

n.º 2 2004 Ano 1

Praxis

Praxis Praxis S

INSTITUTO SUPERIOR DE CIÊNCIAS RELIGIOSAS DE AVEIRO

PRAXIS
INSTITUTO SUPERIOR DE CIÊNCIAS RELIGIOSAS DE AVEIRO

Directora
Maria Armanda Saint-Maurice

Conselho de Redacção
José Manuel Correia Fernandes
Luís Manuel Pereira da Silva
Jorge Pires Ferreira

Propriedade
Instituto Superior de Ciências Religiosas de Aveiro

Concepção Gráfica
SerSilito - MAIA

Depósito Legal 213175/04

ISSN 1645-9962

Assinatura e pedidos:

ISCRA
Instituto Superior de Ciências Religiosas de Aveiro
Edifício do Seminário de Santa Joana Princesa
Rua João Jacinto de Magalhães
Apartado 323
3811-901 Aveiro

Telefone 234 379 880 – Fax 234 379 887
e-mail: iscra@netvisao.pt
<http://www.iscra.pt>

Preço da Assinatura em 2004
15.00 € (2 números)

Preço avulso
10.00 € (cada número)

Natal e pós-cristianismo

João Duque *

Quando falamos em «pós-cristianismo», referimo-nos, em geral, a uma situação cultural específica, que pressupõe, por um lado, determinada situação herdada e, por outro, ruptura com essa herança. Assim, o prefixo «pós» inclui, sempre, uma referência anterior e uma alteração, nessa mesma referência. Um aspecto, sem o outro, seria impensável em qualquer «postismo».

Neste caso concreto, «cristianismo» significaria, de modo simplificado, um espaço-tempo cultural, relativamente unificado, cujo factor unificante seria, sem dúvida, a indiscutível referência consensual a elementos fundamentais da visão cristã do mundo (uma espécie de «espírito subjectivo» ou interpretação da realidade), tornados visíveis em estruturas e instituições sociais, assim como em todo o tipo de objectivações possíveis («espírito objectivo», como realização cultural).

Nesse sentido, a ruptura ter-se-á iniciado, precisamente, quando essa indiscutibilidade de referência começou a ser colocada em causa – precisamente a ser discutida. Costumamos colocar esta erosão no início da idade chamada moderna, com antecedentes já nos finais da Idade Média. Após o abalo dessa indiscutibilidade, foi-se dando, progressivamente, o abalo da consensualidade da referência ao cristianismo, como elemento fundamentador de uma cultura e de uma sociedade. E, como seria de esperar, após ter deixado de ser consensual, foi deixando de ser, também, visível e maioritariamente determinante da vivência cultural a que chamamos habitualmente «modernidade».

A própria modernidade, contudo, entrou em ruptura, originando, a partir do seu próprio interior, aquilo a que se costuma chamar «pós-modernidade». Não significa, isso, que a situação de pós-cristianismo, que parecia mais adequada à modernidade, deixe agora de se aplicar,

* UCP (Braga).

como se estivéssemos perante uma espécie de negação (pós-moderna) da negação (moderna), numa reafirmação do fundo cristão da nossa cultura. A pós-modernidade, embora por outros meios, ou pela transformação do meios modernos, não deixou de ser, social e culturalmente falando, «pós-cristã», significando isso que continua a manter uma referência ao cristianismo, realizando-a, contudo, na forma da ruptura, do distanciamento ou mesmo da perversão.

Ora, o Natal é, sem dúvida, um dos elementos sócio-culturais mais reveladores desta situação de «pós-cristianismo», pois é nele que mais claramente se verifica o fundo cristão de referência e, no mesmo movimento, a sua perversão, quer por vias mais claras quer sob formas mais encobertas ou dissimuladas. Partindo destes pressupostos, proponho, de seguida, uma breve análise desta relação, centrando-me, num primeiro momento, em considerações sobre alguns aspectos da actual situação e, num segundo momento, numa releitura da identidade cristã (concentrada no Natal cristão), com intuito crítico e como fonte de proposta sócio cultural com futuro.

1. AMBIENTE «PÓS-MODERNO»

1. É frequente qualificar a nossa cultura de materialista, determinada que está pelas preocupações do ter. Trata-se, contudo, de um diagnóstico altamente questionável, como questionável é a materialidade do próprio materialismo. Ou seja, uma época que fosse mesmo materialista, sê-lo-ia de forma «espiritual», pois o materialismo é uma perspectiva da realidade e os modos de ver o mundo são de índole não material: são precisamente «visões», interpretações.

Mas, para além dessa questão de fundo, mais propriamente formal, haveria que levar em consideração, do ponto de vista fenomenológico, qual o estatuto da obsessão com o ter. Será uma preocupação pelas *coisas*, enquanto matéria, e pela posse de objectos, em função da sua objectividade material – ou mesmo da sua função utilitária (ainda que uma «função» já não seja de ordem propriamente material)? Ou será, antes, uma preocupação com o *significado* das coisas, quer do ponto de vista da realização pessoal quer – o que lhe está ligado – do ponto de vista das relações sociais?

É sabido que, em sociedade de consumo, a relação aos objectos a consumir se tornou, cada vez mais, uma relação simbólica, carregada de sig-

nificados múltiplos, que habitam o subconsciente do nosso desejo – quase como subconsciente colectivo, até – e que, muitas vezes, não conseguimos sequer explicitar. E é sabido, também, que esse mundo pouco claro é o mundo onde age a publicidade, provocando desejos sobre desejos, num processo sem fim. Ora, o processo do desejo, que movimenta a nossa satisfação, mesmo com a aparência de concentração na posse material, é um processo «espiritual», que movimenta dimensões simbólicas muito mais vastas do que a simples relação aos objectos materiais.

É o que claramente se manifesta nas transformações que o mundo capitalista – tido como protótipo do materialismo do ter – foi conhecendo, ao longo dos últimos dois séculos. Se, no início, o capitalismo se concentrava – ou parecia concentrar – no «valor» material dos objectos a consumir (ou melhor, a produzir), mesmo que esse valor fosse virtualizado já, em termos de capital, o certo é que, aos poucos, a noção de valor foi manifestando a sua verdadeira origem: precisamente na capacidade humana de valorizar, que é uma capacidade não material. Assim, vale tudo aquilo a que os humanos – ou os sistemas – dão valor e vice-versa.

O emergir desta realidade, que passou a determinar, cada vez mais, a relação dos humanos com os objectos, transformou progressivamente a valorização dessas coisas em processos complexos, sobretudo marcados pela relação entre oferta e procura, entre disponibilidade e desejo. Um objecto muito desejado – sobretudo como efeito da construção simbólico-espiritual da moda – é um objecto com muito valor; mas esse valor não lhe é intrínseco, senão resultante do processo de desejo, na sua vertente de inter-acção social.

Assim, a procura do *ter* revela, em grande medida, uma grande preocupação com o *ser*, sendo este enquadrado no âmbito cada vez mais restrito do *parecer*, enquanto campo simbólico em que se joga a articulação dos valores da chamada sociedade de consumo. A virtualização do valor, entregue a mecanismos fictícios – como no caso exemplar da «bolsa de valores» –, constitui uma das características mais salientes da nossa contemporaneidade, como se todos nos passeássemos no «país das maravilhas», fascinados por um mundo de simulacros, como habitantes igualmente simulados.

Ora, esta virtualização pode ser vista como um passo (derradeiro?) no processo (nihilista!) de des-realização do real, por distanciamento da materialidade, da corporeidade, da pluralidade particular, da diferença

individual de tudo aquilo que é. Ora, a esse processo, assim como à correspondente visão do mundo, chamou-se, na história do ocidente, gnosticismo. Teríamos atingido, assim, não tanto o «fim da história», mas talvez uma fase áurea do gnosticismo, como completo abandono do real corpóreo e total mergulho na relação virtual dos valores de troca simbólica.

E não se pense que a aparente concentração no corpo contradiz essa tendência. É que o corpo não passa, cada vez mais, de instrumento, a ser usado para outras finalidades simbólicas: para a auto-afirmação social, numa sociedade que nos proíbe «perder a linha»; para o prazer individual, numa cultura que nos prescreve a fruição. Segundo o pensamento «politicamente correcto», *possuímos* um corpo, não *somos* um corpo. Mas quem somos nós, afinal, enquanto «donos» do nosso corpo? Onde nos poderemos encontrar, para além ou antes do corpo?

Esta fase, já de gnosticismo extremo, só poderá vir a ser superada por uma outra, em que tudo, inclusive o ser humano, seja transformado em puro *software*, em «livre» e «infinita» permuta de informações: *Matrix* como utopia de um percurso, cuja direcção gnóstica passa, ela mesma, despercebida, pois deixa de ser captável, aos sentidos, a distinção entre material e não material, entre corpo e não-corpo. Atingiríamos, assim, uma forma de «espírito puro», com que sonhavam muitos antigos (sobretudo os neo-platónicos), sonharam ainda muitos modernos (com Hegel à cabeça) e continuam a sonhar (num sonho que se confunde agora com a realidade) «pós-modernos» de muitos feitos.

E esse sonho marca profundamente as veias da nossa cultura, mesmo que nem sempre isso se manifeste de forma explícita. Não admira, pois, que os nossos contemporâneos se entusiasmem aos milhões com propostas claramente neo-gnósticas, de pendor sectário, astrológico, unificadas na nebulosa a que chamamos «New Age». Sendo de pendor gnóstico, a cultura contemporânea, dita pós-cristã, ao recuperar muitos elementos pagãos pré-cristãos, transforma-se assim em cultura espiritualística, com um fundo desincarnado e de orientação virtualística¹.

2. Ora, neste contexto orientado para formas ocultas, de dimensão tão marcadamente simbólico-espiritual, existe um valor que ganha clara saliência, até porque é exigido pelo mecanismo do próprio consumo:

¹ Sobre alguns destes elementos, remeto para: J. DUQUE, *Cultura contemporânea e cristianismo*, Lisboa: UC Editora, 2003.

refiro-me ao que poderíamos denominar *rentabilidade*. Não se trata de pura rentabilidade material, com vista à acumulação de bens, mas de rentabilidade em termos de interesse, podendo nesse conceito jogar-se um conteúdo muito vasto e diversificado.

Nessa perspectiva, nada se faz que seja propriamente gratuito, mesmo aquilo que assume a aparência de solidariedade. Partindo de uma mentalidade basicamente empresarial e publicitária, toda a acção e investimento – mesmo ou sobretudo o afectivo – terão que reverter, de algum modo, em proveito do indivíduo, como contributo para a construção da sua felicidade individual.

Isso deve-se, precisamente, ao facto de a felicidade individual, enquanto auto-realização, se ter tornado no valor absoluto de uma cultura inteira – a nova dimensão do verdadeiramente sagrado. Assim, tudo o que realizamos no nosso dia-a-dia se encontra orientado para essa meta espiritual e subjectiva, que é precisamente a felicidade de cada um. Mesmo quando essa felicidade se orienta pela posse de objectos, o certo é que estes se encontram claramente ao serviço dessa finalidade simbólica e subjectiva.

Desse modo, a dimensão da acção «por nada» ou «para nada» deixou de fazer sentido, superando-se assim o resto de uma ética – como *ethos* ou perspectiva que determina, em última instância, todo o agir humano – desinteressada, tal como ainda havia sido pregada por Kant, um dos últimos arautos da gratuidade como valor dos valores. Não que os contemporâneos de Kant – os nossos antepassados modernos – não apreciassem a rentabilidade e não ficassem, na prática, muito aquém do elevado ideal kantiano (o que nem sequer conseguiríamos averiguar totalmente). Mas o que está aqui em questão não é a prática, mas o ideal dominante de uma cultura inteira. E Kant é o símbolo do ideal dominante da cultura «cristã», que ele articula precisamente no momento em que se inicia o processo da sua queda.

A cultura que poderíamos denominar «pós-cristã» foi-se concentrando, cada vez mais fortemente – mesmo com muitas excepções, enquanto eventual e silenciosa permanência do ideal cristão – na questão do interesse individual, enquanto interesse pela própria felicidade, como ideal supremo, horizonte orientador do novo *ethos* do agir humano. A cultura de massas, paradoxalmente individualista e individualizante, é apenas a consequência mais manifesta desse percurso, em si mais longo e mais antigo.

Tendo em conta, contudo, que o facto de se tratar de «pós-cristianismo» nos aponta, inevitavelmente, para o próprio cristianismo como fonte, convém não esquecer que o movimento de concentração na pessoa, enquanto ser único e irrepetível, unidade de interioridade e exterioridade, tornada presente na sua consciência de si mesma, é um movimento interior à tradição judaico-cristã, podendo o individualismo moderno e o pós-moderno, com a correspondente massificação, ser vistos como «perversão» dessa marca cristã. Mas como a perversão do óptimo resulta, frequentemente, no péssimo, esta metamorfose operada pela cultura moderna e pós-moderna conduziu à divinização extrema da rentabilidade individualista, seja em que registo for, tendendo a anular a própria percepção da gratuidade, muito mais do seu profundo valor pessoal e social

3. Mas esta fixação na liberdade individual, como não podia deixar de ser, é apenas um dos reversos de uma mesma medalha. O outro reverso, como já se evocou, é a massificação social e a construção de uma sociedade concentrada nessa sacralização do «*self*», mas por vias de poder social, segundo mecanismos específicos.

De facto, a sacralização do «eu», em termos de felicidade, não pode iludir a dimensão social desse «eu». Mas, não abandonando a sua perspectiva sacralizante, a relação social daí resultante só pode ser uma relação de poder, sendo este mera manifestação do poder da vontade individual. O caminho da construção da minha felicidade, determinado pela minha vontade livre, é o caminho absoluto, que determina aquilo que posso ou não posso, procurando tendencialmente que tudo possa, na abertura infinita dos possíveis individuais. Assim se constitui o poder como caminho, reduzindo tudo ao puro poder pelo poder. O poder da vontade individual de felicidade transforma-se em vontade de poder absoluto sobre a realidade, também sobre a realidade dos outros.

Essa vontade de poder assume, no contexto específico da nossa cultura, características próprias, das quais a mais saliente é a via da espectacularização. Quem quiser ser reconhecido no seu ser, tem que ser visto nos *mass media*, especialmente na televisão; quem quiser – e todos parecem querer o mesmo, numa massificada monotonia do desejo sem precedentes – entrar no percurso da luta pelo poder, sob que forma for, tem que entrar nos corredores da fama mediática. Aí, será transfigurado, como que por artes mágicas produzidas por novos «magos», do dia para

a noite, ganhando de imediato e facilmente o poder desejado; e perdendo-o, com a mesma facilidade: porque se trata do fascinante deslumbre do palco, agora transformado em sociedade real, por superação das diferenças entre vida e representação da vida. O «palco da vida» é agora a vida do palco, transformado em absoluto totalizante, sem exterior para se lhe comparar e, desse modo, a relativizar.

Nesse «admirável mundo novo», os seres humanos tornam-se habitantes de um planeta diferente, partilhando uma nova condição: a de tele-espectadores e tele-actores, em permuta constante de papéis, cuja distinção ela mesma se esbate. Solidários de uma nova «natureza» – a da tele-existência – as suas relações de solidariedade não podem ser senão mediáticas, consoante os impulsos do mundo que as determina. A rentabilidade mediática – com dinheiro ou sem ele – assume, assim, o papel de «espírito» que sopra onde quer, tudo animando por dentro. Rentabilidade que, endeusando o *self*, endeusa o mecanismo que conduz ao seu endeusamento, adorando assim o processo gnóstico-simbólico que anima internamente o sistema. Gnosticismo e individualismo aliam-se, desse modo, na espectacularização do mundo e dos seres humanos que o habitam.

O contexto da vivência relacional ou social passa a ser, assim, terra de ninguém ou mesmo de nada, já que nem terra é. No mundo mediaticamente espectacularizado perde-se o mundo, instaurando-se apenas a simulação – bem dissimulada – da relação, sem que contudo esta se torne real. As relações de violência ou de amor; de opressão ou de libertação; de morte ou de vida – tudo são ingredientes idênticos, do mesmo espectáculo sem fim, sem origem nem meta, sem sentido, no simples rodopiar em volta de si, como o «eterno retorno do mesmo».

Dá-se uma espécie de abstracção idealista – que acompanha o movimento gnóstico-espiritualista da cultura – da relação de todos com todos, mas em realidade de ninguém com ninguém. O contexto social – ou «pseudo-social» – dessa relação – enquanto espaço-tempo televisivo, como negação (ou até para além da própria negação) do espaço-tempo real – é um contexto em que a pessoa conta apenas como número do espectáculo, engolido no processo infindo da rentabilidade, que arranca o ser humano à sua localização corporal, transfigurando-o num ente simbólico – ou melhor, digital, não-analógico – cujo sentido e significado lhe é dado pelo sistema de espectacularização. Esse passa a ser o modelo de toda a relação que, por essa vida, se transforma em ausência

de relação e, conseqüentemente, des-socializa a pessoa, neutralizando a sociedade – mesmo sob o aspecto simulado de comunicação social ou instauração de sociedades ditas «avançadas».

Mas a questão paira ainda no ar: Uma sociedade «pós-cristã» será absolutamente «não-cristã», ou ainda cristã, mesmo sob o véu da sua perversão, agora dissimulada? Se ainda há «vestígios», ainda que como pegadas leves, do cristianismo que a marcou e mesmo, em certos aspectos, originou, não poderemos reencontrá-lo, de forma nova e diferente, a partir desta situação? O Natal – para nós, como festa cristianizada – constituirá, eventualmente, oportunidade de repensar a possibilidade de vislumbrar, no interior de todos estes paradoxos, uma luz no oriente, uma estrela que nos reconduza àquela pequena gruta, em que se encontra e se realiza, numa performatividade sem fim, o cerne da Humanidade.

2. INCARNAÇÃO

O Natal cristão assenta num acontecimento fulcral para o cristianismo, enquanto comunidade social e processo histórico, mas também enquanto visão do mundo ou interpretação do real e do sentido de tudo: trata-se da Incarnação. O acontecimento natalício, com toda a sua envolvimento mais ou menos afectiva ou mesmo sentimental, é essencialmente um acontecimento da «carne». Ou seja, é o acontecimento em que Deus, fazendo-se carne, faz com que a carne seja nele assumida. Isso comporta conseqüências imensas, pertinentes sobretudo no contexto da nossa cultura dita «pós-cristã». Dessas conseqüências, centrar-me-ei em três aspectos, que surgem como outras tantas alternativas aos três elementos focados anteriormente e que se enquadram perfeitamente no significado cristão do Natal: o valor do corpo pessoal; o caminho da gratuidade; a relação como serviço concreto e discreto.

1. “O Verbo (*Logos*) tornou-se carne”: assim fala o conhecido prólogo do quarto Evangelho, atribuído a S. João. Não nos interessa, aqui, entrar na discussão sem fim sobre as influências que marcam esta formulação, se são mais propriamente gregas (de pendor certamente gnóstico) ou judaicas (mais integralistas). Interessa, no nosso contexto, repensar o significado dessa afirmação – e daquilo que ela pressupõe – para a questão do lugar do corpo na cultura «pós-cristã».

Em primeiro lugar, convém salientar que a encarnação do Verbo – o fazer-se carne da Palavra eterna – não significa, de modo algum, mera *passagem* (provisória) pela carne. Deus, em seu Filho, assumiu em si mesmo a carne humana, enquanto corpo pessoal, com tudo o que isso implica, mesmo a finitude que lhe está ligada (até ao extremo da morte, mesmo morte sofrida). A Encarnação inclui, assim, a própria Paixão, na medida em que marca a opção por um caminho humano, com necessária ligação a um corpo de morte.

Mas, precisamente por isso, transfigura esse corpo – sem lhe anular o seu ser-carne – em corpo de vida, porque corpo de relação, sobretudo na doação amorosa. Assim, a ambiguidade humana do ser-corpo é orientada para a sua positividade, no contexto de uma «Nova Criação» que, em realidade, é a confirmação purificada e plenificada da bondade originária de toda a Criação. Assim sendo, o ser carne, como corpo-pessoal e pessoa-corporal – em todas as dimensões nisso implicadas – é assumido como pertencente nuclearmente ao projecto divino para o ser humano.

Ora isso contraria, pela raiz, todas as versões gnósticas da antropologia, sejam elas mais teóricas – como grande número de filosofias – sejam mais pragmáticas, como parece ser o caso da cultura «pós-cristã», na perspectiva acima apresentada. Assim, o Natal cristão, partindo do seu núcleo encarnacional, é superação clara desse gnosticismo cíclico, orientando a pessoa para a sua relação corporal ao outro, o qual se torna, por isso, «próximo», um rosto perante mim. A superação da referência ao espaço e ao tempo, numa transformação simbólico-virtual, não permite a concreta salvaguarda do ser particular – e respectiva dignidade – de cada pessoa humana, naquilo que é, integral e relacionalmente.

A «cultura cristã» é, portanto, uma cultura de «carne», corporal, material, situando a dimensão simbólico-espiritual do ser humano na sua realização material-corpórea. Os sentidos constituem, assim, a forma fundamental e imprescindível de constituição da relação comunicativa, em que olhamos, escutamos, sentimos o outro que nos interpela imediatamente, na sua insubstituível individualidade – e que é origem (e meta) da nossa insubstituível pessoalidade. Assim, a utopia da superação da finitude espacio-temporal não é uma utopia cristã (será «pré-» ou «pós-cristã», se quisermos), precisamente pelo facto de ser uma utopia tendencialmente anti-humana, sacrificando no seu percurso absoluto cada ser humano real. O Natal cristão será sempre – como sempre foi,

desde o início – a denúncia desta utopia e, por isso, denúncia de um eventual Natal «pós-cristão», enquanto perversão gnóstica pós-moderna do genuíno Natal cristão.

2. Um outro elemento fundamental do Natal cristão – o qual, aliás, originou, ao longo dos séculos, muitos dos símbolos natalícios, como o do presépio e sobretudo o do Pai-Natal – é a dimensão absolutamente gratuita da doação de Deus aos humanos, que se exprime na pobreza das formas e das imagens e na qual se revela a total gratuidade da salvação, completamente isenta de qualquer contaminação de mérito ou de interesse – como alternativa à perspectiva da rentabilidade estrita.

Se é certo que determinada linha «teológica» do Antigo Testamento ainda inseria a relação com Deus no contexto de uma visão retribucionista – por isso, meritória e, conseqüentemente, sempre interesseira ou rentabilística –, a encarnação de Deus em Jesus Cristo significa a afirmação plena de uma outra linha veterotestamentária, que situava a relação salvífica com Deus ao nível do completamente gratuito – como graça absoluta, portanto.

Ora, essa afirmação da gratuidade fundamental da relação Deus-Homem-Deus coloca no centro do acontecimento de salvação precisamente a experiência da graça, como experiência da doação gratuita. Em primeiro lugar, relativamente à origem fundante, ao próprio Criador e dador de vida. Isso implica uma fundamental capacidade de receber, acolhendo um dom imerecido e contrariando toda a tendência orgulhosa à auto-suficiência do mérito e da rentabilidade da produção própria. Atitude essa que, mais uma vez, se vai esbatendo no contexto de uma sociedade «pós-cristã», concentrada na capacidade de adquirir tudo por mérito próprio (ainda que esse mérito se situe ao nível da «esperteza» corrupta). Atitude essa que, marcando o nível fundamental e originário da existência, possui manifestações categoriais ao nível do quotidiano concreto, na medida em que se exprime na capacidade para aceitar o dom dos outros – neles próprios e naquilo que dão – como algo gratuito e, por isso, imerecido. Será a nossa cultura ainda capaz de acolher «presentes», ou reduz tudo à permuta de objectos, numa troca contabilizada ao pormenor, rentabilizada sempre pelo próprio sistema económico?

Mas, a atitude de acolhimento em relação à graça salvífica implica uma pragmática da graça, precisamente como doação gratuita ao outro. Aí se revela a capacidade para dar, dando-se, sem rentabilidade de

nenhum tipo e sem que a questão da rentabilidade seja, sequer, uma questão a colocar.

Assim sendo, poderíamos dizer que o Natal cristão coloca em causa, pela raiz, a comercialização inerente ao Natal «pós-cristão», situando o núcleo da experiência natalícia precisamente na superação de toda a comercialização. Experiência essa, sem dúvida, de ordem escatológica, antecipada nas relações inter-humanas em que a comercialização é claramente superada.

3. Ora, o âmbito em que as relações inter-humanas evocadas pelo Natal cristão são colocadas em acção é precisamente quando essa acção acontece como serviço escondido, nunca espectacularizado, e como serviço concreto, nunca virtualizado. Falamos, portanto, em caridade concreta, em amor (doação gratuita e não espectacular) ao próximo (não propriamente a uma humanidade abstracta nem à abstracção espaciotemporal do distante). Assim, o Natal cristão é, como anti-espectacularização, a denúncia do espectáculo montado pelo Natal «pós-cristão», como uma espécie de simulação de solidariedade.

Sabemos que esta concentração concreta e silenciosa da doação gratuita ao outro se pode realizar de muitos modos. Mas, o cristianismo – e especialmente a tradição das festas natalícias – concentrou-se numa dimensão da sociedade humana em que essa dimensão se realiza de forma privilegiada: a família. De facto, ela constitui o contexto social de relacionamento inter-humano em que, em realidade, se afirmam os três elementos acima apontados, enquanto elementos do Natal cristão e enquanto denúncia da sua perversão no Natal pós-cristão: a pessoalidade corporal dos elementos da relação; a gratuidade completa das relações estabelecidas entre eles; a proximidade real da presença mútua de todos a todos, cara a cara, sem falsas abstracções ou virtualizações.

A família pode ser assumida, assim, como modelo social fundamental, em que os valores do Natal cristão poderão ser colocados em saliência e em eficácia própria, na transfiguração de uma cultura que, mesmo na aparência de a eles se referir, já estará bem distante daquilo que a originou. Assim, o Natal cristão, por oposição ao Natal «pós-cristão», será claramente a festa da família. Nele celebramos o facto de, na família humana, núcleo das relações inter-pessoais, se tornar para nós presente a relação primordial a Deus, incarnado em Jesus Cristo e, por isso, eixo das relações familiares de todos os humanos com o seu Deus. E não será

por isso que, no cerne da teologia cristã, se recorre à linguagem analógica do contexto da família, para falar de Deus como Pai e como Filho? Ora o Natal é, para os cristãos, precisamente a constante relação da presença do Pai, no Filho, para nós – Emmanuel, Deus connosco; e da presença de todos nós, uns aos outros, no Filho, a caminho do Pai – nós com Deus, para Deus, com os outros, para os outros. Que natais acontecem, à mistura, nos natais que anualmente celebramos? Será difícil discernir, como tudo o que trespassa a complexidade da cultura que habitamos.