

A Cruz, a Teologia e as Rosas

O Significado Soteriológico da Cruz na Teologia

Vítor Westhelle

Li sobre o Cristo crucificado,
o Filho unigênito,
sacrificado à carne e ao tempo,
e a todo o nosso pavor. Ele morreu
e ressuscitou, mas quem não treme
por sua dor, sua solidão
e a hora sexta da escuridão?
A não ser que choremos como Maria
ao seu túmulo, dando-o como
perdido, a manhã de Páscoa não virá!

Wendell Berry¹

1. A Cruz da Teologia

Agora imagine: que diferença faria para toda a teologia, toda a pregação, se Jesus tivesse morrido de velho em uma cama? Questão hipotética, é claro. Mas ajuda a aguçar os sentidos para tentar entender o primeiro problema teológico que um pequeno bando de judias e judeus enfrentou depois que o líder de seu movimento, um carpinteiro da Galiléia, foi julgado blasfemador e entregue ao poder imperial para ser executado como criminoso político. A pena era a morte por crucificação, brutalmente humilhante, mas de forma alguma incomum. Na cruz acabavam escravos rebeldes e subversivos políticos que o Império Romano tinha de sobra.

Deste evento que foi indubitavelmente escandaloso surgiu uma insígnia inevitável: a cruz. O significado desta cruz traz consigo uma ambigüidade profunda, enraizada na própria história de sua adoção como símbolo cristão por excelência e na sua utilização através dos tempos. Desde a mística que adoça o sofrimento até a embaraçosa parceria da cruz e da espada que marcou a conquista da América, a cruz está longe de ser um símbolo unívoco. Tome-se um canto dos chibchas, nativos do noroeste da América do Sul, para ilustrar a “cruz” que é a cruz que a teologia carrega: “Subi a uma altura./ Ali me sentei./ Encontrei uma cruz./ E me pus a chorar.”² Os embaraços continuam. A cruz demorou em tornar-se símbolo cristão. Não há evidência de sua utilização antes do final do segundo século. Outros símbolos, como a âncora, o peixe e o cordeiro a precederam. Utilizada marginalmente durante o terceiro século, somente veio a se tornar no símbolo hegemônico do cristianismo, com Constantino que, combinando-a com o monograma *xi-rô*, usou-a em 312 como emblema de seu exército vito-

rioso (*in hoc signo vinces*). Aliás, a suástica (*crux gammata*), que o nazismo adotou por sua pretensa origem nórdica, era relativamente difundida, possivelmente como marca dissimulada da cruz em túmulos cristãos dos primeiros séculos, embora sua origem antedate o cristianismo e seja comum à Europa, Ásia e América.

Salvador Dalí, arguto crítico de um cristianismo domesticado, expressou magistralmente a forma como a cruz tornou-se em um fetiche místico em duas de suas telas. A mais conhecida apresenta Jesus em uma cruz suspensa no ar projetada ao infinito em ponto de fuga. Uma cruz que não toca a terra e que leva ao infinito. Uma cruz suspensa em um drama cósmico sem contato com a realidade, na qual o escândalo está adornado por leveza. Deveria rir-se o velho Dalí, com todo o seu sarcasmo, se tivesse visto sua cruz decorando piedosamente ambientes eclesiais.

Não há dúvida quanto à importância da cruz como o símbolo central da tradição cristã. No início seu vínculo com a crucificação foi um tanto vago designando mais as dimensões cósmicas da obra de Cristo (Ef 3.18) que o evento da crucificação em si. A própria utilização da cruz por Constantino fazia dela um símbolo de vitória sobre os poderes da morte e do mal. Somente por volta do século IX aparecem crucifixos como representação realista do evento da cruz. Desde então, a devoção popular associa a cruz ao sofrimento do Cristo tornando os dias da paixão (particularmente a Sexta-Feira Santa) nos mais importantes para a espiritualidade no ano litúrgico. A reforma mudou um pouco a história da simbologia. Enquanto luteranos mantiveram a cruz e o crucifixo, calvinistas os evitaram como peça decorativa até o início deste século, e assim também o fizeram os anglicanos, por pressão puritana (embora a mantivessem com gesto ritual). Mas presente ou ausente na decoração jamais deixou de habitar o imaginário popular, desde que o estupor tomou conta dos seguidores do Nazareno face sua sorte.

A ambigüidade do símbolo não é um julgamento imediato sobre o significante, o evento ao qual aponta e desvenda. No entanto, o evento da crucificação é em si mesmo recebido, apresentado e interpretado de tal forma a possibilitar não apenas diferentes apreensões do significado da cruz, como também explica por que a cruz da ignomínia anda, para usar a expressão de Lutero, tão adornada de rosas. O que aconteceu para que esta “troca feliz”, do justo que sofreu pelo pecador, viesse a tornar-se neste infeliz escambo que sublima o sofrimento na devoção ao sofredor, assim como diz a música popular: “esquecem sua paixão para viver a do Senhor”.

Foi nesta situação de muitas cruces que Lutero tornou-se em voz de denúncia contra a ausência de uma teologia da cruz. A teologia havia feito da cruz um símbolo da glória. Em um texto tão famoso quanto desconhecido, as “95 Teses”, encontramos esta advertência: “Fora com todos os profetas que dizem ao povo de Cristo: paz, paz, quando não há paz. Benditos todos os profetas que dizem ao povo de Cristo: cruz, cruz, quando não há

cruz.” (Teses 92-93.) Nestas duas teses a contraposição entre paz e cruz sugere que cruz indica conflito e crise, enquanto o paralelismo do “não há...” reflete a incapacidade de reconhecer a realidade tal qual aí está. Por isso Lutero também irá definir o “teólogo da cruz” como o que “diz as coisas como elas são”³. O símbolo e a imagem tornaram-se em fator de ocultamento. O escândalo foi desfeito, há rosas demais.

Aqui importa tentar entender o que se passou na interpretação do evento da cruz que possibilitou uma recepção tão variada e problemática deste que se tornou o principal símbolo do cristianismo. Algumas perguntas tecem os argumentos aqui elaborados. Qual a relação entre cruz e salvação quando se afirma que Cristo morreu por nós? Qual a relação entre a vida e a paixão de Jesus? Cristo também viveu por nós? E a ressurreição é o quê, selo ou evento? Como se relaciona a paixão de Cristo com o sofrimento no mundo? O que determina a necessidade da paixão? Enfim, e se Jesus tivesse morrido de velho em uma cama, que diferença faria?

Que foi um escândalo, não há dúvida. Quando Paulo articula o valor soteriológico da cruz em 1 Co 1 ele não consegue fazê-lo a não ser com uma superposição de imagens paradoxais: loucura, poder, escândalo, sabedoria, desprezo, santificação, humildade, redenção. Mais de 20 anos já separam este texto clássico do evento da crucificação. O pasmo continua. Ressoa ainda o grito terrível do crucificado: “Eloi, eloi, lamá sabactâni?” (Mc 15.34; Sl 22.1). Em Marcos (e Mateus o segue) este grito tem seu sentido claro exaltado quando lhe segue o relato do mal-entendido dos que à cruz estavam e julgaram que Jesus “chamava por Elias”. É como se Marcos dissesse: “nós que o seguíamos e o conhecíamos sabemos o que dizia”. A expressão aparece como testemunho do escândalo. Já Lucas, um par de décadas depois, troca a referência do Sl 22 pela expressão de confiança do Sl 31.5: “Pai, nas tuas mãos entrego meu espírito”. E, claro, omite o mal-entendido. Como diria Riobaldo, “um é o sentir do sentente, outro o do sentidor”. E assim decora-se com flores o jardim das caveiras.

A não ser algumas mulheres que de longe observavam a crucificação, os outros seguidores de Jesus, segundo Marcos, nada queriam com aquela cruz. Para eles a morte já estava fora da vida. É pelo menos intrigante que a fonte sinótica mais antiga, Q, nada registre sobre a paixão de Jesus. Como foi então que este evento acabou sendo o catalisador de todo o significado soteriológico da obra de Cristo, a ponto de Paulo poder dizer: “Porque decidi nada saber (...) senão a Jesus Cristo, e este crucificado” (1 Co 2.2). A crucificação torna-se, assim, no ponto arquimédico para a compreensão do que Deus fez em Cristo. A pergunta passou a ser “como?” e não mais a pergunta de Jesus “quem?” (Mc 8.27-30), que só o centurião à cruz saberá responder ao reconhecer o Filho de Deus no sofrimento e na morte (Mc 15.39), o que não foi o caso de Pedro (Mc 8.31-33). A pergunta implícita nos anúncios e relatos da paixão traz consigo esta busca por entender como morte pode significar vida. Como operou-se a salvação? Assim come-

çou-se a superar o escândalo que abalou os que participaram da prática messiânica: o que aconteceu a Jesus, o Nazareno? (cf. Lc 24.19).

”A religião decai, o ícone permanece; a narrativa é esquecida, mas a representação ainda magnetiza ... De fato, a história democratiza nossas simpatias.”

A frase de um romance de Julian Barnes poderia ser aplicada à vida e paixão de Jesus. Permanece o ícone, a representação por si mistifica, mas o escândalo *crucial* é reduzido a modelos didáticos que, se apontam a elementos centrais do evento, também removem pedras de tropeço⁴. Mas modelos são assim, explicam, não nos implicam, não nos enredam na trama. Durante a história os modelos sucedem-se, determinados por contextos sociais e religiosos que demarcam sua relevância.

2. A Cruz na Teologia

Antes de falar de modelos é importante reconhecer que há dois tipos de *argumentos* que são elaborados em face ao evento da paixão. O primeiro entende a paixão de Cristo como sendo determinada pelo drama da sua própria vida e missão (ou como martírio ou como uma necessidade da economia salvífica de Deus), mas não possuindo em si um valor soteriológico. Neste caso existe uma continuidade direta entre a vida e a morte de Jesus. No segundo tipo, que acabou sendo vitorioso na tradição, a cruz é em si salvífica, mais ou menos vinculada à vida de Jesus. Em torno dela desenvolve-se a história da salvação. Para que fosse possível o entendimento do valor soteriológico da paixão, era importante sublinhar a descontinuidade entre a vida de Jesus e sua morte, chegando-se até mesmo a afirmar que sua morte foi um mal-entendido (Bultmann) político ou religioso. Mas vejamos resumidamente como estes argumentos são elaborados. No primeiro argumento podem-se distinguir dois *esquemas*. No segundo argumento aparecerão, primeiro, *motivos* que suscitam a vinculação entre morte e reconciliação e, então, os *modelos* que estruturam teorias de reconciliação.

2.1. Os Esquemas

Os evangelhos concordam que Jesus enfrentou a morte por sua própria vontade. Foi consciente em direção ao traidor (Mc 14.42), não permitiu resistência a sua prisão (Mt 26.52-56), apresentou-se para os que o prendiam para tomar do cálice que o Pai lhe havia preparado (Jo 18.4-11). Para explicar isso surgiram primeiro duas possibilidades.

A primeira buscava explicar a paixão a partir da imagem do profeta-mártir. Segundo esta imagem constrói-se um esquema explicativo que coloca Jesus como a vítima de martírio dos líderes religiosos de seu próprio povo. Israel mata seus profetas (Lc 11.47; 13.33-34; At 2.22-23). Mas Jesus já não é um profeta a mais. Deus legitima sua prática pela ressurreição (At 2.24; 5.30-31; 10.40). Disto surge o esquema do *contraste*⁵. Muito dele não

foi preservado na tradição, mas existem indícios claros da forma como orientava a antiga interpretação.

No contexto do apocalipsismo intertestamentário o surgimento do profeta dos últimos dias está associado à imagem do blasfemador que vem para contradizer a lei, segundo Dn 7. Como este esquema interpretativo está associado a missão entre os judeus — pois só neste contexto religioso e cultural faz sentido — os frequentes registros de acusação a Jesus como blasfemador (Mc 14.64; Lc 5.21), embusteiro (Mt 27.64; Jo 7.12) servem para indicar o pano de fundo no qual este esquema recebe seus contornos. Ou Jesus é o blasfemador ou é o profeta que revela a verdadeira blasfêmia. A questão estava em definir quem era este Jesus no contexto religioso do judaísmo. Por isso também é importante saber como este Jesus interpreta a lei (Mc 10.2). E ele é apresentado como quem tem autoridade, i. e., como quem está autorizado (tem “moral”) para dizer o sentido mesmo da lei. Vale a lembrança que nos tempos de Jesus a interpretação da lei é disputada entre saduceus, fariseus e outros grupos. Não há unanimidade. Toda esta disputa deve levar a um clímax de resolução. E o segredo que desvenda a verdadeira interpretação, o espírito da lei e a lei do Espírito, está aí:

Homens de dura cerviz e incircuncisos de coração e de ouvidos, vós sempre resistis ao Espírito Santo, assim como fizeram vossos pais, também vós o fazeis. Qual dos profetas vossos pais não perseguiram? Eles mataram os que anteriormente anunciavam a vinda do Justo, do qual vós agora vos tornastes traidores e assassinos, vós que recebestes a lei (...) e não a guardastes. (At 7.51-53)

O verdadeiro profeta está provado no martírio (Ne 9.26).

Este esquema interpretativo pode estar na raiz da compreensão paulina que substitui a lei por Jesus como sujeito da ação salvífica (Gl 1.16; 3.2-5)⁶. Não mais a lei mas o próprio Jesus é a luz do mundo. No entanto, este esquema ainda não atribui nenhum significado especial ao evento da cruz, mas interpreta Jesus a partir de sua prática, de seus atos e ensinamentos.

A dificuldade com o esquema de contraste, além da parca base escriturística que dele resta, é que ficou confinado ao contexto religioso judaico e só fazia sentido neste contexto. A questão muda de figura com o fracasso da missão entre os judeus, que acaba questionando sua relevância. O esquema também traz consigo dificuldades quando tenta justificar o caráter derradeiro do profetismo de Jesus (ele não é só Elias redivivo) ao fazer da ressurreição o critério que diferencia Jesus de qualquer outro profeta cujo martírio legitima sua prática. Esta dificuldade é sublinhada na parábola do rico e Lázaro que atesta a inutilidade da ressurreição como prova (Lc 16.31). Na tradição judaica apreendia-se a receber com cautela provas extraordinárias que a Escritura não corroborava. Paulo estava pronto a declarar anátema um anjo que viesse a acrescentar algo ao que ensinava (Gl 1.8). E isto encontra apoio na releitura do Deuteronômio que afirma a proximidade da lei e a compreensão do seu sentido imediato, pelo que se desaprova a quem venha buscar seu significado alhures: “Não está no céu!” (Dt 30.12).

A corroboração divina da autoridade de Jesus para ser eficaz precisava ser por si só autenticada, pois a esta geração nenhum sinal será dado (Mc 8.12). Quem oferece sinais são os falsos profetas (Mc 13.22).

O outro esquema que busca explicar a morte de Jesus aprofunda teologicamente a questão e muda o sujeito da história. Agora não é mais o profeta-mártir que sofre as conseqüências de sua prática, mas é Deus que no seu projeto salvífico o consigna à morte. A ação emana de Deus. Contrário ao esquema de contraste, neste esquema a paixão é um fim em si mesma. É imposta como uma necessidade programática pelo projeto divino. “Era necessário que o Filho do homem sofresse muitas cousas” (Mc 8.31; 9.12; Lc 17.25). Ou: “O filho do homem será entregue nas mãos dos homens” (Mc 9.31; 10.33; 14.41; Lc 24.7). Uma forma típica de elaboração deste esquema está no relato do caminho de Emaús (Lc 24.13-35, especialmente vv.25-27). O contexto é novamente judaico, mas já não está mais em função da missão, mas da catequese, também desenvolvida no contexto das comunidades judaico-cristãs. Joachim Jeremias chama atenção que estes textos praticamente prescindem, para sua interpretação, do texto grego da Bíblia⁷.

À base deste esquema está uma reflexão teológica já mais elaborada que no esquema anterior, e possui um caráter apologético. Já vai um passo além do esquema de contraste. Pergunta se realmente precisava ser assim como aconteceu. Questiona se a morte só serve para legitimar o que a prática de Jesus por si já continha? Ademais, a própria forma da execução de Jesus trazia consigo novos embaraços. Não foi como a morte de Estêvão que do Sinédrio é levado para ser apedrejado, caracterizando o caráter religioso de seu processo, na linha do esquema de contraste. Jesus foi posto no madeiro, era o tipo de condenado que um judeu facilmente identificava como um “maldito de Deus” (Dt 21.23). Paulo lembra esta passagem em Gl 3.13. A questão era demonstrar o *dei* (é necessário) do plano divino. Aqui ainda não temos nenhuma interpretação expiatória. Jesus não morre em favor dos pecadores, mas é entregue nas “mãos dos homens”. O paralelismo aramaico entre “Filho do homem” e “mãos dos homens” (Mc 9.31) forma um jogo de palavras (*bar nascha* / *bene nascha*) muito alusivo, indicando que a formulação de Mc 14.41 e Lc 24.7 substituindo homem por pecador é uma redação já influenciada por uma interpretação soteriológica. O motivo central está nesta idéia do homem ser entregue aos homens, o essencialmente humano (o Filho do homem) torna-se em um objeto de manipulação ao ser entregue nas “mãos” dos homens. Este esquema encontrou eco na tradição do sofrimento do justo que se reflete na literatura sapiencial tardia. Por exemplo, em Sl 34.19: “Muitas são as aflições do justo.” A elaboração clássica desta idéia está no livro de Sabedoria (2.12-20). No discurso de Estêvão, que está elaborado basicamente no esquema de contraste, também já surge um elemento deste esquema de desígnio quando em At 7.52 Jesus é identificado como o Justo. As tradições misturam-se. Mas em nenhuma das duas há elementos expiatórios. O sofrimento do justo re-

vela a impendente pena do ímpio. Isto é reforçado pela inversão da sorte. O justo sofredor será glorificado (Sl 34.19b; Sb 5.1-7). A ausência do quarto canto do Servo de Javé de Is 53 como moldura para este esquema revela o caráter não expiatório da necessidade de sofrer, que estaria evidenciado com o apelo ao canto do Servo que carrega sobre si as iniquidades de todos.

O esquema do desígnio revela um aprofundamento teológico que relativiza a ação humana em função do projeto divino. A idéia de que é preciso que a vontade de Deus se cumpra é destacada no aparente absurdo do sofrimento de um justo. O “mito da punição” em um esquema direto de retribuição (culpa-castigo) nutrido por Gn 2-11 é amplificado e se torna mais dialético. A resolução é escatológica. Na experiência parcial da história o que vemos é o inverso da correta relação de retribuição: o justo é sofredor, mas a partir da totalidade do projeto divino (*sub specie aeternitatis*) pode-se afirmar a resolução correta da retribuição.

O problema com este esquema é que a vida e morte de Jesus acabam sendo apenas o juízo sobre o mundo. O joio e o trigo estão juntos, assim também estão as ovelhas e os cabritos. Apenas esperam o desenlace final para então, com surpresa (Mt 25!), saber que sempre foram um ou outro e que nem joio vira trigo, nem cabrito acaba ovelha. A pergunta pela diferença histórica que Jesus faz não tem resposta. Ele manifesta prolepticamente o juízo. Em função desta aporia surgiram as interpretações redentoras da morte de Jesus.

2.2. Os Motivos

Melanchthon dizia que conhecer a Cristo não é conhecer sua natureza, mas os seus benefícios. Este “utilitarismo” irá marcar as visões reconciliadoras da cruz. A própria cruz é eficaz para a salvação. Os modelos fundamentais que explicam a eficácia salvífica da cruz surgiram a partir de *motivos* soteriológicos no Novo Testamento. Na origem destes motivos está a fórmula do *hyper*: Jesus morreu *pelos* nossos pecados, *por nós*, *por* muitos (todos). A fórmula aplicada à cruz é tipicamente paulina, embora tenha feito parte de um quérigma mais antigo (1 Co 15.3). Na tradição da Ceia Eucarística a fórmula também aparece (Mc 14.24).

No contexto desta fórmula o primeiro motivo que se elabora é o de *resgate* através de uma opção de vida de quem oferece o sangue da vida até o fim. Isto fica claro na tradição da ceia, embora aí o elemento expiatório ainda não esteja diretamente ligado à cruz. O sangue derramado é metáfora para a doação diacônica de uma vida. O único outro texto sinótico que traz a fórmula *hyper* (Mc 10.45) reforça esta interpretação. O “resgate por muitos” está inserido no contexto da discussão sobre poder e serviço (Mc 10.35-45)⁹. Estes textos sugerem certa dependência de Is 53.12 que confirmaria que a idéia soteriológica de resgate não está em um ato sacrificial da morte em si, mas na vida vivida em favor de outros. O motivo do resgate aparece originalmente como doação, em termos do bom pastor que vai

em busca da ovelha perdida, do pai que em vez de castigar recompensa o filho que volta. Portanto, não se entende resgate em sentido literal, sequer se pergunta para quem o resgate é pago.

Com Paulo o motivo do resgate recebe contornos mais rígidos, esboçados em termos das relações sociais de uma sociedade escravista. O pecador não é um perdido, mas um escravo de outro senhor que deve ser resgatado a um certo preço (1 Co 6.20; 7.23; Gl 3.13; 4.5). Aqui o sujeito da escravidão é a lei. Rompe-se o esquema do desígnio. Jesus não é mais a suprema expressão da lei, mas o fim da lei (Rm 10.4). Pela cruz, o muro que a lei levantava para a reconciliação foi derrubado (Ef 2.14-16). A lei condena e pune os efeitos do pecado. A lei condenou Jesus pelo resultado de sua prática. A vitória está aí. Jesus foi feito pecado (não pecador) por nós (2 Co 5.21). Ao condenar o pecado pensando punir o pecador, a lei destruiu seu próprio poder de indiciar. E assim Jesus supera a lei. O motivo do resgate, nesta formulação, será influente para a formulação do modelo do triunfo na versão objetivista de reconciliação, que será discutida mais abaixo.

Em Paulo encontra-se ainda um outro motivo ligado ao tema da superação da lei, que Jeremias¹⁰ classifica de *penal*. Este motivo está intimamente vinculado com o anterior, mas traz algumas características próprias. A morte de Jesus é vista como o castigo que nós deveríamos sofrer pela lei que nos acusa. Por isso Deus entrega a Jesus para sofrer a necessária punição (Rm 4,25; 8.3,32). Para que isto pudesse ocorrer Jesus foi feito maldição (Gl 3.13). Paulo refere-se aqui ao texto de Dt 21.23, que declara maldito ao que está pendurado no madeiro. É engenhosa a solução de Paulo, mostrando que o maldito no madeiro só é maldito por nós. Como no motivo do resgate, aqui também a condenação de Jesus anula o poder acusatório da lei ao Jesus nos substituir na cruz. Este motivo está na raiz do modelo da satisfação vicária, embora no motivo penal a substituição não significa a satisfação das exigências legais que manteriam a vigência da lei. Aqui a substituição faz de Jesus o representante do amor de Deus perante a humanidade e o representante da humanidade, em sua condição de pecado, perante Deus.

Outro motivo influente na formulação do caráter redentor da cruz está na tradição da Ceia do Senhor que interpreta Jesus como o Cordeiro Pascal. Aí a morte de Jesus está vinculada à formação de uma nova *aliança* (1 Co 5.7-8; 11.25), uma comunidade de remidos pela participação no ato de rememoração, cumprindo a promessa de Jr 31.31. O sangue derramado não tem caráter expiatório no sentido sacrificial, mas é produtor de uma nova aliança, de um novo povo formado não geneticamente pela descendência corrupta de Adão, mas “nutricionalmente” pela participação na Ceia que refaz o corpo. Aliás, nada de novo nas palavras de Feuerbach: *Der Mensch ist, was er isst* (o homem é o que come). No entanto, um ritualismo *ex opere operato* é expressamente rejeitado por Paulo, quando adverte que a participação no corpo exige uma postura subjetiva condigna (1 Co

11.28). Este motivo ressalta o envolvimento humano na condição de pecado. Jesus, pela sua obediência ao Pai (Rm 5.18-19), forma o Novo Adão em cujo corpo participamos. O motivo da aliança será importante para a construção das versões subjetivistas da reconciliação.

Pouco a pouco a relação orgânica entre a vida e a morte de Jesus vai se deteriorando e uma visão sacrificial do evento da cruz em si começa a tomar contornos. A tradição do Cordeiro Pascal associa-se este motivo (bem como ao motivo da aliança) como já havia feito Paulo (1 Co 5.7). Mas sua elaboração mais completa surge mais tarde que Paulo. O motivo é o centro da Carta aos Hebreus, enfatizando o caráter definitivo e perfeito deste sacrifício onde o sacerdote é a própria vítima imolada que expia vicariamente os nossos pecados. Esta idéia de sacrifício não deve ser entendida como uma interpretação literal do que aconteceu na cruz. É como metáfora que a imagem é sugerida. O interessante neste motivo é que retoma a linguagem cültica dos sacrifícios expiatórios, embora não exista na prática de Jesus e nas tradições mais antigas base para tal interpretação. Jesus corrobora a opinião profética de que a prática da misericórdia e justiça supera todos os sacrifícios. Mas o retorno deste motivo que ecoa através dos primeiros séculos do cristianismo além do contexto judaico sintoniza com uma busca religiosa por pureza e a consciência da incapacidade humana de alcançá-la, o que forma uma espécie de matriz universal da expectativa religiosa por reconciliação¹¹. Na relação com a ciência contemporânea, a pesquisa sobre o altruísmo tem mostrado que é possível explicar o auto-sacrifício individual em função da adaptação do tipo genético, como no caso de pais em função de filhos ou de indivíduos em função da nação. Este altruísmo é explicado pelo chamado egotismo dos genes que pode sacrificar indivíduos em função da própria adaptação de caracteres genéticos. Quer dizer, sacrificar-se pelo (geneticamente) próximo pode ser explicado como um mecanismo biológico. O que não pode ser explicado biologicamente é o sacrifício pelo estranho, pelo inimigo. Neste sacrifício existe um elemento redentor que o egotismo genético é incapaz de explicar. Nestes círculos tem havido uma redescoberta da importância do motivo sacrificial para explicar a morte de Jesus que, tal como Nietzsche pregava, não amou apenas o próximo, mas o distante¹².

2.3. Os Modelos

Deixemos agora estes motivos que procuraram articular respostas ao porquê da cruz, para avaliar modelos interpretativos que, valendo-se destes motivos, sistematizam teorias de reconciliação. O movimento está em um contínuo que parte da perplexidade frente à cruz, passa pela afirmação (o “só-podia-ser-assim” dos esquemas) e chega no significado (o “que-diferença-faz-para-nós” dos motivos). Até aqui o enigma ainda continua vivo. Os motivos ainda preservam o pasmo. São metáforas que dizem ser a cruz resgate, pena, aliança, ou sacrifício, negando ao mesmo tempo a identidade

(a cruz não é precisamente resgate, pena, sacrifício ou aliança) mantendo aberto o significado. A metáfora sugere, não define. Mas com os modelos some a metáfora, constroem-se estruturas explicativas que satisfaçam argumentos da razão.

Há duas versões básicas para o entendimento da reconciliação que, na verdade, são extremos que admitem uma série de composições intermediárias. Uma é a da reconciliação *objetiva*; a outra versão é a da reconciliação *subjetiva*. A razão desta terminologia é de fácil compreensão. A versão objetivista afirma que a reconciliação é um evento externo à subjetividade humana e, portanto, vem antes da justificação e da conversão. É o que acontece fora de nós, mas para nós (*extra nos — pro nobis*). A versão subjetivista afirma que a reconciliação acontece em e através da disposição humana, portanto, vem depois da justificação e da conversão. É o que acontece para nós em nós (*pro nobis — in nobis*). O que as identifica é que o acontecimento da cruz tem significado para nós, portanto, supõe a fórmula do *hyper* que fundamenta os motivos soteriológicos.

Na versão objetivista encontramos dois modelos principais: o do *triumfo* e o da *satisfação*. O primeiro também é designado de *modelo clássico* ou de *resgate*. O termo “resgate” indica que este modelo é inspirado pelo motivo do resgate. Mas ao contrário do motivo, que tinha sentido metafórico, agora o sentido é literal. Definem-se as partes na negociação do resgate. O termo “clássico” (Gustaf Aulén) é usado porque foi o primeiro modelo de reconciliação que se estruturou na história da Igreja. Creio que seja apropriado denominá-lo modelo do triunfo, porque está fundamentado na visão de que a cruz de Cristo representa a vitória sobre os poderes tirânicos do mal.

O modelo do triunfo começou a se formar no segundo século a partir de uma questão básica para os cristãos. Se em Cristo temos nova vida e esta vida é qualitativamente superior à do velho Adão, por que há resistência e apostasia? Irineu defendeu a existência de um “domínio da apostasia” governado pelas forças do mal. A obra de Cristo foi dar seu sangue por resgate para nos livrar deste domínio que, embora não sendo legítimo, possui poder. A partir deste princípio, Orígenes montou um modelo de reconciliação que é quase uma comédia grega. Orígenes interpreta o “resgate” em Mt 20.28 como sendo o preço pago por Deus para o diabo com o propósito de libertar o mundo da influência do seu poder tirânico. Uma negociação estabelece-se entre Deus e o diabo tendo como objeto o domínio do mundo e como meio de troca Cristo. O diabo nos controlou até o resgate, a vida e morte de Jesus foram o pagamento que nos libertou da escravidão. Mas como foi que o diabo entrou nesta negociação? Ele foi iludido e enganado! Foi lhe comunicado que tinha poder sobre Cristo, sem saber que não podia exercer este poder, pois a chave para exercê-lo está no pecado cometido pelo pecador. Jesus na sua forma perfeitamente humana atraiu o diabo que queria enredá-lo. Mas Jesus era inocente, e levado ao sofrimento e à

morte como pecador, que não era, triunfou sobre o diabo. O engodo consistiu em que esta informação (que o diabo não teria poder real sobre Cristo, dada a sua inocência) lhe foi por Deus sonogada. Esta idéia da trapaça foi, então, atribuída ao texto de 1 Co 2.7-8: "...mas falamos a sabedoria de Deus em mistério, outrora oculta, ... que nenhum dos poderosos deste século conheceu; porque, se a tivessem conhecido, jamais teriam crucificado o Senhor da glória."

O fantástico arcabouço mítico deste modelo tem o mérito de recuperar na teologia, de forma extremamente realista, a dimensão cósmica da luta entre o bem e o mal para a qual o mundo é um campo de batalha e no qual esta luta se reproduz no confronto entre os tiranos e os pequeninos. Este tema, bem como o da trapaça do demônio são recorrentes em várias culturas e religiões. Para o cristão, é a cruz que define e simboliza esta batalha. Mas seu resultado ainda não é total. O âmbito da apostasia ainda existe. Orígenes chega a sugerir que o sofrimento expiatório de Cristo continua no céu dando continuidade à batalha de uma guerra já vencida. Aqui temos em uma formulação bem realista o que dizia Pascal: "Jesus está em agonia até o fim do mundo." Exageros à parte, neste modelo o pecado aparece definitivamente como uma realidade objetiva e estruturada por detrás da subjetividade humana, evitando tanto o problema do mérito na reconciliação entre Deus e o mundo, como também a exclusão da ira divina em função do amor ou vice-versa. Possibilita assim explicar por que a ira de Deus contra o mal e as forças da tirania é simultaneamente expressão de seu amor por quem está sob o domínio do mal. Neste modelo temos a primeira apresentação sistemática do que na América Latina recebe o nome de pecado estrutural.

Este modelo foi restaurado neste século por Gustaf Aulén na sua obra *Christus Victor* que o reconhece como o modelo dominante na teologia da cruz de Lutero. A releitura de Aulén acrescenta um outro elemento do motivo de resgate que não estava originalmente incluído na formulação de Orígenes. O triunfo de Cristo não é apenas sobre o diabo, mas também sobre sua obra. Aqui entra a formulação paulina do motivo do resgate. A obra do diabo manifesta-se nas obras da lei. A vitória de Jesus sobre a lei deixa o diabo sem ferramentas para operar. Por isso a negociata com o diabo só funciona porque Jesus perante a lei é maldição (Dt 21.23; Gl 3.13). Esta maldição só se caracteriza a partir da prática de Jesus, de sua existência. A encarnação é a isca que torna eficaz a luta contra o domínio do mal. Só um Deus radicalmente humano pode infiltrar-se nas hostes inimigas, feito Cavalo de Tróia, e assim anular o domínio do diabo e suas obras.

Modelos sempre caricaturizam o real. No caso do modelo do triunfo logo chamam à atenção algumas limitações. Se o seu mérito está em ligar a encarnação ao sofrimento, por outro lado é apontado que a cruz em si não tem papel especial a desempenhar a não ser como tratado de rendição do diabo. Ali ele viu que já foi derrotado, mordeu a isca ao pensar que Je-

sus seria sua presa. É interessante comparar este modelo com o filme de Scorsese, “A Última Tentação de Cristo”, onde esta questão está apresentada no seu reverso. É o diabo que trapaceia Cristo tirando-o da cruz e assim impedindo a consumação de sua obra expiatória. Nesta inversão revela-se antes um ponto forte do modelo. Em uma cena em que o Jesus poupado da cruz encontra-se com Paulo pregando o Cristo crucificado, Jesus apresenta-se a ele advertindo-o que segue vivo. Mas Paulo o rejeita em favor do quérigma que se sustentava em nome desta morte. O diálogo sugere que mais do que o fato verdadeiro da morte é o seu anúncio que conta. O modelo procura mostrar que a morte é culminação de uma batalha travada a partir da encarnação com os poderes tirânicos do mal e, ao invés da derrota, ela consuma a vitória. O modelo restaura a idéia original do resgate. Não como uma negociata de senhores para a compra de um servo, mas como um senhor que se torna servo com os servos para fazê-los senhores de seu destino. Por que Deus desceu ao humano? Nesta linha de pensamento Irineu responde: Para que os seres humanos pudessem ascender até Deus. A encarnação é entendida como “recapitulação” da criação. Cristo acerta onde Adão (= humanidade) errou. Daí, a máxima de Irineu: “Sem o assumir não há o redimir.”

A crítica mais contundente ao modelo é que este descreve um drama supra-histórico no qual o ser humano não participa ativamente, é apenas espólio de uma batalha. O modelo foi acusado de não considerar a fundo a gravidade do pecado (Anselmo). Criticou-se-o também por admitir demasiado poder ao diabo, a ponto de Deus ter de usar estratégias não condizentes com sua santidade (= transparência), isto é, o diabo é ludibriado. Finalmente, a partir do iluminismo, atacou-se o acervo de imagens por demais mitológicas, fantásticas e eivadas por um dualismo estranho à razão iluminada e avesso à cosmovisão moderna. No entanto, entendo que é este o modelo que será revisto por Hegel na sua filosofia da religião na qual a dialética imanente na história é expressão da dialética interna da própria divindade. A grande distância entre Hegel e os teólogos dos primeiros séculos nas imagens usadas apenas dissimula a proximidade das versões. Uma diferença, no entanto, parece ser de fundo: a luta cósmica não é expressa como uma dualidade de forças em combate, mas como a dialética intrínseca ao ser divino ao se auto-realizar na história¹³.

A questão central no modelo do triunfo é o poder. O modelo surgiu em um cristianismo à margem das relações de poder. De fato, mais vítimas que sujeitos nestas relações, os cristãos conceberam sua formulação em termos de uma batalha cósmica da qual os seres humanos são objeto. Após a constantinização do cristianismo, este modelo permanece como pano de fundo, mas já não é mais retrabalhado ou aprofundado, mesmo em um grande teólogo como Agostinho. Permanece apenas como “reliquia de um catolicismo comum” (Harnack). Mas a pergunta começa a mudar. Já não é mais: se Cristo triunfou, por que o seu poder não se faz sentir? Mas: se pe-

la cruz a Igreja triunfou, o que é que anda errado? O problema não está no executivo, mas no judiciário onde a questão é de como se emenda o problema da culpa e do pecado. Culpa e pecado emergem então como a preocupação central. Com isso surge na Igreja uma prática penitencial através da qual a pessoa intenta satisfazer a Deus de cujo amor ela mesma se afastou.

É neste contexto que surge o mais influente e elaborado modelo de reconciliação na Igreja do Ocidente. Seu autor é Anselmo de Cantuária que, ao final do século XI, desenvolve seu argumento em um dos mais famosos livros da literatura teológica *Cur Deus Homo?* (Como Deus Se Fez Homem?) Para ele a gravidade do pecado não havia sido suficientemente considerada no modelo do triunfo. O pecado, para Anselmo, é não render a Deus a honra que lhe é devida, é a ofensa contra a honra de Deus. E o problema é de como pode o ser humano ser perdoado sem que a honra de Deus fique maculada. Desaparece a luta cósmica de Deus com o diabo. Agora Deus somente é o agente tanto da ira, em virtude de sua justiça, como do amor, em virtude da necessidade de reparo pelo dano causado pelo pecado. O apelo a um amor de Deus que menospreze sua justiça seria sentimentalidade. A justiça exige reparo ou satisfação através da compensação do dano causado. Anselmo parte da máxima legal da jurisprudência germânica: castigo ou reparo (*poena aut satisfactio*). Ora, este reparo pelo dano causado à honra de Deus só pode ser feito através de um ato meritório que oferece a Deus algo que aplaque o erro. Mas o que seria isto para o ser humano que já deve tudo a Deus? Dar a Deus o que a Deus já se deve não repara nada. Quem deve é o ser humano, mas a dívida é tal que só Deus mesmo poderia pagar. Como seria o ser humano então perdoado? Através do Deus que se faz homem para que na condição de ser humano pague, em nome da humanidade, a dívida pendente, mantendo assim a justiça de Deus associada ao seu próprio amor que oferece ao mundo o Deus-humano. Cristo, por sua inocência, não necessitava morrer (que é o preço do pecado), mas condenado na cruz satisfaz infinitamente a justiça divina.

A clareza lógica do argumento calçado em princípios jurídicos e ancorado na profunda experiência psicológica da culpa fez do modelo de satisfação um poderoso instrumento da teologia medieval, sendo até mesmo incorporado na ortodoxia protestante do século XVII (na verdade, depois de Lutero romper com o modelo — ainda que ocasionalmente usasse sua linguagem —, foi restaurado por Melanchthon e Calvino). Mas seus efeitos atingem sobretudo a piedade, a hino-logia e a liturgia popular até os dias de hoje. Quando a Igreja negra nos EEUU canta seu *spiritual* “Ele pagou as minhas dívidas” é este modelo que opera por detrás. Se por um lado se afirma que Cristo já fez tudo por nós, por outro também se aceita que merecemos por nós mesmos infinita punição. Tinha razão Anselmo ao afirmar que seu modelo elevava ao máximo a gravidade do pecado. Tão grave é o pecado que só nos resta reconhecer que nossa culpa é infinita. E tão mais grave é o pecado que (como mostrou Abelardo) de tão grave exige um pecca-

do ainda maior que é a crucificação de Cristo pela qual todos somos responsáveis. A imagem do Deus cruel que nada mais pode dar do que já deu e a quem ninguém pode pagar está de perto associada ao pagamento de promessas que aparecem como negociações subsidiárias com o sagrado através dos santos, já que com Deus mesmo a negociação foi totalmente delegada a Cristo, o negociador da dívida impagável¹⁴.

A dificuldade maior com este modelo foi logo apontada por Abelardo, no início do século XII, que corretamente perguntou, se para o pecado relativamente pequeno de Adão era necessária tal dose de satisfação, quem iria satisfazer ou reparar o grande pecado cometido com a condenação de Cristo? A quem deveria-se pagar por esta morte? Quem ou o que serviria, agora, de reparo por tal dano? Se a crucificação aconteceu em função da justiça divina, que justiça é esta que exige a morte de um inocente? E mais: estaria Deus realmente satisfeito por ver seu Filho morto em função do reparo à sua honra e de sua justiça? Lutero, para quem este modelo sofria de um legalismo irreparável e incitava a uma prática penitencial (embora não meritória), decorrente de um insuperável sentimento de culpa, costumava lembrar a máxima latina *summum ius summa iniuria* (a lei ao extremo é o extremo da injustiça).

Com isso já introduzimos a versão subjetivista. Nos modelos objetivistas o ser humano tem, no máximo, uma função suplementar e caudatária no processo reconciliatório. A reconciliação é um fato objetivo cujos benefícios afetam e condicionam a existência humana. Quando a versão subjetivista surge no século XII, com Abelardo, já manifesta a consciência da coparticipação humana na providência, uma característica que irá se afirmar tanto no pietismo e puritanismo, como também na teologia liberal do século XIX. No entanto reconhecem-se elementos desta versão tanto nos evangelhos, onde Cristo é associado à imagem do mestre, como nos primeiros séculos, quando Cristo aparece freqüentemente como legislador, mestre, médico ou exemplo.

É difícil falar de um *modelo* subjetivista, pois ao contrário dos objetivistas esta versão não chega a ter contornos muito rígidos. Mas alguns elementos destacam-se com diferentes ênfases.

Para se entender esta versão, é preciso ter claro seu ponto de partida: a reconciliação é entendida como iniciativa do amor incondicional de Deus. Abelardo, que já havia sido o maior crítico de Anselmo, entendeu este amor como sendo expresso de forma mais radical no fato de que Deus assumiu a natureza humana e permaneceu obediente até a morte, servindo assim como mestre e exemplo. Esta expressão de amor desperta em nós uma resposta que é decorrente da fé neste amor. O amor é a manifestação da justiça (Rm 3.25). Somos reconciliados com Deus através de Cristo pois com seu amor fomos remidos do pecado e do medo. Portanto, Deus rende a Cristo não como resgate ao diabo e nem como reparo para satisfazer a justiça divina, mas como dádiva superabundante da graça de Deus em favor da humanidade.

Em Abelardo esta versão é apenas esboçada, quando já tropeça frente à admoestação de seu contemporâneo Bernardo, que o acusa de fazer de Cristo apenas um mestre da virtude. Assim como não foi pelo exemplo de Adão que nos tornamos pecadores, não será pelo *exemplo* de Cristo que seremos reconciliados com Deus. Esta crítica ainda ressoa em Lutero ao insistir que, antes de exemplo, Cristo é sacramento. Mas o próprio movimento da Reforma, que abalou as estruturas da catedral medieval, permitiu o ressurgimento da versão subjetivista em vários quadrantes (bem como, na ortodoxia, reeditou o modelo da satisfação).

A formulação mais radical da versão subjetivista surge associada ao nome de Fausto Sozzini — líder um um grupo anabatista que migrou em exílios sucessivos desde a Itália até à Polônia, onde acabou sendo desmantelado pelos jesuítas em meados do século XVII. Para os sozzinistas, inspirados em Duns Scot, a vontade divina é totalmente determinante, não sendo em nada condicionada nem para a condenação, nem para o perdão. Por isso não se pode sequer falar em Deus assumir a condição humana, pois isso já seria em si uma determinação na sua vontade. Esta vontade ficaria, de certa maneira, condicionada à humanidade. Cristo é o milagre humano que Deus faz nascer de uma virgem (!) para que, através de sua vida e exemplo de total amor e “obediência ativa” até a morte, nos manifeste o amor divino ao qual, pela fé, temos acesso. Exemplo da eficácia deste amor foi dado por Deus mesmo arrebatando Jesus aos céus. Pode-se perceber nestes argumentos elementos do esquema de contraste tratado acima. A morte em si, a cruz, tem uma função confirmadora, autenticante da prática vivencial de Jesus. Reúnem-se aí elementos de um racionalismo conjugados com supranaturalismo.

A partir de Kant, com sua reclusão da religião à razão prática, à ação moral, o sozzinismo voltou à teologia por outros caminhos e bem dissimuladamente. Mas antes disso o pietismo já havia erguido a bandeira que anunciava que o cristianismo não está no saber, mas no agir (Spener) e este agir é resultado da regeneração interior mediante a fé, é algo que concerne ao sujeito da fé e não ao seu objeto. A fé é a que crê (*fides qua*), não a do que se crê (*fides quae*). A arena da reconciliação não é nem o cosmo onde se trava a luta de Deus e o diabo, nem o foro jurídico em que se repara um dano causado. A arena é a consciência humana. Está de volta a obediência ativa de Sozzini. Daí para a teologia liberal é um passo. Nela o problema central está vinculado ao grito iluminista pela autonomia do indivíduo. A possibilidade de uma fé verdadeira deve reconhecer que os ídolos nos quais se escorava (as assim chamadas provas do cristianismo: os milagres, o cumprimento das profecias e, eventualmente, a expansão do cristianismo) não eram sustentáculo de uma fé radical: a dependência absoluta de Deus, ainda que sem evidências. É Schleiermacher que buscará dar contornos mais definidos a esta versão subjetivista da doutrina da reconciliação, evitando cair em um modelo de mera influência moral. Schleiermacher

acredita chegar a isso a partir de uma constatação que tem bases históricas. A atividade reconciliadora de Jesus não está no simples exemplo que ele dá mas na realidade de uma comunidade histórica que em torno dele se forma. É pela pertença a esta comunidade, da qual Cristo é o cabeça, que o crente participa do próprio processo reconciliatório que tem lugar neste corpo, como corpo de Cristo. Mais tarde Ritschl retoma este motivo sublinhando seu caráter escatológico ao definir esta comunidade histórica como sendo o marco decisivo para o estabelecimento do Reino. Elementos do motivo da aliança são aqui incorporados. A ação de Jesus que o leva até a morte atua nos seus discípulos comunicando a consciência divina que nele estava e era perfeita. A obra reconciliadora não é a da consciência humana que reconhece em Jesus um mero exemplo a ser seguido, mas é obra de Jesus que atrai os discípulos à sua perfeição, através de toda a história, pela proclamação de Jesus como arquétipo da vida nova. Quem resiste ao seu magnetismo por si é convicto de pecado e está afastado da graça. A graça é experimentada pela vivência em comunidade. Qual é a obra reconciliadora de Jesus? Ele vive a perfeição da consciência de Deus demonstrando-a na sua vida até a morte pelo que comunica a nós o amor de Deus, atraindo-nos à participação na comunidade escatológica.

A versão subjetivista tem recebido atenção de várias correntes teológicas. Mas sempre a dificuldade que se apresenta é a de reduzir o Cristo a um herói religioso. Todas as reconstruções desta versão tentam fazer certas concessões ao objetivismo, para evitar reduzir o cristianismo a um exercício de moral¹⁵. O seu grande mérito é o de ligar a reconciliação ao amor divino e valorizar definitivamente a participação humana no processo de reconciliação.

Esta versão tem sensibilizado a consciência burguesa na busca do desejo de uma modernidade na qual a autonomia do indivíduo é garantida e o sonho nostálgico por interações comunitárias, que compensam a desagregação da modernidade capitalista, é acalentado. Mas este também é o modelo que, com retoques, possibilitou a formulação da teologia política. Nesta obra de Cristo não é diretamente salvífica, mas torna-se pelos seus efeitos. Na teologia política afirma-se a memória da paixão de Cristo (*memoria passionis Christi*) como elemento subversivo que revela na ordem estabelecida o agente do sofrimento ou a incapacidade do sistema em fazer frente ao sofrimento existente. A memória da paixão revela assim o ponto frágil de todos os sistemas de dominação que, buscando dar significado à ordem existente, falham redondamente frente à carência de significado último que a morte traz. Por isso precisam ocultar a morte. Mas a paixão de Cristo revela, de forma radical, esta falta de significado que todos os sistemas ocultam, porque foi a morte de um justo. Cristo obra a reconciliação não por alguma conquista objetiva sobre o mal, mas como o sujeito por detrás dos sujeitos humanos, movendo-os em busca de um significado para a vida em meio à necrofilia do sistema. Cristo por sua morte inexplicável cria a disso-

nância fundamental na disposição dos seus seguidores que reconhecem, em todos os sistemas que ocultam a morte, a barreira que separa da vida¹⁶.

Estas versões subjetivistas recebem críticas variadas. A questão fundamental está na supressão da mística, da prática da fé que tende a ser substituída pela pedagogia. Se a vida de Jesus estivesse resumida a ser um exemplo, motivação ou força mobilizadora que despertasse a consciência do amor divino na busca da reconciliação, o cristianismo deveria ser formado por um povo de assessores em vez de sacerdotes.

3. A Teologia na Cruz

As tentativas de retrabalhar o significado da cruz para a teologia precisam ser entendidas como resultado do que parece ser o original dos próprios evangelhos. Os seguidores do Nazareno ficaram perplexos ante o fim de seu líder. A busca por significado acalma a consciência perturbada, surge como uma espécie de compensação celeste que afaga o coração inquieto, é o asilo do aterrorizado. Se isso bastasse, no entanto, estaríamos contentes, com aquele contentamento dos satisfeitos, dos que já não perguntam mais e tampouco se escandalizam com a terrível maldição. Não apenas o tipo de argumentação que um modelo contém, mas o simples fato de tornar-se um modelo já é uma forma de adornar com rosas a cruz. Um modelo fecha o discurso. Seu significado é unívoco. Em nome da resolução do drama infinito, suspendemos no ar todas as cruzes finitas da morte com a qual convivemos. Em um mundo de crucificados, ultraje maior que o da própria cruz de Cristo é roubar-lhe o escândalo, desatando assim o nó de nossa perplexidade frente às cruzes cotidianas. A própria tradição cristã jamais fez um dogma do significado da cruz, como fez com outros temas da teologia. Reteve apenas a fórmula do *hyper*. Fomos os teólogos que fizemos da interjeição “cruz-em-credo” modelos que esvaziaram a cruz no credo, feitos o demônio de Scorsese que tira Cristo da cruz para colocá-lo no querigma. Em um poema do espanhol Antonio Machado registra-se assim a crítica à devoção do Cristo da agonia:

Quién me presta una escalera
para subir al madero
para quitarle los clavos
a Jesús el Nazareno?
saeta popular.

¡Oh, la saeta, el cantar
al Cristo de los gitanos,
siempre con sangre en las manos
siempre por desenclavar!
¡Cantar del pueblo andaluz,
que todas las primaveras
anda pidiendo escaleras

para subir a la cruz!
¡Cantar de la tierra mía,
que echa flores
al Jesus de la agonía,
y es la fe de mis mayores!
¡Oh, no eres tú mi cantar!
¡No puedo cantar, ni quiero
a ese Jesus del madero,
sino al que anduvo en el mar!¹⁷

Machado apresenta a piedade popular como a que vai em busca de escadas para tirar Jesus da cruz. Mas antes do povo fazer, foram os teólogos, tais quais os amigos de Jó, que se puseram a buscar escadas para tirar o *significante* da cruz e erigi-lo como *significado* da proclamação.

A busca por sua relevância para nós leva a afirmar seu significado supra-histórico, pois só assim liberta-se o evento de sua particularidade e destaca-se sua importância para toda a história¹⁸. Aí está o paradoxo: quanto mais resolvemos a questão do significado, tanto mais nos afastamos do evento significativo que gerou a sua busca. Tillich corrige com razão a tendência de separar a vida de Jesus de sua morte, como uma forma de distinguir o particular do universal: “A história da cruz de Jesus como o Cristo não relata um evento isolado na sua vida, mas o evento para o qual se dirige a história de sua vida (...)” No entanto, simplifica e sublima demais o escândalo quando imediatamente termina a frase dizendo: “(...) e no qual os outros adquirem seu significado.”¹⁹ O problema é que, antes de assumir qualquer significado, esta cruz que culmina a vida e a prática de Jesus é um escândalo. Este é o escândalo da particularidade, daquela cruz inserida em um contexto histórico.

Mas o que deveria dizer-se então? A única atitude seria o silêncio frente ao mistério insondável do trágico enigma? Deveríamos ser ilustrados pelo neopositivismo de Wittgenstein, para quem a morte está fora do mundo dos fatos e por isso é uma questão à qual não cabe nenhuma pergunta ou resposta, e que pertence àquilo sobre o qual não se pode falar?

A religião é sempre a celebração de uma pergunta e a busca por uma resposta que está sempre além. Aí está a verdade no sarcasmo de Mário Quintana que diz não entender os que mudam de religião. Por que haveria alguém de mudar de dúvida? Não porque dúvidas são igualmente angustiantes, mas porque são celebradas diferentemente! O silêncio em assuntos religiosos apenas estabelece as dimensões aos pontos de exclamação e interrogação que encerram perguntas e respostas.

Se Cristo é a resposta não basta apenas saber exatamente qual é a pergunta, mas é preciso reconhecer que esta resposta está prenhe de uma pergunta ainda maior que a transcende. Não basta tirar as rosas que encobrem a cruz, é preciso recobrar o espanto, a indignação e toda a paixão. Este é o sentido da definição do teólogo da cruz em Lutero: é o que diz as coisas como elas são. Mas dizer isso é só uma exclamação ou uma interrogação.

Não nos oferece pronta uma solução. Apesar da comparação parecer espúria, não creio que estamos lendo algo diferente em Marx quando diz que “a tarefa da história consiste, pois, uma vez que desapareceu a verdade de um mundo do além, estabelecer a verdade do mundo que está aqui”. E no mesmo contexto em que fala da religião como “suspiro da criatura oprimida” e “ópio do povo”, também diz que “a crítica não arranca das correntes as flores imaginárias para que o ser humano suporte estas correntes sem consolo ou fantasia, mas para que se desfaça delas e possa assim colher flores vivas.”²⁰ A pergunta termina com uma exclamação: *Cur Deus homo!* E à resposta cabe uma interrogação.

O mistério que nos leva em busca de uma resolução infinita nos traz de volta para as pequenas luzes. A busca por significado é inerente ao espanto e ao pasmo. Aí está a razão dos esquemas, motivos e modelos que procuraram através da história resolver o enigma da crucificação. Mas, dialeticamente, conduziram à sua dissolução. O que importa é superar a indiferença dos que já não mais perguntam, ou porque já sabem a solução ou porque recusam-se a reconhecer o enigma e o escândalo. As tentativas de dar significado à cruz são estes pequenos luzeiros que iluminam trechos de um caminho. Alguns situam-nos melhor do que outros, alguns pelo brilho de um instante nos cegam e nos fazem crer que já vimos tudo. Mas não são o sol que a escuridão desvenda. Enquanto metáforas, as tentativas de interpretação da cruz preservam a tensão entre o significado e o mistério, sustentam a paixão resolutamente irresoluta.

Busquei indicar na discussão das interpretações da cruz imagens relevantes para construções de metáforas que nos situem ante a perplexidade da cruz de Jesus, como possibilidade de manter aberta a pergunta pelas cruzes que sustentam a morte hodierna. Mas sua radicalidade não pode ser escamoteada. Só assim há de se buscar o caminho que separa calvários de túmulos já vazios. Esta é a forma em que hoje pode-se praticar a ressurreição: celebrar perguntas e interrogar respostas.

Notas

- 1 “The Way of Pain,” in *Collected Poems*, San Francisco, North Point, 1985, p. 210.
- 2 *Poesía Indígena de América*, seleção e prólogo de Guillermo Alberto Arévalo. Bogotá, Arango, 1988, p. 23.
- 3 Martinho Lutero, *Obras Seleccionadas* I. São Leopoldo/Porto Alegre, Sinodal/Concórdia, 1987, p. 50. Sobre a teologia da cruz em Lutero, veja Martin N. Dreher, *A theologia crucis de Lutero e o tema da teologia da libertação*. *Estudos Teológicos* 28/2 (1988), pp. 137-152.
- 4 Este tem sido um dos pontos centrais na crítica da teologia latino-americana aos modelos de reconciliação. Sobre isto veja o estudo de Luís Marcos Sander, *Jesus Cristo, o Libertador: a Cristologia da Libertação de Leonardo Boff*, São Leopoldo, Sinodal, 1986, pp. 135-45. Veja também José Comblin, *Teologia da Reconciliação: Ideologia ou Reforço da Libertação?* Petrópolis, Vozes, 1987.

- 5 Para discussão deste esquema veja Edward Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology*. New York, Crossroad, 1981, pp. 274-282, e Wolfhart Pannenberg, *Jesus: God and Man*. Philadelphia, Westminster, 1974, pp. 264-47.
- 6 Schillebeeckx, *op.cit.*, p.281-82. Por caminho independente encontramos formulação de argumento semelhante na interpretação de Romanos em Juan Luis Segundo, *El Hombre de Hoy Ante Jesus de Nazaret II/1*. Madrid, Crisandad, 1982, segunda parte: "A Cristologia Humanista de Paulo".
- 7 Joachim Jeremias, *Der Opfertod Jesu Christi*. Stuttgart, Calwer, 1963, p.24.
- 8 Jeremias, *op. cit.*, p.24; Schillebeeckx, *op. cit.*, p. 284.
- 9 X. Léon-Dufour, *Jesus y Pablo Ante la Muerte*, Madrid, Crisandad, 1979, pp. 89-94.
- 10 *Op. cit.*, pp. 16-17.
- 11 Uma reavaliação do modelo sacrificial ganhou ânimo depois da publicação de Frances M. Young, *The Sacrifice and the Death of Christ*. Philadelphia, Westminster, 1975. Tal reavaliação também é feita por Gerhard Forde, A Obra de Cristo, in Carl Braaten e Robert Jenson, eds. *Dogmática Cristã II*. São Leopoldo, Sinodal, no prelo, locus 7.
- 12 Este argumento tem sido desenvolvido especialmente no diálogo entre a religião e a ciência cujo registro está na revista *Zygon*. Veja, por exemplo, Philip Hefner, *Theology's Truth and Scientific Formulation*. *Zygon* 23/3 (1988), pp. 263-79; Ralph Wendell Burhoe, *War, Peace and Religion's Biocultural Evolution*. *Zygon* 21/4 (1986), pp. 439-72.
- 13 Para uma introdução ao conceito de reconciliação em Hegel, veja Luís Henrique Dreher, "Os Atalhos e os Atalhos da Cristologia: Um Estudo sobre a Relevância da História para a 'Cristologia da Reconciliação' de G. W. F. Hegel." Trabalho de Conclusão: EST-FacTeol, primeiro semestre de 1990.
- 14 Para um estudo de como Anselmo elabora a primeira sustentação ideológica para o totalitarismo do mercado capitalista, veja Franz Hinkelammert, *Economía y Teología: las leyes del mercado y la fe* (mimeo apresentado na Consulta Nacional Sobre Dívida Externa e Igrejas, 27-30 de março de 1989). Veja também Hugo Assmann e Franz Hinkelammert, *A Idolatria do Mercado: Ensaio sobre Economia e Teología*. São Paulo, Vozes, 1989.
- 15 Formulações de compromisso podem ser encontrada nas cristologias de Emil Brunner e Paul Tillich.
- 16 Veja Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie*. Düsseldorf, Patmos, 1976; e Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz, Matthias-Grünwald, 1977.
- 17 Antonio Machado, *Poesias*. Buenos Aires, Losada, 1977, pp. 149-50.
- 18 Emil Brunner, *The Mediator*. Philadelphia, Westminster, 1947, pp. 504-5.
- 19 Paul Tillich, *Systematic Theology II*. Chicago, Chicago University Press, 1957, p. 158.
- 20 Karl Marx e Friedrich Engels, *Sobre la Religión*, Hugo Assmann e Reyes Mate, eds. Salamanca, Sígueme, 1974, p. 94.

Vitor Westhelle
 Professor de Teologia Sistemática
 Caixa postal 14
 93001 — São Leopoldo — RS