

Atuais Correntes da Cristologia Católica

A cristologia, no campo católico, era um lugar mais ou menos tranqüilo até pouco tempo. O próprio Concílio Vaticano II não tratou especialmente deste tema. Parecia que se estava em terreno sólido e comum, e não merecia no momento uma reflexão especial.

Nos últimos anos, porém, tornou-se canteiro de obras ou região devastada por furacão, conforme se prefira uma perspectiva otimista ou pessimista. Mas o certo é de que se movem tendências bem diversas e incontrolláveis no seio da teologia católica.

A cristologia, como toda a teologia atualmente, está exposta aos questionamentos do momento, vindos de fora ou de dentro da Igreja. Esta mudança histórica gerou uma cristologia de forma pluralista em confrontação ousada com a problemática complexa da atualidade. Os problemas e os novos elementos não podem mais serem simplesmente integrados num esquema e modelo tradicionais preestabelecidos, mas levam os teólogos a repensamentos mais profundos.¹

Este artigo pretende ser uma apresentação rápida, informativa, das principais tendências da cristologia dentro da Igreja Católica. A natureza do artigo é didática. Pretende classificar as tendências. Necessariamente se deverão nivelar posições e restringir-se aos pontos mais nevrálgicos de cada uma delas.

Devido à brevidade da abordagem, as exposições das diversas posições serão feitas com extrema concisão. A abundância da literatura em cristologia nos obriga a assumir uma seleção, que sempre corre o risco de parcialidade.

A análise das correntes cristológicas será feita dentro de cinco horizontes. Esta classificação pretende facilitar a inteligência do pluralismo cristológico: posição tradicional, cristologia transcendental, perspectiva histórica, cristologia cósmica e crítico-social.

1. POSIÇÃO TRADICIONAL

Não se pode esquecer que ainda continuam sendo publicadas obras de cristologia, de valor, dentro do esquema tradicional, enriquecidas naturalmente com elementos do pensamento moderno. Mas a problemática central pertence à cristologia tradicional.

Poderíamos descrever a posição tradicional por meio de algumas de suas características mais importantes, chamando atenção para o núcleo de sua problemática.

a) O Concílio de Calcedônia (a. 451) definiu o tema central da Cristologia. Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro Homem. Indicou também algumas pistas para entender tal união, rejeitando as duas posições extremas do monofisismo e do nestorianismo. A partir desta definição, a cristologia tradicional procurou ganhar uma maior inteligência do problema da união da dupla natureza em Cristo, numa única pessoa. A característica central da cristologia tradicional é a preocupação fundamental com o *problema da união das naturezas numa única pessoa*. Ela trabalha constantemente com esse duplo conceito de "natureza" e "pessoa".²

Este problema vem sendo discutido desde longa data dentro da Cristologia. Segue um movimento pendular. Ora o acento cai sobre a humanidade de Cristo, de modo que a Transcendência do

1. D. Wiederkehr, "Konfrontationem und Integrationen der Christologie", em: *Theologische Berichte II*, Einsiedeln 1973, pp. 11-119.

2. A. Grillmeier, "Zum Christusbild der heutigen kath. Theologie", em: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, p. 274.

Verbo fica ameaçada. Predomina então o esquema nestoriano. Ora a insistência cai sobre o sujeito, sobre o Eu metafísico do Logos, de modo que a natureza humana parece encurtada. Segue-se o esquema da Escola de Alexandria. Por detrás, observa A. Grillmeier, esconde-se o esquema da união do corpo e da alma, como modelo de intelecção. Esta linha de uma síntese natural encontrou sempre escolhos no seu caminho.³ Num esforço de repensar tal problema em modelos mais atuais, B. Lonergan procura melhor inteligência do conceito de Transcendência para a compreensão da união. O esquema prejacente não é o da alma e corpo, mas o da criação: como o Ser Transcendente de Deus faz os seres contingentes existirem, sem que sua transcendência seja vulnerada e doutro lado dando o ser às criaturas. O Ser divino do Logos faz com que a humanidade de Cristo seja em força de seu próprio ser divino. Assim, diz Lonergan, a carne animada por uma alma racional, e que o Verbo assumiu da Virgem não é pessoa, nem suposto real, nem subsistente, nem ser simplesmente, mas somente essência humana individual e real, que carece de um ser proporcional. O Verbo encarnado é um "unum simpliciter" porque pelo seu "esse" divino é não somente como Deus, mas também como homem. Isto se entende, continua B. Lonergan, não segundo a analogia do ser finito e composto, mas segundo a analogia daquelas coisas que se dizem contingentes em relação a Deus.⁴

b) Outros problemas especulativos mais desenvolvidos por esta cristologia tradicional diziam respeito à consciência e à ciência de Cristo. Também aqui B. Lonergan teve sua importância com as obras, acima citadas. Procura distinguir os diversos tipos de conhecimentos que Cristo possui, principalmente entre a ciência divina infável e a ciência humana tanto infável enquanto homem "comprehensor", quanto ciência humana enunciável como peregrino que era. No Verbo Encarnado podemos também distinguir duas consciências, uma divina e outra humana, pelas quais a única e mesma pessoa divina se faz presente a si mesma de modo divino e de modo humano.⁵

Neste setor da ciência e consciência de Cristo podemos citar o trabalho de J. Ternus,⁶ que apresenta uma visão histórica do pro-

3. A. Grillmeier, o. c., p. 276.

4. B. Lonergan, *De Verbo Incarnato (thesis altera ad decimam)*, ad usum aud., Pont. Univ. Greg., Romae 1964, pp. 211ss; id., *De constitutione Christi ontologica et psychologica*, Pont. Univ. Greg., Romae 1964, pp. 9ss.

5. B. Lonergan, *De Verbo Incarnato (thesis altera ad decimam)* o. c. pp. 267 ss; id., *De Verbo Incarnato (thesis undecima ad decimam quartam)* PUG, Romae 1964, pp. 332ss; id., *De Constitutione...* o. c., pp. 83ss.

6. J. Ternus, "Das Seelen — und Bewusstseinsleben Jesu. Problem-

blema desde a antiguidade até a problemática agitada na década de 50, caracterizada pela cristologia da hegemonia do Logos, e pela humanidade de Jesus como "órgão da divindade", e pela relativa autonomia da vida da alma humana de Jesus, numa busca da unidade da consciência de Cristo.

Tais problemas foram recentemente retomados por J. Galot,⁷ onde ele procura tratar da união de pessoa em Cristo, elaborando um conceito relacional de pessoa, a partir da teologia trinitária.⁸

O problema da consciência de Cristo é agitado a partir dos dados do Novo Testamento,⁹ e de modo especulativo.¹⁰

c) Nestas obras tradicionais, em geral, os textos da S. Escritura são usados antes para confirmar as teses especulativas, sobretudo para demonstrar a realidade humana e divina de Cristo.

Terminando esta rápida indicação de algumas obras e sua temática podemos dizer que há nelas reflexões especulativas muito ricas. A preocupação foi mais metafísica. Muitas estão prejudicadas, segundo a crítica de J. Galot, por considerarem o problema da pessoa a partir de uma ontologia substancialista. É necessário, acrescenta ele, afastar-se mais da natureza e buscar uma nova intelecção de pessoa.¹¹

2. CRISTOLOGIA TRANSCENDENTAL

Entre aqueles que se interessaram por problemas metafísicos na cristologia, além dos elencados no parágrafo anterior, merece atenção especial K. Rahner, por causa de sua originalidade. Apresenta uma obra abundante, seja diretamente sobre Cristo, como indiretamente.¹²

geschichtlich-systematische Untersuchung", em A. Grillmeier — H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, III, Würzburg 1954, pp. 81-237.

7. J. Galot, *La personne du Christ*, Gembloux-Paris 1969; id., *La Conscience de Jesus*, Gembloux-Paris 1971.

8. J. B. Libânio, "Modernos conceitos de pessoa e personalidade de Jesus", em: *REB* 31 (1971) 47-64.

9. R. Brown, *Jesus God and Man. Modern biblical reflections*. II. *How much did Jesus Know*, N. York 1972, pp. 39-105; J. Galot, *La conscience de Jesus*, o. c., pp. 9-91; E. M. F. van Iersel, *Der Sohn in den synoptischen Jesusworten*, Leiden 1961.

10. J. Galot, o. c., pp. 93ss; E. Gutwenger, *Bewusstsein und Wissen Christi*, Innsbruck 1960.

11. J. Galot, *La personne du Christ*, o. c., p. 26.

12. K. Rahner — W. Thüsing, *Cristologie systematisch und exegetisch*, (quaest. disp. 55) Herder, Freiburg Basel Wien 1972, pp. 15-78; id., *Schriften zur Theologie*, Bd. I-10 (Einsiedeln 1954-1972); id., *Ich glaube*

Fiel a seu método transcendental, K. Rahner não parte dos conceitos de Deus e homem como já conhecidos e dados e se pergunta pela união, mas retrocede a pergunta até às condições prévias de possibilidade em Deus e no homem. Pois para ele uma teologia propriamente científica se faz desenvolvendo no interior de uma reflexão transcendental.¹³

O ponto de partida não é alguma afirmação abstrata a respeito do homem ou de Deus, mas a consciência viva da Igreja que nos indica o sentido de Cristo para nós: o mediador absoluto e escatológico da salvação. Portanto essa relação fáctica com Cristo compreende-o em sua unidade originária e no seu significado para nós. Estamos dentro de uma viragem antropológica na consideração da cristologia. Isto não significa nenhuma redução material em relação a elementos da tradição teológica e nenhuma desteologização ou descristização da teologia. Mas no fundo estamos à volta com um método em que não se procura deduzir o conteúdo material do objeto das condições transcendentais de seu conhecimento no sujeito, mas pergunta-se diante das afirmações cristológicas que estruturas a priori do sujeito teológico são "ipso facto" implicitamente afirmadas. Leva-se então em consideração o aspecto transcendental do conhecimento.¹⁴

A natureza humana de Cristo não é considerada como uma "coisa" no aspecto essencialista e substancialista, como muitos autores da teologia tradicional, mas como um espírito transcendental.¹⁵

Voltemos então ao ponto central da cristologia de Rahner: como entender que em Jesus Cristo Deus assumiu a natureza humana. Esta natureza humana se define, não por componentes essenciais, mas pela sua ilimitada transcendência. O homem é um ser referenciado ao Infinito, e tal dimensão do homem o faz distinto dos outros seres da natureza. Somente em Deus a plenitude deste mistério encontra sua plena realização. Podemos dizer que tal referência é a característica essencial do homem. E sua felicidade ou frustração totais dependerão de se ele realiza ou não tal dimensão ontológica. Numa reflexão cristológica transcendental, podemos dizer que tal dimensão que possibilita ao Verbo assumir a natu-

an Jesus Christus (Theol. Med. 21) Einsiedeln 1968; id., "Jesus Christus", em: *LThK V* (Freiburg 1960) 953-961; id., "Jesus Christus", em: *Sacramentum Mundi*, II, (Freiburg 1968) 900-957; id., "Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die Kath. Dogmatik", em: *Die Zeit*, Freiburg 1970, pp. 273ss.

13. K. Rahner, *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, p. 111.

14. K. Rahner, *o. c.*, p. 101.

15. K. Rahner, *o. c.*, p. 110; F. Gaboriau, *Le tournant théologique. Aujourd'hui selon K. Rahner*, Desclée, Paris 1968.

reza humana. A Encarnação é o ponto máximo da realização da natureza humana, e poderíamos acrescentar que tendemos assintoticamente para tal comunhão com Deus.¹⁶

O homem que se percebe como ser de necessidade transcendental tem a ousadia de esperar que tal necessidade se realiza. Esperar significa que se trata de um ato de fé no amor daquele que o fez assim. A sua plena realização será pelo Dom deste Ser infinito. Em JC este dom chegou ao grau máximo, único, escatológico. Isto é Encarnação. A união em JC desta natureza humana, referenciada ao Infinito, com o Ser divino, acontece de modo absolutamente singular. Daí que JC é a manifestação máxima e definitiva deste dom de Deus. É também a condição de possibilidade real e histórica para que o dom de Deus se faça a cada um de nós. Noutras palavras: é o Salvador ou o Mediador da salvação.

Daí que para K. Rahner o dom de Deus na Encarnação, na graça e na glória fazem três realidades, que, de certa maneira, passeiam no mesmo mundo da analogia da causa quase-formal. A Encarnação ilumina a intelecção das outras realidades. Porque ela indica o ponto máximo da possibilidade de uma natureza humana em sua relação com Deus. Assim a unidade da transcendentalidade e da historicidade, como auto-manifestação de Deus salvador e como sinal de esperança para nós, aconteceu uma vez para sempre em Jesus Cristo.¹⁷

Naturalmente K. Rahner amplia sua reflexão cristológica muito além dessas considerações. Tentei indicar, entretanto, o método de ele fazer tal reflexão e a originalidade de sua cristologia.

3. PERSPECTIVA HISTÓRICA

Teólogos protestantes reagiram a concepções teológicas de cunho essencialista e de cunho existencialista-transcendental com uma valorização do esquema histórico-salvífico.¹⁸ A mesma reação aconteceu no âmbito católico, onde se originaram numerosas obras sobre o tema da História da Salvação.¹⁹ Tal perspectiva recebeu ênfase através dos documentos do Concílio Vaticano II.²⁰

16. D. Wiederkehr, o. c., pp. 76-81.

17. K. Rahner — W. Thüsing, o. c., pp. 18ss.

18. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, München, 1957; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958.

19. J. S. Croatto, *História da Salvação*, trad. bras., Paulinas, Caxias 1967; C. Mesters, *Palavra de Deus na história dos homens*: I. Petr. 1970. II. Petrópolis 1971; id., *Deus, onde estás*, Vega, B. Horizonte 1971; S. De Diétrich, *O designio de Deus*, trad. bras., Ed. Loyola, S. Paulo 1971; P. de Surgy, *As grandes etapas do mistério da salvação*, trad. bras., Vozes, Petrópolis 1968; e outras.

20. Conc. Vaticano II, Const. dogmática sobre a Divina Revelação

Um grupo de teólogos católicos empreendeu obra de maior fôlego, apresentando toda a teologia sob tal ponto de vista teológico.²¹ Lugar proeminente foi dado à cristologia.²²

A justificativa desta perspectiva histórico-salvífica entende-se seja a partir do ato de teologar como do objeto da compreensão teológica. A teologia, como ato do teólogo, é uma busca de compreensão da fé. Esta funda-se na Palavra de Deus, que se fez história. A revelação da Palavra desenrolou-se em etapas, através da experiência histórica do povo de Israel, e chegou a seu ponto máximo de encarnação na pessoa de Jesus Cristo. Ele é a Palavra de Deus feito história.

Quanto ao objeto da fé, fica claro que só temos acesso verdadeiro a Deus, na fé, através de tudo que ele nos revelou. E isto se fez historicamente.²³ A posição de Cristo dentro de tal perspectiva fica bem clara. O verdadeiro objeto da teologia é "Deus em Jesus Cristo". Jesus Cristo é abordado de modo mais explícito sobretudo em dois momentos. No tratado sobre a Divina Revelação, onde ele aparece como a plenitude da Revelação, na linha do "hodie" e na linha do "ecce". Na linha do "hodie", Jesus Cristo é a plenitude dos tempos. Nele se realiza o "agora". O presente já acontecido levou o tempo ao seu clímax. Jesus Cristo antecipa em si o final, por meio de sua vitória sobre o pecado e a morte, pela sua própria morte e ressurreição. Na linha do "ecce", do aqui, do lugar, a revelação chegou à plenitude no estar-aqui da pessoa de Jesus de Nazaré.²⁴

O problema de Cristo é tratado amplamente na parte dedicada à cristologia. É a parte central de toda a obra. A história da salvação brota da realidade de Cristo. O acontecimento Cristo é estudado, não de modo estático e abstrato, mas em toda sua dinâmica. O mistério de Jesus é compreendido a partir do evento histórico de sua existência e não através da análise separada de sua dupla natureza, humana e divina, para depois refletir sobre a união (posição tradicional). Este estudo é feito num triplice movimento.

a) Partindo de Deus, descreve-se trinitariamente a realidade de Jesus Cristo, como ação do Pai, do Filho e do Espírito Santo,

Dei Verbum n. 24; id., Decreto sobre a formação sacerdotal *Optatam totius* n. 14.

21. J. Feiner-M. Löhrer, ed., *Mysterium Salutis*. "Compêndio de Dogmática histórico-salvífica" trad. bras., Vozes, Petrópolis, 1971.

22. J. Feiner-M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, o. c. III/1-5: *O Evento Cristo*, trad. bras., Vozes, Petrópolis, 1973-4; ainda incompleto.

23. J. Feiner-M. Löhrer, ed., *Mysterium salutis*, o. c., I/1 p. 13ss.

24. H. Fries, "Ação e Palavra de Deus na História da Salvação", em: J. Feiner-M. Löhrer, ed., *Mysterium Salutis*, o. c., I/1 217ss.

como podemos ver, aliás, expresso na Sagrada Escritura. Procura-se mostrar como o Deus único leva a cabo nossa salvação na diferença de sua auto-doação trinitária.

b) Num segundo momento, mostram-se horizontalmente as raízes do evento Jesus Cristo no Antigo Testamento. Pois os enunciados do A. Testamento aparecem como pano de fundo da cristologia do Novo Testamento.

c) Num terceiro lance, estuda-se o acontecimento Cristo dentro do marco da relação entre Deus e o mundo, numa visão dinâmica histórico-salvífica. O acontecimento central é a ressurreição, em relação com os outros mistérios da vida de Jesus.

Nesta perspectiva não cabe a clássica distinção entre cristologia e soteriologia. Todo evento de Jesus é sua pessoa e é salvífico. É uma visão ampla, gigantesca mesmo, de caráter dinâmico e histórico.

Padece, entretanto, da fragilidade do histórico e sofre as críticas que se vem fazendo hoje todas as tentativas de interpretação global da história. A história está em questão.²⁵

4. PERSPECTIVA CÓSMICA

A teologia até hoje apenas teve uma atitude positiva em relação às ciências naturais. Pouco deixou-se penetrar pela dinâmica destas ciências, que, aliás, levam hoje a tocha do conhecimento.²⁶ O mesmo vale da cristologia. Ficou às categorias metafísicas.

A cosmovisão evolucionista tornou-se o esquema mental comum do homem moderno. "A Evolução... não é de modo algum — criadora, — como a Ciência pretendeu acreditar algum tempo; mas ela é a forma expressiva para nossa experiência, no Tempo e no Espaço".²⁷ Diante dessa nova mentalidade, que a partir de Ch. Darwin nos fins do séc. XIX se tornou grande desafio para uma teologia estática e fixista, o teólogo católico perguntou-se pelo papel de Cristo nesse processo evolutivo. Teilhard de Chardin deixa-se fascinar por tal questão. O processo evolutivo do universo aparece-lhe como fato surpreendente, com seus bilhões de anos, com suas leis maravilhosas.

25. H. Cl. de Lima Vaz, "A história em questão", em: *Síntese* (nova fase) 1 (1974) n. 1, pp. 5-23.

26. R. Lay, *Der neue Glaube an die Schöpfung*, Walter-Verlag, Olten-Freiburg 1971, p. 92.

27. T. de Chardin, *Oeuvres* III (Paris, du Seuil) 323.

Na perspectiva histórica procurava-se situar Jesus Cristo na História dos homens, chamados todos a um destino salvífico. Por influência de um pensar científico, que arranca seu vigor das ciências naturais especialmente da biologia, paleontologia e antropologia, Teilhard amplia o palco da ação de Cristo para dentro do Universo cósmico. Imenso cenário onde Cristo ocupa lugar proeminente. "O Universo deixou de nos poder ser representável sob a forma de harmonia estabelecida, para tomar decididamente o aspecto de sistema em movimento. Não mais uma ordem, mas um processo. Não mais o Cosmos, mas a cosmogênese...".²⁸

Para Teilhard essa nova direção da cristologia cósmica tem caráter hermenêutico e místico. A característica hermenêutica vem a ser esforço de fazer Cristo acessível à mentalidade afeita à cosmogênese. Aparece claramente dos escritos teilhardianos a constante preocupação de poder exprimir para si e para seus colegas cientistas, de modo coerente e leal, a sua fé em Cristo. Tremendo esforço de interpretação, num contexto histórico pouco aberto a tais empresas. Toda a teologia continuava fortemente atada à cosmovisão fixista. A cristologia cósmica move-se no horizonte evolucionista e dinâmico.

Esconde-se nesta cristologia uma mística. Esforço de construir uma espiritualidade para quem ama apaixonadamente a matéria, o mundo e quer continuar fiel a Cristo.

Duas grandes idéias ocuparam a mente de Teilhard. Cristo no coração da matéria e Cristo no coração da história. Em ambas o pano de fundo é o processo evolutivo. A sua intenção central é oferecer uma cristologia nas dimensões do Universo. "O Cristo evangélico, imaginado e amado nas dimensões de um Mundo mediterrâneo, será ele capaz de ocupar e centrar ainda nosso Universo prodigiosamente engrandecido? O Mundo não está em vias de mostrar-se mais vasto, mais íntimo, mais fulgurante que Jehova? Não irá fazer explodir nossa religião? Eclipsar nosso Deus?".²⁹ Para isso, só resta uma solução: ampliar o Cristo até às dimensões do Universo, "sob pena de deixar crescer e desbordar, em volta da figura de Jesus, um Mundo mais belo, mais majestoso, mais orgânico, mais adorável que Ele".³⁰

O Cristo no coração da matéria entende-se como uma presença irradiante atingindo até os confins do Universo. O cosmo é cos-

28. T. de Chardin, "Reflexions sur la probabilité scientifique", 1951, em: *L'Activation de l'énergie*, p. 282, cit. por: E. Rideau, O pensamento de Teilhard de Chardin, trad. port. Moraes, Lisboa 1965, p. 136.

29. T. de Chardin, "Le Milieu Divin", *Oeuvres* IV (Paris, du Seuil) 24.

30. T. de Chardin, "Mon Univers (1924)", *Oeuvres* IX (Paris, du Seuil) 85.

mogênese. Ele é contínuo processo de evolução, desde o primeiro próton criado aos átomos, moléculas, minerais, plantas até chegar finalmente à vida humana: a noosfera. Há uma convergência em direção ao humano. Impõe-se a lei do centro-complexidade. A matéria evolui constantemente em direção a formas mais altas de complexidade em sua estrutura molecular ao lado de um desenvolvimento proporcionado da consciência.³¹

Cristo aparece como o centro físico de todo o mundo material. O mundo convergente postula um centro pessoal, preexistente, capaz de ativar o amor-energia do mundo e conduzir a evolução a seu último termo.

Este ponto transcendente, sempre presente, mas também ponto terminal é Cristo, ponto Ômega. Teilhard, num dos momentos de sua reflexão, identifica Cristo com o Ponto Ômega. Num primeiro momento se refere a Deus. Depois, aplica-o a Cristo. Reinterpreta de modo maravilhoso a devoção ao Coração de Jesus. "No centro de Jesus, já não há mancha de púrpura, mas um foco ardente, afogando no seu fulgor todos os contornos — os do Homem-Deus primeiro, e em seguida os de todas as coisas em volta dele... O Cristo, seu Coração, um Fogo: capaz de tudo penetrar; e que pouco a pouco se expande por todas as partes...³² No centro desse processo está o Cristo Universal, síntese do Cristo e do Universo; não é uma divindade nova, mas explicação inevitável do Mistério em que se resume o Cristianismo.³³

Este Cristo é o Cristo evolutivo, carregando com os pecados todo o peso do mundo em progresso.³⁴

Teilhard atribui enorme importância ao sofrimento de Cristo, sua redenção, sua presença eucarística e a parusia para exprimir a presença de Cristo no coração da história. É o Jesus encarnado, que com seu sofrimento aparece como elemento de reconstrução, recriação do mundo. "Novos céus, nova terra, tais eram para um Agostinho, o fruto e o preço do Sacrifício da Cruz. Uma cruz tornada sinal de crescimento, ao mesmo tempo que resgate, é a única que doravante poderá assinalar o mundo".³⁵ "A cruz,

31. T. de Chardin, *O Fenômeno Humano*, Herder, São Paulo 1965, p. 167ss.

32. T. de Chardin, *Oeuvres III* (Paris du Seuil), citado por: J.-P. Coutagne, vide infra, p. 148/9.

33. T. de Chardin, "Comment je crois", *Oeuvres VI* (Paris, du Seuil) 113.

34. T. de Chardin, "Christianisme et Evolution (1945)", inédit, cit. por: J.-P. Coutagne, "Une vision christique de l'univers — Teilhard de Chardin", em: div., *que dites-vous du Christ*, du cerf, Paris 1969, p. 154.

35. T. de Chardin, "Le Christ évolutif", inédit de 1942, cit., E. Rideau, *La pensée du P. Teilhard de Chardin*, Paris 1965, p. 413.

símbolo, não somente da face obscura, regressiva — mas também e sobretudo da face conquistadora e luminosa do Universo em gênese; a Cruz, símbolo de Progresso e de vitória através das faltas, decepções e esforço; a única cruz, em verdade, que podemos honesta, orgulhosa e apaixonadamente apresentar à adoração de um Mundo tornado consciente do que era ontem e do que o espera amanhã”.³⁶

Deixando de lado outros elementos riquíssimos da cristologia de Teilhard, elaborados aliás por diversos autores³⁷ podemos concluir com a idéia maravilhosa de Cristo, cume da antropogênese no final de todo o processo. Na Parusia, o Cristo ressuscitado, incorporando-se pouco a pouco ao Universo, será em conjugação perfeita com o Ponto Ômega, cume da antropogênese. Tal processo implica crescimento coletivo de consciência e termina, fora do espaço e do tempo, num Ultra-humano, através de um ponto crítico da maturação coletiva. A Parusia situa-se aí. “O ponto crítico de maturação entrevisto pela Ciência não é senão a condição física e a face experimental do ponto crítico da Parusia, pedido e esperado em nome da Revelação”.³⁸ “Então, sem dúvida, em uma Criação levada ao paroxismo de suas aptidões para a união, exercer-se-á a Parusia. A ação única de assimilação e síntese que se perseguia desde a origem dos tempos revelando-se enfim, o Cristo universal brotará como um raio do seio das nuvens do Mundo lentamente consagrado... Consumirá a unificação universal entregando-se em seu corpo completo e adulto, com uma capacidade de união enfim completa, aos abraços da Divindade”.³⁹

Na mesma linha de pensamento, L. Boff mostrou a relação entre Cristo, a matéria e o cosmos. Pergunta-se pela maneira de podermos viver hoje a fé paulina em Cristo, centro do cosmos. A linguagem do mito, da imagem pode ajudar-nos a penetrar mais o mistério de Cristo que a conceitual. Dentro do horizonte de hoje o homem pode pensar na presença de Cristo no seio da matéria. Boff auxilia-se do método estruturalista para suas análises.⁴⁰

36. T. de Chardin, “Introduction au Christianisme”, inédit de 1944, cit. por: E. Rideau, o. c., p. 413s.

37. J.-P. Coutagne, *Une vision christique de l'univers*, o. c., A. Szerkeres, ed., *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*, du Seuil, Paris 1969; B. de Margerie, *Le Christ pour le monde*, Beauchesne, Paris 1971, pp. 69-111; C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin et le Mystère du Christ*, Paris 1968; G. A. Maloney, *El Cristo Cósmico, De San Pablo a Teilhard*, trad. esp., Sal Terrae, Santander 1969, pp. 169-204; P. Schellenbaum, *Le Christ dans l'Energique teilhardienne*, du cerf, Paris 1971.

38. T. de Chardin, *Oeuvres V* (Paris, Seuil) 286.

39. T. de Chardin, *Oeuvres IX* (Paris, Seuil) 113-4.

40. L. Boff, *O evangelho do Cristo Cósmico. A realidade de um mito. O mito de uma realidade*. Vozes, Fetrópolis 1971.

5. PERSPECTIVA POLÍTICA

A teologia tradicional apoiava-se sobre categorias como natureza, substância, objeto. Interessava-se pela problemática metafísica, perguntando-se pelas causas ontológicas e tentando elaborar verdades abstratas de valor perene. A primeira grande viragem trouxe uma volta para o sujeito. Tal fenômeno gerou uma interiorização da teologia, que começou a trabalhar com categorias sobretudo extraídas das filosofias da existência.

Neste momento, surge como reação, a teologia crítico-social. Recebe diferentes nomes como teologia política, teologia da esperança, teologia da revolução em solo europeu e teologia da libertação em nossas regiões latino-americanas. Em relação à perspectiva de cunho existencialista e personalista, dois elementos caracterizam tal movimento. Num primeiro instante, assume-se atitude crítica diante do caráter privatizante da teologia anterior. Trata-se, pois, de “desprivatizar a teologia”, para num segundo instante dar-lhe um cunho nitidamente crítico-social.⁴¹ Se teologias anteriores salientavam o momento da “sabedoria”, ou do “saber racional”, toca então valorizar a teologia como “reflexão crítica da práxis”.⁴²

A cristologia sofre a mesma mudança de perspectiva. Fala-se de uma “cristologia política”.⁴³ Trata-se de verdadeira releitura dos evangelhos, da pessoa de Cristo a partir de outro horizonte.

A categoria do “Reino de Deus” ocupa lugar proeminente. Não é apresentado na sua perspectiva interpessoal da relação da alma com Deus, ou espiritualista em desligamento com o mundo. Mas o Reino de Deus implica revolução do mundo e da pessoa, no modo de pensar e de agir.⁴⁴ A própria atitude pessoal de Cristo é entendida na sua força crítica. O comportamento de Jesus revela sua personalidade. E esta maneira de ser é profundamente crítica e mesmo intrigante. É de originalidade desconcertante. Nela vêem os seus coetâneos a fonte de sua autoridade. Originalidade crítica só explicável pela sua transcendência. Assim diante da Religião judaica, em que nasceu, foi educado, assume atitude de impressionante liberdade. Era, sem dúvida, piedoso, mas não um “hassid”. Ama a Lei, o Templo. Observa o sábado. Cumpre

41. J. B. Metz, “Les Rapports entre l’Eglise et le monde à la lumière d’une théologie politique”, em: *La Théologie du Renouveau*, II, Paris 1968, p. 33.

42. G. Gutiérrez, *Teologia de la Liberación*, Lima 1971, p. 16ss.

43. H. Schmidt, Notas sobre a Problemática de uma “Cristologia Política”, em: *Concilium* (1968) n. 6, pp. 71-81.

44. L. Boff, *Jesus Cristo Libertador*, Vozes, Petrópolis 1972, p. 76.

seus deveres religiosos e cívicos. Mas doutro lado coloca o homem acima do templo, da lei, do sábadó. Neste ponto é inflexível. Desdiviniza todas essas realidades (Mc 2,27s; Jo 4,20-24; Mt 7,21; 5,23-25...).

Esta posição crítica se estende a seu meio, a sua família, aos homens de bem da época, aos poderosos. Por outro lado seu comportamento de amor, de preferência pelos marginalizados, pelas prostitutas, desconcerta o puritanismo judaico. Numa palavra, Jesus é de todos e não é de ninguém. Nenhum grupo consegue retê-lo para si. Todos o disputam. Mas ele transcende a qualquer catalogação grupal. Não é nem fariseu, nem sacerdote, nem essênio, nem zelota, nem saduceu, nem "nazareu", nem "filho de sua cidade", nem "membro de sua família". "Não sabíeis que me devia ocupar das coisas de meu Pai?" (Lc 2,49). Esta ótica, em que Cristo é analisado, mostra os elementos críticos de sua existência e o sentido de sua presença entre os homens. Desdemonizar o mundo. O verdadeiro demônio é o desejo de possuir para si o Absoluto, tornando-o uma realidade determinada.⁴⁵

O mistério da morte de Cristo atraiu a atenção dos teólogos desta perspectiva. O processo de condenação de Cristo, apresentado por João, é verdadeira luta entre Jesus, as forças do bem e Pilatos, representando as forças do mundo, no sentido joaneico. Pilatos decide a morte de Cristo. Mas sua morte é o momento da glorificação. Nela Cristo supera e vence as forças de opressão.⁴⁶ A memória deste Jesus é por isso "subversiva" e perigosa.⁴⁷ É provocação para nós. Coloca em questão nosso presente.⁴⁸ Descentra-nos diante da onipotência de sua facticidade. Quebra o círculo encantador da consciência dominadora do tempo. Destrói os mecanismos de recalque dos conflitos e das ocultações da esperança. Numa palavra: é crítica.⁴⁸

45. Ch. Duquoc, *Christologie*, I. *Essai dogmatique. L'Homme Jésus*, Paris 1968; II. *Le Messie*, Paris 1972; L. Boff, o. c.; A. Greeley, *The Jesus Myth*, New York 1973.

46. J. B. Metz, o. c., p. 38.

47. J. B. Metz. "Technik-Politik-Religion im Streit um die Zukunft des Menschen", em: *Erwartung-Verheissung-Erfüllung* (Hrsg. v. W. Heinen e J. Schreiner), Würzburg 1969, p. 172ss.; id., *Reform und Gegen-Reform heute*, Mainz-München 1969, p. 19ss.; id., "Politische Theologie in der Diskussion", em: *Diskussion zur "politischen Theologie"* (Hrsg. v. H. Peukert), Mainz-München 1969, pp. 284ss.; id., "Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte", em: J. B. Metz-J. Moltmann-W. Oelmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung. Aspekte einer neuen politischen Theologie*, Mainz-München 1970, pp. 70ss.; id., "La présence de l'Eglise dans la Société", em: *Concilium*, Suppl. au n.º 60 (1970) pp. 92ss.

48. M. Khauflaire, *La "Théologie Politique"*, (Cog. fidei, 69), Paris 1972, pp. 46ss.; J. B. Metz, *Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi*, Mainz 1970;

A mensagem de Cristo contém elementos crítico-sociais. Estes são relidos no horizonte de nossa situação. O texto de Mt 25 é lido no sentido de exigência de conversão para o próximo, numa luta pela justiça. Gera verdadeira espiritualidade de libertação.⁴⁹ Resumindo podemos dizer com L. Boff que tal cristologia se caracteriza pela primazia do elemento antropológico sobre o eclesiológico, do utópico sobre o factual, do crítico sobre o dogmático, do social sobre o pessoal, da ortopraxia sobre a ortodoxia.⁵⁰

CONCLUSÃO

Duas obras ainda merecem especial menção dentro do âmbito católico. Uma é uma pesquisa no campo patrístico de grande fôlego.⁵¹ Outra é tentativa de reinterpretar o Concílio de Calcedônia num mundo secular.⁵²

A. Grillmeier parte de rápida apresentação do fundamento bíblico para seguir historicamente o nascimento da Cristologia até seu momento alto, na antiguidade, em Calcedônia. A tese central é de que Calcedônia é a síntese da dupla escola cristológica alexandrina e antioquena. A primeira ligava-se mais ao esquema Logos-sarx, onde a influência do esquema antropológico alma-corpo se fazia sentir nitidamente. A outra se exprimia dentro do esquema Logo-anthropos. A Escola de Alexandria com o esquema Logos-sarx salientava a riqueza do sujeito. Sentia dificuldade em valorizar a humanidade de Cristo. Ameaçava-lhe a tentação de monofisismo. Por seu lado a Escola de Antioquia — esquema Logos-anthropos — apresentava a humanidade de Cristo em toda sua riqueza, perfeição. Mas defrontava-se com o espinho de salvar a unidade do sujeito. Calcedônia veio encontrar a síntese de ambas as Escolas com sua definição da unidade de pessoa e dualidade de natureza. Em Calcedônia, os elementos das diferentes escolas, além da influência de Roma através dos escritos de Leão I, puderam defrontar-se com vigor e não sem a coação dos legados do Imperador, surgiu a peça maravilhosa do símbolo de Calcedônia.

P. Schoonenberg quer falar ao homem de hoje que não se interessa por problemas metafísicos. Encontra-se noutra horizonte de inte-

id., "Glaube als gefährliche Erinnerung", em: A. Exeler-J. B. Metz-K. Rahner, *Hilfe zum Glauben*, Einsiedeln 1971, pp. 23-37.

49. G. Gutiérrez, o. c., p. 242ss.

50. L. Boff, o. c., pp. 57-60.

51. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, trad. fr., (Cog. fidei 72) Paris 1973.

52. P. Schoonenberg, *Il est le Dieu des Hommes*, trad. fr., (Cog. fidei 71) Paris 1973.

lecção. Como a fé em Jesus Cristo pode ser expressa sem que a realidade de seu ser humano não sofra detrimento?

Busca-se uma reflexão sobre a divindade de Jesus. Schoonenberg crê poder continuar na esteira de Calcedônia e entretanto evitar os pressupostos históricos que acarretam como consequência necessária a dualidade de naturezas e a não-hipostasia da natureza humana. O seu ponto de partida é do homem Jesus Cristo e da ação de Deus nos homens em direção à Trindade e não vice-versa. Chega à conclusão de que Jesus Cristo deve ser reconhecido como pessoa humana e que uma personalidade divina própria somente pode ser admitida para o Verbo na medida em que não resulte de nenhuma diminuição para a personalidade humana de Jesus. A presença do Verbo em J. Cristo é a presença de Deus em plenitude, como uma realidade que brota do Pai. Cabe uma pergunta de conclusão: estaremos no limite da intelecção de Calcedônia ou fora dela?

Poderíamos estender mais essa rápida visão da cristologia católica apresentando algumas obras do campo da exegese.⁵³ Mas iríamos longe. E devemos confessar que neste campo os nossos irmãos evangélicos apresentam as melhores obras. Por isso, deixamos de lado tal estudo.

Estamos no século XX. Jesus continua o eterno sinal de contradição. Ninguém consegue abarcá-lo, capturá-lo nas malhas de seu sistema. Estes passarão. Ele continuará. Jesus é cidadão do universo e de todos os tempos. É por isso esperançoso para todos nós, que cremos nele, poder sentir que tantas inteligências se debruçam sobre sua pessoa, sua vida, para aprender dela. Na pluralidade das perspectivas aparece o "unus idemque" Jesus Cristo, "sempre o mesmo; ontem, hoje e por toda a eternidade" (He 13,8).

53. J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Aubier, Paris 1971; R. Schnackenburg — F. Schierse, *Quem foi Jesus de Nazaré?* trad. bras. Vozes, Petrópolis 1973; J. Blanck-G. Uellenberg, *O ensino ético de Jesus e os problemas modernos*, trad. bras. Vozes, Petrópolis 1973; J.-P. Audet, "Le projet évangélique de Jésus", *Foi vivante*, 104, Paris 1969; J. Delorme, *Des évangiles à Jésus*, ed. Fleurus 1972; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de St. Paul*, Paris 1954; X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963; K. L. Schmidt, "Das Christuszeugnis der synoptischen Evangelien", em: *Jesus Christus im Zeugnis der Hl. Schrift und der Kirche*, München 1936, pp. 7-33.