

Há na grande história do cristianismo uma estranha estirpe de «profetas improváveis». Foram-no aqueles que sem disso terem positiva consciência se anteciparam aos tempos e interpretaram com genuíno horizonte cristão realidades de uma história que assim se ir tornando de salvação [história de salvação]. Ou, então, aqueles que foram além do ambiente social, cultural e religioso que era o seu, encontrando aí, no leitura de Justino, aquelas «sementes» que só o Evangelho haveria ainda de trazer plenamente à luz do dia.

O reconhecimento desses «profetas improváveis» estará paradigmaticamente expresso em documentos, também eles, improváveis: representados em algumas das nossas maiores expressões artísticas, como nas paredes da Capela Sistina ou no belo jogo dos mármore do pavimento do *Duomo* de Siena. Em ambos os casos, por entre a memória dos profetas bíblicos, podemos reconhecer um escol de Sibilas (5 no caso da Capela Sistina, referidas a 5 zonas geográficas diferentes: cumeia, pérsica, eritreia, délfica e líbica). Graficamente se associavam assim essas figuras míticas, próprias do universo pagão greco-latino, ao Antigo Israel. A verdade falaria assim pelos profetas inspirados do Povo bíblico, mas não estaria de todo ausente desses oráculos estrangeiros (as Sibilas seriam precisamente oráculos, associadas a determinados lugares sagrados). Sem dúvida sob o influxo de Lactâncio (autor cristão do século III e conselheiro do imperador Constantino), o cristianismo reconhecia-se assim (e ao seu Cristo) profeticamente preparado e esperado também pela clarividência do mundo pagão. Antes mesmo, já Tertuliano tinha encontrado na filosofia estóica uma *anima naturaliter christiana* (uma «alma naturalmente cristã»), ie, uma alma que descobre o cristianismo por via da natureza).

A improbabilidade destes profetas poderá ser dita dupla: por um lado, para o cristianismo, surpreendido por encontrar fora do rebanho eclesial e antes dele essa familiaridade espontânea com o «Lógos» de Deus; por outro lado, para a própria cultura greco-romana, vendo-se assim a anunciar e a «endireitar as veredas» (cf. Mt 3, 3; Is 40, 3) daquele que não conhece e não reconhece.

Profeta improvável foi-o, desde logo, Pilatos, quando à varanda do seu pretório declarou: «*Ecce homo!* – Eis o Homem» (Jo 19, 5). O alcance teológico e cristão de tal enunciado superou-o em muito (como aliás não poderia deixar de ser). Mas nem por isso essa indicação deixou de ganhar

contornos de autêntica profecia. Aquele que ali era assim apresentado à multidão era homem, mas também, na releitura cristã, o Homem. Pela boca de um pagão falava, então, também o *sensus fidei* cristão. Com efeito, assim era e assim seria acreditado aquele que sendo chamado «Filho de Deus», se havia apresentado a si próprio como «Filho do Homem».

A «profecia de Pilatos» (seja-me permitido indicá-la desde modo) haveria de ficar profundamente gravada na memória teológica e na narrativa crente da comunidade cristã. Esta foi sempre regressando aí, ao pretório e a este dito do *praefectus* da Judeia, porque neles encontrava uma legenda fiel do que reconheceria em Cristo: verdadeiro Deus, mas também verdadeiro Homem. Bem cedo, mas não sem vigorosas crises e disputas, se intuiu o carácter decisivo desta dupla face da identidade do «Senhor Jesus». Sem elas (ou sem uma delas), ficaria em causa o cerne da experiência dos discípulos de Cristo e da pretensão cristã: (no dizer de Paulo ao Efésios) «pela graça [...] estais salvos, por meio da fé» (Ef 2, 8). Daí a um discurso sobre as «razões de conveniência» dessa dupla condição do salvador foi um pequeno passo. Já Ireneu de Lião (autor do século II), assim o considerava:

«Ele [Jesus Cristo] reuniu e uniu o Homem a Deus. Pois, se não tivesse sido um Homem a vencer o adversário do Homem, o inimigo não teria sido vencido em toda a justiça. Em contrapartida, se não fosse Deus quem nos tivesse outorgado a salvação, não a teríamos recebido de maneira estável [...]. Era pois preciso que o “mediador de Deus e dos Homens” (1Tim 2, 5), por seu parentesco com as duas partes, reconduzisse ambas à amizade e à concórdia, de modo que ao mesmo tempo Deus acolhesse o Homem e o Homem se oferecesse a Deus»¹.

Todavia, não é preciso recorrer apenas a textos da mais antiga tradição cristã para encontrar traços da afirmação deste singular encontro entre divindade e humanidade na pessoa de Jesus e das suas profundas implicações na visão cristã da condição humana. O Concílio Vaticano II, bem mais perto de nós no tempo, revisitou este tema com insuperável clareza (cito o famoso número 22 da Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, provavelmente o trecho mais citado do Concílio – muito justificadamente, aliás):

«Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente. Adão, o primeiro homem, era efectivamente figura do futuro, isto é, de Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime. Não é por isso de admirar que as verdades acima ditas tenham n'Ele a sua fonte e n'Ele atinjam a plenitude.

¹ *Adversus Haereses*, III, 18, 7.

“Imagem de Deus invisível” (Col 1,15), Ele é o homem perfeito, que restitui aos filhos de Adão semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Já que, n’Ele, a natureza humana foi assumida, e não destruída, por isso mesmo também em nós foi ela elevada a sublime dignidade. Porque, pela sua encarnação, Ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com uma inteligência humana, agiu com uma vontade humana, amou com um coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, excepto no pecado» (GS 22).

A «profecia de Pilatos» antecipava, portanto, esta leitura de Jesus Cristo à contra-luz da figura de Adão (que etimologicamente quer dizer apenas e só «Homem» / «Humanidade»), a qual é já explicitamente explorada em Lucas (atenda-se à forma regressiva como o evangelista monta a genealogia de Jesus, começando neste e culminando em Adão, afirmando-o «...[filho] de Enós, de Set, de Adão, de Deus» – cf. Lc 3, 23-38) ou em Paulo (cf. Rm 5, 12-21; 1Cor 15, 20-28). Com esta associação tipológica (método de exegese teológica e espiritual entre os mais frequentados pelos padres da Igreja), o cristianismo afirmava duas realidades essenciais ao seu crer e pensar: i. a autêntica humanidade do Verbo encarnado (exactamente a mesma de Adão, de quem é também descendente); e ii. a consumação do que ser humano significa (com a ideia de que Cristo, e não Adão, é o «primogénito de toda a criatura» - cf. Col 1, 15). Desenvolvendo, em síntese, aquela estreitíssima união entre cristologia (campo da reflexão teológica que se ocupa em pensar a identidade de Jesus Cristo tal como é acreditada no cristianismo) e antropologia (campo da reflexão teológica que se ocupa em pensar o que é o Homem à luz da fé cristã), que o teólogo contemporâneo K. Rahner condensou na seguinte formulação: a cristologia é antropologia que se transcende a ela mesma; a antropologia é como uma cristologia incompleta².

A capacidade de verbalizar esse encontro entre divindade e humanidade observado e acreditado em Jesus de Nazaré requereu, contudo, tempo para se poder desenvolver. Foi precisamente isto que, *grosso modo*, ocupou muito da genialidade da teologia cristã das origens e que foi ficando plasmado nos pronunciamentos dos primeiros Concílios. A centralidade da questão (Jesus é Deus? Jesus é Homem? Jesus é Deus e Homem?) e a complexidade da mesma (se é Deus e Homem, como pensar que tal seja possível?), promoveram o desenvolvimento de duas grandes escolas de teologia, as quais, no fundo, mais não serão que formas teológicas de duas sensibilidades cristãs distintas. Sensibilidades essas que serão tão antigas, quanto modernas; tão de ontem, como de hoje e de amanhã, porque estruturais à experiência cristã e não meramente circunstanciais. De um lado, e um pouco mais antiga, a «escola de Alexandria» e, do outro, a «escola de Antioquia». A primeira

² [cf. Rahner, ???]

(Alexandria), valorizadora da divindade do Verbo encarnado; a segunda (Antioquia), até por reacção à primeira, sensível à salvaguarda da sua autêntica humanidade. A primeira (Alexandria), muito enfática na hora de afirmar a unidade do Verbo encarnado (Ele foi uma só coisa); a segunda (Antioquia), mais propensa a conservar a sua dualidade. A primeira (Alexandria), explorando (o que chamamos) uma «cristologia do alto» (por olhar Jesus a partir do alto, ie, da divindade); a segunda (Antioquia), privilegiando uma «cristologia de baixo» (por partir da consideração da sua vida humana, debaixo portanto). Cada uma, aliás, com direito a versões extremadas e, por isso mesmo, aos poucos recusadas como «heterodoxas».

Na sua simplicidade (e quiçá ingenuidade), o «*Ecce Homo – Eis o Homem*» de Pilatos não apenas «profetizava» o necessário suporte e horizonte antropológico (ou humano) da fé cristã, como também abria o intenso debate teológico em torno da união entre divindade e humanidade revelada em Jesus e testemunhada pelas suas testemunhas. Proponho-me, de seguida, objectivar algo desta união a partir de sete formas de olhar e interpretar quem foi Jesus. Elas levam a sério o que os Evangelhos nos reportam a seu respeito e fazem deles a sua fonte e inspiração.

1. JESUS: PROFETA

Será seguramente ingénuo a noção (caso haja) de que, perante a figura de Jesus, apenas duas posições se mostravam possíveis: aceitação ou recusa. Não que estas não tenham, historicamente, existido: aceitação, em especial daqueles discípulos que o acompanharam desde a Galileia e subiram com ele a Jerusalém; recusa, sobretudo por parte daqueles que, numa primeira fase, o foram pondo à prova e, no final, o apresentaram a juízo e cooperaram na sua condenação. Mas entre uns e outros, entre uma e outra posição, estaria decerto uma multidão (de dimensão variável) que reconheceria em Jesus um Homem de Deus, mas sem o seguir como discípulo ou sem entender (ou mesmo concordar com) tudo o que Ele fazia e ensinava. Tratar-se-ia, portanto, de uma espécie de posição híbrida, nem de total adesão nem de total recusa. Isto mesmo poderá ser documentado com o famoso diálogo de Jesus com os seus discípulos, em Cesareia de Filipe. Por ele, podemos admitir que a maioria dos contemporâneos veria nele «João Baptista, Elias ou algum dos Profetas» e não imediatamente o «Messias» (cf. Mc 8, 27-30; na versão mais elaborada de Mt 16, 16: «o Filho de Deus vivo»). Ou seja, apesar de lhe reconhecerem um efectivo alcance teológico, nem por isto estavam disponíveis para ir tão longe quanto a jovem comunidade de Jesus.

A tipologia profética, com efeito, será aquela a que, em primeiro lugar, Jesus terá sido associado. Ele próprio se refere a si mesmo nestes termos: «*Um profeta só é desprezado na sua pátria,*

entre os seus parentes e em sua casa» (Mc 6, 4). Profeta seria, na concepção de Israel, menos um anunciador do futuro e mais um revelador no presente. Alguém objecto de uma particular eleição divina, orientada para realizar em nome de Deus uma determinada missão. Não estranha, por isso, que Jesus de Nazaré fosse identificado como tal. Com efeito, tratava-se de alguém que, de dentro do Povo, mostrava uma especial intimidade com Deus – tão íntima que se refere a ele não só como Pai (*Abba*), mas como o «meu Pai» (cf. Jo 20. 17) (algo relativamente inaudito em Israel) –, (intimidade que seria) admissivelmente sinal expressivo dessa eleição própria dos profetas. A par deste dado percebia-se coerentemente um outro: aquele Nazareno percorria toda a região movido pela consciência de ter de «anunciar a Boa-Nova do Reino de Deus também às outras cidades, pois para isso é que fui enviado» (Lc 4, 43) (quando lhe pedem que permaneça em Cafarnaúm). Era visivelmente alguém tomado por uma missão e esta coincidia com o anúncio inaugurador do Reino (tema maior da pregação de Jesus nos sinópticos).

Eis, então, um primeiro lugar cristológico, onde na humanidade de Jesus e a partir da humanidade de Jesus se abre um espaço para a revelação e a presença de Deus n'Ele. De Jesus se poderia dizer com maior propriedade o que ele próprio disse de João Baptista: «*profeta e maior do que profeta*» (cf. Mt 11, 9; Lc 7, 26). A sua humanidade de profeta («Eis o homem») em nada diminui o alcance divino da sua profecia; e o alcance divino da sua profecia fará o cristianismo reconhecer n'Ele também um profeta divino («eis Deus»).

2. JESUS: SÁBIO

Não será esta, seguramente, a tipologia cristológica mais desenvolvida ou sequer afirmada nas próprias fontes neo-testamentárias. E ainda assim, ela aí está, a dar à humanidade de Jesus também esta tonalidade. O ideal do sábio, também ele de alguma forma herdado da literatura veterotestamentária, passava pela capacidade de ver nas coisas comuns do mundo e da vida uma presença e um apelo de Deus. Exercício com o qual se buscava uma coisa simples: viver rectamente diante de Deus e no trato com o semelhante. Ou seja, o sábio mais não era que alguém que se distinguia pela inteligência existencial, pela prudência, pela justiça e demais virtudes humanas (qualidades, seguramente iluminadas por Deus e enformadas pela fé, mas em si mesmas propriamente humanas).

Por essa mesma sabedoria também Jesus terá sido reconhecido no seu tempo. Logo na sua infância, Lucas descreve-o crescendo em «sabedoria» (cf. Lc 2, 40.52). A meio da sua vida, Ele próprio dirá de si ser «maior que Salomão», aquele que é o modelo do sábio de Israel e a quem a Rainha do Sul visitara a fim de poder constatar em pessoa a sua sabedoria (cf. Lc 11, 31). Já no fim da sua vida, será o centurião romano, junto à cruz, a reconhecer em definitivo a consumação em Cristo do

paradigma sapiencial: «*Verdadeiramente, este homem era justo*» (Lc 23, 47). Todavia, nenhuma destas indicações evangélicas é tão relevante quanto o Jesus das parábolas para a sua revelação como sábio. De forma absolutamente singular, as parábolas de Jesus mostram a sensibilidade crente e humana de ver e falar de Deus a partir das coisas comuns da vida agrícola, pastoril, social ou religiosa do tempo. Na óptica dos Evangelhos, Jesus actua e cumpre assim, em alto grau, o ideal sapiencial.

Eis, portanto, um segundo tópico profundamente humano de Cristo, onde e a partir do qual se desvela o divino. Sem antíteses nem dialécticas, ser profundamente humano enquanto sábio concorre para o divino que também n'Ele se diz. Como terá um dia dito Leão Magno (outro padre da Igreja), «*tão humano assim só pode ser Deus*».

3. JESUS: TAUMATURGO

Uma parte não negligenciável da vida e acção do Jesus dos Evangelhos chega-nos sob a forma de narrativa de milagres, que com frequência tomam a forma de curas (daí a expressão: Jesus taumaturgo). Essas narrativas cumprem uma função específica e clara: mostrar como nesse que opera curas, Deus age de forma efectiva e inaudita. Esses prodígios, simultaneamente, mostram e antecipam a vitória em Cristo sobre os grandes adversários de Deus e do Homem: o pecado e a morte (convém ter presente que a doença era vista como efeito do pecado, dependendo a sua gravidade da gravidade deste; convém ainda ter presente que a morte era, na mais enraizada visão judaica, a máxima maldição de Deus). A isto acresce que por alguns dos seus gestos prodigiosos se procura afirmar que em Jesus de Nazaré age um poder sobre as forças da natureza criada exclusivo apenas do próprio Criador (penso naqueles outros sinais prodigiosos que Jesus exerce sobre a natureza, como, por exemplo, tempestades – Mc 4, 35-41: sintomaticamente encerra com esta pergunta dirigida ao leitor, para que seja este a responder-lhe: «*Quem é este, a quem até o vento e o mar obedecem?*»).

Tudo isto parece divinizar Jesus ao extremo, deixando pouca margem para um discurso sobre a sua humanidade em tais contextos narrativos. Contudo, também isso é meramente aparente, porque também aí divindade e humanidade em Jesus não se podem nem conseguem separar. Desde logo, porque praticamente não há gesto milagroso de Jesus fora de uma qualquer base de relação como o seu beneficiário (e este é um traço bem característico da actividade taumatúrgica de Jesus). Bem pelo contrário, a fé que se exprime numa confiança para com Jesus é condição de possibilidade do próprio milagre. A contraprova disso mesmo pode ser encontrada na impossibilidade de Jesus realizar milagres na sua Nazaré, «*por causa – justifica o evangelista – da falta de fé daquela gente*» (Mt 13, 58). Sem esse laço humano da relação, nem o Filho de Deus pode operar os seus milagres! Para além disto, as narrativas evangélicas são pródigas a contextualizar esses milagres em ambientes profundamente humanos, como a comoção de Jesus perante a morte do amigo Lázaro (cf. Jo 11, 35)

ou do filho da viúva de Naim (cf. Lc 7, 13) ou deixar-se mover pela insistência de terceiros em favor de alguém (cf. Mc 7, 28; Lc 4, 38; 5, 20; 7, 4). Além disso, esses actos de cura acontecem, as mais das vezes, mediante gestos bem humanos: uma palavra dita, uma mão estendida (cf. Mc 1, 41; 5, 41; Lc 5, 13; 8, 54; 13, 13; 14, 4), Jesus que toca e é tocado (cf. Mc 5, 31; 6, 56; Lc 8, 44-45); pão que se reparte; cospe-se na terra e com a lama se opera a cura (cf. Jo 9, 6), etc.

Por uma terceira vez, o humano de Jesus é o quadro em que a sua acção divina acontece (talvez se pudesse também dizer o inverso, mas não é esse o ângulo que escolhi dar a esta minha intervenção). Mesmo onde tal parece mais difícil de descortinar, eis que não escasseiam os preciosos dados evangélicos que nos fazem ver que, mesmo operando milagres, a humanidade de Jesus é sempre plena e real.

4. JESUS: SERVO

«*Ele que era de condição divina*» tomou a «*condição de servo*» (cf. Fil 2, 6-7). Assim se descreve teologicamente Jesus, no hino pré-paulino da Carta aos Filipenses. A tipologia do servo, profundamente determinada pelos cânticos do «*servo de YHWH*» do segundo Isaías, foi decisiva para que a comunidade dos discípulos de Jesus encontrasse sentido no desfecho da sua «*morte e morte de cruz*» (cf. Fil 2, 8). Muito embora a cruz seja assim lida como o supremo serviço de Cristo ao Pai e à humanidade, essa dimensão diaconal de Cristo encontrava-se já narrativamente antecipada na cena do seu baptismo, onde o inocente desce às águas do «*baptismo de penitência*» em que a multidão lavava aos seus pecados (o João Baptista de Mateus, ao contrário do de Marcos e Lucas, percebe esse contra-senso e oferece resistência a que Jesus se deixe baptizar por ele – cf. Mt 3, 13-17); e simbolicamente reforçada na última ceia de João, em que Jesus, chamando a si uma tarefa reservada aos escravos, lava os pés aos seus discípulos, para lhes mostrar na primeira pessoa por onde os haveria de conduzir o caminho que Ele próprio é (cf. Jo 14, 6).

A dimensão diaconal de Cristo, tão profundamente humana que continua a exercer em nós aquela repulsa expressa por Pedro na Última Ceia – «*Senhor, Tu é que me lavas os pés? [...] Não! Tu nunca me hás-de lavar os pés!*» (Jo 13, 6.8) – (esta dimensão diaconal) é outro lugar por excelência onde se poderá dizer «*Ecce homo*». Mas também «*Ecce Deus*», na medida em que ele exprime bem o paradoxo do Deus revelado em Cristo: Deus que é Senhor, toma a condição de servo, para que o servo possa tomar parte no seu Senhor. Ou como profundamente acreditavam os Padres gregos: Deus faz-se Homem para que o Homem seja feito Deus (seja divinizado).

5. JESUS: MESTRE

Ensino e pregação constituirão talvez a parte mais substancial da vida de Jesus, tal como esta nos é relatada nos Evangelhos. Dada a sua relevância (até estatística, ie, percentualmente tal ocupará a maior parte das narrativas evangélicas), não se estranha que Jesus de Nazaré tenha sido reconhecido como mestre. Aliás, se conseguirmos ir além do tom polémico usado nos textos evangélicos para com fariseus e doutores da Lei, perceberemos que Jesus terá com eles convivido, porventura, mais do que com outros grupos sócio-religiosos de então. Só isso explica esse confronto (é porque convivem que podem discutir), como só isso explica a afinidade entre várias questões candentes no judaísmo farisaico do tempo e nas narrativas dos Evangelhos (como os impostos, os mandamentos, o divórcio, as heranças, etc.).

Mas este «*rabbi*» ou «*rabbuni*» (como ainda é nomeado no NT, ecoando ainda o uso hebraico e aramaico – cf. Jo 20, 16; sinal da ancestralidade deste tipo de nomeação), ao mesmo, tempo aparentava uma autoridade diferente – «*maravilhavam-se com o seu ensinamento, pois os ensinava como quem tem autoridade e não como os doutores da Lei*» (Mc 1, 22) – e uma liberdade inaudita, já não apenas para reafirmar a Lei, já não apenas para interpretar a Lei, mas, indo além do que seria admissível a um judeu do tempo, para comunicar uma nova Lei – «*Bem-aventurados...*» (cf. Mt 5, 1-12; Lc 6, 20-26) – e para corrigir a antiga – «*Ouvistes o que foi dito aos antigos... eu, porém, digo-vos...*» (cf. Mt 5, 21-48).

Eis um quinto lugar para reconhecer, no Homem Jesus, a inaudita presença de Deus. O acto tão profundamente humano de ensinar torna-se assim expressão de um excesso, de um para além que remete, no contexto bíblico, para o próprio Deus. A nova Lei não poderia vir senão daquele que havia dado ao Povo a antiga. Mas o Homem Jesus, ao contrário de Moisés, revela-a na primeira pessoa: «*Eu digo-vos*».

6. JESUS: MÁRTIR

A mortalidade pareceria aquele ponto limite onde divindade e humanidade não poderiam coincidir. A primeira, imortal por definição; a segunda, mortal por constituição. Dizer «*Eis o Homem*» implica também dizer «*eis o mortal*». Com efeito, também isso viveu Jesus, nada deixando de lado da humanidade que era a sua. Deveria começar por se reconhecer que também Jesus, como todos nós, começa a morrer no dia em que nasce. No seu caso, a morte, longe de ser o inopinado desfecho trágico, imprevisto e imponderado, foi evento assumido. Os Evangelhos são claros ao sublinhar a firme decisão de Jesus se dirigir a Jerusalém (cf. Lc 9, 51), para comer aí a Páscoa. Os anúncios da sua morte (e ressurreição), mesmo se anacrónicos no seu detalhe, darão sinal de uma consciência suficiente de que, com alguma probabilidade, se encaminhava para o momento decisivo da implementação do

Reino que em si se iniciara. A esta consciência, acresce a ciência de que os profetas nem sempre haviam sido recebidos na cidade santa. A coroar tudo isto, Jesus morre inocente, condenado por uma blasfêmia que, na óptica cristã, não o era.

Para lá de múltiplos outros aspectos, interessa-me apenas sublinhar este (porque este vai ao meu ponto): «*a minha vida ninguém ma tira, sou eu que a dou*» (cf. Jo 10, 18). Ou seja, Jesus é movido no seu morrer pelo exacto sentir de Deus, por exemplo, no acto do seu criar: dar vida, dar a vida. Enfim, mesmo perante esse vértice da condição humana de Jesus – que é a sua mortalidade – a divindade está lá, de alguma forma presente. Se morrer é próprio do Homem, dar vida é próprio de Deus. Em Jesus, uma e outra estão lá, pregadas sobre a cruz, como uma só.

7. JESUS: FILHO

Por fim, é no contexto da sua ressurreição que Cristo é definitivamente relevado como o Filho, traço que, para muito da reflexão teológica de hoje, melhor descreve o ser e o ver de Jesus. Antes de tudo o mais (profeta, sábio, taumaturgo, servo, mestre, mártir, senhor, messias, etc. etc. etc.), Jesus é «o Filho» (expressão e intuição tipicamente joaninas). Isso que, uma vez mais, narrativamente se preanunciara tanto no Baptismo como na Transfiguração («este é o meu filho»), encontra agora consumação. O diálogo sofrido de Jesus com o Pai do Getsémani («*Abbá, Pai, tudo te é possível; afasta de mim este cálice! Mas não se faça o que Eu quero, e sim o que Tu queres*», Mc 14, 36) ou o grito de Cristo na cruz, segundo Lucas («*Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito*», Lc 22, 46) só encontram autêntica resposta no derradeiro gesto do Pai: «ressuscitou-o de entre os mortos» (cf. Act 2, 32) (como sublinham os exegetas, o NT usa para esta descrição o «passivo divino»). Só, então, a anunciada paternidade de Deus Pai está relevada. Só, então, a anunciada filiação do Filho está comprovada.

E, por uma sétima vez, nada do que aqui há de divino se mostra à margem ou em contradição com a humanidade do Nazareno. Desde logo, porque essa intimidade entre Pai e Filho acontece segundo um dinamismo de confiança e obediência, de amor e compaixão recíprocos (dinamismos de que é capaz o coração humano). Mas, sobretudo, porque essa intimidade não se entende, não se exprime e nem se vive fora de uma grande simbólica humana: a relação Pai-Filho. Cristo, para entender e dar a entender esse seu elo de singular unidade com Deus, serviu-se da experiência humana da filiação e da paternidade. Esta não o limitou na sua divindade, antes a iluminou com a sua humanidade.