que se enlaça para além das suas próprias realizações. Orienta-se para o infinito através de um movimento indefinido.

Será mediante as produções do imaginário, com a sua imediatez e evidência, que o desejo encontrará momentaneamente o que lhe falta. Tais produções surgem como um esforço para manter uma esperança viva face à corrosão do tempo e da morte. Quando se depara com a ausência, acciona o mecanismo das representações provisórias, pretendendo assim concretizar uma presença ainda não realizada.

Através desta lógica o desejo e a imaginação podem correr o risco de ficarem prisioneiras das suas próprias criações. Se o desejo permanecer enclausurado em si mesmo, acabará por perder-se na sua própria imagem e morrer. Só recorrendo a representações simbólicas, as quais espelham a dialéctica ausência-alteridade, o desejo se poderá encontrar com a sua função animadora e diferenciadora (304)

3.1.2. DA IMAGEM AO SÍMBOLO. ESTRUTURAS E ESTRATÉGIAS COLECTIVAS DO IMAGINÁRIO

Através do imaginário dá-se a integração do corpo com o mundo, do individual com o colectivo. Com a imagem procura-se uma saída para a existência. Daí que lhe esteja inerente o processo de comunicabilidade, caso contrário morreria narcisisticamente. Para se encontrar a si mesma e não se perder, a imagem procura ser transmitida. Imagem e símbolo observam entre si uma relação de sequência e complementaridade. O símbolo torna possível a relação de dois elementos que se encontram em correlação. A imagem procura tornar possível a presença, ao passo que através do símbolo se dá acesso a uma presença que aceita a ausência.

O jogo do desejo vai também variar de acordo com um ou outro. Ainda que a imagem não consiga satisfazer o desejo, este procura a sua satisfação na imagem. O símbolo, dado o facto

(303) CARL SAGAN, *op. cit.*, 43

(304) Cf. PHILLIPE RÉGEARD, *op. cit.*, 17-19.

de instaurar uma relação mediática e distante, obriga o desejo a subsistir como desejo e inscreve-o dentro dos limites do real. A imagem faz parte do simbolismo. No entanto, entre a imagem e o símbolo verifica-se uma diferença que muda a situação do sujeito que imagina. O sujeito passa da expressão sobre si mesmo à comunicação com o outro. Assim sendo, o sujeito eleva-se a uma percepção de qualquer coisa ou alguém diferente de si, evitando assim perder-se na sua subjectividade ⁽³⁰⁵⁾. O símbolo é " l'épiphanie d'un mystère: par l'une de ses faces, il nous apprend à habiter la terre; par l'autre, il donne accès à autre ordre, celui d'une réalité transcendante, mais sans nous y installer définitivement" ⁽³⁰⁶⁾.

A conversão ao símbolo "c'est faire choix d'une existence pérégrinante apparaissant comme la lente acquisition de la convergence entre l'orde du comprendre et l'orde de l'exister.

Par sa structure même comme "architecture de sens", il dévoile la dramatique de la situation humaine où l'équivoque est l'essentiel, car tout ce que nous vivons et pensons a toujours plusieurs sens et des sens contradictoires (...).

On trouverait dans cette ambivalence des symboles des raisons suffisantes pour les rejeter comme mode de connaissance jamais adéquat. Ils le sont en effet. Mais si l'esprit les utilise pour saisir la vérité ultime des choses, c'est que justement cette vérité se manifeste d'une manière contractoire et ne peut être exprimée d'une autre façon"⁽³⁰⁷⁾.

A actividade simbólica reconcilia o homem consigo mesmo e com o universo circundante. O símbolo é um gesto que tende a prolongar-se, a encontrar-se com outros símbolos, dentro de uma luta que procura o equilíbrio. "Le symbole, toujours fondé sur un pacte qui dit plus que les éléments en présence, vient développer, de ce fait, une vocation eschatologique: il se veut manifestation d'un orde qui dépasse ces éléments, où le temps et la mort seraient abolis; mais il ne peut qu'évoquer cette transcendance (...) par des ruptures d'équilibre constantes que sont ces représentations provisoires renvoyant constamment à d'autres représentations provisoires.

Rythme même du désir, l'activité symbolique nous place au coeur du fonctionnement de l'imaginaire, de sa structure et ses stratégies collectives"⁽³⁰⁸⁾. Através deste processo, a história vai formando uma camada de resíduos simbólicos convergentes, dentro da complexidade inerente ao desenvolvimento. Podemos definir a história como um "feixe complexo de fios profundamente interligados, de forças sociais, culturais e económicas que não são facilmente destrinchadas"⁽³⁰⁹⁾. Esta interação e convergência obriga-nos a ter uma visão dinâmica do símbolo. Não se pode encontrar o significado de um símbolo sem o recurso aos outros. É necessário, por isso, recorrer à convergência simbólica. Ao longo desta convergência, os resíduos simbólicos não vão ter um percurso aleatório. "Le parcours des réseaux symboliques fait apparaître que ce qui structure fondamentalement l'imaginaire, c'est de chercher à réduire l'angoisse existentielle liée à toutes les expériences négatives. L'imagination va représenter, figurer, symboliser les visages du temps et de la mort afin de mieux les maîtriser. Pour ce faire, elle va créer des images de l'object 'nefaste' (...); puis, en relation avec cet object 'nefaste', elle créera des images de vie triomphant de la mort" ⁽³¹⁰⁾.

O imaginário orienta-se em três grandes direcções, as quais encontram associadas a si certas imagens simbólicas. Em primeiro lugar temos a orientação *heroica*. "Correspondant à la dominante posturale, elle va répartir les schémas critiques et verticalisants avec les oppositions (...).

Caractérisée par un vécu orienté vers le combat et la purification, son sens est tout entier pensé CONTRE les ténèbres, l'animalité et la chute, autant de représentations du temps mortel. C'est le règne de l'antithèse: le visage du temps mortel est démesurément grossi pour être ensuite mieux anéanti.

⁽³⁰⁵⁾ Cf. *Ibidem*, 20-22.

⁽³⁰⁶⁾ *Ibidem*, 23.

⁽³⁰⁷⁾ *Ibidem*, 24.

⁽³⁰⁸⁾ *Ibidem*, 27.28.

⁽³⁰⁹⁾ CARL SAGAN, *op. cit.*, 245.

⁽³¹⁰⁾ PHILLIPE RÉGEARD, *op. cit.*, 28.

En second lieu, on aura l'orientation 'mystique' qui tendra à confondre. Correspondant à la dominante digestive (...), cette structure 'mystique' se définit par l'organisation de l'espace, l'essentiel étant de vivre dans une espace paisible. Elle est fondée sur la thématique du repos et de la paix, sur l'atténuation des difficultés existentielles. C'est le règne de l'EUPHÉMISME (...).

Enfin, en troisième lieu, on aura l'orientation 'synthétique' qui tendra à relier. Correspondant à la dominante copulative (...), cette structure synthétique suppose une intégration de l'espace mystique et de l'action héroïque. Caractérisée par une 'perception' dynamique des images et du monde, il est ici question de vaincre Kronos en opérant sur la substance même du temps, en domestiquant de devenir et non plus par des figurations statiques" (311).

As estratégias colectivas do imaginário aplicam-se também ao universo sócio-religioso, ou seja, a estrutura do imaginário inscreve-se na história e procura dar resposta ao desejo de felicidade, eterno companheiro da saga humana. Dada a conatural ligação da doutrina cristã a este ideal, as diversas imagens de Jesus Cristo tenham de ser vistas à luz destas estratégias. Cristo é um espaço privilegiado onde o homem encontra alento para continuar com a sua utopia. As estratégias do imaginário exprimem, nos seus aspectos, "cette soif intarissable d'absolu et de perfection dont l'homme semble ne pas pouvoir se passer. Elles se veulent discours englobant qui s'adresse à l'homme dans sa totalité et à totalité des hommes. Elles se présentent comme la mise en oeuvre d'un processus susceptible de faire parvenir à la fin du monde, réorganisant le désir autor du pôle attractif du retour aux origines, de ce temps prestigieux d'avant la chute où le monde fut créé. Elles se refusent donc à composer avec l'histoire même si c'est l'histoire qui les fait exister. Elles vont fournir un canevas à certaines réappropriations de la figure du Christ en particulier" (312).

O imaginário simbólico manifesta, assim, a alma humana em todo o seu desejo de felicidade. A força sugestiva do símbolo abre o homem à arte do possível, dando-lhe uma orientação positiva para a vida. Permite, pela superação das ambivalências e integração das contradições, unificar a personalidade humana e libertar o impulso positivo da vontade.

O imaginário simbólico, dado o facto de nele toda a realidade assumir um carácter transitório, não é um universo fechado. Possui, por conseguinte, uma dimensão social. Permite ao homem integrar-se no meio e humanizar-se. Encontrará aí o seu espaço espiritual e o seu sentido.

O simbólico individual enlaça-se no imaginário colectivo, espaço no qual as sociedades expressam as suas representações, medos, messianismos e utopias. É este o espaço de actuação do homem. Neste cenário vive-se a constante tensão do sonho humano adiado, mas já presente. Talvez por isso, à imaginação deve estar inerente o sentido crítico, caso contrário corre-se o risco de um certo delírio.

A função do simbólico não só é consubstancial ao ser humano, como essencial para o aprofundamento ao nível do equilíbrio e da riqueza das suas marchas espirituais. Convida-nos a governar a nossa vida com luta e arrojo para que o sucesso seja efectivo(313).

3.2 ESTRUTURA SIMBÓLICA E REPRODUÇÃO CULTURAL

Entramos em contacto com o imaginário simbólico, sumamente importante para o homem na sua dimensão individual, social e histórica, a partir de uma cultura concreta. Existe, assim, uma íntima conexão entre o símbolo e a cultura. É sobre este elo que nos propomos já de seguida reflectir para, posteriormente, abordarmos o imaginário como um modo de expressão da figura de Jesus, matizada pelas exigências específicas de um dado espaço concreto.

(311) *Ibidem*, 29.30.

(312) *Ibidem*, 35.36.

(313) Cf. *Ibidem*, 36.37.

3.2.1 SENTIDO DO SÍMBOLO

O conceito de símbolo tem sido entendido de forma diversa, podendo mesmo assumir sentidos completamente diversos.

Jung "utiliza o conceito em relação com os denominados arquétipos. Os símbolos são vistos como a expressão figurada do inconsciente colectivo comum da humanidade. Símbolo é o amplo complemento inconsciente da imagem do eu consciente" ⁽³¹⁴⁾. Esta interpretação choca, logicamente, com o conceito cristão de símbolo. Como símbolos, os sacramentos do cristianismo, "não são de modo algum realizações inconscientes, mas algo querido, colocado e realizado conscientemente como expressão de uma concepção de Deus e de si mesmo totalmente determinada"⁽³¹⁵⁾.

Esta discrepância no sentido que se dá acerca do conceito de símbolo acentua-se ainda mais quando o símbolo é utilizado no sentido "de realizações rituais da comunicação (...). Os símbolos são vistos como sinais que formam e estabelecem grupos, os quais, mediante determinados tabus, exercem inclusive uma certa função de protecção contra a liberdade e a inteligência humanas, para desta forma impedir a arbitrariedade e o caos na convivência da 'espécie' humana (...). Também no campo da ciência da religião existe ou se dá um uso do conceito de símbolo, que interpreta os ritos sagrados (...), como acções mitológicas (...), como movimentos de fuga do homem de si mesmo, as quais devem ser desmitologizadas" ⁽³¹⁶⁾. Na concepção teológico-cristã o símbolo é interpretado "como sacramento, reunião de duas componentes: o aspecto humano e intramundano busca a componente divina" ⁽³¹⁷⁾.

O símbolo, porém, não é senão uma das formas possíveis de representação do real possível. A consciência humana representa o mundo a partir de dois graus de imagem. "Uma *directa*, segundo a qual a própria coisa parece estar presente ao espírito, como acontece na percepção ou na simples percepção. A outra *indirecta* quando, por qualquer razão, a coisa não pode apresentar-se 'em carne e osso' à sensibilidade" ⁽³¹⁸⁾. Como modo de conhecimento indirecto, o símbolo guarda determinada distância relativamente ao signo e à alegoria. Na sua relação com o significante o símbolo caracteriza-se pelo seu carácter não arbitrário. Além disso, apresenta-se como não convencional e reconduz o ser humano à significação. É o único elemento que nos é fornecido. O símbolo faz com que a relação entre o significante e o significado seja epifânica. Para além disso, nunca é apreendido pelo pensamento directo nem dado fora do processo simbólico ⁽³¹⁹⁾.

O símbolo possui uma parte visível, concreta, com sentido próprio e outra invisível, indizível, alusiva e figurada. "A metade visível do símbolo, o 'significante', será sempre maximamente concreta e (...) todo o símbolo autêntico possui três dimensões concretas: ele é ao mesmo tempo 'cósmico', (quer dizer, a sua figuração enraíza de modo muito nítido no mundo concreto e visível que nos rodeia), 'onírico' (proveniente das recordações dos gestos que emergem nos sonhos e constituem (...) a massa concreta da nossa biografia mais íntima), e, por fim, 'poético', ou seja, o símbolo apela também (...) para a linguagem mais concreta" ⁽³²⁰⁾. Daí podemos aferir que uma palavra ou uma imagem adquirem um significado simbólico quando exprimem algo mais que o seu significado óbvio e imediato.

Sendo o mundo criado por Deus, para o homem religioso a natureza nunca é exclusivamente natural, está impregnado de sacralidade, a qual se revela na estrutura do mundo ⁽³²¹⁾. "Um símbolo religioso transmite a sua mensagem mesmo se já não é compreendido, *conscientemente*, na sua totalidade. Porque um símbolo dirige-se ao ser humano integral e não

⁽³¹⁴⁾THEODOR SCHNEIDER, *Signos de la cercania de Dios*, Col. Lux Mundi, n°52, 2ª Edição, Ediciones Sigueme, Salamanca 1986, 17.

⁽³¹⁵⁾ *Ibidem*

⁽³¹⁶⁾ *Ibidem*

⁽³¹⁷⁾ *Ibidem*, 19.

⁽³¹⁸⁾ GILBERT DURAND, *A imaginação simbólica*, Col. Paralelo, n°5, 1ª Edição, Edições Arcádia, Lisboa, 9.10.

⁽³¹⁹⁾ Cf. *Ibidem*, 22.

⁽³²⁰⁾ *Ibidem*, 15.

⁽³²¹⁾ Cf. MIRCEA ELIADE, *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*, Edições Livros do Brasil, Lisboa, 127.128.

apenas à sua inteligência" ⁽³²²⁾. Devido aos símbolos o mundo torna-se "transparente", dado todas as situações múltiplas ficarem reduzidas a uma única situação, e exprime a sua transcendência ⁽³²³⁾. O simbolismo, revestindo-se desta ou daquela forma, está quase sempre presente nos fenómenos mágico-mítico-religiosos. O símbolo mantém uma dialéctica constante, "não só porque o simbolismo aspira a integrar e a unificar o maior número possível de zonas e de sectores da experiência antropocósmica, mas também porque todo o símbolo tende a identificar a si próprio o maior número possível de objectos, de situações e de modalidades" ⁽³²⁴⁾. Para além disso o seu uso torna-se necessário porque "a mente humana funciona simbolicamente quando algumas componentes da sua experiência evocam consciência, crenças, emoções e usos, a respeito de outras componentes da sua experiência. O primeiro conjunto de componentes são os 'símbolos' e o último conjunto constitui o 'significado' dos símbolos. O funcionamento orgânico pelo qual existe uma transição do símbolo para o significado chamar-se-á 'referência simbólica' (...), elemento sintético activo fornecido pela natureza do percipiente" ⁽³²⁵⁾. Este elemento exige um campo comum entre as naturezas do símbolo e do significado. No entanto, tal elemento diz qual será o símbolo ou o significado nem torna por si próprio necessária a referência simbólica. Além disso, não garante que a referência simbólica esteja isenta da produção de erros ou fracassos para o percipiente⁽³²⁶⁾.

No entanto, os símbolos são sempre "formulações tangíveis de ideias, abstrações da experiência fixadas em formas perceptíveis, representações concretas de ideias, de juízos ou crenças" ⁽³²⁷⁾.

Ainda que existam diversos tipos de símbolos e estes possam ser abordados a partir de diferentes perspectivas, é inegável o papel desempenhado pela linguagem simbólica. O símbolo reúne o "*ethos*" de um povo com a sua cosmovisão da realidade. "Os símbolos sagrados referem pois uma ontologia e uma cosmologia a uma estética e a uma moral" ⁽³²⁸⁾. Esta fusão do existencial com o normativo vai conferir ao símbolo uma força tal que o fará perdurar no tempo. Torna possível ao homem ultrapassar os limites impostos pela debilidade do seu entendimento e a deficiência dos seus sentidos. Desde o "Cristo Roto", à "Marcha do Sal" empreendida por Gandhi, passando pelos aspectos inconscientes da percepção da realidade perceptíveis através dos sonhos, o símbolo possui um papel essencial na compreensão da realidade cosmo-antropológica. "A imaginação transporta-nos com frequência a mundos que nunca existiram, mas sem ela não vamos a parte nenhuma" ⁽³²⁹⁾. Mas o símbolo não busca apenas a compreensão da realidade, vinculando o significado ao significante. Ele é também vincutivo, ratifica ou recria uma nova realidade sócio-política. Revela, seja em termos cosmológicos ou morais, a situação limite do ser humano no universo.

3.2.2. FUNÇÃO DOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS E DA IMAGINAÇÃO SIMBÓLICA

Uma das funções dos símbolos religiosos é a transformação de um objecto ou acto em algo diferente da sua manifestação profana ⁽³³⁰⁾. As diversas religiões utilizam muito imagens e termos simbólicos para expressarem realidades fora do alcance do entendimento humano e que se encontram situadas na esfera do divino. A esfera do profano funciona como um suporte que se

⁽³²²⁾ Cf. *Ibidem*, 139.

⁽³²³⁾ Cf. *Ibidem*, 140.

⁽³²⁴⁾ IDEM, *Tratado de história das religiões*, 1ª Edição, Edições Asa, Lisboa 1992, 557.

⁽³²⁵⁾ ALFRED NORTH WHITEHEAD, *Simbolismo, seu significado e efeito*, Col. Textos Filosóficos, nº 15, Edições 70, Lisboa 1987, 18.

⁽³²⁶⁾ Cf. *Ibidem*.

⁽³²⁷⁾ CLIFFORD GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Col. Hombre y Sociedad, 5ª Edição, Editorial Gedisa, Barcelona 1992, 90.

⁽³²⁸⁾ *Ibidem*, 119.

⁽³²⁹⁾ CARL SAGAN, *Cosmos*, Col. "Ciência/Aberta 5", Publicações Gradiva, Lisboa, 18.

⁽³³⁰⁾ Cf. CLIFFORD GEERTZ, *op. cit.*, 549.

utiliza para a manifestação de realidades outras. Os símbolos recorrem a objectos concretos, mas como "sinais de uma realidade transcendente estes objectos *anulam os seus limites concretos* e (...)encarnam em si próprios, a despeito da sua precaridade e do seu carácter fragmentário, todo o sistema em questão (...). Um objecto que se torna num símbolo tende a coincidir com o todo" (331). Para além disso, o símbolo tem também por função prolongar ou substituir a dialéctica da hierofania. A sua importância, porém, não advém apenas do prolongamento ou substituição de uma hierofania, o símbolo pode continuar o processo de hierofanização e ser, em virtude de revelar uma realidade sagrada e cosmológica superior a qualquer outro tipo de manifestação, ele próprio uma hierofania (332). Para além disso, " a hierofania tende a incorporar o sagrado na sua totalidade, a esgotar, *por si só*, todas as manifestações da sacralidade" (333). Entre ele e a hierofania existe, porém, uma diferença que revela uma outra função do símbolo. Enquanto que na hierofania se dá uma descontinuidade na experiência religiosa, em virtude da ruptura entre o sagrado e o profano e na passagem de um para o outro, no símbolo realiza-se, embora de forma confusa, visto o homem só esporadicamente tomar consciência desse elo, verifica-se uma permanente solidariedade do homem com a sacralidade (334). Por tudo isto, o símbolo integra o homem no cosmos.

Os símbolos religiosos tem também por função sintetizar o ethos de um povo com a sua cosmivisão da realidade. Eles formulam uma ligação coerente entre um estilo de vida e uma metafísica específica. Estas realidades sustentam-se mutuamente com a autoridade que cada uma confere à outra. A religião adequa as acções humanas à ordem cósmica e projecta as imagens desta ordem no plano da experiência humana (335).

Pode dar-se, porém, o caso, "quando o significado não é de *modo algum apresentável* e quando o signo não se pode referir já a uma coisa sensível mas apenas a um sentido" (336), de atingir-se a imaginação simbólica. A imaginação simbólica assume um papel importantíssimo no equilíbrio biológico, psico-social, antropológico e do Universo.

Uma das suas funções consiste em opôr a vida à morte biológica. "Primeiramente, e no seu aspecto imediato, na sua espontaneidade, o símbolo aparece como restabelecendo o *equilíbrio vital* comprometido pela compreensão da morte (...).

É a Bergson que cabe o mérito de ter estabelecido de forma explícita o papel biológico da imaginação, daquilo a que ele chama a função efabuladora. A efabulação é geralmente uma 'reação da natureza contra o poder dissolvente da inteligência' (...), que se manifesta na consciência da decrepitude e da morte (...). A função da imaginação é antes de mais uma função de *eufemização*, não um simples ópio negativo, máscara que a consciência ergue face à horrenda figura da morte, mas pelo contrário dinamismo prospectivo, que através de todas as estruturas do projecto imaginário, tenta melhorar a situação do homem no mundo"(337).

Em segundo lugar, a imaginação simbólica mantém o equilíbrio psico-social, opondo, assim, o bom senso à loucura. A imaginação desempenha um papel de tampão entre a pulsão e a repressão. tem uma função pedagógica e terapêutica. Através do símbolo vai processar-se no indivíduo um reequilíbrio mental, acabando a consciência por sofrer uma revitalização moral (338).

Através dos símbolos processa-se a confrontação da cultura a nível planetário, obtendo-se o necessário equilíbrio antropológico. Tudo porque através deste confronto surge um "museu imaginário" onde os homens encontram os meios necessários à construção do humanismo e ecumenismo da alma humana (339). Não é, pois, de estranhar que desta confrontação se venha a

(331) *Ibidem*, 556.

(332) Cf. *Ibidem*, 550.

(333) Cf. *Ibidem*, 556.

(334) Cf. *Ibidem*, 551.

(335) Cf. CLIFFORD GEERTZ, *op. cit.*, 89.

(336) GILBERT DURAND, *A imaginação simbólica*, Col. Paralelo, nº5, 1ª Edição, Edições Arcádia, Lisboa, 12.13.

(337) *Ibidem*, 120-122.

(338) *Ibidem*, 123.

(339) Cf. *Ibidem*, 127.128.

formar uma antologia de símbolos a nível planetário. Verifica-se aqui um fenómeno retroactivo. Se por um lado o "museu imaginário" tende generalizar-se até se constituir numa antologia, por outro, tende também a generalizar o próprio museu. "E é então que a antropologia do imaginário se pode construir antropológicamente, essa que não pretende apenas ser uma colecção de imagens, de metáforas e de temas poéticos mas que se vê além disso obrigada a projectar o quadro compósito das esperanças e dos receios da espécie humana, a fim que cada um se reconheça nele e nele se confirme" (340).

Para uma cultura que tem na ciência e na razão os seus pontos de referência e que só aceita como válido tudo o quanto possa ser provado pelo método experimental, os símbolos não possuem qualquer valência, daí terem sido mesmo minorizados pelo cientismo ocidental. No entanto, "a razão e a ciência não ligam senão os homens às coisas, mas aquilo que verdadeiramente liga os homens entre si (...), é essa representação afectiva, porque vivida, que constitui o império das imagens" (341).

A imaginação simbólica projecta, assim, a "cidade de Deus", salvaguardando o equilíbrio da cidade dos homens. "Se a função simbólica opõe a vida à morte biológica, se ela opõe o bom senso à loucura, a adesão aos mitos da cidade à alienação e à desadaptação, se enfim ela ergue a fraternidade das culturas e especialmente das artes num 'anti-destino' consubstancial à espécie humana e à sua vocação fundamental, eis que, levada ao extremo, o dinamismo desta função se prolonga ainda numa nova dialéctica (...).

Enfim, numa última dialéctica na qual a imagem persegue o sentido, a epifania busca uma figuração suprema para dar corpo a essa mesma actividade espiritual, e procura uma Mãe e um Pai para essa actividade espiritual, um Justo dos Justos, um Rei de Jerusalém Celeste, um Irmão divino que possa derramar como resgate 'uma gota de sangue' (342).

Desta dialéctica resulta uma tensão constante, com um fluir contínuo de representações. Esta diversidade resulta, para além das especificidades própria da cada época e lugar, do facto das imagens simbólicas procurarem adequar a presença de Deus no seio da humanidade aos anseios mais profundos e perenes do ser humano.

3.2.3 A RELIGIÃO E OS SÍMBOLOS SAGRADOS (343)

A religião é também um sistema cultural. Como sistema cultural exprime "um esquema historicamente transmitido de significações representadas em símbolos, um sistema de concepções herdadas e expressas mediante formas simbólicas, através das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem os seus conhecimentos e as suas atitudes perante a vida" (344). Sintetiza, como já anteriormente foi afirmado, o "*ethos*" de um povo e a sua cosmovisão da realidade. Daí a religião não ser nem meramente metafísica, nem meramente ética. Entende-se por "*ethos*" de um povo "o carácter e a qualidade da sua vida, o estilo moral e estético da disposição do seu ânimo; trata-se da atitude subjacente que um povo tem perante si mesmo e o mundo que a vida reflecte" (345). Está, portanto, ligado à esfera do *dever ser* e agrupa os elementos morais e estéticos de uma dada cultura. A cosmovisão, por seu turno, retrata "a maneira como as coisas são na sua pura efectividade, na sua concepção da natureza, da pessoa, da sociedade. A cosmovisão contém as ideias mais gerais da ordem desse povo. Os ritos e as crenças religiosas enfrentam-se e confirmam-se reciprocamente; o *ethos* torna-se como intelectualmente razoável ao assumir-se como o assumir-se como representante de um estilo de

(340) *Ibidem*, 128.

(341) *Ibidem*, 123.

(342) *Ibidem*, 131.132.

(343) **Nota:** Na abordagem desta temática optamos por seguir CLIFFORD GEERTZ, visto este autor ter feito na sua obra que utilizamos uma boa síntese das ideias que outros autores apresentam sobre a relação entre a religião e os símbolos sagrados.

(344) CLIFFORD GEERTZ, *op. cit.*, 88.

(345) *Ibidem*, 118.

vida implícito pelo estado de coisas que a cosmovisão descreve, e a cosmovisão torna-se emocionalmente aceitável ao ser apresentada como a imagem do estado real de coisas da qual aquele estilo de vida è uma autêntica expressão. Esta demonstração de uma relação significativa entre os valores que um povo sustenta e a ordem geral da existência em que esse povo se encontra é um elemento essencial em todas as religiões, qualquer que seja a maneira de conceber esses valores ou essa ordem (...). Os símbolos sagrados referem pois uma ontologia e uma cosmologia a uma estética e a uma moral (...) A tendência de sintetizar cosmovisão e *ethos* num outro plano, se não é logicamente necessária, é pelo menos empiricamente coercitiva; se não está filosoficamente justificada, é pelo menos pragamaticamente universal"⁽³⁴⁶⁾. Dá-se, neles, uma fusão entre o existencial e o normativo. É desta fusão que brota a força do símbolo, a qual "radica claramente na sua capacidade para abarcar muitas coisas e na sua eficácia para ordenar a experiência" ⁽³⁴⁷⁾.

Um sistema religioso é composto por uma série de símbolos ordenados entre si em função de um todo. Para quem se encontra inserido dentro das normas estéticas e morais que os símbolos formulam, o sistema religioso procura um conhecimento genuíno das condições necessárias para se viver a vida de um modo coerente com a cosmovisão da realidade circundante ⁽³⁴⁸⁾. Desta visão, se radicalizada, e porque um sistema religioso, apesar dos elementos comuns, difere a nível de conduta de outro sistema religioso, pode brotar a intolerância social e religiosa. Não convém esquecer que o "*ethos*" e a cosmovisão complementam-se entre si e dão significação um ao outro.

Logicamente que os símbolos sagrados variam de cultura para cultura. Existe, porém, um aspecto no qual todos eles coincidem e uma diferença pela se distinguem. "O que todos os símbolos sagrados afirmam é que o bem para o homem consiste em viver de forme realista; no que diferem é na visão da realidade que esses símbolos constroiem.

Não hajam dúvidas que os símbolos sagrados não dramatizam apenas valores positivos, também dramatizam valores negativos. Os ditos símbolos apontam não só para a existência do bem mas também para o mal e o conflito entre ambos" ⁽³⁴⁹⁾.

Daí a proximidade de um símbolo sagrado à manutenção do "status quo" de uma determinada sociedade ser ténue. A força do símbolo para a salvaguarda dos valores sociais vigentes está na capacidade que os próprios símbolos têm "para formular um mundo no qual os valores, assim como as forças que se opõem à sua realização serem elementos fundamentais" ⁽³⁵⁰⁾.

Os símbolos apresentam-se como importantes fontes extrínsecas de informação. Exercem uma poderosa função de herança social, através da qual instituem processos sociais e psicológicos que vão modelar a conduta do homem público. Dado o facto do agir humano não se encontrar modelado pela sua própria fisiologia, visto os seus genes, ou seja, as suas fontes intrínsecas de informação, nada dizerem o "*modus operandis*" de cada um face à sociedade, as fontes simbólicas são modelos *de e para* a acção.⁽³⁵¹⁾.

Esta acção visa "estabelecer vigorosos, penetrantes e duráveis estados anímicos e motivações nos homens" ⁽³⁵²⁾. Só assim é possível modelar o mundo. As mudanças estruturais são extremamente difíceis de implementar. Os símbolos não só expressam e modelam a estrutura do mundo, como, dada a sua durabilidade e a adesão que provocam, tendem a criar no indivíduo motivações que ultrapassam os limites circunstanciais concretos. Em consonância com isso um símbolo, ou um sistema de símbolos, formula "concepções de uma ordem geral da existência e" ⁽³⁵³⁾, "revestindo estas concepções de uma auréola de afectividade tal que (...) os estados

⁽³⁴⁶⁾ *Ibidem*, 118.119.

⁽³⁴⁷⁾ *Ibidem*, 119.

⁽³⁴⁸⁾ Cf. *Ibidem*, 120.

⁽³⁴⁹⁾ *Ibidem*, 121.

⁽³⁵⁰⁾ *Ibidem*, 122.

⁽³⁵¹⁾ Cf. *Ibidem*, 91.

⁽³⁵²⁾ *Ibidem*, 92.

⁽³⁵³⁾ *Ibidem*, 95.

anímicos e as motivações pareçam de um realismo único" (354). Por isso, não podemos dissociar os valores e as crenças dos contextos psico-sócio-biológicos que as geram.

3.2.4. O PENSAMENTO MÍTICO-SIMBÓLICO

Por pensamento mítico-simbólico entende-se o modo de conhecimento diferente e complementar do pensamento empírico-técnico-racional. Ambos, apesar de cada um possuir o seu tipo de linguagem específica, fazem parte do nosso património pessoal. Apesar da complementaridade, muitos procuraram enfatizar as diferenças entre um e outro: "o pensamento empírico preocupa-se com o conhecimento explicativo do mundo exterior, objectivo; enquanto que o pensamento simbólico tende para a participação subjectiva na intimidade do mundo" (355). A esta tentativa de demonstrar a excelência do primeiro sobre o segundo não é alheia a íntima conexão existente entre o pensamento simbólico e os fenómenos mágico-religiosos. "Raros os fenómenos mágico-religiosos que não impliquem, de uma forma ou de outra, um certo simbolismo (...). Não há dúvida que todo o facto mágico-religioso é uma cratofania, uma hierofania ou uma teofania (...). Mas, frequentemente, encontramos-nos em presença de cratofanias, de hierofanias ou de teofanias *mediatas*, obtidas por meio de uma participação ou de uma integração num sistema mágico-religioso que é sempre um sistema simbólico, quer dizer, um simbolismo" (356). Para o homem apolíneo ocidental, o qual proclama bem alto a sua liberdade, a sua maioridade e a imanência do mundo, não está correcta a concepção de que "toda a realidade se possa converter-se em símbolo em que o divino é experimentável" (357). Para este homem tudo é e será explicado pela ciência, não há lugar para a transcendentalidade que o mito procura.

Apesar do relato mitológico ter sido atacado pelas culturas civilizadas surgidas do Iluminismo, a cultura arcaica revela uma racionalidade e um conhecimento empírico que lhe permitiu adaptar-se às leis cósmicas durante milénios. Por outro lado, os modelos explicativos do *ser* e do *dever ser*, surgidos nos dois últimos séculos, indicam claramente que eles próprios, a lei dos três estádios de Augusto Comte, o paraíso comunista de Karl Marx e a abundância de bens para todos produzida pela sociedade capitalista de Adam Smith, acabaram por transformar-se também em mitos. O mito está intrinsecamente entranhado no próprio homem, mediante o papel estruturante da sua cultura e do pensamento simbólico. Embora determinado mito, surgido num determinado tempo histórico, possa ser eliminado, o progresso da razão e do conhecimento acabam por reafirmar novos mitos (358).

Do cérebro e do espírito humano, de onde brotam o pensamento e a linguagem, surgem os mecanismos da função simbólica ou da capacidade semântica, tipo circuito único a partir do qual se distinguem dois tipos de linguagem e pensamentos divergentes: o pensamento selvagem, ao qual pertence o mito e a magia, e o pensamento domesticado, típico da ciência e da técnica (359). Daqui se pode aferir que o "sistema de conhecimento humano conduz, com efeito, a dois saberes distintos, que contemplam o mundo duas ópticas diametralmente oposta: uma 'supremamente concreta', quer dizer, 'desde o ponto de vista das qualidades sensíveis'; outra 'supremamente abstrata' quer dizer, desde o ponto de vista das realidades formais' (...). O pensamento empírico-técnico-racional e (...) o pensamento simbólico simbólico-mitológico-mágico formam uma unidualidade, pois, sendo distintos de facto, não deixam de complementar-se e interactuar" (360).

(354) *Ibidem*, 104.

(355) PEDRO GOMEZ GARCÍA, *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura Andaluza*, Universidad de Granada, Granada 1991, 12.

(356) MIRCEA ELIADE, *Tratado de história das religiões*, 1ª Edição, Edições Asa, Lisboa 1992, pág. 539.

(357) WALTER KASPER, *op. cit.*, 51.

(358) PEDRO GOMEZ GARCÍA, *op. cit.*, 9.10.

(359) Cf. *Ibidem*, 10.

(360) *Ibidem*, 11.

O pensamento mítico tem a sua matriz no pensamento popular, o qual desde sempre descobriu analogias e traçou correspondências entre as diversas ordens (cós mica, social, antropológica, mental, sobrenatural...), mediante diversas equivalências simbólicas e relações metafóricas. Este tipo de pensamento traduz a vivência de uma comunidade, desvela as suas inquietações e desdobra os acontecimentos ocorridos no mundo imediato projectando-os num mundo outro ⁽³⁶¹⁾. A elaboração destes mitos obedece a uma lógica própria e a sua estruturação é feita a partir de princípios organizadores, chamados de *paradigmas*. Eles orientam o pensar mítico, determinam o uso da sua lógica, o sentido do seu discurso e a visão do mundo ⁽³⁶²⁾.

O primeiro *paradigma* do pensamento mitológico-simbólico faz com que este se oriente segundo as categorias do concreto, do vivente e do singular, ou seja, orienta-se num sentido diferente ao do pensamento racional, o qual, através das categorias físicas, gerais e abstractas procura atingir a "essência" filosófica ou a lei científica.

O segundo *paradigma* introduz um princípio semântico generalizado, a partir do qual toda a significação possui uma amplitude tal que nenhum aspecto do relato fica isento de sentido e, por isso mesmo, é possível decifrar-se.

Sobre estes dois pilares vai o pensamento mitológico-simbólico estruturar a sua visão do mundo, do homem e da natureza. Entre estas três ordens existe uma relação de alteridade e continuidade. Assim, natureza e humanidade implicam-se mutuamente e, como tal, torna-se possível a metamorfose entre estas duas ordens, instaurando-se assim a comunicação e a comunhão entre o humano e o mundo mitológico, espaço povoado por génios, espíritos e deuses. Assim sendo, o indivíduo e os cosmos são espectros um do outro. Para além disso, existe uma ligação entre o espaço e o tempo do mito e o espaço e o tempo ordinários do nosso mundo, os primeiros transbordam e desdobram os segundos sem se desligar deles ⁽³⁶³⁾.

As categorias mitológicas encontram-se situadas na encruzilhada da vida e da morte, respondendo ao mistério da vida e do mundo. Os mitos são marcos de referência que conferem valor e sentido às coisas, quer seja quanto ao seu ser quer seja quanto ao seu agir. Sem o pensar mitológico seria impossível a comunidade humana. O mito da Nação Mãe e do Estado Pai mantém o sentido comunitário das sociedades contemporâneas ⁽³⁶⁴⁾.

O mito e a razão têm uma origem comum e, mesmo na sua diversificação, opõe-se e complementam-se mutuamente, revertendo esta conjunção sobre a realidade antropológica. Verifica-se uma íntima conexão, no mesmo discurso, entre o pensamento empírico-racional e o mítico-simbólico. Há um permanente cooperação entre ambos, pese embora se verifiquem diferenças entre um e outro. Do diálogo ente um e outro brota uma maior penetração na capacidade do real, para além de ambos se condicionarem nos extremos que um e outro podem assumir: por parte do pensamento empírico-técnico-racional a racionalização dogmática, e por parte do pensamento simbólico-mitológico-mágico o fanatismo. A realidade da vida é extremamente ampla e complexa, podendo albergar múltiplas combinações entre o mito e a racionalidade. Os dois níveis de pensamento podem estabelecer entre si um papel crítico e construtivo ⁽³⁶⁵⁾.

O pensamento simbólico-mitológico-mágico, enquanto modo de actividade intelectual, responde às perguntas relativas ao sentido das coisas. O sentido dos mitos reduzem-se a "significar" outras mensagens do universo mítico; 'significar' aspectos da realidade etnográfica e ecológica; e 'significar', por último, estruturas inconscientes do próprio espírito humano" ⁽³⁶⁶⁾. Por isso, eles possuem uma lógica e uma coerência interna que exigem uma interpretação acerca do seu valor objectivo.

⁽³⁶¹⁾ Cf. *Ibidem*, 12.

⁽³⁶²⁾ Cf. EDGAR MORIN, *El método*, Libro Primo, Ediciones Cátedra, Madrid 1988, 174.

⁽³⁶³⁾ Cf. *Ibidem*, 177.178.

⁽³⁶⁴⁾ Cf. *Ibidem*, 189.

⁽³⁶⁵⁾ Cf. PEDRO GÓMEZ GARCÍA, *op. cit.*, 16.

⁽³⁶⁶⁾ *Ibidem*, pág. 17.

3.2.5. A INTERPRETAÇÃO DOS SÍMBOLOS: SUA LÓGICA E COERÊNCIA

O símbolo, devido às suas múltiplas ramificações, aos processos de racionalização, de degradação e ao infantilismo, está sujeito a inúmeros processos de derivação.

O símbolo pode degenerar, depois de interpretado de maneiras diversas e vivido de formas diferentes, em superstições e valores ⁽³⁶⁷⁾ que "não derivam directamente da fórmula mítica primordial mas de inúmeras variantes laterais ou 'degradadas' a que deu origem" ⁽³⁶⁸⁾.

A interpretação dos símbolos pressupõem não apenas processos de racionalização, mediante os quais os símbolos buscam a sua máxima racionalidade, pela aproximação objectiva à realidade concreta, mas também de infantilismo e degradação. Os mais frequentes acontecem quando "um simbolismo 'erudito' acaba, com o tempo, por servir para as camadas sociais inferiores, degradando assim o seu sentido primitivo" ou "o símbolo é compreendido de modo pueril, quer dizer, excessivamente concreto e isolado do sistema de que faz parte" ⁽³⁶⁹⁾. Estes riscos estão sempre presentes. Os símbolos exprimem uma cosmovisão da realidade e dizem respeito aos homens de todos os tempos e lugares. Este carácter abrangente e extensivo faz com que digam respeito à sociedade e ao indivíduo. Se por um lado moldam as pessoas segundo o "ethos" e a cosmovisão da realidade vigente, por outro sofrem as influências dos contributos específicos de pessoas concretas, vivendo segundo uma realidade concreta, e das aspirações e concretizações de dado momento histórico. O infantilismo revela uma maneira simplista e concreta no modo como se compreende o simbolismo e, dado o facto do símbolo substituir o objecto sagrado, o infantilismo é inevitável ⁽³⁷⁰⁾.

Os símbolos revelam, porém, uma grande coerência. Os "diferentes símbolos podem ser encarados como 'sistemas' autónomos na medida em que manifestam mais claramente, mais totalmente e com uma coerência superior, o que as hierofanias manifestam de maneira particular, local, sucessiva" ⁽³⁷¹⁾. Mesmo que alguém não consiga compreender a hierofania de um símbolo original, dada a distância histórica ou o infantilismo com que o abordam, "a validade da estrutura do símbolo não fica, por isso, comprometida, pois que um símbolo é independente do facto de ser ou não já compreendido" ⁽³⁷²⁾. Ele expressa uma simultaneidade de significações múltiplas, vínculos de uma forte solidarização com o Cosmos e transparência no que se refere à sociedade. Através dele o homem rompe com os seus limites e insere-se no universo e na sociedade, ou seja, numa unidade mais vasta ⁽³⁷³⁾.

Os símbolos, independentemente da sua natureza e do plano em que se manifestam, revelam sempre coerência e sistematicidade ⁽³⁷⁴⁾. Ele "identifica, assimila, unifica planos heterogéneos e realidades (...). permite a transformação do próprio homem em símbolo" ⁽³⁷⁵⁾. Esta transformação de homem em símbolo vai não enriquecer a vida humana, mas também dar-lhe uma maior amplitude. O homem passa a ser um cosmos vivo face à totalidade dos outros cosmos vivos que o circundam. As experiências macrocósmicas não lhe são exteriores nem, em consonância com, o alienam a si mesmo, antes o conduzem ao seu próprio eu, revelam-lhe a sua própria existência e destino ⁽³⁷⁶⁾.

⁽³⁶⁷⁾ Cf. MIRCEA ELIADE, *Tratado de história das religiões*, 1ª Edição, Edições Asa, Lisboa 1992, 545.

⁽³⁶⁸⁾ *Ibidem*, 546.

⁽³⁶⁹⁾ *Ibidem*, 547.

⁽³⁷⁰⁾ *Ibidem*, 548.

⁽³⁷¹⁾ *Ibidem*, 552.

⁽³⁷²⁾ *Ibidem*, 552.

⁽³⁷³⁾ Cf. *Ibidem*, 555.556.

⁽³⁷⁴⁾ Cf. *Ibidem*, 558.

⁽³⁷⁵⁾ *Ibidem*, 560.

⁽³⁷⁶⁾ Cf. *Ibidem*, 560.

3.3. O IMAGINÁRIO COMO FORMA DE EXPRESSAR A FIGURA DE JESUS

Depois de analisarmos as conexões do símbolo com a linguagem, de nos termos referido ao papel da imaginação como desveladora do quanto de mais intrínseco subjaz ao mistério humano e de, finalmente, efectuarmos uma abordagem à estrutura do símbolo e ao papel que este representa na vida das pessoas, não só enquanto veículo de transmissão de aspirações, mas também como um elemento estruturante que liga o homem concreto às gerações antecedentes e vindouras, estamos habilitados a abordar o imaginário como forma de expressão da figura de Jesus Cristo. Pelas razões anteriormente apontadas facilmente se deduz que a figura de Cristo não se esgota num tempo histórico concreto. Está sujeita às flutuações dos modelos sociais estabelecidos ou a estabelecer. Coincide com a imagem do homem sonhada para a sociedade utópica desejada. Os extremos de que a vida se compõem encontram como que concretização na pessoa de Jesus. Ele acolhe e reflete, na multiplicidade do seu rosto, as estratégias individuais ou colectivas do imaginário. Os diversos e insondáveis desejos humanos encontram na imagem de Cristo um símbolo privilegiado capaz de conferir sentido pleno á esperança sempre adiada.

3.3.1. A FÉ COMO DESEJO E LIBERTAÇÃO

Cada homem pode apreender, mediante a meditação da sua própria existência, onde se realiza o combate entre o desejo de uma outra vida e a angústia do tempo efémero, tal como a lenta e difícil histórica do reconhecimento do eu e do outro em detrimento da satisfação narcísica.

O imaginário confere expressão a este combate e a esta história ⁽³⁷⁷⁾. "Avec succès, mais non sans lutte, l'imagination nous invite à gouverner le royaume de notre vie. Et celui qui parle ce langage parcourt des chemins psychologiques mais sans s'interdire deux du spirituel, car dans cette quête du bonheur, ils ne sont pas si totalement étrangers l'un à l'autre"⁽³⁷⁸⁾.

O homem procura um sentido para a sua existência que vença a incerteza na qual se vê lançado. Necessita de um centro de referência que interprete essa imagens, caso contrário estas acabam por cair no equívoco e na indeterminação. Para a revelação neotestamentária o centro de referência interpretativa, do qual tudo depende e ao qual tudo se refere, é o acontecimento de Jesus e a sua mensagem pascal. Este revelação convida o homem a fazer do acontecimento de Cristo um facto diverso ou a reduzi-lo a um mero drama interior ⁽³⁷⁹⁾.

O que é significativo em Cristo é o facto dele atravessar a história dos homens sem estes poderem evitá-lo. "Profondément lié (...) aux questions vitales que l'homme se pose sur son existence, ne pouvait-il pas apparaître comme ce centre donnant son cap à l'existence jusque-là en derive, comme le référent permettant de déchiffrer la confusion du grimoire humain"⁽³⁸⁰⁾. Como resposta às questões fundamentais do homem, será ele a fazer a conversão da Palavra da Revelação ao real. Ao revelar a vontade de Deus ao homem, permite a este descobrir o caminho da sua verdade e realização. Com o acontecimento da Páscoa o ser humano é convidado a inserir-se num movimento salvífico, cujo ponto culminante está na esperança escatológica, no encontro com a qual o homem encontrará a sua máxima plenitude.

Cristo é o espaço de encontro do homem com a face visível de Deus, reflexo da sua face invisível. Tal encontro permite ao ser humano libertar-se do destino inelutável de todo o ser natural e ascender a realidades outras.

⁽³⁷⁷⁾ Cf. PHILLIPE RÉGEARD, *op.cit.*, 215.

⁽³⁷⁸⁾ *Ibidem*, 187.

⁽³⁷⁹⁾ *Ibidem*, 215.

⁽³⁸⁰⁾ *Ibidem*, 187.

O acesso ao mistério revelado, o qual abre o homem ao universo dos possíveis, dá-se através da fé ⁽³⁸¹⁾. A fé vai permitir "le passage d'une image fantasmée de Dieu à la reconnaissance symbolique de soi et de l'Autre en Jesus.

Cette accession au symbolique par la subordination de l'imaginaire à la Révélation christologique signifie et accomplit un processus d'unification et de totalisation de la conscience, une intégration des puissances de l'inconscient qui revêt la forme d'une 'thérapie' et dont la foi est l'expression" ⁽³⁸²⁾. Este processo permite abrir ao homem uma nova e radical possibilidade existencial, fazendo deste um ser em movimento para a plenitude, realizada incoativamente na tensão entre o já e o ainda não. É a partir desta tensão que historicamente surgem os diversos símbolos e imagens. Isto não significa, porém, que, dada a pulverização existente, estes não tenham validade. "C'est la manifestation de Dieu dans le temps qui assure, aux yeux du chrétien, la validité des images et des symboles. Toutes les représentations renvoient à l'événement Jésus et tirent de lui la signification de leur emploi: traduire une expérience de Dieu" ⁽³⁸³⁾.

Os símbolos e as imagens, enquanto meios de expressão de realidades outras, estão intimamente ligados a Jesus Cristo. Jesus, como acontecimento global, é o centro para o qual tudo converge, fonte de toda a significação. Este Deus de Jesus Cristo pode ser reconhecido pela particularidade da história de Jesus, expressa de uma forma simbólica. "La symbolique biblique rejoint la symbolique spontanée de l'homme tout court par laquelle celui-ci exprime son désir d'une vie autre. Bien de des réalités de la Promesse décrites dans le Nouveau Testament trouvent leur expression symbolique dans ces expériences que connaissent tous les hommes et qui sont les plus importantes de la vie" ⁽³⁸⁴⁾.

Esta situação coloca, de imediato, uma questão fundamental: a distinção entre a Palavra da Revelação e a palavra do homem a respeito de si mesmo. Associada a esta temática temos, logicamente, o problema da fé ser interpretada como uma projecção do inconsciente e, conseqüentemente, a necessidade de desmitização dessa mesma fé. "Mais reconnaître que le travail de l'inconscient marque la symbolique biblique ne signifie pas réduire la parole de foi à la pure projection de cet inconscient (...). Ce qui est object de foi, c'est le sens que l'événement délivre et non le désir à l'oeuvre dans l'imaginaire (...). L'événement Jésus reconduit le désir dans sa vérité puisqu'il ne lui donne pas son object (...), car l'object qu'il cherche à atteindre ne cesse d'être constamment au-delà des représentations.

La démystification de la stratégie du désir est donc opérée dans un rendez-vous avec l'événement de Pâques. La parole de foi ne renvoie pas d'abord à des représentations symboliques, mais à une intervention divine dans l'histoire"⁽³⁸⁵⁾. Esta intervenção divina na história está está consubstanciada na Encarnação do Nazareno. "Comprendre les nombreux visages du divin dans le christianisme signifie comprendre qui est Dieu dans e par *l'événement révélateur* qui est, pour le chrétien, la médiation décisive, en tant qu'autorévélation de Dieu: la personne de Jésus Christ (...).

La doctrine chrétienne complète de Dieu dévoile les nombreux visages de la réalité divine qui doivent informer tout symbole et toute doctrine, tout comme la doctrine de Dieu est informée sous ses nombreux aspects par tout symbole et toute doctrine" ⁽³⁸⁶⁾. Deus vem até ao homem para clarificar o mistério da existência humana, conferindo a todas as representações um centro de gravidade que as interprete. Este centro de gravidade parte da da fé em Jesus como a humanidade de Deus. "La visage humain de Dieu est est la seule figure de Dieu que le croyant privilégie. Dieu n'est autre que ce que fut Jésus. Que Dieu fut homme, et fut tel homme, et bien ajustement critique des représentations de Dieu que le désir ne cesse de se donner pour supprimer cette distance que dans le même moment il reconnaître. Cette distance conserve le désir dans sa vérité et laisse place à la parole de foi qui déclare que c'est Dieu qui devient homme

⁽³⁸¹⁾ *Ibidem*, 215.216.

⁽³⁸²⁾ *Ibidem*, 188.

⁽³⁸³⁾ *Ibidem*, 190.

⁽³⁸⁴⁾ *Ibidem*, 192.

⁽³⁸⁵⁾ *Ibidem*, 193.

⁽³⁸⁶⁾ DAVID TRACY, *Le paradoxe des nombreux visages de Dieu dans le monotheisme*, in "Concilium", 258 (1995) 48.

et non l'homme qui se fait Dieu" (387). Por isso, o homem não deve confundir as diversas representações de Cristo com a compreensão deste. O verdadeiro rosto de Cristo, ou seja, a humanidade de Deus, só pode interpretado a partir do sentido da CRUZ. Nesta não se revela uma solidariedade amorfa e despersonalizante, antes uma entrega radical que passa pela consciência de que o outro participa da mesma sociabilidade e do mesmo sentido que une os homens entre si, independentemente do espaço histórico-cultural concreto em que se encontram. Por isso, a fé implica "quitter l'illusion des représentations mythiques du passé, comme de refuser l'évasion dans un monde futur incontrôlable, ou l'obsession du présent, soit que tout l'intérêt est absorbé dans l'ici te maintenant, soit qu'il brille par son insignifiance" (388). Passado, presente e futuro concorrem para que "la synthèse des trois permet de délimiter un espace où l'homme se meut. L'existence suppose cet enracinement dans l'espace et dans le temps même, ne conserve sa positivité que situé sous ce horizon; sinon, elle devient évasion et illusion" (389).

Tudo isto permite uma desmitificação de todas as fixações resultantes do desejo humano, através da qual se opera a transformação do fiel. A fé afirma-se como libertação. A partir dela é possível a reconciliação do homem consigo mesmo, com os outros e a totalidade do cosmos. Abre-se ao homem uma nova possibilidade, visto estar concretizada uma nova relação, a qual rompe com o circuito fechado do auto enclausuramento para abrir o ser humano à pessoa de Jesus. "La foi n'est pas d'abord une psychothérapie et pas seulement une opération d'hygiène spirituelle. Par la médiation de l'événement Jésus Christ, elle est participation existentielle au mystère de Dieu, reconnaissance d'une Parole de Dieu sur Dieu intervenant dans l'histoire. Mais elle est aussi décision, acceptation pour l'homme de se redéfinir en fonction d'un sens original de l'existence provoqué par la venue de Dieu en l'homme (...). Mais la conversion de foi peut être entendue comme thérapie dans la mesure où elle est critique des fixations du désir, et où elle s'articule sur une Parole opérant un certain traitement de l'imaginaire.

La Parole de Révélation et la parole de foi utilisent ce langage par lequel l'homme exprime ses désirs, ses angoisses et son espérance. Sur ce long chemin vers l'accomplissement de soi-même, marqué des signes de l'errance, du combat, de la rupture, mais aussi des joies et des espoirs, surgissent spontanément des représentations qui en marquent les étapes (...).

La foi, comme conduite concrète, ne peut faire abstraction de tout ce qui signifie le langage qu'elle utilise. Mais dans ce monde des représentations, la foi opère un partage qui se présente comme un jugement de démystification. Ce jugement est issu de la foi elle-même: la reconnaissance du Christ comme Sauveur unique" (390).

Esta Salvação acontece quando se dá a adesão de cada pessoa ao Cristo Pascal. É através da fé no Cristo pascal que o imaginário se subordina à Revelação, colocando Jesus como a verdadeira figura humana de Deus.

3.3.2. DO IMAGINÁRIO A JESUS CRISTO

Ao longo da história Jesus tem permanecido como o Outro, incapaz de se deixar anexar por alguém. "Il porte la marque d'une présence comme est aussi la trace visible d'une absence (...), il n'est pas object possède, ne se laisse annexer par personne, échappe à toutes les qualifications, se joue de tous les figures; il est le 'disparu'. Sa disparition, son absence relancent le désir et l'imagination" (391). As suas atitudes, as expectativas que gerou e continua a gerar suscita uma experiência de exílio, convidativa ao desenvolvimento da imaginação simbólica.

A partir daí as diversas figuras com as quais é caracterizado estão sujeitas às mudanças históricas e aos desejos dos próprios seres humanos. "La relance de l'expérience symbolique

(387) PHILLIPE RÉGEARD, *op.cit.*,194

(388) *Ibidem*,196.

(389) *Ibidem*,198.

(390) *Ibidem*,201.202

(391) *Ibidem*,178.

ouvre à l'histoire, laquelle, pour les disciples, demeure signifiante tant que n'est pas réduit ce que justement l'événement donnait à vivre: une présence-absence de Jésus et du Royaume" (392). Jesus Cristo projecta-se na história dos homens como resposta às inquietações concretas do indivíduo histórico, porta de entrada para o paraíso perdido. É, por isso, que Cristo une os tempos num imaginário comum e simultaneamente diverso. Já desde os primórdios do cristianismo que "la Révélation utilise un langage qui est aussi la projection des désirs inconscients de l'homme (...). Il s'y dessine une logique de l'espérance. La vie est à espérer. Cette logique s'appuie sur une conviction de libération marqué par des images différentes. Cette conviction converge vers Jésus Christ à propos de qui tout est dit, comme lieu d'une origine signifiante"(393). Logicamente que tal flexibilidade da Palavra, conjugada com situações mais ou menos radicais que se vivem em espaços e tempos concretos, pode e permite a aproximação do perfil de Jesus Cristo aos modelos sócio-culturais que se pretendem ver implementados. Por isso, não raras vezes as ideologias têm manipulado a sua imagem e as modas fazem dele um produto de consumo imediato. Outras vezes é a imaginação que ao trabalhar sem uma instância crítica, transforma a Cristo no seu próprio produto. É claro que estas aproximações de Cristo aos tempos de libertação dos homens permite, muitas vezes, que este apenas seja um reflexo do sonho do desejo humano e não a face do Absoluto que ele próprio incarna.

Se algumas destas tendências têm usado indevidamente o rosto de Cristo, outras há que, sem negar ou ocultar o seu carácter divino, têm aproximado Deus dos homens. De comum entre elas está o facto de Cristo ser visto e transformado num símbolo operatório. No entanto, como símbolo operatório, e como tal capaz de perpetuar-se na memória dos homens, porque "illumina", "suscita" e/ou "ratifica" modelos que preconizam o retorno evolutivo ao "Éden" perdido, "ce visage, offert et disponible aux élans de tous les hommes, paraît servir de justification à n'importe quels rêves, ceux qui suscitent des actions violentes comme ceux qui les refusent. Pourquoi est-il si opératoire? Ces multiples visages qui ne sont pas issus directement de la prédication des Églises manifestant que tout homme est autorisé à prendre la parole à son sujet et témoignent que la figure de Jésus dit au moins quelque chose de l'homme et pour l'homme (...). En Jésus, les hommes se retrouvent pour exprimer leur désir de libération, de fraternité, d'amour, de non-violence; ils trouvent en lui celui qui peut donner figure à leur espérance la plus essentielle; enfin Jésus semble pouvoir cautionner leurs désirs dans ce qu'a d'inouïe leur prétention" (394). Daí que Cristo acabe por romper com os nosso limites e todos os condicionalismos históricos, inaugurando uma nova forma de existir. O caminho apontado não é uma outra via, mas uma via outra, uma via que abre o género humano ao universo dos possíveis.

Jesus é a figura ideal que realiza todas as possibilidades humanas. Não raras vezes tem sido matizado com os traços característicos de um líder simbólico, ao qual não falta sequer a afirmação de uma certa marginalidade, qualidade essencial para se poder jogar o papel de antídoto face à ordem estabelecida. Muitas vezes as imagens e os comportamentos que assume coincidem com a consciência que cada um tem de si mesmo. É aí que reside a força das seitas: os modelos oferecidos não são um produto ou uma ideia, mas formas de se ordenar todos os produtos e ideias (395).

Os líderes simbólicos que captam os desejos e os reenviam sobre a forma de representações, permitem aos homens viverem diferentes papéis sem que os experimentem realmente. A imaginação possibilita, assim, a possibilidade de se resolver pela ficção os problemas reais. Jesus, na sua universalidade, pode assumir também o papel do líder simbólico.

Os diferentes rostos de Cristo atrás apresentados colocam em destaque o facto da caracterização ser feita a partir das condições reais e da trama social em que Jesus incarna. As imagens de Cristo têm subjacentes a si a necessidade de o homem dar um rosto às suas necessidades essenciais. Jesus funciona, por vezes, como uma forma de caução face ao evento de

(392) *Ibidem*.

(393) *Ibidem*, 179.

(394) *Ibidem*, 90.91.

(395) Cf. *Ibidem*, 93.

um absoluto intra-mundano e relativo. Procura-se divinizar nele os próprios desejos do ser humano.

Não raras vezes funciona como um refúgio face à odem moral e social estabelecidas. Ao privilegiar-se determinados tipos imaginários, acaba-se por absolutizar um comportamento delirante. É o que acontece quando se procura quebrar o elo de ligação entre Deus Pai e Jesus. Através desta atitude procura-se exercer uma liberdade sem problemas, uma fraternidade sem entraves. Pode ser que o moralismo e a liberdade infantil possa ser tão repressiva como a imagem do Deus poderoso e vingativo. Coloca-se, face à multiplicidade de rostos, por vezes a questão da justa relação entre Deus e o Nazareno. Ao entender-se que a prática deste não é reveladora daquele cai-se no extremo de humanizar de tal forma Jesus que este aparece apenas como o irmão de todos os homens, livre para aderir a todas as utopias da fraternidade e igualdade.

Os rostos contraditórios, porém, são extremamente significativas na sua própria oposição. Todos exprimem uma determinada presença de Cristo, a qual procuram transcrever. Por outro lado, referem também a ausência, uma vez que nenhuma o expressa de forma radical e definitiva.. Ao aceitar-se este jogo está-se a reconhecer que Jesus ainda não se encontra aí, admitir a sua ausência. Ele é um outro, sempre presente e ausente. Junto com e em nenhum sitio. As figuras de Cristo como resultado do desejo humano abrem um espaço em branco, no qual Jesus surge como o presente ausente, o desaparecido que vive hoje entre os homens para todos os homens ⁽³⁹⁶⁾.

A imagem de Jesus patente na revelação neotestamentária, ainda que sirva de base para confeccionar e alimentar diversos rostos, contém indicações seguras a respeito da verdadeira essência da pessoa do Nazareno. Aí encontramos diversas referências que apresentam Cristo como a revelação do desejo de Deus para o homem. Por isso, eliminar a presença de Deus em Jesus Cristo é isolar o irreal do acontecimento histórico. Tal postura conduz não só a uma divinização do desejo, mas também ao desaparecimento da pessoa Jesus face à sua mensagem. Ei-lo transformado num mito, uma personagem antihistórica e explicativa, um ser lendário... Quando tal acontece acaba por transformar-se numa personagem caracterizada por traços demasiado intimistas. É o inverso do que acontece com as imagens neotestamentárias, com as quais o Nazareno é representado. Estas não são artificiais, antes procuram exprimir uma dupla experiência aparentemente inconciliável: a sua vida terrestre e a exaltação pascal. A figura do Filho acaba por assumir um lugar privilegiado: vai sublinhar a identidade e continuidade de Jesus entre a Cruz e a Ressurreição. Este acontecimento revela ao ser humano uma nova maneira do Filho viver com Deus e para os homens ⁽³⁹⁷⁾.

O simbolismo com que esta realidade é dita exprime não só toda a radicalidade de Deus em Jesus Cristo, como também a instauração de uma comunicação reveladora, a qual fala do desejo de Deus para o homem. "Pour les auteurs du Nouveau Testament, la conscience de Jésus d'être de Fils, après avoir été la source de sa vie et de sa mort, fut une expérience source d'un langage nouveau, d'une nouvelle manière de vivre avec Dieu e pour les autres " ⁽³⁹⁸⁾. Graças a esta linguagem simbólica, a revelação cristológica torna-se presente a todo o homem de todas as épocas, na actualização do acontecimento de Jesus, com todas as implicações e consequências decorrentes da relação a instaurar.

O acontecimento pascal assume uma importância primordial em toda esta trama referente ao imaginário. Aqui se deu o combate da vida contra a morte e, com a vitória das forças da vida, a passagem da morte à vida plena. Apesar da mensagem pascal se apresentar revestida com uma linguagem imaginária, esta foi obrigada a passar por uma purificação das diversas representações, o que permitiu traduzir a originalidade típica da vida que a Ressurreição traz ao homem. A nova existência não consiste propriamente numa vida mítica, mas num existir segundo uma outra ordem e qualidade, dado ao homem e não conquistada por este. Não pode ser entendida como fruto de um sonho, mas conquista da fé. Uma vez que a vida pascal está para

⁽³⁹⁶⁾ Cf. *Ibidem*, 96.97.

⁽³⁹⁷⁾ Cf. *Ibidem*, 180.181.

⁽³⁹⁸⁾ *Ibidem*, 182.

além das dimensões da experiência humana, é necessária a dialéctica de símbolos para ser possível uma aproximação a este mistério. A linguagem pascal tem presente a ruptura provocada pela Cruz. Apoia-se no imaginário como forma de exprimir tudo o que de mais radical inere ao desejo do homem em ser feliz. Este desejo mantém sempre acessa uma esperança contemporânea. Cristo, enquanto centro de uma certa história que não pode ser evitada, é resposta aos problemas reais do ser humano. Com a sua Ressurreição venceu a morte e libertou o homem do espectro da nadificação. Ao introduzi-lo, pela fé, na comunhão com o Pai restituiu-lhe a felicidade essencial por todos procurada⁽³⁹⁹⁾.

Entre o imaginário e a Páscoa existe uma relação de progressão. É necessário fazer a passagem do debate imaginário ao debate pascal. "Le débat pascal, certes s'appuie sur le débat imaginaire (...); mais il se présente comme le résultat d'une certaine histoire qui ne peut être évitée et dont Jésus est le centre.

Faire l'économie du Jésus historique, ce serait réduire le débat pascal à une dialectique de significations. Ce serait vouloir faire advenir ce qui est espéré sans le combat réel de la Passion, n'importe quoi venant alors remplir ces significations, à commencer par les projections illusoires de nos besoins le plus divers (...).

Alors que le débat pascal implique la réalité de l'Incarnation, le débat imaginaire pris pour lui-même renvoie l'événement Jésus dans l'anecdotique et réduit le drame de Jésus à un drame intérieur et idéal. Il s'intéresse à Jésus pour autant que ce dernier peut répondre au besoin qui gouverne ce débat. Ce qui était le fait des Christ utopiques, entre autres (...).

Alors que le débat pascal est l'enjeu et le résultat de la pratique historique de Jésus. Cet enjeu trouve un écho dans le désir de l'homme, mais il ne lui parle et le provoque que parce qu'il est plus que son propre reflet"⁽⁴⁰⁰⁾.

Por outro lado, a Crucifixão e Ressurreição de Jesus aparece como expressão da verdadeira dimensão do homem. Toda a dificuldade inerente ao caminhar e às vicissitudes da vida, quaisquer que sejam os sectores e os níveis da existência considerada, apelam à certeza de uma vitória pascal. Este grito de esperança dá-se quer no plano individual quer no colectivo. Também aqui Cristo pode ser instrumentalizado e transformado no desejo de cada um .

Por tudo o quanto anteriormente foi frisado, facilmente se constata que "les représentations symboliques traduisent la signification universelle du mystère pascal e de Jésus"⁽⁴⁰¹⁾. No entanto, Cristo não é apenas conhecido através da linguagem simbólica, a qual pode inclusive transformar Cristo numa figura mítica. É claro que esta linguagem é certamente a melhor linguagem teológica, porque é aquela que melhor se adapta a contextos diversos sem perder a sua referência ao fundamento da fé cristã. Mais ainda, a linguagem simbólica pode contribuir para que a linguagem especulativa adquira uma riqueza e uma significação que esta não atingiria caso ficasse encerrada sobre si própria. É claro que a fé procura uma inteligibilidade de si própria que exige uma reflexão objectiva. "Cependant, on aurait tort d'attendre de la réflexion objective qu'elle soit simple transposition de ce qui est manifesté symboliquement; ces deux langages ne sont pas interchangeables et la symbolique, simple figuration. La pensée spéculative, armée de sa propre cohérence et selon un discours lui aussi original, a pour tâche de développer les intentions significatives à l'oeuvre dans le langage premier de la symbolique testamentaire, langage qui est déjà lui-même interprétatif puisqu'il met en jeu l'expérience de foi dont nous avons dit qu'elle était essentiellement, engagement et participation au Salut proposé en Jésus Christ. L'intelligence du Mystère propre à la démarche objective se présente donc comme la recherche de la signification pour l'homme de l'intervention historique de Dieu, et critique de ce qui rejette dans l'ombre la figure du Christ comme unique Source du comportement chrétien"⁽⁴⁰²⁾.

A energia que o símbolo reflecte pode e deve ser usada um meio de expressão da figura de Cristo e da sua força operativa. No entanto, aquando do recurso ao símbolo, deve ter-se em

⁽³⁹⁹⁾ Cf. *Ibidem*, 182-184.

⁽⁴⁰⁰⁾ *Ibidem*, 184.

⁽⁴⁰¹⁾ *Ibidem*, 185.

⁽⁴⁰²⁾ Cf. *Ibidem*, 182-184.

atenção que se esta figura não pode deixar de associar-se ao desejo de libertação integral do homem, também não é menos verdade que a mensagem universal de Jesus procura unir todos os homens sob a alçada do amor, ou seja, congregá-los em Igreja. A Igreja é, por isso, o local ideal da compreensão de Cristo.

3.4. O PROBLEMA HERMENÊUTICO

Tudo o quanto foi referido coloca um outro problema: o problema hermenêutico, ou seja, da interpretação da linguagem e, conseqüentemente, da compreensão de determinado objecto. Isto vale tanto para a linguagem em geral como para a compreensão de Cristo em particular. É sobre temática que vai já de seguida incidir a nossa reflexão.

3.4.1. A HERMENÊUTICA DA LINGUAGEM E SIMBOLISMO

Vulgarmente estabeleceu-se, desde os filósofos da antiga Grécia até aos nossos dias, a distinção entre a linguagem e o pensamento e, entre estes dois, com a coisa falada ou pensada⁽⁴⁰³⁾.

Hoje, porém, verifica-se uma "nova compreensão no vinculação de todo o pensamento à linguagem e, com isso, uma revisão da separação unilateral entre a linguagem e o pensamento"⁽⁴⁰⁴⁾. Esta nova tendência é defendida por duas correntes fundamentais e diferenciadas entre si, as quais coincidem na forma como defendem a conexão entre o homem e a linguagem e diferem quanto ao modo como se processa essa conexão. Uma tendência afirma que a linguagem exprime e é um instrumento do domínio humano da existência. A segunda tendência afirma que a linguagem é um intermediário entre a tradição humana passada e um presente/futuro que deve interpretar-se a partir daquela tradição. A primeira concepção tem como defensores os filósofos neopositivistas e os analítico-linguistas. Os defensores da segunda concepção pertencem ao "círculo do hermenêutico". Estes últimos defendem que a historicidade do pensamento assenta numa linguagem já estabelecida. A linguagem funciona como um instrumento de conhecimento racional e de domínio do mundo. Como instrumento deve, mediante a análise lógica, melhorar e purificar-se dos defeitos adquiridos.

O positivismo lógico transformou-se pouco a pouco na actual filosofia analítica, da qual derivam algumas correntes de estudo da linguagem aplicadas à dimensão ética, psicológica, sociológica e teológica. De comum entre o positivismo lógico e a filosofia analítica há a ideia da linguagem funcionar como "um sistema de signos". segundo estas correntes verifica-se uma separação entre o pensamento e a linguagem, cujas deficiências devem ser suprimidas com a construção de uma linguagem ideal. Esta concepção lógica, formalista e matemática da linguagem, iniciada já no tempo dos gregos, encontrou a sua plena realização na hodierna concepção técnica-científica da linguagem.

A lógica mais recente distingue entre a "linguagem objectiva" e a "metalinguagem". No entanto, com Wittgenstein dá-se, na escola analítica, uma viragem dialéctica, retomando-se o logos histórico e imediato da linguagem. "Wittgenstein acentua a vinculação do pensamento e de todas as "metalinguagens" à linguagem (histórica) usual, que é uma 'forma de vida' (...). Ao mesmo tempo dá-se também, ainda que Wittgenstein não o diga, uma crítica implícita da concepção e da linguagem própria da cultura ocidental, concepção metafísica e orientada segundo a correspondência entre *ideos-nous* em detrimento de outra (...) mais 'operativa' (...), se bem que contenha igualmente um factor de unilateralidade na sua escassíssima atenção à linguagem pessoal *criadora* (...) da religião e da poesia, da filosofia e da ciência.

Se com L. Wittgenstein a escola analítica da linguagem (...) realizou a sua 'viragem' dialéctica para retornar ao logos histórico e imediato da linguagem, M. Heidegger, reportando-se

⁽⁴⁰³⁾ Cf. FRANZ K. MAYR, *La mitologia Occidental*, Col. Hermeneusis, N°5, 1ª Edição, Barcelona 1989, 84.

⁽⁴⁰⁴⁾ *Ibidem*, 87.

aos começos gregos da metafísica ocidental, ensinou a ver de novo a dimensão 'hermenêutico'-histórica da linguagem. Os gregos, diz, não entenderam originariamente a linguagem como instrumento do homem, mas entenderam o homem desde o *logos* da linguagem. Este, antes da distinção metafísica e reflexa entre 'pensamento' (significação) e 'língua' (expressão), e antes da diferença moderna entre sujeito e objecto, é a totalidade histórica do *logos* que abre o 'ser' ao homem. A possessão originária do *logos*, que pertence em princípio à historicidade da existência humana e pela o homem antes de qualquer articulação reflexo-categorial do 'ente' múltiplo faz uma primeira experiência atemática do 'ser (...), constitui o originário (simbolizado na figura do deus grego Hermes). Alí o homem exprimenta-se como 'portador' de uma mensagem que foi proclamada (...), e que (...) há-de receber-se numa forma nova e distinta (...).

Assim, só a partir da mensagem que aparece no contexto histórico da linguagem se pode falar sobre a mensagem (...). Nisto consiste o 'círculo hermenêutico' entre 'entender' e 'interpretação', interpretação que desde a concepção metafísica do *logos* se fixou-se cada vez mais unilateralmente na estrutura lógica sujeito-predicado da frase afirmativa (do juízo) e na distinção entre o 'significado' e a 'palavra' (405).

Como a estrutura deste *logos* oculta outras formas de *logos*, como a súplica, o desejo e o mandato, já Heidegger, antes de Wittgenstein, entende o homem não só como um *sujeito pensante*, mas como um *ser o mundo*. Daí resulta que todo o pensar esteja vinculado tanto ao mundo como à linguagem: não são as palavras objectivas que recebem significações, mas estas que modelam as palavras. A fala humana expressa uma pluralidade linguística, que inclui, como estruturação *significativa* da inteligibilidade do *ser no mundo*, o *estar com*, o qual se expressa de múltiplas formas: assentimento, resposta, desejo, intercessão, manifestação, etc... (406).

Foi, porém, a mística cristã do *logos* que, com os seus pressupostos históricos e a sua influência, abriu caminho, aos linguístas dos séculos XVIII e XIX que se encontravam fora da filosofia idealista alemã. Esta corrente realçou a influência recíproca entre o espírito e a linguagem (407). "Hoje a concepção especificamente ocidental da linguagem (separação entre linguagem e pensamento, entre palavra e conceito) é vista no seu condicionalismo histórico através de um determinado princípio antropológico, de maneira que o pluralismo dos mundos linguísticos passados e presentes (...) mostram também a pluralidade de todo o ser humano no sentido de um "poder-ser" criador (...). E para uma "teologia cristã da palavra", como um *desideratum* para o futuro, isto significa precisamente a tarefa de tornar acessível a mensagem proclamada no Evangelho aos distintos âmbitos linguísticos de acordo com a 'a visão do mundo' possível nas suas linguagens e, por conseguinte, não só a partir da visão do mundo metafísico-ocidental, que em si mesma é relativa" (408).

Esta visão teológica é abrangente, ecuménica e respeitadora do "ethos" vivencial e da cosmovisão específica de determinada cultura. Cria laços de entendimento, salvaguardando o específico de cada povo e encarnando a sua mensagem em espaços sócio-culturais concretos.

3.4.2. O PROBLEMA HERMENÊUTICO NO CONHECIMENTO DE JESUS CRISTO

É claro que a interpretação do perfil de Cristo não se encontra desligada do problema hermenêutico.

Segundo a hermenêutica histórico-crítica é necessário confrontar criticamente os Evangelhos. Tal pretensão esbarra com um grande dificuldade: os textos dos Evangelhos foram

(405) *Ibidem*, 90.91

(406) Cf. *Ibidem*, 92.93.

(407) Cf. *Ibidem*, 93.94.

(408) Cf. *Ibidem*, 95.96.

escritos à dois mil anos, num contexto diferente do nosso, onde vigorava uma mentalidade diferente da actual. O método histórico-crítico procura recuperar o sentido original do texto, independentemente das interpretações posteriores e do grau de compreensão actual. Este método obriga o leitor a distanciar-se criticamente do presente e a questionar o texto a partir dele mesmo (409).

Por isso, a pesquisa hitórico-crítica procura "detectar a base histórica dos factos e falas; pesquisar o condicionalismo dos sucessos-enquadramento vital, *Sitz im Leben*; precisar historicamente a personalidade dos hagiógrafos; dar bases para a análise comparada" (410). Perseguindo este objectivo, a pesquisa histórico-crítica tem afirmado que os Evangelhos, tal como hoje os encontramos, são o resultado de um longo processo de reflexão, pregação e catequese que a comunidade dos primeiros discípulos elaborou sobre Jesus. Eles representam a cristalização dogmática da Igreja primitiva. Os Evangelhos pouco dizem do Jesus histórico. Dão, isso sim, indicações preciosas referentes à reacção de fé dos primeiros cristãos e ao modo como estes reflectiam as palavras de Cristo confrontando-as com o *Sitz in Lebem*, do seu meio ambiente.

A exegese crítica desenvolveu vários métodos para analisar convenientemente os textos dos Evangelhos. O método da história das formas considera as perícopas em si mesmas e faz o enquadramento delas no contexto vital em que surgiram e se desenvolveram. Se podem ou não esses ditos serem atribuídos a Jesus. Este método vai ser prolongado e aprofundado pelo método da história das tradições, o qual estuda as tradições dos actuais textos e do seu desenvolvimento dogmático na comunidade cristã primitiva. Os Evangelhos foram compostos após a morte de Cristo e, como tal, revelam um trabalho teológico e interpretativo dos ditos de Jesus, podendo mesmo haver determinados acrescentos. Estes dois métodos apresentam os evangelistas como coleccionadores de ditos e interpretações da comunidade. O método da história das redacções avança mais na interpretação dos Evangelhos. Os evangelistas como redatores que utilizaram um material já existente e elaboraram-no segundo determinadas perspectivas teológicas. Daí os Evangelhos não serem biografias de Jesus, antes testemunhos de fé sobre o significado da sua vida, morte e ressurreição. As perícopas não podem ser analisadas am si mesmas, mas dentro do contexto típico da sua última redacção. A análise sinóptica dos Evangelhos revela precisamente diferenças a nível do trabalho redacional da cada evangelista.

Após a morte de Cristo, e sentindo a necessidade de presenciá-Lo, os primeiros cristãos conservaram da doutrina de Jesus o que possuía assaz relevância para a vida e fé da comunidade, a qual utilizou com muita liberdade as palavras de Jesus, interpretando-as, modificando-as ou criando novas perícopas (411).

A interpretação histórico-crítica de Jesus é bastante limitada: demasiado objectiva, não pressupõe a fé do investigador e não pergunta nada a respeito da realidade que está subjacente a cada interpretação. Ela enferma das limitações típicas do conhecimento científico: neutro, objectivo e objectivante. A abordagem a Cristo não pode ser efectuada através de um saber meramente histórico, mas mediante a compreensão da sua pessoa. Qualquer relação de compreensão implica, porém, uma relação vital entre o sujeito que compreende e a pessoa compreendida, caso contrário transformaríamos o Outro num objecto científico. Ele passaria a ser um problema, como tal resolúvel, e deixaria de ser mistério. O homem, porém, permanece um mistério. Quanto mais se conhece mais se alarga o horizonte ilimitado da sua compreensibilidade. A mensagem de Jesus está repleta de realidades que dizem respeito ao homem. Por isso, qualquer compreensão da sua doutrina envolve inevitavelmente o sujeito concreto, com os seus condicionalismos, possibilidades e limitações ao objecto. O compreender, por seu turno, está sempre associado ao interpretar, porque só quem interpreta compreende. Dado o facto do homem se encontrar situado num determinado ambiente cultural, o qual educa o indivíduo segundo uma determinada mentalidade, existe uma tendência acentuada para se abordar o objecto a partir de um manifesto preconceito. Nos preconceitos entram, por vezes,

(409) Cf. LEONARDO BOFF, *op. cit.*, 45.

(410) G. RIBEIRO, *Hermenêutica*, in "Verbo. Enciclopédia Lus-Brasileira da Cultura, Nº 10, Editorial Verbo, Lisboa 1970, 6.

(411) Cf. *Ibidem*, 47-50.

mecanismos de defesa do Inconsciente, os quais impedem o encontro do homem com a realidade e obstruem a compreensão entre os homens. É necessário, face ao objecto em análise, adoptar uma atitude de pré-compreensão.

Daí que para se compreender verdadeiramente a pessoa de Jesus Cristo haja a necessidade de se recorrer a uma atitude de fé. Só estando vinculado a Cristo é que o homem o pode definir e definir-se a si próprio. Não se pode atingir Jesus no seu estado puro, mas a partir de uma vida, de uma cultura e de uma situação concreta. Cristo encarnou na cultura e marcou-a profundamente. Por isso, esta cultura é também espaço de encontro e compreensão de Cristo. O processo de encarnação de Jesus começou em Nazaré e ainda não chegou ao seu termo, dado o facto de não se ter ainda cristificado toda a realidade.

Compete às Igrejas e à cultura cristã não obstacularizarem os canais de acesso à realidade de Cristo. Historicamente, porém, e não raras vezes, aconteceu o contrário. Conscientes desta realidade surgiu, recentemente, uma hermenêutica da existência política. Dentro da Igreja e da cultura de influência cristã têm surgido inúmeros mecanismos ideológicos que instrumentalizam a mensagem de Cristo a sua Pessoa em nome da legitimação de interesses de determinados grupos. Face a esta situação, torna-se necessário distinguir entre as vozes dos homens e a voz de Cristo.

Finalmente há um outro tipo de interpretação da mensagem e Pessoa de Jesus: a hermenêutica histórico-salvífica, a qual inclui todas as outras dimensões do problema hermenêutico. O seu ponto de partida é a história da salvação, a qual é entendida como a história da autocomunicação de Deus ao homem e da resposta deste às propostas divinas. A criação abre este diálogo. Existe, para além disso, uma dialéctica contínua entre a proposta de Deus e a resposta do homem, entre a realidade factídica e a transcendência da liberdade humana. Uma vez que a tensão entre estes dois extremos não pode ser adequadamente resolvida, também as propostas de Deus não são completamente apreendidas nas respostas históricas do homem. A revelação está sempre em contínuo processo, dado o facto de não haver modelos históricos únicos de explicação absoluta da realidade, antes pelo contrário, esta está aberta ao crescimento interno e à auto-superação. Maior dificuldade existe quando se procura exprimir uma realidade transcendente dentro das coordenadas da compreensão histórica. Por isso, o sentido literal dos textos não pode ser absolutizado, mas estar aberto a outros modelos interpretativos que de forma diversa apreendem a realidade e enriquecem a compreensão humana a respeito da revelação de Deus no mundo.

Com Jesus Cristo verificou-se um salto qualitativo na história da salvação. Nele realizou-se a perfeita união do humano com o divino. Cristo é a hermenêutica da realidade humana e cósmica ⁽⁴¹²⁾.

3.5. VALOR ANTROPOLÓGICO-CRISTÃO DAS FIGURAS DE CRISTO

Tal como já afirmamos, Cristo é uma figura disponível a todos os sonhos. Não há propriamente uma iconografia que o caracterize em termos absolutos. Ele não têm um único rosto e todos os rostos o representam. Umhas apresentam um carácter ontológico, outras são do tipo mais funcional. No entanto, todas exprimem o que mais de profundo pode ter o desejo humano e de radical a pessoa de Jesus. São aproximações a este Nazareno que atravessa a terra dos homens indiferente às modas do tempo. Da história recebe o estranho contributo de ver aprofundado o mistério da sua pessoa. À história dá um sentido, situe-se este a nível de um messianismo terrestre ou faça parte do Universo mais amplo da esperança escatológica. Interpela todos os seres de uma forma pessoal, servindo de veículo para a concretização do ideal de felicidade que cada um pretende atingir.

⁽⁴¹²⁾ Cf. *Ibidem*, 50-56.

Pode-se afirmar que dos diversos rostos deste Cristo surge sempre um Cristo para além do seu próprio rosto. No entanto, nem todas as imagens corresponderão à verdadeira essência doutrinal e espírito de Jesus. Muitos têm-no procurado manipular em nome de interesses concretos ou movidos por delírios da imaginação. O espaço de encontro com Cristo dá-se pelo contacto com a Palavra de Deus, pela vivência íntima de uma espiritualidade cristológica estruturante, pelo exercício de um humanismo profundo. Só quando as imagens brotam desta vivência e o homem deixa de falar em si próprio e passa a viver e amar segundo Cristo, os diversos rostos que surgem acabam por aproximar Jesus dos homens, tornando-o operativo. Neste sentido, como plenitude infinita e explicitação do mistério, Cristo assume o rosto de toda a relação humana e cósmica.

Se ainda continua a interpelar os homens e a ser determinante nas suas vidas é porque a sua pessoa responde às mais profundas inquietações do ser humano. "Jesus Cristo não é um ser errático dentro da história do mundo. Ela representa a máxima emergência dos dinamismos que Deus mesmo colocou dentro da criação e especialmente dentro do homem (...). Enquanto os homens e o mundo não tiverem atingido a plenitude em Deus, Cristo continua a esperar e a ter ainda um futuro" ⁽⁴¹³⁾. Esta sua presença não se reduz a um plano meramente metafísico-religioso, mas também a um plano ético, sociológico e, conseqüentemente, político. Cristo é a resposta ao homem. Este, por seu turno, encontra-se enquadrado num determinado espaço histórico, pertencendo a uma cultura específica e vivendo numa situação concreta. Está com o homem na história de forma única, porque incarnada e criativa.

⁽⁴¹³⁾ *Ibidem*, 268.

CONCLUSÃO

Ao longo do presente trabalho procuramos fazer uma abordagem às diversas figuras de Cristo numa cidade em transformação. Pelos resultados aferidos podemos concluir que existe uma certa ortodoxia na forma como Cristo é visto e entendido. Apesar de nos extremos das variáveis explicativas encontrarmos figuras que, de certa maneira, pulverizam um pouco este rosto, os índices atingidos não rivalizam com as imagens estruturantes que constituem o cerne da fé cristã: Jesus é o Cristo, o Filho de Deus que tem muito a ensinar ao homem. Não temos a pretensão de absolutizar os resultados dos inquéritos. Seria interessante, muito embora não corresponda ao objectivo do presente trabalho, o qual procura apenas fazer um levantamento dos perfis dominantes nesta cidade, enquadrar as diversas imagens no contexto específico em que surgiram e tentar uma abordagem aos mecanismos que estiveram na base da sua feitura, arriscar um estudo prospectivo. No entanto, e não negando as virtualidades de uma iniciativa semelhante, estamos em crer que a margem de erro será extremamente elevada. Podemos visionar um pouco a sociedade futura, traçar o perfil do homem do ciberespaço, mas será sempre arriscado efectuarmos qualquer juízo, mesmo que este se apoie num estudo de mercado!, a respeito da relação do homem futuro com Cristo. Tivemos o privilégio de nascer neste momento "único" da história e também o inconveniente de historicamente sermos os seres humanos com o menor controlo sobre a realidade envolvente.

Contrariamente à negação prática do passado que alguns pretendem ver implementada, não somos seres que nascem à margem de uma tradição. Mesmo em tempo de mudanças tão profundas e aceleradas, os diversos rostos de Cristo não têm sofrido transformações radicais. São poucas, e com pouco impacto, as imagens de Jesus Cristo que resultam de uma leitura extrapolada dos Evangelhos, ou pura e simplesmente prescindem deste importante material de trabalho na abordagem do perfil do Filho de Deus. De todas as imagens que paulatinamente foram surgindo ao longo da história, as que obstinadamente têm sobrevivido estão ligadas às fórmulas kerigmáticas e à formulação do dogma cristológico. No entanto, e acordo com as diversas circunstâncias históricas, o meio em que a mensagem incarna e a resposta que esta mensagem dá às aspirações mais profundas do ser humano, vão surgindo perfis específicos de cultura para cultura e de lugar para lugar. No entanto, e se há traços específicos de cultura para cultura e de lugar para lugar, também há semelhanças relevantes. Estas semelhanças surgem, em nosso entender, da articulação de dois grandes vectores: a fidelidade na transmissão da Palavra Revelada conjugada com o desejo de cada ser humano por uma vida feliz e uma sociedade pacificada. No fundo, e independentemente da manipulação que possa estar por detrás de cada rosto, a adesão mais ingénua e verdadeira tem presente ou pressupõe estas componentes.

Ao tornar-se homem, e sendo solidário com os homens, Cristo submetete-se à petição e ao juízo humano. Ele não é apenas o Deus Redentor dos homens, o caminho que conduz à vida eterna, mas também, e simultaneamente, o Mestre, o Pacifista, o Revolucionário, o Guerrilheiro, o Menino, o Bom Pastor... Sendo verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, jamais poderia deixar de ser uma figura controversa e rejeitado por muitos. Essas rejeições, porém, estão longe de corresponder a uma tomada de posição isenta de elementos anoéticos. Antes pelo contrário, assentam num indisfarçável preconceito. A título exemplificativo citamos as imagens do Cristo invasor com a qual diversas culturas procuraram combater a predominância cultural do mundo ocidental. Serve este exemplo também para referir a manipulação a que esta personagem está sujeita: o Crucifixo foi utilizado para ajudar a implementar um sistema colonialista. Hoje, a imagem de Cristo é também manipulada por inúmeras seitas e alguns sistemas políticos que vêm na pessoa do Filho de Deus um bom alibi para continuarem com a sua ambição pelo poder. No entanto, Cristo continua a ser aquele que pretende para todo o homem uma libertação integral.

Mesmo que a linguagem possa servir para manipular é a atitude de Cristo e, conseqüentemente, a atitude cristã que devem repor a verdade do que se proclama. No fundo é esta razoabilidade que permite a determinadas imagens uma afirmação histórica.

A manipulação, porém, pode acontecer a outros níveis. Ao assumir-se como símbolo e resposta às aspirações mais profundas do ser humano, Cristo sujeita-se, caso não haja uma instância crítica capaz de temperar a imaginação, ser apresentado como produto de um delírio. Para confirmar esta situação basta ter presente as visões que Wilhem Reich e Nietzsche apresentam de Jesus. Nenhum dos autores partiu de uma análise rigorosa dos Evangelhos. Interpretaram, isso sim, a figura de Cristo a partir da cosmovisão que cada um possuía do mundo e do seu projecto de homem vindouro.

Face a tudo isto, Jesus Cristo continua a afirmar-se como o completamente Outro. Ao fazê-lo não só afirma toda a sua originalidade e força criadora, como se liberta da manipulação a que está sujeito. Partindo desta originalidade e desta força criadora, podemos afirmar que o Filho de Deus continuará, hoje e sempre, a afirmar-se nos diversos contextos históricos em que a sua mensagem irá incarnar.

Salvaguardados, porém, os respectivos desvios, podemos afirmar que os rostos de Cristo são, na sua grande maioria, complementares. Partem de aspectos concretos da doutrina de Jesus para dar mais ênfase a este ou aquele sonho de felicidade. Por isso, Cristo será concomitantemente, e na medida de um justo equilíbrio, o Revolucionário e o Pacifista. Não será, isso sim, um Revolucionário sedento de sangue nem um Pacifista inactivo. Não tomará partido contra o homem que erra, mas contra o erro do homem. Não será um divisionista, mas pugnará sempre pela reconciliação do género humano.

Assim sendo, Cristo continuará a atravessar a história dos homens e a interpelá-los. Nunca deixou, nem deixará, de ser referência, símbolo até das sociedades utópicas a estabelecer. Sujeita, porém, a ser interpretado pelos seus receptores de formas diversas, antagónicas, complementares ou até divergentes. O que se afirma a respeito dos elementos que interferirem na comunicação, aplica-se também á relação que cada homem, individual ou socialmente considerado, tem com Cristo.

Cristo, e porque inserido num sistema cultural, acaba por nos transmitido através de significações representadas por símbolos. Aliás, o símbolo, pela sua força e penetração, não poderia de estar associado à compreensão da pessoa e mensagem do Filho de Deus. A linguagem simbólica tem subjacente uma tensão que pode expressar e modelar a atmosfera do mundo, entendendo esta atmosfera como o espaço vital em que vivemos. Os símbolos procuram exprimir a totalidade do real, não apenas sensível, mas inteligível. Neste sentido, eles não só traduzem o perfil de Cristo, como tornam este mais presente ao mundo, porque incarnado num sistema cultural. No entanto, e dada a sua tensão, o universo simbólico não é um universo fechado, mas aberto ao mundo dos possíveis. É assim que o símbolo torna a realidade velada em realidade revelada e vice-versa. Ao confrontar o real com o possível, o símbolo acaba também por se transformar num agente de socialização, porque ele procura em, última análise, tornar possível a felicidade do homem.

É perante este desejo de felicidade e de libertação que Cristo se apresenta como resposta às mais íntimas e profundas inquietações humanas. Assim, o imaginário acaba por traduzir também a realidade de Jesus Cristo, porque responde às iniciativas espirituais do homem, as quais têm subjacentes um equilíbrio dinâmico que responde às mais diversas e concretas aspirações de cada um.

No entanto, a imaginação deve estar subordinada ao espírito crítico, de modo a interpretar de e compreender de forma correcta o mundo que ela própria exprime. Caso tal não suceda, corre-se o risco de resvalarmos para um certo delírio. Só através de uma hermenêutica correcta, que tenha presente a força criadora da imaginação e do símbolo, é que poderemos aferir a respeito do valor antropológico e teológico das imagens de Cristo e das mensagens que lhe estão inerentes.

No entanto, e em virtude deste interminável dinamismo, Cristo existe sempre para além dos seus rostos, não porque se dissocie deles, mas porque fundamentalmente, e como Deus, permanece como o Outro.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *As origens do Universo da vida e do homem*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 1985.
- AA. VV., *Distrito de Braga*, Edições do Governo Civil do Distrito de Braga, Braga 1989.
- AA.VV., *Mysterium Salutis*, Vol. II/1, Editora Vozes Ltda, Petrópolis 1972.
- ALMEIDA, MARIA JOSÉ *Formar para mudar*, in "Dirigir", Nº 33 (1994)
- AZEVEDO, HUGO *Progressismo*, in " Pólis Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado ", Vol. IV, Editorial Verbo, Lisboa/S. Paulo 1986.
- BERNARDO M. e ALMENDRES G. *Jesus visto pelos homens de hoje*, Coleção "Fé e Mundo Moderno", nº 10, Edições Paulistas, Sacavém 1982.
- BOFF, LEONARDO *Jesus Cristo libertador*, Col. Teologia/2, 11ª Ed., Petrópolis 1986.
- BONIFACIO, ANTOINE *Histoire*, Librairie Hachette, Paris 1962.
- BOWMAN, FRANK PAUL *Le Christ des barricades*, Éditions du Cerf, Paris 1987,
- CARVALHO, HERCULANO *Teoria da linguagem*, Volume 1, 6ª Edição, Coimbra Editora, Coimbra 1983.
- CHARDIN, TEILHARD *La Visión du Passé*, Éditions du Seuil, Paris 1957.
- CHARDIN, TEILHARD *L' Energie Humain*, Éditions du Seuil, Paris 1962.
- CHARDIN, TEILHARD *Le Phénoméne Humain*, Éditions du Seuil, Paris 1995.
- COLOMBER, E. *Teilhard Chardin*, in "Verbo", Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura, Nº 17, Editorial Verbo, Lisboa 1975.
- CONF. EPISCOPAL PORTUGUESA *Recenseamento à Prática. Apresentação pública dos resultados*, in "Lumen". Revista de documentação e reflexão pastoral, Ano 55, 2ª Série, Nº 3 (1994).
- DA COSTA, A. DE J. *Braga*, in "Verbo-Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura", 3º Volume
- DE EPALZA, MIKEL *Jesus otage*,Éditions du Cerf, Paris 1987.
- DE LA PEÑA, JUAN L. RUIZ *Imagem de Dios*, Colección Presencia Teologica, Nº 49, Editorial Sal Terrae, Santander 1988.

- DE SOUZA, TEOTÓNIO R. *Diversas formas de "Cristo" en Asia*, in "Concilium", nº246 (1993).
- DUFOUR, XAVIER LÉON *El testimonio de Jesus sobre su propia persona*, in *Palavra e mistério*, Col. "Palabra inspirada", nº 13, Ed. Sal Terrae, Santander 1971.
- DURAND, GILBERT *A imaginação simbólica*, Col. Paralelo, Nº 5, 1ª Edição, Edições Arcádia, Lisboa.
- ELIADE, MIRCEA *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*, Edições Livros do Brasil, Lisboa.
- ELIADE, MIRCEA *Tratado da história das religiões*, 1ª Edição, Edições Asa, Lisboa 1992.
- FINK, EUGEN *A filosofia de Nietzsche*, Col. Biblioteca de Textos Universitários, Nº 62, 2ª Edição, Editorial Presença, Lisboa 1988.
- FORRESTER, J. *Le langage aux origines de la psychanalyse*, Édition Gallimard, Paris 1984.
- GARCÍA, PEDRO GOMEZ *Religion popular y mesianismo. Análisis de cultura Andaluza*, Universidad de Granada, Granada 1991.
- GEERTZ, CLIFFORD *La interpretación de las culturas*, Col. Hombre e Sociedad, 5ª Edição, Editorial Gedisa, Barcelona 1992.
- GOMEZ, MANUEL GUERRA *Los Nuevos Movimientos Religiosos (Las sectas). Rasgos comunes e diferenciales*, NT Religion", Ediciones Universas de Navarra, Pamplona 1993.
- HOEBEL A. E. e FROST E. L. *Antropologia cultural e social*, Editora Cultrix, São Paulo.
- IDRID, GAAFAR SHEIK *O Deus do Islão*, in "Biblia e Fé", 15º Vol., Madrid 1989
- JOÃO PAULO I *Dor e alegria no coração de Cristo*, Ed. Apostolado da Oração, Braga 1978.
- JUNG, CARL GUSTAV *O homem e os seus símbolos*, 6ª Edição, Publicações Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1964.
- JÚNIOR, TORRES *Pantocrator*, Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura, 14º Vol., Editorial Verbo, Lisboa 1973.
- KASPER, WALTER *Jesus, el Cristo*, Col. "Verdad e Imagen", nº45, Ediciones Sigueme, Salamanca 1989.
- KERSTEN, HOLGER *Jesus viveu na Índia*, Edições 90, Difusão Cultural.
- MANANZAN, MARY JOHN *El misterio pascual desde la perspectiva Filipina*, in "Concilium", nº 246 (1993).

- MAYR, FRANZ K. *La mitologia Occidental*, Col. Hermeneusis, Nº 5, 1ª Edição, Barcelona 1989.
- MESSORI, VITTORIO *Hipóteses sobre Jesus*, 2ª Edição, Edições Salesianas, Porto 1987.
- MORIN, EDGAR *El método*, Libro Primo, Ediciones Cátedra, Madrid 1988.
- NEVES, J. *Servo de Javé*, in "Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura", Nº 16, Editorial Verbo, Lisboa.
- OLIVEIRA, A. *Cristo*, in "Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura", Nº6, Editorial Verbo, Lisboa.
- ORLANDIS, JOSÉ *História de la Iglesia*, Vol. I, 5ª Ed., Ediciones Palabra, Madrid 1986.
- PEIRONE, FREDERICO JOSÉ *Cristo no Islão*, Tipografia Minerva, Lisboa 1983.
- PINTO, SÉRGIO S. *Braga*, in "Verbo Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura", 3º Vol., Editorial Verbo, Lisboa 1965.
- RÉGEARD, PHILIPPE *Jesus a tant de visages*, Éditions du Centurion, Paris
- REICH, WILHEM *O Assassinato de Cristo*, Col. Plural, Biblioteca de Pedagogia, Psicologia e Psicanálise, Nº 1, 1ª Edição, Publicações D. Quixote, Lisboa 1983.
- RIBEIRO, G. *Hermenêutica*, in "Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura", Nº 10, Editorial Verbo, Lisboa 1970.
- SAGAN, CARL *Cosmos*, Col. "Ciência/Aberta", Publicações Gradiva, Lisboa.
- SAMIR, KHALIL *Cristo nel Corano*, Civiltá Cattolica, 2º Vol., 1983.
- SCHILLEBEECKX, EDWARD *La História de un viviente*, 2ª Ed., Ediciones Cristiandad, Madrid 1983.
- SCHNEIDER, THEODOR *Signos de la cercania de Dios*, Col. Lux Mundi, Nº 52, 2ª Edição, Ediciones Sigueme, Salamanca 1986.
- TOFFLER, ALVIN *O choque do futuro*, Col. Vida e Cultura, Nº 44, Edição Livros do Brasil, Lisboa.
- TRACY, DAVID *Le paradoxe des nombreux visages de Dieu dans le monotheisme*, in "Concilium", 258 (1995).
- WHITEHEAD, ALFRED NORTH *Simbolismo, seu significado e efeito*, Col. Textos Filisóficos, Nº 15, Edições 70, Lisboa 1987.