

O acesso a Jesus num contexto de disseminação do crer

JOÃO DUQUE

Faculdade de Teologia (UCP), Braga

Falar de «acesso a Jesus» implica, antes de mais, um discurso com muitos pressupostos, nada inocentes ou absolutamente evidentes, pelo que se aconselha uma reflexão inicial, espécie de átrio prévio ao tema propriamente dito. O «contexto de disseminação» – que implica, sem dúvida, disseminações várias – é, possivelmente, o nosso contexto cultural, pelo menos numa hipótese de leitura com muitos motivos a seu favor. Mas a complexidade desse contexto não permite, sem dúvida, pressupô-lo como claramente compreendido e assumido. Assim, a sua abordagem implica uma hermenêutica mínima da cultura contemporânea. E porque pretendemos falar, explicitamente, da disseminação do «crer», envolvemos aí um conceito não menos complexo, que é o conceito de fé.

Assim sendo, o título desta breve abordagem implica uma tripla hermenêutica clarificadora: a de um acesso a certo conteúdo; a de um contexto cultural desse acesso; a da modalidade específica desse acesso, enquanto modalidade crente. E, feita essa hermenêutica, estará o tema suficientemente tratado, pelo menos a jeito de introdução a um tratamento exaustivo posterior. Por isso, a linhas que se seguem limitar-se-ão a essa hermenêutica tripla, que determinará também a organização das respectivas considerações.

1. Acesso a Jesus

1. Quando nos interrogamos sobre a possibilidade e a modalidade do nosso acesso a Jesus, convém ter noção de que se trata de uma acesso específico. Antes de mais, trata-se da relação com alguém cuja existência histórica – a única que possibilita um acesso humano – se deu num passado relativamente longínquo. Por isso, aceder a Jesus implica aceder ao seu «ser-passado». A pergunta inicial desse acesso poderá ser, portanto, a pergunta por quem *foi* Jesus?

Ora, como sabemos, o acesso ao passado – a qualquer tipo de passado – é tudo menos aproblemático. A distância temporal que nos separa de todo o acontecimento passado não permite um acesso directo – isto é, por meio da co-presença espaço-temporal, como acontece na relação corpo-a-corpo – a esse acontecimento ou às pessoas nele envolvidas. Assim, o acesso ao passado é sempre um acesso mediato, nunca imediato. Por isso, é impossível falar em acesso a algo acontecido na história que nos antecedeu, sem abordar a pertinência e a validade dos elementos mediadores que nos permitem o acesso ao evento sucedido.

Ora, os elementos mediadores são sempre experimentados no presente do acesso pretendido. Por isso, o nosso acesso à realidade histórica de Jesus, na tentativa da resposta à primeira questão levantada, só é possível através do presente. Logo, implica um acesso ao presente – enquanto *presente*, simplesmente, já que o passado o é deste presente¹, e enquanto presente *do passado*, já que nenhum presente é sem passado² (devido à famosa «história dos efeitos»). Assim sendo, a pergunta sobre quem *foi* Jesus não é separável da pergunta sobre quem *é* Jesus, isto é, não pode ser desligada – caso contrário, nem sequer poderia ser colocada – do acesso ao seu «ser-presente».

Por outro lado e de tudo o que ficou dito, torna-se evidente que o nosso acesso ao presente não é também absolutamente imediato, já que do presente faz parte o próprio passado e até o futuro, na medida em que é esperado no presente. Em realidade, o presente não existe enquanto tal, mas simplesmente como um modo de relação – por isso, como dinamismo temporal e não como substância estática – ao passado e ao futuro, relação que identifica, precisa-

¹ Sendo assim, o nosso presente concreto constitui sempre um ponto de partida inevitável para o acesso ao passado, por mais que pretendêssemos iludir esse facto. Assim, nenhuma hermenêutica do passado seria possível sem uma «pré-compreensão» existente no presente, seja de índole mais individual-existencial (como salientou Bultmann), seja de índole mais sócio-cultural (como desenvolveu a hermenêutica posterior, sobretudo de matriz gadameriana).

² Por isso, qualquer «pré-compreensão» é já devedora de uma transmissão ou «tradição», que constitui a «história dos efeitos» de um passado determinado (cf.: H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 5ª Ed., Gesammelte Werke 1, Tübingen 1986).

mente, aquilo a que chamamos presente e todas as suas características, que o distinguem de outros presentes, pessoal ou culturalmente considerados.

Portanto, o significado do passado – da sua história real, em acções, palavras e inter-acções – não é menos importante na constituição e percepção do presente do que este é para o acesso ao passado: o conteúdo do modo de estar presente está mediado pelo processo hermenêutico-pragmático de referência ao passado e, de certo modo, também ao futuro. Assim sendo, a pergunta sobre quem é Jesus – e que tematiza o acesso em cada contexto cultural, como é o nosso – nunca pode ser respondida independentemente da resposta à pergunta sobre quem *foi* ele. Por isso, o significado do conhecimento histórico da pessoa de Jesus de Nazaré – mesmo na consciência hermenêutica de não nos ser acessível senão nas suas mediações presentes – é absolutamente fundamental para um correcto acesso presente.

2. Quer no sentido da relação presente-passado, quer no da relação passado-presente, trata-se sempre da realidade hermenêuticamente fundamental da *mediação*. Assim sendo, falar de acesso a Jesus implica tematizar o significado da «economia da mediação». Ou seja, qualquer modo de acesso, para ser real (e não simplesmente projecção idealista) e verdadeiro (e não simplesmente construção fantasiada) deve ser mediado por realidades presentes e imanes ao contexto espacio-temporal em que existimos como humanos. Não podemos fazer de Jesus uma espécie de «coisa em si», abstracta e ideal, à qual pudéssemos aceder directa, individual e interiormente. Toda a verdadeira relação com ele, sendo realmente existente (não simples imagem), de ordem pessoal (e não simplesmente colectiva) e interior (e não puramente objectivada em crenças e ritos exteriores), não pode prescindir das imagens que a figuram, nem de uma referência interpessoal que a testemunha, assim como das realizações objectivas que lhe dão corpo. A compreensão – no sentido hermenêutico mais vasto – da sua pessoa, do seu significado, da sua pertinência, dos seus efeitos históricos, assim como da nossa história social e pessoal, só é possível no jogo permanente dessas mediações todas, que assumem na mediação da linguagem o seu paradigma fundamental.

Por isso, falar de acesso a Jesus é impossível sem considerar o papel chave da comunidade crente, da tradição originada pela dinâmica testemunhal inter-humana, da própria instituição eclesial, com a sua estrutura e objectividade, mesmo do dogma, enquanto formulação linguística do conteúdo crente, e até da liturgia, como corporização ritual-celebrativa de todo o conteúdo e de toda a

forma crente. Como horizonte fundamental dessa mediação apresentam-se-nos, incontornáveis, duas configurações sociais que, mesmo em estado de reequacionamento, continuam inultrapassadas (porque talvez inultrapassáveis): são os casos da família e da paróquia³. É nesses dois contextos mediadores que se realiza, fundamentalmente – embora talvez não exclusivamente – o acesso a Jesus, no contexto actual, como em muitos outros contextos.

Do que fica dito, poderíamos concluir que, enquanto fonte e «objecto» da fé cristã, Jesus «é» sempre um evento humano, realizando-se incontornavelmente como evento inter-humano, nunca sendo puro produto humano. E é precisamente a dimensão especificamente *crente* que possibilita essa articulação aparentemente paradoxal. De facto, o acesso a Jesus pela fé implica a decisão livre de cada crente, o que instaura, na raiz, a dimensão humana do processo; para além disso, essa dimensão humana, dada a «economia da mediação» (base de toda a «economia» crente) é impensável sem a sua realização inter-humana; por outro lado, contudo, à dinâmica da fé não é menos essencial o facto de nunca surgir e desembocar em pura subjectividade, mas pertence-lhe essencialmente o processo de descentramento dessa subjectividade⁴. Assim sendo, a fé poderia ser definida como aquele modo de existência pelo qual a nossa identidade pessoal, assente na liberdade, se desenrola numa pragmática da relação inter-humana, tendo como fundamento uma interpelação transcendente, anterior a qualquer pretensa auto-construção da identidade, seja a nível pessoal seja a nível social. Por isso, o verdadeiro acesso a Jesus é, radicalmente, o acesso crente, seja na sua forma originariamente constituinte da identidade do cristão, seja no conteúdo que, mediado de diversos modos, estabelece os critérios dessa identidade.

2. Disseminações do crer

Ora, esse acesso crente – ou a modalidade do *crer*, enquanto forma de se ser humano – encontra-se actualmente em forte ebulição, assumindo as mais diversificadas e por vezes inconciliáveis fisionomias, quer quanto à sua forma, quer quanto ao seu conteúdo. Ou seja, a complexidade da actual disseminação do crer poderá ser abordada, em perspectiva cristã, a partir da condensação da sua

³ Sobre o significado sócio-político e simbólico da visão cristã da família, ver: J. DUQUE, *A família como oikonomia salvífica*, in: «Theologica» (2006).

⁴ Sobre esse processo, na relação entre fundamentação moderna e pós-moderna do sujeito, ver: J. DUQUE, *El acto de fe como dinamismo de conversión*, in: «Burgense» 46 (2005) 361-391.

diversidade em dois elementos fundamentais: os que se relacionam com a *fides qua* (enquanto estrutura formal do crer) e os que se relacionam com a *fides quae* (enquanto sua estrutura material ou relativa aos conteúdos). É claro que a análise das diversas disseminações será paradoxalmente muito sintética e mesmo lacónica, pois qualquer exaustividade, neste campo, seria aqui impossível – se é que seja viável, em qualquer lado.

1. Como primeiro elemento disseminador, relativamente à estrutura do crer, enquanto modo de acesso ao seu «objecto» – no caso do cristianismo, a Jesus – poderíamos referir a actual tendência para a desinstitucionalização das vivências religiosas (e não só). Num contexto cultural assente na categoria da «individualidade», como pretensa manifestação da intocável liberdade de todo o ser humano, não seria de estranhar que a referência a instituições específicas sofresse uma forte erosão. Isso torna-se tanto mais eficaz, quanto mais determinadas instituições são divulgadas como impeditivas de realização da liberdade pessoal⁵.

É claro que se trata – como é, aliás, habitual nestes casos – de uma transformação mais da ordem do imaginário do que da ordem da pragmática quotidiana. De facto, a própria individualização é já um dinamismo interno à cultura, com os seus mecanismos institucionais, dos quais os que constituem a chamada «cultura de massas» são talvez os mais evidentes. Só que a sua evidência, através do processo contínuo de dissimulação, não surge como tal, originando a noção de que, em realidade, a construção da identidade pessoal se realiza simplesmente com base em iniciativas completamente individuais, por isso refractárias em relação a qualquer modo de institucionalização.

Um dos exemplos mais mediáticos desse processo – não directamente religioso – é a recusa do casamento ou do matrimónio, como modo institucional de viver uma relação amorosa. Esta é conduzida, preferencialmente, ao núcleo dos sentimentos individuais, que podem ligar ou desligar duas pessoas, sem necessária – ou mesmo prejudicial – articulação sócio-intitucionalizada.

E, se continuarmos no mesmo campo, também daí resulta uma das mais claras modalidades da disseminação do crer, na sua mediação institucional: trata-se da progressiva perda de referência ao ligame familiar como origem primeira da atitude crente, sobretudo na relação entre gerações. Mesmo que a família continue a ser a primordial mediação na transmissão da fé – e, por isso, na construção de condições para a opção crente – o certo é que a relação dos nos-

⁵ Ver o interessante estudo: D. TERRA, *Devenir chrétien aujourd'hui*, Paris: L'Harmattan, 2006.

sos contemporâneos a essa mediação é cada vez mais diversificada, até se esfumar, para muitos, numa disseminação que assume mesmo sentido literal.

A par da mediação familiar, assistimos a certa erosão – embora não completa – da mediação paroquial, sobretudo em contexto social urbano. A relação tradicional à paróquia, como relativamente bem definido horizonte comunitário de construção de identidade humana e cristã, vai-se transformando numa relação passageira, para a realização esporádica de determinados rituais – inclusive o da Eucaristia dominical – sem vinculação demasiado forte, nem sequer nesse caso. A paróquia torna-se mais depressa numa fonte de oferta religiosa, que o crente poderá procurar, de acordo com as suas necessidades pretensamente individuais.

É claro que este dinamismo pode acentuar, beneficentemente, a tomada de consciência da dimensão irredutivelmente pessoal da fé, enquanto opção livre e insubstituível. Mas, tendencialmente, vai retirando ao acto crente a força de fundamentação do sujeito pela superação da pura subjectividade, podendo conduzir a uma pseudo-identidade crente, pois a auto-fundamentação do sujeito é precisamente a negação da fé. Assistimos, assim, a uma crise (talvez como redefinição) da mediação, enquanto imprescindível caminho de acesso a Jesus. Abre-se, assim, o espaço aparentemente atractivo de um pluralismo difuso, em que todas as mediações são válidas, porque nenhuma é realmente importante.

2. Na continuidade da disseminação da estrutura crente, a desinstitucionalização crescente vai originando, como seria de esperar, uma espécie de «sacralização do *self*». Ou seja, em realidade não se origina uma completa erosão do sagrado, simplesmente se deslocam as atribuições adjectivas do conceito, assim como os investimentos emocionais e simbólicos da relação humana. Assim, o critério predominante da relação pessoal a uma dimensão sacra torna-se a dimensão da sua pertinência para cada indivíduo. O *para mim* supera mesmo o *para nós*, para além de já ter abandonado a pertinência do *em si mesmo*. A denominada «religião selvagem» – mesmo nos casos em que não é explicitamente religiosa, como na pura fruição estética – transforma, tendencialmente, o individualismo consumista em horizonte máximo do *bricolage* religioso. Não se trata, portanto, apenas do legítimo recurso a diversos elementos, para articular a resposta pessoal a uma interpelação universal, mediada numa interpelação testemunhada por uma tradição, mas mais fundamentalmente do estabelecimento do verdadeiro horizonte último – sagrado, portanto – de todo esse processo, que deixa de ser o sentido transcendente para a realidade, e se transforma, cada vez mais, no processo, imanente ao sujeito, de auto-construção da sua identidade, en-

quanto felicidade individual, na correspondência à sua vontade: para se «sentir bem consigo mesmo».

Colocado entre parêntesis qualquer horizonte universal – ou mesmo comunitário e cultural – aumenta o atractivo pela alternativa pagã – profundamente sacralizante – de fruição da existência, como fixação na finitude de uma história sem sentido salvífico exterior ao desejo individual e momentâneo. Trata-se de uma versão neo-epicurista de realização do si-mesmo, como cuidado de si pelo prazer, agora com a fisionomia clara de certo “consumismo de sensações”⁶.

3. À distância progressiva relativamente a instituições objectivantes e à concentração sacralizante no *self* enquanto último horizonte de sentido, terá que corresponder, do lado do conteúdo crente, uma evidente indefinição dogmática. Esta pode assumir duas fisionomias, aparentemente antagónicas, mas em realidade bastante próximas.

Por um lado, o denominado «pensamento débil», não propriamente na sua versão filosófica, mas sobretudo na sua divulgação cultural ou popular, implica a recusa de afirmações de verdade «fortes», conduzindo as convicções a simples manifestação de opinião, tão instáveis quanto o sentido que as anima. Da legítima relativização das crenças passa-se ao banal relativismo, que implica a anulação mesma de qualquer convicção. O acolhimento de um conteúdo a acreditar, como fundamental mediação do acesso ao objecto de fé, torna-se tendencialmente supérfluo, ficando o conteúdo crente ao dispor da opinião momentânea do indivíduo.

Como reacção extrema a esta debilidade, vão aumentando as manifestações do fundamentalismo das afirmações, sem qualquer modo de hermenêutica, o que resulta igualmente em indefinição dogmática. Ou seja, a verdade do conteúdo é assim liquidada pela sua colagem a uma formulação morta. O conteúdo torna-se, assim, potencialmente falso, mesmo quando formalmente presente. E não deixa de ser utilizado como modo de protecção do sujeito, ou seja, como auto-fundamentação falaciosa. Se o relativismo débil liquida o conteúdo, dissolvendo-o na opinião subjectivante, o fundamentalismo obtuso liquida-o através da sua utilização objectivante, por parte do sujeito – ou seja, de novo subjectivamente. Mas o conteúdo crente não sobrevive nem a subjectivações nem a objectivações, mantendo-se vivo simplesmente no processo hermenêutico mediador do seu sentido.

⁶ J. M. MARDONES, *El lugar de Dios en tiempos de credulidad*, in: ID. (Ed.), *Hay lugar para Dios hoy?*, Madrid: PPC, 2005, 9-41, 30.

Como exemplo desta «disseminação dogmática», relativamente ao conteúdo da fé cristã, poderia referir-se a difusa – ou mesmo falsa – relação de muitos cristãos com os verdadeiros significados do monoteísmo bíblico (facilmente substituído pelo politeísmo existencial ou pelo monoteísmo radical, de ordem intelectual); com o sentido irrecusável do Deus pessoal (facilmente substituído pela ideia vaga de qualquer força cósmica ou psíquica); com a noção de Filho de Deus, único salvador (facilmente substituído pelo entusiasmo votado aos mais diversificados gurus e às suas promessas salvíficas); com a realidade da encarnação (que não permite qualquer transformação gnóstica do cristianismo, hoje tão abundantemente divulgada); e mesmo com a realidade central da ressurreição (tão frequentemente confundida com mera reencarnação ou transmigração das almas).

4. Já nos apercebemos em que medida os problemas que afectam a actual «disseminação dogmática» em pouco diferem de muitas disseminações já conhecidas na história do cristianismo. Nesse sentido, poderíamos mesmo falar de certa neo-mitologização pagã, como forma de desculpabilizar o ser humano de graves problemas de sofrimento e injustiça, por dissolução do acontecer em causas supra-pessoais e supra-humanas, numa espécie de destino que não controlamos e que apenas nos resta aceitar de modo feliz. O humanismo absoluto da modernidade teria pretendido retirar o «factor Deus» de todos esses problemas, na medida em que por eles responsabilizava exclusivamente o ser humano. Este, enquanto responsável pelo mal no mundo, deveria ser também o autor absoluto da sua superação.

As utopias dessa superação, contudo, depois de transformadas em ideologias, manifestaram-se impotentes para tal tarefa titânica. Sobrou o ser humano e a sua responsabilidade por algo que não conseguia resolver. Foi necessário justificar a solução – numa espécie de «antropodiceia», como herdeira da «teodiceia» que pretendia justificar Deus perante o mesmo enigma. E, do mesmo modo que a saída para a primeira pareceu ser a percepção da «morte de Deus» – isto é, a percepção de que ele nunca existiu – também a saída para a segunda se manifesta como a percepção de uma morte do sujeito, isto é, de que esse ser humano, responsável livre e absoluto por tudo nunca existiu. Tratou-se simplesmente de uma construção moderna. Agora não passaria de um factor natural, imerso num conjunto de condicionalismos destinais, que acabam por lhe retirar toda a responsabilidade – e, do mesmo modo, toda a liberdade. Estaríamos, assim, na reedição pura do paganismo arcaico e antigo, dominado pela figura do destino ou da *moira*, superior mesmo aos deuses.

Contudo, é preciso compreender que se trata de uma espécie de neo-paganismo, essencialmente para uso individual e não como real e convicta sujeição a forças cósmicas ou destinais. Ou seja, do paganismo antigo retiraram-se os elementos interessantes para a configuração de uma existência individual essencialmente hedonista e irresponsabilizante – por isso, também nihilista. Mas não se trata de um nihilismo total, que atinja o próprio indivíduo, pois este afirma-se como último reduto forte e horizonte de sentido inalienável – pelo menos, pretensamente. Por isso, é um paganismo pós-cristão, já que inclui em si elementos do cristianismo (ainda que algo pervertidos) de que não abdica – como o caso da afirmação do valor inalienável de cada pessoa, como livre sujeito da sua história particular – o que o torna muito distinto do paganismo antigo, que era eventualmente mais autêntico e ingénuo⁷.

5. Ora, já nesta ambiguidade de pretensa saída do cristianismo, sem o abandonar por completo, se revela algo que merece especial atenção no contexto de disseminação do crer: trata-se, de facto, de uma especial oportunidade de clarificação do cristianismo, como acontece em todos os momentos de crise e confusão identitária. De facto, já na complexa relação do cristianismo com o mundo helénico não se tratou, simplesmente, de uma adaptação de algo completamente feito – eventualmente no mundo judaico – a um contexto diferente, para se tornar compreensível e para fazer a apologia da sua perspectiva. Trata-se, para além disso e talvez de modo mais fundamental, de um processo de aprofundamento da própria auto-compreensão do cristianismo, que levou a clarificações importantíssimas, como demonstram as formulações dogmáticas, todos os concílios e sínodos, assim como os próprios símbolos.

O mesmo aconteceu depois, noutras fases culturais, como foi o caso dos debates medievais e da relação ao aristotelismo, assim como do grande debate com a modernidade, ainda por terminar. Nessa tradição se insere, sem dúvida, o leque dos desafios contemporâneos que, de diversos modos, exige uma clarificação dogmática da identidade cristã, em continuidade com a sua memória mas também numa formulação recontextualizada. A disseminação do crer levanta, assim, exigências positivas para o cristianismo, que não pode limitar-se a repetir fórmulas herdadas – mesmo que delas nunca possa prescindir e mesmo que nunca possa perder a sua identidade fundamental, sob pena de se tornar supérfluo. A reformulação não será simples «táctica» de marketing, para atingir novos

⁷ Ver: E. BUENO DE LA FUENTE, *La dignidad de creer*, BAC: Madrid, 2006, 35ss.

«clientes», mas de suma importância para a sempre nova compreensão do conteúdo cristão, que permanentemente possui elementos novos a explorar.

3. Crer em Jesus Cristo

1. Nesse sentido, poderíamos falar de uma espécie de reinvenção do cristianismo frente a realidades diversas. A realidade contemporânea da disseminação do crer, na sua relação à fé cristã, tornada realidade no conjunto das mediações suas, evoca a possibilidade de descobrir novas mediações possíveis e de redescobrir outras, porventura esquecidas. Dessas mediações a ser aprofundadas e trabalhadas – mesmo criticamente – no nosso contexto cultural e pastoral, saliento as seguintes:

- a) Em primeiro lugar, é inquestionável o valor que a cultura actual atribui, mesmo do ponto de vista religioso, ao sujeito e à sua liberdade pessoal, como mediação fundamental da relação ao real. Nesse sentido, o acesso a Jesus nesse ambiente hermenêutico implica a valorização desse sujeito, como núcleo de uma relação inter-pessoal com Jesus, evitando uma eventualmente exagerada dissolução em esquemas institucionais ou estruturais. O próprio acesso comunitário só será válido se for mediado por esse sujeito, caso contrário transforma-se em colectivismo impessoal.
- b) A actual disseminação do crer, sobretudo pela sua via neo-pagã, chama-nos a atenção para o valor do presente e da sua apreciação positiva, mesmo no âmbito do desejo, do prazer e do afecto, como mediação fundamental do acesso a Jesus. Evita-se, assim, uma exagerada orientação futurista, com base numa escatologia desincarnada, que determinada apocalíptica favorecia, mesmo nas suas versões utópico-ideológicas.
- c) Certa «instabilidade» das actuais modalidades do crer alerta-nos para o valor da hermenêutica permanente do conteúdo da fé cristã, evitando fixações exteriores na letra das formulações e mesmo das normas. No mesmo sentido, favorece-se a superação de uma exagerada antropomorfização de Deus, para alargamento do seu conceito. Privilegia-se assim uma relação a Deus como encontro pessoal com um mistério envolvente, que não abarcamos nem racionalmente, nem institucionalmente, nem moralmente. A *procura* surge como especial forma de experiência de Deus, superando a exagerada fixação nas respostas seguras e já encontradas.

d) Para além de todas as mediações dogmáticas ou doutrinárias, mesmo daquelas que elaboram uma sistematização crítica do conteúdo crente, como no caso do pensamento teológico, o actual contexto crente dá mais importância à mediação emocional da experiência de Deus. Crer é, desse modo, primordialmente um afecto, pertinente para cada sujeito, na medida em que sente o seu valor e este determina emocionalmente o sentido da sua existência.

2. De qualquer modo, esta «reinvenção» do cristianismo, enquanto exploração de certas mediações do acesso a Jesus preferidas no nosso contexto cultural, não pode prescindir de uma intervenção crítico-profética, a partir da forma e do conteúdo da fé em Jesus, tal como nos é transmitida por toda a Tradição. Assim, no seio do actual desafio antropológico e cultural, o acesso a Jesus, enquanto fé, lança por seu turno desafios e questões à cultura e ao próprio fenómeno da disseminação do crer. Desses desafios, saliento os seguintes:

- a) Do ponto de vista por assim dizer formal (isto é, enquanto *fides qua*), a fé cristã, como modo correcto de acesso a Jesus, implica sempre, seja em que contexto for, o acolhimento de uma alteridade, enquanto capacidade de acolhimento do sentido como não auto-produzido pelo sujeito ou pelas estruturas sociais. Assim sendo, acreditar em Jesus é assumir o incontornável descentramento do *self*, como único caminho de o sujeito se encontrar a si mesmo. Esse descentramento coincide com o acolhimento do ser o do sentido – para si e para o mundo – como dom gratuito e imprevisível, e nunca como mera projecção de estruturas subjectivas ou comunitárias. Esse acolhimento mede-se pela capacidade de acolher Deus como outro, sendo ao mesmo tempo o não-outro, e Deus como dom, sendo ao mesmo tempo a fonte do dom.
- b) Do ponto de vista do conteúdo (isto é, enquanto *fides quae*), a fé cristã, como fundamental mediação do acesso a Jesus, ainda mesmo em tempos de disseminação do crer e difusão ou debilitação de todos os conteúdos, continua a basear-se numa identidade inevitável, sem a qual poderia significar algo eventualmente positivo para alguns humanos, mas não seria rigorosamente fé cristã, isto é, não permitiria verdadeiro acesso a Jesus nem a correspondente salvação. Dessa identidade, sobressaem elementos suficientemente claros, apesar da nebulosa das crenças contemporâneas.

Em primeiro lugar, a fé cristã não pode abdicar – essa foi uma constante e um ponto de orientação nas principais crises, ao longo da história do cristianismo – da encarnação, isto é, da afirmação de que, em Jesus Cristo, Deus se nos revela e se nos dá como Deus-carne. Isso implica a clara afirmação da corporeidade do ser humano e do próprio caminho salvífico. Esta, por seu turno, implica a afirmação da finitude e da particularidade histórica como algo positivo e como a única forma de se ser humano, de se ser crente, de se ser cristão. Recusa-se, desse modo, toda a ilusão de uma «religião pura» ou de uma «religião puramente interior e espiritual», assim como de uma crença assente na «pura emoção». Todas essas reduções, tendencial ou abertamente gnósticas, são claramente recusadas pelo conteúdo da fé cristã, com base na afirmação da encarnação e nas respectivas consequências teológicas e antropológicas.

Em segundo lugar, partindo o conteúdo da fé cristã da profissão de fé no Deus uni-trino, assenta incontornavelmente na categoria da relação, como categoria fundamental do ser. Nesse sentido, na perspectiva cristã a identidade não supera nem anula a diferença, antes nela se baseia. No mesmo sentido, a universalidade cristã nunca pode ser pensada em termos de identidade uniforme, mas sim como relações de diferenças particulares. Por isso, qualquer dissolução das diferenças numa identidade total, como é característica de algumas «espiritualidades» actuais afectas à New Age, contradiz radicalmente a profissão de fé cristã em Deus uni-trino.

Em terceiro lugar, o conteúdo da fé cristã assenta na referência à história de Jesus, sobretudo à história da sua Paixão. Por isso, o cristianismo é incompreensível sem a categoria da «compaixão», no sentido literal do termo. Ou seja, com base na incontornável referência ao Crucificado, ser crente cristão implica assumir a atitude de quem sofre com o sofrimento do outro, constituindo essa relação ao outro o único caminho de salvação. Por isso, a responsabilização pelo outro, também enquanto responsabilização política pela vida que a todos afecta e diz respeito, nunca pode ser iludida, sem falsificar algo importante da fé cristã. A fixação na salvação individual, enquanto fixação no «cuidado de si» como auto-realização, enquanto fixação redutora, significa sempre um desvio relativamente ao conteúdo do acesso a Jesus.

Em quarto lugar, a fé cristã será vã sem a referência à ressurreição, enquanto afirmação da vida para além da morte. E não se trata, propriamente, da afirmação de uma alma cósmica que perdura para além de corpos individuais, como aparência de ser. Ao contrário da reencarnação ou transmigração das almas, trata-se aqui de clara afirmação de vida eterna para pessoas particulares, cuja

identidade se constrói corporeamente. Por isso, o cristianismo recusa todas as antropologias ou cosmologias que dissolvam a identidade pessoal, transformando a fé na ressurreição na mais forte afirmação da vida como afirmação do valor eterno da identidade pessoal.

Por último, caberia recordar que o conteúdo da fé cristã se refere a uma dinâmica de salvação, como percurso que se orienta para a *parusia*, isto é, para a manifestação plena da verdade de tudo, como doação do Deus transcendente. A afirmação da transcendência e gratuidade de Deus, como única fonte de salvação, instaura um ponto de referência que origina tensão escatológica, isto é, que supera e rompe mesmo com estruturas meramente imanentes, já presentes e realizadas na história. Ora, essa tensão escatológica interpela a nossa história, exigindo justiça e denúncia de todas as situações que a contradizem, mesmo que possam parecer em consonância com os processos históricos contemporâneos. Assim sendo, a concepção cristã de história nunca pode abandonar a dimensão utópica, limitando-se ao círculo fechado do eterno retorno do bem-estar presente, sendo essa dimensão utópica o motor de uma pragmática que realmente vai transformando a história⁸.

Todos estes elementos do conteúdo da fé cristã, como primordial mediação do acesso a Jesus, se realizam na mediação da relacionalidade humana, a qual adquire fisionomia em instituições específicas (comunidade eclesial, família, etc.), mesmo que estas se alterem muito ou se altere a relação dos crentes com elas. Seria ilusão pretender prescindir dessas mediações. A relação dos nossos contemporâneos com elas é que se encontra em profunda revisão, abrindo caminhos que exigem atento discernimento teológico.

⁸ Cf.: J. M. MARDONES, *op. cit.*, 30.