

NOVAS CRISTOLOGIAS: ONTEM E HOJE
ALGUMAS TAREFAS DA CRISTOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Manuel Hurtado Sj

RESUMO: Este artigo começa fazendo memória da grande renovação da cristologia até os anos 70 (I). Em seguida, apresenta um panorama da renovação, vitalidade e diversidade da reflexão cristológica a partir dos anos 80 até a atualidade (II). Termina fazendo uma consideração de algumas tarefas inevitáveis da cristologia contemporânea (III).

PALAVRAS-CHAVE: Cristologia, Jesus Cristo, Mediador, Pluralidade, Religiões, Culturas.

ABSTRACT: This article begins by remembering the great renovation of Christology up until the 1970's (I). Next, the article presents a panoramic view of the renovation, vitality and diversity of the Christological reflection from the 1980's through present day (II). The article ends by considering a few inevitable tasks of contemporary Christology (III).

KEY-WORDS: Christology, Jesus Christ, Mediator, Plurality, Religions, Cultures.

A travessada por complexas problemáticas, a cristologia contemporânea mostra sua extraordinária diversidade e pluralidade. Ainda que esta diversidade possa ser interpretada por alguns como reflexo da fragmentação própria do pensamento desta época, sua origem não poderá restringir-se à constatação da simples variedade de abordagens, de perspectivas, de horizontes e de autores. Não seria possível contentar-se com tal apreciação. Deve-se ir mais longe, pois a diversidade da cristologia não é um assunto só desta época, posto que esta se funda na riqueza mesma do mistério de Jesus Cristo que faz caminho e se cruza com os inumeráveis caminhos dos homens de todos os tempos.

I. *Novas cristologias de ontem: um necessário exercício da memória*

O centro de nossa fé é a pessoa de Jesus de Nazaré que nos leva à comunhão de vida com o Pai e nos entrega seu Espírito. Esta é a razão pela qual os cristãos não admitem trégua alguma na busca de uma melhor compreensão de toda a riqueza da pessoa de Jesus Cristo. Baste recordar que a teologia do século XX com seu inegável interesse pela história da salvação, interpretada como acontecimento trinitário, foi marcada simultaneamente por seu cristocentrismo, expresso já no movimento iniciado no final do século XIX e desenvolvido com renovada força durante a segunda metade do século XX e que hoje está, sem dúvida, longe de perder seu alento.

No coração desta teologia só pode estar a “figura” de Jesus Cristo¹, ícone da revelação do mistério de Deus. Por isso, se se deve ressaltar algum valor da tendência cristocêntrica de boa parte da teologia contemporânea, dever-se-á começar pela virtude de ter “recentrado” a reflexão teológica precisamente no essencial: o anúncio fundamental e primordial da nossa fé, o querigma.

É conhecida a investigação histórica sobre a vida de Jesus, o que deixou inumeráveis tarefas e perguntas à teologia e à própria fé cristã. Se se quer compreender este recentramento da reflexão teológica no fundamental para a fé cristã, temos de recordar que a teologia no princípio do século XX era de cunho neo-escolástico e se cria que existia uma teologia válida em todas as partes e para todas as épocas; especialmente a escola romana, a partir de certa leitura de Tomás de Aquino, cria numa *theologia perennis*². De maneira esquemática, o discurso desta teologia poderia ser resumido em três pontos básicos³.

Em primeiro lugar, a ressurreição pertencia à chamada “prova da fé” e por esta mesma razão era colocada dentro da apologética, que agora corresponde ao campo da teologia fundamental. Por isso, a ressurreição estava praticamente ausente do tratado do Verbo encarnado que atualmente corresponde ao âmbito da cristologia e que se ocupava de analisar, a partir dos concílios, a identidade de Cristo confessado como Deus verdadeiro e homem verdadeiro. Em segundo lugar, a teologia dogmática se ocupava de desenvolver um sem-número de teses, entre as quais se desta-

¹ J. MOINGT, “La figure de Jésus”, *Didaskalia* 36 (2006) 13-29. (Tradução e condensação em espanhol em: *Selecciones de Teología* 185 [2008] 12-22.)

² G. ROUTHIER / F. NAULT, “Un très grand siècle pour la théologie”, in F. BOUSQUET (org.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris: Bayard, 2003, pp. 153-154.

³ B. SESBOUË, *La théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi: Entretiens avec Marc Leboucher*, Paris: Desclée de Brouwer, 2007, pp. 116-118.

ca aquela sobre a consciência de Jesus, que dificilmente era compatível com os testemunhos evangélicos, mas que ninguém ousava questionar neste momento em que tudo isso coincidia com a crise modernista. E em terceiro lugar, havia o tratado da Redenção, que basicamente se ocupava em mostrar como a Cruz de Cristo nos salva. Isto põe em evidência que a soteriologia estava restrita ou circunscrita unicamente à morte de Cristo e que não tinha nenhuma relação com a ressurreição ou com as obras e palavras de Jesus durante seu ministério público. A única realidade salvífica era a cruz.

Todo este conjunto que parecia ter sido construído para resistir ao tempo, se desmoronará pouco a pouco. Paulatinamente, as estritas fronteiras entre os diferentes tratados se farão muito mais permeáveis e muitas pontes serão criadas com mais facilidade entre as disciplinas. No caso concreto da cristologia, ela adquirirá uma visão mais compreensiva de todo o “evento Cristo”. A nova cristologia terá uma visão integral do evento pascal compreendido como a unidade da passagem da morte à ressurreição. O importante agora é que a identidade de Jesus Cristo será concebida como inseparável de sua obra salvífica, honrando desta maneira toda a antiga tradição patrística e conciliar, cujas afirmações e reflexões sempre tiveram um caráter soteriológico. Na patrística, praticamente não havia aspecto da reflexão sobre Cristo que não tivesse uma orientação soteriológica. Um bom exemplo disso é o axioma de Tertuliano: “A carne é o eixo da salvação”. Hoje podemos dizer que cristologia e soteriologia só podem ser concebidas como dois aspectos de uma única realidade teológica. Seria absurdo pensar uma teologia que não remetesse à salvação, problema meu e problema dos outros.

Por outra parte, a apologética (que será um elemento da teologia fundamental contemporânea) não poderá apropriar-se da função que tinha a teologia de outros tempos, a saber, a de oferecer a prova racional da fé, para deixar à dogmática o cuidado do desenvolvimento de seu conteúdo. A prova racional da fé era a etapa prévia a toda a dogmática para que, em seguida, esta desenvolvesse seu discurso tendo como base o magistério da Igreja. Evidentemente, esta separação tão artificial não poderia mais continuar, já que cada um dos pontos do dogma exigia o tratamento da questão da fé e de sua credibilidade. A apologética ou a teologia fundamental não poderiam funcionar mais como a etapa prévia a toda a dogmática. Isto é, já não poderia haver uma prova da fé de caráter geral e prévio, válida para todos os pontos do dogma. De concreto, para o que nos concerne diretamente, a cristologia deverá pois, também ela mesma, dar razão da fé e não se contentar com a prova previamente feita pela teologia fundamental. Por isso, a cristologia terá de se remeter às origens, e ao fazê-lo, não poderá deixar de passar pelas Escrituras e de enfrentar os problemas próprios ligados à história. Isto obrigará a cristologia a não ficar satisfeita com o simples desenvolvimento ou comentário das afirmações dos grandes

concílios cristológicos. A partir deste momento, a cristologia não poderá ser um mero comentário de Calcedônia. Ao voltar às origens e ao passar pelas Escrituras, a cristologia estará obrigada a se referir aos testemunhos da história de Jesus nas narrativas neo-testamentárias que têm por base a perspectiva da ressurreição de Jesus. Só depois disto ser-lhe-á possível mostrar a legitimidade e pertinência do desenvolvimento conciliar e dogmático sobre o homem de Nazaré. É inegável que a volta às origens, o retorno às Escrituras, marcarão radical e profundamente toda a tarefa cristológica contemporânea.

Todas estas mudanças se foram gestando e destilando lentamente. Um primeiro sinal explícito desta mudança é, sem dúvida, a obra póstuma que se publicou em 1949. Trata-se das *Lições sobre Cristo*⁴, do jesuíta francês Yves de Montcheuil. Nesta obra, resultado de várias conferências dadas em Paris entre 1941 e 1942, questiona-se a teologia da satisfação e se propõe uma teologia da redenção como mistério de amor. Esta obra é a primeira de uma longa lista de publicações críticas que querem renovar profundamente a teologia a partir de seu núcleo cristológico. Quase imediatamente, em 1950, o redentorista François-Xavier Durrwell publicará *A ressurreição de Jesus mistério de salvação*. Nesta época, só o título da obra já é significativo. Esta obra propõe que a ressurreição seja reintroduzida no evento da salvação, do qual havia sido excluída durante vários séculos. Até o ano 1982 esta obra teve onze edições em sua língua original, tendo se convertido num grande clássico da teologia contemporânea⁵.

Exatamente um ano depois, para a comemoração dos 1.500 anos do Concílio de Calcedônia, de 451, o jesuíta alemão Karl Rahner publicará um artigo programático cujo título original é *Chalkedon – Ende oder Anfang? (Calcedônia, fim ou começo?)*⁶. Neste artigo enuncia-se uma série de tarefas para a cristologia contemporânea como o retorno a uma cristologia de cunho mais bíblico e de caráter existencial. De igual maneira propõe-se uma teologia dos mistérios da vida de Jesus. Tudo isto se fazia pondo em evidência os impasses e as aporias a que chegara a reflexão sobre Cristo. Assim sendo, a contribuição de Karl Rahner, junto à dos outros teólogos, incluídos os já mencionados, abrirá um importante sulco na reflexão teológica a partir de seu viés cristológico, que será o sinal característico da teologia desta época. Junto a K. Rahner, entre outros, não se pode deixar de mencionar Rudolf Bultmann, do lado protestante. Toda a reflexão de R. Bultmann deixará uma marca indelével na teologia e já não será possível fazer teologia à margem das considerações e dos debates que estes autores

⁴ Y. DE MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ*, Paris: Editorial de l'Epi, 1949.

⁵ F.-X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, Paris: Cerf, ¹¹1982.

⁶ K. RAHNER, "Problemas actuales de cristología", in K. RAHNER, *Escritos de Teología*, vol. I, Madrid: Taurus, ³1967, pp. 167-221.

provocaram. Ainda do lado protestante, deve-se mencionar forçosamente um dos maiores teólogos do século XX, o suíço Karl Barth, cuja impressionante obra deixará uma marca excepcional no pensamento teológico de nossa era e lançará definitivamente as bases da volta à Escritura como tarefa inevitável da teologia.

Porém será o luterano alemão Wolfhart Pannenberg quem posteriormente contribuirá definitivamente para recentrar e fundamentar a reflexão sobre Cristo a partir de baixo e a partir do evento da ressurreição em sua obra mais notável, que leva o título de *Fundamentos de cristologia*⁷. Outra obra fundamental para a renovação da cristologia será *O Deus crucificado*⁸, do reformado alemão Jürgen Moltmann, publicada originalmente em 1972. Nesta obra o autor equilibrará o necessário otimismo de *Teologia da esperança*, publicada em 1964. Em *O Deus crucificado*, J. Moltmann se esforça por integrar a dimensão da negatividade (o mal, a injustiça, o sofrimento, a morte...) na teologia da história que intenta desenvolver. Não se pode deixar de mencionar a imponente obra de Eberhard Jüngel, *Deus como mistério do mundo*⁹. Por sua força e rigor especulativo, entre outras características, esta obra será considerada como uma das melhores contribuições à teologia contemporânea nos últimos 40 anos.

Voltando ao lado católico, deve-se mencionar necessariamente o suíço Hans Urs von Balthasar com uma obra impressionantemente ampla que muito contribuiu para a reflexão cristológica contemporânea. Deve-se assinalar, a título de exemplo, *Páscoa, o mistério*¹⁰. Deve-se evocar também outro suíço, Hans Küng, sobretudo por sua polêmica obra publicada em 1974, *Ser cristão*¹¹. No mesmo ano se publicava na Alemanha uma das melhores cristologias contemporâneas, *Jesus o Cristo*, de Walter Kasper¹². Dois anos mais tarde, Karl Rahner publicaria seu famoso *Curso fundamental da fé*¹³, que marcará profundamente a reflexão cristológica dos anos oitenta. Se mencionamos as obras dos anos setenta, dois holandeses devem ser evocados forçosamente: Piet Schoonenberg e Edward Schillebeeckx. O primeiro, jesuíta, e o segundo, dominicano. P. Schoonenberg publicaria já em

⁷ W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, Salamanca: Sígueme, 1977. O original alemão é de 1964.

⁸ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado: La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Salamanca: Sígueme, 1975.

⁹ E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca: Sígueme, 1984. No original alemão, de 1977, figura o subtítulo: "Fundamento da teologia do Crucificado no debate entre teísmo e ateísmo".

¹⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Pâques le Mystère*, Paris: Cerf, 1981.

¹¹ H. KÜNG, *Ser cristiano*, Madrid: Cristiandad, 1977. Veja-se também: H. KÜNG, *Veinte tesis sobre ser cristiano*, Madrid: Cristiandad, 1977.

¹² W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca: Sígueme, 1989.

¹³ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona: Herder, 1979.

1969 sua obra *Um Deus dos homens*¹⁴, que será incontestavelmente inspiradora da renovação da reflexão cristológica atual. O segundo, E. Schillebeeckx, publicará duas obras maiores: *Jesus. A história de um vivente*¹⁵, em 1974, e *Cristo e os cristãos. Graça e libertação*, em 1977. Estas duas obras, como poucas, realizarão exemplarmente o projeto teológico de muitos (porém realizado por poucos) de voltar radicalmente às Escrituras, e ao mesmo tempo levar a sério a história de Jesus. Também em 1974 dois espanhóis, um padre diocesano, Olegario González de Cardedal, e um jesuíta, José Ignacio González Faus, publicavam duas importantes cristologias: *Jesus de Nazaré. Uma aproximação à cristologia*, e *A humanidade nova. Um ensaio de cristologia*¹⁶. Ambas as obras, muito diferentes entre si, conheceram várias edições e serão uma referência importante no mundo ibero-americano. Em 1968 e 1972 o dominicano francês Christian Duquoc, falecido há poucas semanas, publicará os dois volumes de sua cristologia¹⁷ que marcarão toda uma geração de estudantes de teologia dentro e fora do âmbito francês. Em 1974, o francês Louis Bouyer, convertido ao catolicismo e padre do Oratório, publicará *O Filho eterno*, que será uma importante contribuição para a reflexão cristológica contemporânea¹⁸. No âmbito latino-americano deve-se mencionar a obra de Gustavo Gutiérrez, *Teologia da libertação*, publicada em 1971, e a de Leonardo Boff, *Jesus Cristo libertador*, de 1972, que marcarão a reflexão cristológica latino-americana e exercerão uma ampla influência na teologia de todos os continentes¹⁹.

¹⁴ P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*, Barcelona: Herder, 1972. Na prolongação de suas reflexões, o autor, já na madurez do seu pensamento, publicou em 1991 uma jóia teológica: *El Espíritu, la Palabra y el Hijo: Reflexiones teológicas sobre una cristología del Espíritu: Cristología del Logos. Lectura trinitaria*, Salamanca: Sígueme, 1998.

¹⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Jesús: La historia de un viviente*, Madrid: Cristiandad, 1981 (tradução brasileira: *Jesus: A história de um vivente*, São Paulo: Paulus, 2008) e *Cristo y los cristianos: Gracia y liberación*, Madrid: Cristiandad, 1982. Veja-se também: *En torno al problema de Jesús: Claves de una cristología*, Madrid: Cristiandad, 1983 e *Los hombres relato de Dios*, Salamanca: Sígueme, 1994.

¹⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret: Una aproximación a la cristología*, Madrid: BAC, 1974; J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva: Un ensayo de cristología*, Madrid: EAPSA, 1974. Existe uma nova edição espanhola: Santander: Sal Terrae, 1994.

¹⁷ CH. DUQUOC, *Christologie: Essai dogmatique: l'Homme Jésus*, Paris: Cerf, 1968 e *Christologie: Essai dogmatique: le Messie*, Paris: Cerf, 1972. (Tradução espanhola num único volume: *Cristología: Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Mesías*, Salamanca: Sígueme, 1981.)

¹⁸ L. BOUYER, *Le Fils éternel: Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Paris: Cerf, 1974.

¹⁹ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación: Perspectivas*, Lima: CEP, 1971; L. BOFF, *Jesus Cristo libertador: Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*, Petrópolis: Vozes, 1972.

É fácil constatar que na Europa, desde os anos 80, houve certa estagnação da produção propriamente cristológica, enquanto que em outros continentes, especialmente na Ásia, a produção cristológica teve um auge inédito. Neste período, como figura de exceção na Europa, será publicada em 1993 uma das mais originais e melhores cristologias contemporâneas, *O homem que vinha de Deus*, do jesuíta francês Joseph Moingt²⁰. Esta obra será seguida de três volumes que completam a reflexão iniciada em sua cristologia²¹, onde se relata a humanidade de Jesus na história antes de celebrar sua origem eterna e à qual não se chega senão pelo caminho da narração.

II. Novas cristologias de hoje: caminhos dos homens abertos à interpelação do Espírito de Cristo

Desde a década de 70 até agora, a produção cristológica fora do contexto europeu tem sido vasta, rica e diversa. Seria muito complicado e pretensioso dar conta detalhadamente de toda a produção cristológica na Ásia, América e África nos últimos trinta anos. Contudo, é possível apresentar brevemente alguns poucos expoentes significativos que possam compendiar o amplo leque da reflexão sobre Cristo fora do contexto europeu. A reflexão cristológica nestes novos contextos pode ser classificada segundo três grandes orientações.

Cristo e a libertação

A primeira orientação é a reflexão no campo das *teologias da libertação*. Já mencionamos anteriormente Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff como emblemáticos desta corrente; contudo, deve-se enfatizar o plural, pois se trata de várias “teologias” e, como é óbvio, estão longe de suscitar uma cristologia homogênea. Assim sendo, a produção cristológica no campo das teologias da libertação será caracterizada por sua grande pluralidade e diversidade. Não se pode deixar de mencionar um dos teólogos mais conhecidos e estudados em nosso meio: Jon Sobrino. Para Sobrino, Jesus Cristo é o Mediador do Reino de Deus, um Reino marcado pela exigência de justiça e libertação. A reflexão cristológica de Sobrino pode ser caracterizada como uma cristologia prática, ou uma cristo-práxis, que se verifica menos na ortodoxia da confissão de Cristo e mais no seguimento, ou seja, na cristo-práxis de Jesus confessado como o Cristo. Neste seguimento os

²⁰ J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris: Cerf: 1993. (Tradução brasileira: *O homem que vinha de Deus*, São Paulo: Loyola, 2008.)

²¹ J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. I., *Du deuil au dévoilement de Dieu*; t. II., *De l'apparition à la naissance de Dieu*, vol. 1 e 2, Paris: Cerf, 2002, 2005, 2007. Veja-se a recensão da obra em *Études* 407 (2007/4) 405-408.

pobres são o lugar da reflexão. Eles são, sem excluir outros lugares, o lugar privilegiado da cristologia. Os pobres são apresentados como as vítimas da história e o conceito de “povo crucificado”, cunhado por Ignacio Ellacuría, tem um papel axial na reflexão de Sobrino²².

A cristologia da libertação da América Latina se estendeu de maneira assombrosa, como mancha de azeite sobre tecido fino, em todo o continente americano, e pôde se estender inclusive a outros continentes. Exemplos eloqüentes disto são as chamadas “cristologias feministas” ou “mulheristas”, sobretudo difundidas na América do Norte. Nestas cristologias o ponto de partida é uma prática, uma situação dada: a experiência atual da sociedade e da Igreja marcadas pela desigualdade e pela injustiça em relação às mulheres. Tomando consciência da situação de desigualdade e exclusão da mulher, lê-se a Palavra de Deus, buscando e crendo em outras possibilidades para o papel da mulher na história. Intenta-se, finalmente, voltar a uma prática que busque outorgar à mulher um papel mais importante tanto na Igreja como na sociedade. São muitos os nomes de teólogas que se deveriam mencionar; contudo, nos contentamos em ressaltar somente dois: Elisabeth Schüssler Fiorenza e Elizabeth Johnson²³.

Outro exemplo da expansão da cristologia da libertação é certamente a “cristologia afro-americana”. Esta cristologia, de uma parte, se remonta à literatura afro-americana do século XIX que expressa o que aconteceu com a população negra. De outra parte, alude diretamente aos chamados “negro spirituals”, aqueles cantos litúrgicos que podem ser vistos como uma certa antecipação daquilo que seria posteriormente formulado pela teologia da libertação na América Latina. Como é comum a toda teologia da libertação, parte-se da tomada de consciência da situação de opressão e escravidão dos negros e se busca iluminação por parte das Escrituras. Isto fará nascerem os “negro spirituals” e uma liturgia espiritual cujos temas e referências centrais serão o Êxodo. A literatura e a cristologia afro-americanas se desenvolveram com força desde há mais de 30 anos. Na África do Sul, no contexto do *apartheid*, desenvolveu-se nos anos 70-80 uma cristologia com características semelhantes às da norte-americana. O episcopaliano norte-americano James Hal Cone é uma referência inesquecível na teologia e na cristologia afro-americanas²⁴. A idéia central nestas cristologias é a

²² J. SOBRINO, *Jesucristo Liberador*, Madrid: Trotta, 1991; *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*, Madrid: Trotta, 1999.

²³ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory Of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Herder & Herder, 1983; *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, New York: Continuum, 1994; E. JOHNSON, *Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology*, New York: Crossroad, 1991; *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad, 1995.

²⁴ J.H. CONE, *A black theology of liberation*, Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1970; *God of the oppressed*, New York: Seabury Press, 1975; *Black theology: A documentary*

identificação que se opera entre Jesus e o povo vítima de qualquer tipo de marginalização ou de discriminação. O mesmo se dá nas cristologias da libertação no contexto asiático, por exemplo, na “cristologia dalit” (dos intocáveis, os sem casta) na Índia ou na “cristologia minjung” (povo oprimido) na Coreia²⁵.

Cristo e as culturas

A segunda orientação da reflexão cristológica se situa no campo da relação do *cristianismo e as culturas*. Um exemplo praticamente inevitável é o das cristologias africanas que numerosos teólogos africanos desenvolveram nos últimos 30 anos. Devem-se mencionar especialmente aquelas que estão na linha da inculturação que busca anunciar a Cristo de modo que seja significativo para os homens e para as mulheres africanas desta ou daquela cultura. O intento de inculturação consiste em atribuir a Cristo um certo número de funções ou títulos que têm grande importância em algumas culturas africanas, a saber: Chefe, Velho, Ancestral e Curandeiro. Porém, uma vez que se faz e se insiste na legitimidade em atribuir estas funções a Cristo em culturas concretas (clãs ou tribos), deve-se reconhecer que Cristo está além de qualquer modelo particular ou tribal, pois, a partir da fé cristã, Cristo não poderia ser concebido nem confessado sem sua função ou pretensão salvífica universal. Por exemplo, os ancestrais de um clã ou uma tribo concreta são entendidos como aqueles seres que dão a vida. Da mesma maneira, Cristo veio para dar a vida; por isso merece o título de Ancestral. Contudo, Cristo não se deixa simplesmente identificar a um ancestral de um clã. A ação salvífica (dador de vida) de Cristo, à diferença dos ancestrais tribais, não se limita aos descendentes de um clã ou de uma única tribo, posto que ele é o Senhor da história, Dador de vida universal, Salvador. Dever-se-á constatar que o título de Ancestral aplicado a Jesus é insuficiente para dar conta do mistério de Jesus Cristo. Um dos teólogos mais conhecidos neste âmbito da cristologia é François Kabasélé²⁶.

Na mesma lógica, num contexto asiático, especialmente na Índia, muitos teólogos tentam aplicar a Cristo títulos como Avatar, Guru, Sábio, Satyagrahi (aquele que vive segundo a verdade). O jesuíta Michaël

history: 1966-1979, New York: Orbis Books, 1993; *Black theology: A documentary history*: 1980-1992, New York: Orbis Books, 1993; *A black theology of liberation*, New York: Orbis Books, 1995.

²⁵ C.H. MOON / H.-S. MUN, *A Korean Minjung Theology: An Old Testament Perspective*, New York: Orbis Books, 1986; COMMISSION ON THEOLOGICAL CONCERNS OF THE CHRISTIAN CONFERENCE OF ASIA, *Minjung theology: People as the subjects of history*, New York: Orbis Books, 1983; S. CLARKE, *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India*, New Delhi: Oxford University Press, 2000.

²⁶ F. KABASÉLÉ, “L’au-delà des modèles”, in F. KABASÉLÉ / J. DORÉ / R. LUNEAU (orgs.), *Chemins de la christologie africaine*, Paris: Desclée, 2001, pp. 245-267.

Amaladoss publicou recentemente um livro que é a expressão deste intento de atribuir a Cristo uma série de títulos próprios e eloqüentes numa cultura indiana e hindu²⁷. Não é difícil entender que, apesar de Jesus de Nazaré ser de fato um asiático, isto é, ter nascido, vivido e morrido na Ásia, muitos homens e mulheres asiáticos o consideraram europeu. Intentos como os de Kabasélé na África, ou o de Amaladoss na Índia, ganham pleno sentido, apesar de que – como o faz pertinentemente F. Kabasélé – deve-se afirmar que Jesus Cristo está sempre “além de qualquer modelo” que levasse a negar sua ação salvífica universal.

Ainda dentro da orientação do *cristianismo e as culturas*, deve-se mencionar a cristologia que se faz no contexto das “teologias índias”, que ganharam grande vigor na América Latina desde os anos 90. Estas teologias atendem ao aspecto cultural, que foi descuidado ou despercebido pela teologia da libertação: a grande variedade e riqueza das culturas ameríndias. Trata-se de um projeto teológico que luta pela dignidade e pelos direitos dos indígenas e dos povos indígenas oprimidos e dominados. Sem dúvida, o parentesco com a teologia da libertação aparece aqui claramente, todavia estas “novas teologias” têm seu próprio método e identidade. Costuma-se fazer uma distinção entre “teologia índia índia” e “teologia índia cristã”. O primeiro termo se refere à reflexão das experiências religiosas do mundo indígena (crenças, costumes ancestrais prévios à evangelização) e o segundo termo se refere à experiência de fé cristã refletida a partir do mundo indígena.

Existe um grande número de teólogos que se dedicam à reflexão no marco das teologias índias em todo continente americano²⁸. A centralidade da reflexão cristológica nas teologias índias é inegável. Com base na conhecida tipologia do protestante norte-americano Helmut Richard Niebuhr²⁹, podem-se perceber cinco maneiras de relação entre Cristo e as culturas, a saber: Cristo contra a cultura, Cristo da cultura, Cristo além das culturas, Cristo e a cultura em paradoxo, e Cristo transformador da cultura. Porém, até que ponto estas cinco maneiras de entender a relação de Cristo com as

²⁷ M. AMALADOSS, *Jesús Asiático*, Bilbao: Mensajero, 2007.

²⁸ N. SARMIENTO, *Caminos de Teología India*, Cochabamba: Verbo Divino, 2000; E. LÓPEZ, *Teología India: Antología*, Cochabamba: Verbo Divino, 2000. Desde o ano 1990 têm ocorrido encontros de “teologia índia” em diferentes países da América latina, e os trabalhos foram publicados. Veja-se, por exemplo: *Teología India I. Primer Encuentro Taller Latinoamericano* (México 1990), Quito: Abya-Yala, 1991; *Teología India II. Segundo Encuentro Taller Latinoamericano* (Panamá 1993), Quito: Abya-Yala, 1994; *Teología India III. Tercer Encuentro Taller Latinoamericano* (Vinto, Cochabamba 1997). *Primera parte: Memoria*, Cusco: IDEA-IPA-CTP, 1998; *Teología India III. Tercer Encuentro Taller Latinoamericano* (Vinto, Cochabamba 1997). *Segunda parte: Aportes*, Cusco: IDEA-IPA-CTP, 1998.

²⁹ H.R. NIEBUHR, *Christ and Cultures*, New York: HarperSanfrancisco, 2001 (reedição comemorativa aos 50 anos de sua publicação).

culturas são suficientes e adequadas para a reflexão cristológica no contexto ameríndio?³⁰ As cristologias, no marco das teologias índias, têm a tarefa de buscar a maneira mais adequada de entender a relação de Cristo com as culturas indígenas de cada povo, dando lugar à cristologia guarani, quéchua, náhuatl, maia, aimara etc.

Certamente, todos os intentos apresentados até agora no âmbito das culturas da terra, fazem possível um desenvolvimento original da cristologia. Só o fato de poder recolher imagens, noções e títulos que possam ser aplicados a Cristo, enriquece a linguagem cristológica, uma vez que a põe em relação com a linguagem dos homens e das culturas da terra, completando assim a aproximação cada vez mais vizinha e respeitosa do mistério de Jesus Cristo. É claro que todas estas considerações culturais não seriam possíveis sem a consciência de que a reflexão sobre Cristo deve considerar seriamente a relação de continuidade e ruptura em todo processo de inculturação, isto é, deve-se reconhecer uma clara continuidade entre Cristo e tal cultura e, ao mesmo tempo, deve-se ter consciência de uma descontinuidade.

Cristo e as religiões

A terceira orientação é uma das mais desafiantes da reflexão cristológica contemporânea está no campo do *inter-religioso* e no contexto do *debate entre as religiões*. Esta orientação é uma das que mais têm dado frutos. A produção é simplesmente inabarcável. Não obstante, é possível escolher alguns exemplos eloquentes. Um deles é a reflexão do teólogo catalão Raimon Panikkar, de pai hindu e mãe católica catalã. Sua obra mais conhecida é *The Unknown Christ of Hinduism*³¹, que tem como origem sua tese doutoral defendida na Universidade Lateranense (1961) e publicada como livro em 1964. Nesta obra se mostra que há uma presença viva de Cristo no hinduísmo. Panikkar vai além da teoria do cumprimento, quer dizer, que Cristo dá cumprimento a tudo o que o precede. Cristo já esteve atuando através das tradições do hinduísmo. Esta é uma posição mais radical do que aquela bem conhecida de Karl Rahner sobre o “cristianismo anônimo”. Sem dúvida, há uma diferença entre a palavra “anônimo” e a palavra “desconhecido”. Em 1981 se publica uma nova edição de seu livro³². Nela aparece uma frase que resume sua posição cristológica e que suscitará muito debate: “Jesus é Cristo” não é idêntico a “Cristo é Jesus”³³, que na

³⁰ C.A. CARTER, *Rethinking Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective*, Grand Rapids: Brazos Press, 2007. Este livro é uma crítica à tipologia de H. R. Niebuhr, e propõe uma tipologia alternativa que, segundo o autor, seria menos rígida e mais apta numa época de pós-cristandade, num contexto norte-americano.

³¹ R. PANIKKAR, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid: Marova, 1970; e em nova edição: Madrid: GrupoLibro 88, 1994.

³² R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, New York: Orbis Books, 1981.

³³ *Ibid.*, pp. 14 e 27.

formulação de Michaël Amaladoss se diz assim: “Jesus é Cristo; porém, Cristo é mais que Jesus”³⁴. Para Panikkar, Cristo é o nome que os cristãos dão ao mistério da existência. Este mesmo mistério é chamado de outra maneira na tradição hindu. A partir desta concepção, Panikkar incursionará de maneira radical naquilo que se denomina “pluralismo religioso”, entendido como a posição mais extrema³⁵ no campo da teologia das religiões. A conclusão da posição de Panikkar seria asseverar que os cristãos podem afirmar que Jesus é o Cristo, porém não poderiam afirmar que a totalidade de Cristo é Jesus. Evidentemente tal conclusão é muito problemática para a confissão cristã e exige maior reflexão e debate teológico, especialmente no que concerne à compreensão da mediação única de Jesus Cristo.

Outro exemplo eloqüente é a obra teológica de Aloysius Pieris, um jesuíta do Sri Lanka. Sua obra parte da constatação crítica de que, a partir do Ocidente, não houve nenhum interesse pelos valores culturais asiáticos e se fez simplesmente abstração dos valores religiosos presentes neste vasto continente. Segundo ele, o cristianismo não penetrou na Ásia, e não poderá fazê-lo enquanto não tomar a sério os valores religiosos da Ásia³⁶. A história demonstra que o continente asiático resultou impenetrável para o cristianismo. Em dois milênios de evangelização conseguiu apenas três por cento de conversões. A. Pieris mostra que há “algo” na mensagem de Jesus e na experiência de Deus sem o qual Jesus “dificilmente poderia ser encontrado e muito menos proclamado”, e é algo que está ausente nas outras tradições religiosas. Este algo pode ser encontrado na maneira segundo a qual Jesus proclama e encarna o que o teólogo do Sri Lanka denomina “a aliança irrevogável entre Deus e o pobre”³⁷. Nesta “aliança irrevogável” A. Pieris põe o conteúdo central da “teologia asiática da libertação”, que se distinguirá da teologia da libertação latino-americana pela preocupação que esta mostra pelo ser religioso destes pobres com os quais Deus realiza uma aliança irrevogável, isto é, em todas as religiões há pobres e Deus fez aliança com eles, sem se importar com a religião à qual pertençam. Neste sentido, Pieris dirá que “fora da aliança de Deus com o pobre, não há

³⁴ M. AMALADOSS, “The Pluralism of Religions and The Significance of Christ”, *Vidyajyoti* 53 (1989) 401-420, aqui p. 412.

³⁵ Depois do “exclusivismo” e do “inclusivismo”.

³⁶ A. PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, New York: Orbis Books, 1988. (Tradução espanhola: *El rostro asiático de Cristo: Notas para una teología asiática de la liberación*, Salamanca: Sígueme, 1991.)

³⁷ A. PIERIS, *Fire and Water: Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity*, New York: Orbis Books, 1996, pp. 150-151. (Tradução espanhola: *Liberación, inculturación, diálogo religioso*, Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2001, pp. 231-244.) Veja-se também: A. PIERIS, “Cristo más allá del dogma. Hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres (I)”, *Revista Latinoamericana de Teología* 52 (2001) 3-32; “Cristo más allá del dogma. Hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres (II)”, *Revista Latinoamericana de Teología* 53 (2001) 107-124; *God's Reign For God's Poor: A Return to Jesus Formula*, Gonawila-Kelanina: Tulana Reserch Centre, 1999, p. 35.

salvação”³⁸. Na Encarnação não somente se fez homem, mas também se fez pobre, como vítima e oprimido. Neste sentido, em face do diálogo com crentes de outras religiões, o cristão tem algo único a oferecer: esta aliança irrevogável de Deus com os pobres. A cristologia de Pieris pode ser legitimamente caracterizada como uma “cristologia da aliança”, onde aparece a unicidade de Jesus a partir da aliança com os pobres. Na cristologia de Pieris houve um deslocamento de acento na concepção da unicidade de Jesus: do acento posto em que Jesus é o único Salvador e o Filho único de Deus ao acento que se põe em que Jesus é único enquanto ele convida a compartilhar o amor especial de Deus pelos pobres de todas as religiões, manifestado na aliança irrevogável concluída na cruz do Gólgota.

Estamos diante de uma questão fundamental: Como pensar a identidade original de Cristo em relação às tradições religiosas plurisseculares? A partir daqui surge uma série de perguntas que intensificam a primeira. É possível fazer uma cristologia que ponha o acento num ponto de vista mais teocêntrico, ou ao contrário, nenhuma reflexão sobre Jesus Cristo poderia abandonar o centro de sua reflexão que é Cristo? Teocentrismo *versus* cristocentrismo? Pneumatocentrismo *versus* cristocentrismo? Teologia trinitária *versus* cristocentrismo? Logocentrismo *versus* cristocentrismo? Esta é a reflexão que mais se tem desenvolvido desde os anos 80 até a atualidade no campo da cristologia. A produção é imponente. Com as perguntas originadas diante da presença e da consciência da pluralidade de religiões, muitas delas provenientes da Ásia e da Ameríndia, a cristologia se encontra frente a uma de suas maiores tarefas. Estas perguntas devem ser escutadas atentamente se a cristologia quer estar à altura dos tempos e se a cristologia leva a sério a Encarnação do Verbo de Deus.

Seria necessário muito mais espaço para apresentar detalhadamente a grande variedade de reflexões neste ponto de convergência entre a cristologia e a teologia das religiões. Contudo, é possível mencionar alguns nomes importantes e representativos de vários âmbitos culturais e que participam do debate atual, a saber: o norte-americano Paul Knitter, que elabora sua própria teologia reconhecendo que está influenciado pela teologia da libertação latino-americana e pelas perguntas que surgem no contexto do pluralismo religioso³⁹; o jesuíta belga Jacques Dupuis, que intentou pensar

³⁸ A. PIERIS, “Cristo más allá del dogma. Hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres (II)”, p. 110.

³⁹ P.F. KNITTER, “La théologie catholique des religions à la croisée des chemins”, *Concilium* 203 (1986) 129-138; *Introducing Theology of Religions*, New York: Orbis Books, 2002 (tradução espanhola: *Introducción a la teología de las religiones*, Estella [Navarra]: Verbo Divino, 2007); *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*, Oxford: Oneworld, 1996; *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward World Religions*, New York: Orbis Books, 1984; *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, New York: Orbis Books, ²1995; “Can Our ‘One and Only’ also Be a ‘One among Many’?”, in L. SWIDLER / P. MOJZES (orgs), *The Uniqueness of Jesus: A dialogue with Paul Knitter*, New York: Orbis Books, 1997.

uma teologia do pluralismo religioso que honre a Tradição cristã⁴⁰; o dominicano francês Claude Geffré, que intenta elaborar uma teologia inter-religiosa⁴¹; e o protestante britânico John Hick, que por ser o representante emblemático da “teologia pluralista” das religiões merece que se lhe dedique algumas linhas a mais do que aos outros teólogos, pois seu pensamento é necessário para se entender boa parte da discussão da problemática contemporânea em teologia das religiões em convergência com a reflexão cristológica. No caso de todos estes teólogos citados, deve-se ver que suas teologias são, de fato, o eco europeu ou norte-americano das perguntas que lhes chegam a partir de fora, sobretudo a partir da Ásia por força da problemática inter-religiosa.

John Hick é conhecido por seu apelo a se operar uma “revolução copernicana” na teologia. Não menos conhecido é seu convite a “atravessar o Rubicão⁴²”. Estas duas expressões têm sido citadas por seus defensores e seus detratores. É sabido que César, sem a autorização do Senado, atravessara o Rubicão, que separava a Itália da Gália Cisalpina, com seu exército no ano de 49 a.C., o que provocou a guerra civil. A expressão “atravessar o Rubicão” significa, pois, tomar uma decisão audaz e irrevogável. Para John Hick, esta expressão é o símbolo da renúncia a certas opções teológicas para abrir-se a novas perspectivas. Num contexto cristão esta expressão quer dizer renunciar ao “monopólio cristão da verdade

⁴⁰ J. DUPUIS, “Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux”, *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991) 853-863; “Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions du monde”, *Nouvelle Revue Théologique* 123 (2001) 529-546; “Les religions comme voies de salut?”, *Spiritus* 126 (1992) 5-14; “Universality of the Word and Particularity of Jesus Christ”, in D. KENDALL / S. DAVID (orgs.), *The Convergence of Theology: A Festschrift Honoring Gerald O’Collins, S.J.*, New York: Paulist Press, 2001, pp. 320-342; *Homme de Dieu, Dieu des hommes: Introduction à la christologie*, Paris: Cerf, 1995; *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris: Desclée, 1989; *La rencontre du christianisme et des religions: De l’affrontement au dialogue*, Paris: Cerf, 2002; *Vers une théologie du pluralisme religieux*, Paris: Cerf, 1999.

⁴¹ CL. GEFFRÉ, “La contingence historique du christianisme comme scandale de la foi”, *La vie spirituelle* 599 (1973) 791-799; “La place des religions dans le plan du salut”, *Spiritus* 138 (1995) 79-97; “La rencontre du christianisme et des cultures. Fondements théologiques de l’inculturation”, *Revue d’Ethique et de Théologie Morale. Le supplément* (1995) 68-91; “La singularité du christianisme à l’âge du pluralisme religieux”, in J. DORÉ / CH. THEOBALD (orgs.), *Penser la foi: Recherches de théologie aujourd’hui: Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris: Cerf, 1993, pp. 351-369; “La vérité du christianisme à l’âge du pluralisme religieux”, *Angelicum* 74 (1997) 171-191; “Le fondement théologique du dialogue interreligieux”, in J.-N. BEZANÇON (org.), *Au carrefour des religions: Rencontre, dialogue, annonce*, Paris: Beauchesne, 1995, pp. 83-106; “Le fondement théologique du pluralisme religieux”, *Vie Spirituelle* 724 (1997) 582-586; “Le paradoxe christologique comme clé herméneutique du dialogue interreligieux”, *Chemins de dialogue* 19 (2002) 161-182; *De Babel à Pentecôte: Essais de théologie interreligieuse*, Paris: Cerf, 2006.

⁴² J. HICK, “The Non-Absoluteness of Christianity”, in J. HICK / P. KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York: Orbis Books, 1987, p. 16.

salvadora e da vida, expressada na doutrina *extra ecclesiam nulla salus*⁴³, característica da perspectiva cristã “exclusivista” da salvação. Contudo, significa também a necessidade do deslocamento da perspectiva “inclusivista” na direção da perspectiva “pluralista”. De igual modo, a expressão “revolução copernicana” aponta simbolicamente para o mesmo apelo que faz a última expressão, porém esta se compreende em oposição à cosmologia de Cláudio Ptolomeu, que imaginava a terra fixa no centro do universo. Nicolau Copérnico compreendeu que é o sol, e não a terra, que está no centro do universo visível, e que a terra e todos os corpos celestes giram em torno dele. Segundo este raciocínio, analogicamente, “temos que compreender”, diz Hick, “que o universo religioso está centrado em Deus, não no cristianismo ou em outra religião. É Ele o Sol, a fonte da qual vêm a luz e a vida, Ele, o que todas as religiões refletem, cada uma a sua maneira⁴⁴”. Dito de outra maneira, trata-se de passar da perspectiva eclesiocêntrica (ou cristocêntrica, segundo outros matizes) a uma perspectiva resolutamente teocêntrica.

Por tudo o que se disse anteriormente, Hick convida os cristãos a abandonarem sua maneira tradicional de se referir a Jesus Cristo, isto é, que compreendam que a linguagem utilizada é uma linguagem de caráter poético que funciona com símbolos e metáforas. Um dos primeiros símbolos que os cristãos encontraram é o da encarnação: Jesus a Palavra de Deus encarnada, o Filho de Deus. Porém, a encarnação, que no início funcionava como linguagem simbólica e poética, fez-se linguagem literal com a chegada dos concílios e o influxo da filosofia grega⁴⁵. Esta compreensão literal de que Jesus é o Filho de Deus originou a linguagem da unicidade e da singularidade de Jesus, que é o que dificulta, ofende e causa bloqueios no diálogo com os crentes de outras tradições religiosas. Neste sentido, Hick propõe voltar à compreensão metafórica da encarnação⁴⁶, para evitar toda

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ J. HICK, *God Has Many Names*, Philadelphia: The Westminster Press, 1982, pp. 70-71. No prefácio de um de seus últimos livros publicados (*A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*, Louisville: Westminster / John Knox Press, 1995), Hick fala do arco-íris como metáfora da refração da luz divina nas culturas religiosas da humanidade: “The Rainbow, as the sun’s light refracted by the earth’s atmosphere into a glorious spectrum of colours, is a metaphor for the refraction of the divine Light by our human religious cultures” (pp. ix-x).

⁴⁵ J. HICK, “The non-absoluteness of Christianity”, p. 31: “The ‘son of God’ title, (...) this poetry was transformed into prose and the living metaphor congealed into a rigid and literal dogma. It was to accommodate this resulting metaphysical sonship that the church, after some three centuries of clashing debates, settle upon the theory that Jesus had two natures, one divine and the other human, being in one nature of one substance with humanity”.

⁴⁶ J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, Louisville: Westminster / John Knox Press, 1994, p. ix: “The idea of divine incarnation is better understood as metaphorical than as literal – Jesus embodied, or incarnated, the ideal of human life lived in faithful response to God, so that God was able to act through him, and he accordingly embodied a love which is a human reflection of the divine love”.

linguagem ofensiva e aplanar os caminhos para fazer possível o diálogo com outros crentes.

J. Hick pensa que “a história cristã, a história de Deus o Filho que desce do céu à terra...” tem implicações inaceitáveis se é tomada num sentido literal, enquanto que a compreensão metafórica ou mítica não as tem. Se “Jesus fosse literal e unicamente Deus encarnado”, dever-se-ia afirmar também que “o cristianismo seria a única religião fundada por Deus em pessoa⁴⁷”. Finalmente, Hick conclui que o dogma da encarnação “implica a superioridade única do cristianismo e da civilização cristã, porém esta superioridade hoje em dia parece muito duvidosa para muitos de nós⁴⁸”.

Dizer que Jesus de Nazaré é o Filho de Deus, a segunda pessoa da Trindade, não parece que implique necessariamente a afirmação da superioridade do cristianismo em relação às outras religiões. Dito de outra maneira, a doutrina da encarnação não leva forçosamente ao corolário da superioridade do cristianismo em relação às outras religiões. De outra parte, para compreender aquilo que Hick afirma, ter-se-ia de dar uma espécie de salto lógico, posto que a superioridade do cristianismo frente às outras tradições religiosas não é inerente à dinâmica de nossa fé na encarnação, nem tampouco à lógica da encarnação em si mesma. Ao contrário, a dinâmica intrínseca à encarnação leva mais a uma atitude completamente oposta à de “superioridade”.

III. Algumas tarefas da cristologia contemporânea

Depois do percurso feito, estamos em condições de propor algumas tarefas incontornáveis da cristologia contemporânea. É sabido que, já desde as origens, as comunidades cristãs recorreram a conceitos e a títulos para falar do mistério de Jesus Cristo. Para se chegar a um mínimo de sistematização, privilegiamos três noções ou títulos cristológicos que nos parecem ter um peso e um alcance notáveis nos debates cristológicos contemporâneos, e ademais ajudam a organizar e identificar os lugares do labor atual da cristologia: o “Mediador” revelado como “Caminho, Verdade e Vida” e como “Filho do homem”⁴⁹.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 162.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Com os três títulos cristológicos escolhidos, seguimos a reflexão dos títulos cristológicos proposta por Michel Fédou, S.J., num curso magistral dado no Centre Sèvres em 2004. Muitas das expressões e formulações usadas nas páginas seguintes pertencem a M. Fédou. Lamentavelmente não podem ser citadas com a precisão que permitiria uma obra publicada.

Como pensar a mediação quando é aplicada a Cristo? A importância desta reflexão aparece com mais força e urgência no contexto das relações do cristianismo com outras tradições religiosas da humanidade, especialmente na Ásia. Como pensar a figura de Jesus em relação a certas figuras de fundadores religiosos, como Gautama Buda? É Jesus único em relação a outras figuras de fundadores religiosos? Como pensar que Jesus seja Caminho, Verdade e Vida no contexto do atual debate com outras tradições religiosas? Como deverá ser o nosso agir em relação a Jesus Cristo? Como segui-lo na história concreta, no meio da qual os homens e as mulheres podem ser humilhados, maltratados e explorados? Esta é a pergunta a que algumas cristologias da libertação em diferentes contextos tentam responder. Jesus revelado como Filho do homem exige uma reflexão séria em nosso contexto contemporâneo. Qual é o alcance do título Filho do homem numa sociedade na qual existem processos evidentes de desumanização, além dos detectados e pensados já faz tempo pelas cristologias da libertação?

Como compreender o Mediador?

É possível pensar a mediação humana de Deus?

Não resulta evidente hoje em dia a significação da expressão de origem paulina que diz haver um só Deus e um só homem, Cristo Jesus, que é o único Mediador entre Deus e os homens (1Tm 2,5). A cristologia deve precisar inevitavelmente o alcance desta fórmula, *a fortiori* neste contexto contemporâneo de pluralismo religioso. O primeiro que pode ser afirmado é a distinção entre a fórmula “Jesus Mediador” e a fórmula “Jesus intermediário”. Sem dúvida, um mediador não é o mesmo que um intermediário, apesar de que em nossa linguagem ordinária se use a palavra mediador no sentido de intermediário⁵⁰. Deve-se dizer que Jesus não é um intermediário entre Deus e os homens, ou entre o céu e a terra. Na história do cristianismo houve quem tenha considerado Jesus um intermediário; tal é o caso de Ário, para quem Jesus estava sobre as criaturas entre Deus e os homens, sendo ele mesmo uma criatura sublime, porém não Filho de Deus. Para Ário, Jesus tinha um estatuto de intermediário entre Deus e os homens, sendo uma espécie de *Tertium Quid*, nem homem nem Deus⁵¹.

O Novo Testamento convida a reconhecer que Jesus não é só um intermediário, e sim um mediador. Jesus deve ser confessado como verdadeiro homem e verdadeiro Deus, como aquele que não é menos homem por ter “nascido de Deus”, nem menos Deus a pretexto de ter nascido de mulher.

⁵⁰ B. SESBOÛÉ, *La théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi*, pp. 144-145.

⁵¹ S. PAULIK BABKA, “Arius, Superman, and the *Tertium Quid*: When Popular Meets Cristology”, *Irish Theological Quarterly* 73 (2008) 113-132.

A afirmação da dupla consubstancialidade de Calcedônia, que Jesus Cristo é consubstancial ao Pai e consubstancial a nós, é outra forma de dizer que Jesus Cristo é “verdadeiro Deus e verdadeiro homem”. Porém, a dupla consubstancialidade não se restringe à afirmação dos extremos, por um lado Deus e por outro homem, senão que o verdadeiro Deus Verbo se fez homem sem deixar de ser Deus. Deus se dá a conhecer por e no homem Jesus de Nazaré, quem propriamente é a mediação de Deus mesmo. A mediação de Jesus Cristo significa que o ser mesmo de Deus se manifestou pessoalmente nele, em seu Verbo encarnado, Jesus de Nazaré. Quando João põe na boca de Jesus aquelas palavras inauditas: “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,9), pode-se entender melhor o que acaba de ser dito.

É próprio do Mediador unir em si mesmo os termos que reúne. Distingui-lo de uma concepção geral imprecisa ou vaga de intermediário entre Deus e os homens é fundamental para uma correta compreensão da Mediação. Isto é, se se afirma de Jesus Cristo que ele é o Mediador entre Deus e os homens, deve-se compreender que isto implica que ele está unindo em sua própria pessoa o divino e o humano. E para maior clareza ainda, consideremos, por exemplo, que um profeta não é Deus, nem une em sua própria pessoa Deus e homem. O profeta está mais na linha de um intermediário. O Mediador pode realizar a união entre Deus e o homem somente se ele mesmo é um homem particular, visto que ser homem implica ter nascido em alguma parte e não em todas as partes. Numa palavra: é o Verbo encarnado quem é o Mediador; não o Verbo em si mesmo, mas o Verbo feito carne. A pertença radical ao ser de Deus e ao mesmo tempo à existência singular de um ser humano é o que faz possível ser Mediador. Somente Jesus Cristo pode unir um e outro, Deus e homem, neste ser humano singular no qual Deus mesmo se mostrou e se fez conhecer. O fato de não respeitar esta afirmação seria atenuar a divindade do Filho de Deus, sua plena pertença a Deus e não honrar sua verdadeira humanidade como Mediador, o que consistiria em menoscabar, relativizar e desvalorizar a verdadeira divindade do Filho.

Voltando a Jo 14,9 – “Quem me vê, vê o Pai” –, deve-se dizer que esta resposta dada a Filipe não significa que a visão do homem Jesus de Nazaré seja da mesma natureza que a visão do Pai. Tanto a visão do Pai como a do Espírito supõe uma superação de um ver que se limitaria à carne, ao rosto do Filho. “Quem me vê, vê o Pai” significa que o Verbo feito carne se uniu radicalmente a seu Pai, de tal modo que aquele que é contemplado se abre e abre, nele mesmo, o mistério de Deus. Somente se pode ver o Pai se a visão não é uma fixação; somente se a carne, que é rosto humano, se faz como um ícone, a revelação de que nenhuma imagem poderia enquadrar a visão. Jesus Cristo manifesta sua divindade no modo segundo o qual escapa ao intento de Maria Madalena de tocá-lo com as mãos e retê-lo, fixá-lo. Jesus Cristo manifesta sua divindade na desapareição em meio às nuvens quarenta dias após a Páscoa.

A Mediação do Filho de Deus é a Mediação humana de Deus mesmo, porque a mediação no humano deve ser compreendida como o princípio de uma páscoa permanente. Ver o que o Filho é supõe acolher a exigência de superação de uma páscoa na qual descobrimos que aquele que foi visto é o mesmíssimo Filho de Deus, verdadeiro Deus. Por isso podemos falar da Mediação de Deus mesmo na Mediação de Jesus Cristo.

Como pensar o Verbo encarnado?

Existe também o perigo de não se respeitar o paradoxo cristológico precisamente a pretexto de afirmar a divindade de Jesus Cristo, relativizando deste modo a importância de sua humanidade. Frente a este segundo risco, deve-se enfatizar que falar da mediação do Filho somente é possível porque se trata do Verbo de Deus feito homem, que é Mediador entre Deus e os homens. A particularidade da encarnação neste homem, “neste Jesus” (At 2,32), é fundamental. Que Jesus tenha nascido num povo particular e concreto, que tenha nascido numa dada cultura, numa época concreta, quer dizer que foi profundamente marcado pela história dos homens⁵², e isto quer dizer que, além da centralidade de sua particularidade histórica (varão judeu, asiático etc.), significa que Jesus é verdadeiramente Mediador entre Deus e todo ser humano, seja este varão ou mulher, ocidental ou asiático, semita ou caucásio. Paradoxalmente, a particularidade de Jesus torna possível que ele se identifique com todo ser humano que esteja em algum lugar e tempo. É uma tarefa fundamental para a cristologia pensar radicalmente o alcance deste paradoxo vital para a fé cristã.

Já se disse acima que o Mediador Jesus Cristo é aquele que une em sua própria pessoa os termos que reúne, Deus e homem. Porém, como pensar esta união de Deus e do homem em Jesus Cristo sem que se trate somente de uma justaposição entre Deus e o homem? Para responder a esta pergunta, a cristologia precisa completar a fórmula “verdadeiro Deus e verdadeiro homem” com uma segunda fórmula de caráter negativo: “o Mediador não é somente Deus e nem é somente homem”. O que está em jogo nesta fórmula negativa é o rechaço ao que poderia ser uma espécie de sujeição somente ao divino ou somente ao humano, isto é, uma espécie de suficiência que confinaria o Mediador somente à divindade ou somente à humanidade. A virtude própria que tem a negação ou uma fórmula negativa é a de impedir uma compreensão da relação como simples relação de adição ou justaposição de duas afirmações ou dois termos. A fórmula negativa ajuda a entender que o Mediador não pode ser Mediador se não há uma renúncia a ser Deus sem o homem e a ser homem sem Deus. Renunciar a

⁵² Deve-se pensar necessariamente na contribuição dada neste ponto, graças à abundância de trabalhos realizados desde os anos 80, pela chamada “terceira busca” (*Third Quest*), especialmente os trabalhos que salientam a cultura e a religião de Jesus, seu caráter judeu.

ser exclusivamente Deus e renunciar a ser exclusivamente homem, sendo ao mesmo tempo verdadeiro Deus e verdadeiro homem, implica que Deus e o homem não estejam superpostos ou justapostos na pessoa do Mediador. Deus e homem somente podem estar unidos se se dá um despojamento, se se realiza uma renúncia, se se opera uma *kénosis*. Jesus não é somente Deus e nem somente homem. Estas fórmulas negativas e de renúncia⁵³ têm a grande vantagem de ajudar a pensar a Encarnação de uma maneira mais dinâmica, à diferença da enunciação ou formulação de Calcedônia, de caráter mais estático: “uma hipóstase em duas naturezas”.

Pode-se entender a mediação como renúncia?

A negação do homem-Deus leva ao acontecimento da morte, ao acontecimento da Páscoa. Neste sentido primário, a Mediação mesma é um caminho pascal. O Mediador mesmo passa da morte à vida, a Mediação é caminho de morte e de vida, é mistério de morte e de vida. Morte porque o Mediador somente é Mediador se se dá uma renúncia, se se renuncia a “ser sem”, ou seja, a ser somente Deus sem o homem e a ser somente homem sem Deus. Porém, também se trata de um caminho de vida porque a via mesmo desta renúncia é o Mediador que torna possível a comunicação do humano e do divino em sua própria pessoa. Assim sendo, o Mediador e o homem não se excluem; ao contrário, um e outro se exigem mutuamente em sua existência, em sua própria pessoa, em sua existência unida “segundo a composição” (*kata synthesis*⁵⁴) e que não é outra coisa que a única “subsistência hipostática” (*kath’hypóstasin*⁵⁵).

Tudo o que se disse anteriormente significa que Deus sem cessar de ser Deus, pode manifestar-se na experiência dos homens, e que o homem pode ser em sua humanidade, expressão da divindade. Esta é a mediação como páscoa, como movimento, como transição, como passagem. Não é mais do que tirar as conseqüências lógicas e teológicas de nossa fé na Encarnação. Poderemos agora, talvez com mais pertinência, compreender melhor a diferença entre Mediador e intermediário, especialmente quando a cristologia contemporânea deva dar conta da unicidade do Filho de Deus em meio a uma quantidade de intermediários que existem (e é bom que existam!) nas outras tradições religiosas da terra. A cristologia é convidada a declarar como entende que o Filho único de Deus seja único quando existe uma grande quantidade de intermediários ou inclusive de “mediadores” nas religiões.

⁵³ Deve-se pensar forçosamente aqui em Fl 2,6-11.

⁵⁴ Cf. DH 424. Concílio de Constantinopla II, cânon 4.

⁵⁵ *Ibid.*

Jesus, o Caminho, a Verdade e a Vida: São títulos cristológicos superados?

Funciona o “critério de Calcedônia”⁵⁶ em teologia das religiões?

Se retomamos o capítulo 14 do evangelho de João, justo antes de que Filipe diga a Jesus: “Senhor, mostra-nos o Pai e isto nos basta”, encontramos a resposta de Jesus à pergunta de Tomé: “Senhor, não sabemos para onde vais. Como podemos conhecer o caminho?”. A resposta a conhecemos. Não resulta ir contra a corrente falar de Jesus como o Caminho, a Verdade e a Vida, especialmente no contexto da pluralidade das religiões? A reflexão cristológica nos oferece possibilidades para realizar um discernimento no campo da “teologia das religiões”. Certamente os debates antigos, sobretudo aqueles dos séculos V e VI, podem nos dar elementos de discernimento e fecundar nossa reflexão atual, assim como nos oferecer elementos de reflexão para pensar a unicidade de Cristo no contexto do pluralismo das religiões.

Analogicamente, podemos dizer que em certas tendências da teologia das religiões pode haver uma espécie de nestorianismo. Deve-se recordar que o nestorianismo estrito é a posição que recusa atribuir ao Verbo de Deus o que acontece com o homem Jesus, a saber: nascimento, sofrimento, morte etc. Assim sendo, a posição nestoriana não aceita dizer que o Verbo de Deus nasceu de Maria ou que o Verbo de Deus morreu na cruz. No fundo, a posição nestoriana introduz uma separação entre o homem Jesus e o Verbo de Deus. A natureza humana e a natureza divina se uniram numa pessoa, sem confusão, sem mudança, sem divisão e sem separação⁵⁷. Se esta última afirmação não é respeitada na teologia das religiões, poderia haver o risco de nestorianismo, sobretudo se não se matizam suficientemente as posições que, a pretexto de defender a autonomia do homem Jesus assim como a particularidade do enraizamento histórico do homem Jesus, consideram que as manifestações fenomênicas do divino (*avatars*) nas culturas e religiões são de fato equivalentes à manifestação acontecida no homem Jesus. Seria considerar que Jesus de Nazaré é um avatar a mais entre os muitos que existiram como Krishina, Râma ou Buda, quer dizer, uma manifestação terrestre do divino. Nesta perspectiva, a Encarnação de Deus em Jesus seria a habitação do divino no homem Jesus. Ao máximo seria considerar Jesus Cristo como um Teóforo, um portador do divino e não a união segundo a hipóstase.

⁵⁶ B. SESBOÛÉ, “Le critère de Chalcedoine”, in B. SESBOÛÉ, *Jésus dans la Tradition de l’Eglise: Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine*, Paris: Desclée, 2000, pp. 165-174.

⁵⁷ DH 302. Concílio de Calcedônia. Cf. os quatro advérbios da segunda parte da definição.

De fato, seria uma maneira sutil de introduzir na teologia das religiões um nestorianismo, já que esta perspectiva não respeita a unicidade de Cristo que deve ser entendida em seu sentido forte e não no sentido da unicidade que todo ser humano possui e deve possuir. O sentido forte da unicidade afirma que Jesus é o único que em sua própria pessoa une o divino e o humano, Deus e homem. Evidentemente, esta é uma afirmação da fé que não pode ser imposta. Pelo contrário, implica a adesão livre da pessoa que acolhe a revelação. Neste sentido, deve-se ressaltar o alcance único da afirmação e da confissão da comunidade cristã: Jesus é único num sentido único, não único no sentido de que todo profeta ou patriarca é único, mas no sentido da união hipostática.

A reflexão cristológica nos proporciona as ferramentas e recursos teológicos necessários de discernimento para encontrar caminhos de solução ante os problemas que se vão apresentando. Não obstante tudo o que se disse, deve-se considerar também o risco oposto ao nestorianismo, isto é, o risco de monofisismo. Devemos estar vigilantes ante o risco do ressurgimento do monofisismo e de esquecer o critério e o paradoxo formulados em Calcedônia. A célebre afirmação de “uma pessoa em duas naturezas” e seus quatro advérbios, não podem ser esquecidos pelos cristãos, para os quais a unidade da pessoa não suprime a diferença entre as naturezas.

Quando a partir da fé cristã afirma-se a unicidade de Jesus Cristo não se nega que Deus possa se comunicar na multiplicidade de experiências humanas e religiosas; não obstante, uma teologia das religiões, feita a partir da fé cristã, também tem de reconhecer que Deus se comunicou em Jesus de uma maneira única. Este homem Jesus está radicalmente unido a Deus, posto que nele o Filho de Deus se fez homem, o mesmo que é confessado como o único engendrado, o *monogénés* de Jo 1,18.

Deve-se reconhecer que a afirmação da unicidade de Jesus Cristo foi interpretada por muitos como uma afirmação de caráter imperialista, colonialista, e inclusive despótico. Segundo muitos, esta afirmação quis se impor ao longo da história, porém chegou o dia em que esta afirmação não pode ser mais sustentada seriamente, tal como o expressa, por exemplo, o já aludido J. Hick. Deve-se reconhecer que, em nome da confissão cristã, exerceu-se a violência durante muitos séculos. Não obstante, isto não significa que hoje se possa temperar ou mitigar a radicalidade da afirmação cristã. Isto seria cair na tentação de relativizar o alcance do enunciado pascal da fé cristã.

Se o Filho de Deus compartilhou em tudo a condição humana, até o extremo da morte, e morte de cruz, não pôde se encarnar em muitos indivíduos, e tampouco em vários lugares nem muitas vezes na história. Isto seria negar a unicidade do Filho de Deus. Fica claro que para a afirmação da unicidade de Jesus Cristo é necessária a união de Deus e do homem, se-

gundo a hipóstase, numa única e mesma pessoa do Verbo encarnado de Deus.

Esta fé não pode ser forçada nem imposta. Só se pode ser testemunha desta fé e, no máximo, anunciá-la. A comunidade cristã tem de dar razão do anúncio da unicidade de Jesus Cristo, porém há de fazê-lo levando em conta que a cristologia não pode estar separada de uma teologia do Espírito.

Um cristologia do Espírito? A relação entre cristologia e pneumatologia

Quando se confessa o *monogénés*, o Filho único, não se pode deixar de afirmar a condição de possibilidade disto: a ação do Espírito que atua permanentemente. Este Espírito não é outro senão o Espírito do Filho, que atualiza e torna presente a Mediação de Jesus Cristo nas culturas e nas religiões. O vínculo de Jesus Cristo com o Logos de Deus que já foi proferido, agindo antes da Encarnação, é inseparável da carne que assumiu num momento da história. Neste sentido, a teologia do Verbo de Deus, do Logos do qual já falaram os Padres da Igreja, pode ser interpretado e prolongado hoje por uma teologia do Espírito⁵⁸, ou seja, uma pneumatologia pós-pascal segundo a qual o Verbo de Deus encarnado e ressuscitado é apresentado como aquele que se faz presente em todo o mundo graças à ação do Espírito.

Deve-se afirmar que não se pode deixar de pensar uma relação entre Cristo e o Espírito. Não há cristologia sem uma teologia do Espírito. Como diz muito bem Michel Fédou: “O único não está só”. Isto é, o Filho único não está só, o Filho único não pode se conceber sem a relação com o Espírito. “O único não está só” não deve ser entendido no sentido de que há uma relação com “outro” único, o que seria ilógico e contraditório, mas no sentido de que o Único Encarnado está vinculado radicalmente a seu Espírito por quem Jesus de Nazaré, Verbo encarnado, continua agindo, mesmo onde sua carne não é reconhecida ou não é visível. O Verbo age mas “não sem” a sua carne; Jesus Cristo age mas “não sem” o seu Espírito; o Espírito age mas “não sem” Jesus. O *monogénés*, o Filho único encarnado, age em seu Espírito no coração daqueles que vivem deste mesmo Espírito.

Unicidade e kénosis

Uma das grandes e urgentes tarefas da cristologia contemporânea é pensar a unicidade de Jesus Cristo em sua relação com a *kénosis*. O que é considerado um obstáculo na teologia das religiões é a afirmação da unicidade

⁵⁸ Alguns teólogos tentam desenvolver a chamada “Spirit Christology”: G.W.H. LAMPE, *God as Spirit*, Oxford: Clarendon Press, 1977; P. SCHOONENBERG, *El Espíritu, la Palabra y el Hijo*, pp. 15-92; R. HAIGHT, “The Case for Spirit Christology”, *Theological Studies* 53 (1992) 257-287; *Jesus Symbol of God*, New York: Orbis Books, 1999; *The Future of Christology*, New York: Continuum, 2005.

do Filho de Deus, Jesus Cristo. É considerada um obstáculo em razão de concebê-la como a base da exclusão, do menosprezo e do desdém de outras tradições religiosas. É legítima a pergunta por saber se não teria sido melhor da parte de Deus uma “distribuição mais eqüitativa”. Por que uma única encarnação em Jesus Cristo? Não é isto por acaso uma evidente desigualdade frente às outras religiões? Esta dificuldade deve ser levada a sério, sem dúvida. Não obstante, no cristianismo não podemos pensar a unicidade à margem das exigências da *kénosis*.

Deve-se remeter ao célebre texto de Fl 2,6-11. Cristo Jesus “não se agarrou egoisticamente (*hapargamós*) ao seu ser de natureza divina” (v. 6). Este texto de Filipenses exclui radicalmente a suspeita de que o Filho único teria confiscado por egoísmo a herança de seu Deus e Pai. Trata-se totalmente do contrário à suspeita, pois no texto lê-se que por seu despojamento, por sua *kénosis* (*ekénosen*), Cristo Jesus recusou possuir egoisticamente a posição que o igualava a Deus. Jesus chegou até ao extremo da morte de cruz precisamente porque não preservou nada para si mesmo. Frente à suspeita da unicidade egoísta do Filho, vê-se que em Filipenses aparece totalmente o contrário ao egoísmo ou ciúme; aparece o despojamento e a renúncia daquilo a que teria direito. A morte na cruz nos revela que o unigênito não guarda em si nem um pouco de egoísmo. Por isso, se o Filho único aparecesse aos olhos de alguns na figura do egoísta e estes reclamassem uma igualação, deve-se proclamar o Jesus Cristo *kenótico*, porque aceitar este Filho único que tomou a forma de servo e de pobre significa aceitar a revelação de um Deus que não é egoísta e que, ao contrário, é um permanente despojamento de si pelo outro, do mesmo modo que o é aquele que é contemporâneo à origem e coeterno a Deus. O mais paradoxal de tudo é que o Filho único tem irmãos!⁵⁹ A unicidade corretamente concebida implica a relação com os outros, a relação que em Jesus Cristo se torna relação fraterna horizontalmente e relação filial verticalmente de Deus conosco no Filho único.

A humanidade do homem e a humanidade de Deus: “O Filho do Homem”

O “Filho do Homem” é um título cristológico que aparece por volta de 80 vezes nos evangelhos. A particularidade deste título, à diferença do título “Messias”, que é dito por outras pessoas, é que este aparece na boca do próprio Jesus. Jesus se refere a si mesmo como o Filho do homem.

⁵⁹ CH. THEOBALD, “Le Fils unique et ses frères”, in M. FÉDOU (org.), *Le Fils unique et ses frères: Unicité du Christ et pluralisme religieux*, Paris: Éditions Facultés Jésumes de Paris, 2002. O título desta obra expressa bem o paradoxo do Filho único. Nele se expressa o fundamento da fraternidade humana enraizada na “consustancialidade” do *monogénés* conosco.

Este título cristológico é um convite a pensar a relação entre a cristologia e a humanização do homem e da criação. Este título realça a noção de “humanidade”. A grande tarefa da cristologia neste ponto é compreender como o fazer-se homem de Deus é o fundamento do fazer-se mais humano do homem, a humanização do homem.

“A Humanidade de Deus”

A Humanidade de Deus é o título de uma conferência pronunciada por Karl Barth no ano de 1956⁶⁰ e que posteriormente será retomado por Eberhard Jüngel no último capítulo de sua obra principal⁶¹. Esta é uma temática que tem sido explorada de maneira séria por poucos e que promete ser fecunda na reflexão cristológica contemporânea. Uma tarefa decisiva para a cristologia em tempos em que a humanidade do homem está sendo ferida de morte.

Quando se pensa na humanização de Deus se pensa automaticamente na divinização do homem (*Théosis*). Assim reza o adágio de Santo Atanásio: “Deus se fez homem para que o homem se faça Deus”. Agora não nos interessa tanto a segunda parte do adágio. Interessa-nos mais a primeira. Poderíamos dizer que Deus se fez homem para que o homem se faça mais humano. Aí está em jogo a humanidade do homem em primeiro lugar. Ademais, diga-se de passagem, a condição para a divinização do homem é, antes de tudo, sua humanização. O fundamento da humanização do homem é a humanização de Deus.

Que o homem se faça mais humano em sua própria humanidade é testificado por Cristo, que vem ao encontro do homem e lhe dá a conhecer sua filiação. É a Encarnação, a en-humanação, o coração deste itinerário de humanização do homem, pois no Verbo encarnado, Jesus Cristo, tomamos consciência de que é verdadeiramente a Humanidade de Deus que se mostra e se faz conhecer. O Verbo encarnado na figura do Filho do Homem é o que Deus realiza quando se retira, quando “a divindade se esconde”, para que venha o seu ícone, a imagem perfeita. O Filho do Homem é o Filho de Deus quando “não retém egoisticamente a condição que o igualava a Deus”. Em Jesus Cristo a humanidade perfeita, o novo Adão, o ícone perfeito de Deus converteu-se no acesso verdadeiro ao ser de Deus. É o Filho do Homem e não outro quem diz: “Quem me vê, vê o Pai”.

O que nos ensina a Humanidade de Deus? O que nos diz o Filho do Homem? As mulheres e os homens da terra não têm necessidade de deixar o mundo para encontrar a Deus, ou mais radicalmente ainda: o ser humano não tem de deixar sua humanidade para alcançar a Deus; ao contrário, sua humanidade mesma é o lugar do encontro. Quem queira encontrar a

⁶⁰ K. BARTH, *L'Humanité de Dieu*, Génova, 1956.

⁶¹ E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, cap. IV, pp. 385-503.

Deus não pode fazê-lo prescindindo de sua humanidade, de sua carne. Deus se encontra debaixo da pele. Não temos de nos evadir de nossa humanidade para encontrar a Deus, pois Ele mesmo veio habitar até o mais profundo do homem e de sua história.

Os pobres da terra

Se dizemos que a Humanidade de Deus nos atingiu em nossa própria humanidade, o que devemos pensar da humanidade quando ela está desfigurada e ferida? O que crer quando a humanidade se desfigura e se desfaz? A tarefa da cristologia é a de afirmar a toda força que a Humanidade de Deus também está agindo, e em primeiro lugar, naqueles em que o rosto humano se desfigurou.

Porém, o que autoriza afirmar isto? A identificação de Jesus com os pobres. Mateus 25 não pode ter um sentido somente moral. Temos de pensar que esta identificação misteriosa do Filho do Homem com os pobres não é pretexto para justificar a injustiça nem a miséria. Não. Jesus se revela como o pobre entre os pobres, como o pobre mais pobre. A identificação de Jesus pobre e *kenótico* com os pobres da terra é o descenso de Jesus até o mais fundo, até o mais desfigurado do homem e do humano. Jesus, o Filho do Homem, não vem só para a condição humana realizada, mas vem para encontrar a condição desfigurada do homem, na figura abjeta do humano: os pobres da terra.

O Verbo encarnado de Deus é tratado de maneira inumana. Paradoxalmente, é na condição maltratada e humilhada que ele manifestou sua verdadeira humanidade. A cruz é lugar da revelação da Humanidade de Deus. O Filho do Homem veio ao encontro do homem e baixou até os abismos de sua desumanização. E desde o fundo das profundidades tenebrosas, a Humanidade de Deus aparece humanizando os pobres e maltratados. Não é que Jesus sofra em lugar dos sofrendores, não é que Jesus assuma a pobreza e a inumanidade em lugar dos desumanizados e pobres; o sentido profundo da identificação de Deus com eles é que se criou uma espécie de comunidade de sofrimento entre eles e Jesus pobre e humilhado. Por isso se pode dizer com propriedade que eles são re-crucificados com ele, e ele com eles. "Dor com Cristo doloroso, quebranto com Cristo quebrantado" (EE 203). Não é possível conceber esta comunidade de sofrimento entre Jesus pobre e os pobres da terra se não nos inserimos solidariamente, qualquer que seja nossa condição humana, nesta comunidade *sui generis*, que somente encontra sentido n'aquele que passou pela morte e que vive para sempre.

Cristologia e práxis cristã

Nosso ponto de chegada é nosso ponto de partida implícito. O discurso sobre Jesus Cristo, a cristologia, é interior ao conhecimento pessoal de Jesus Cristo, ou seja, o conhecimento pessoal de Jesus Cristo deve ser situ-

ado no coração mesmo da reflexão cristológica. Por isso, a reflexão sobre Cristo deveria ser uma experiência de encontro que nos faça “arder” o coração (Lc 24,32) e que se constitua como lugar onde a mensagem da fé seja pessoalmente apropriada e adquira uma real vitalidade.

A cristologia não terá consistência a não ser que seja feita em caminho, indo atrás d’Aquele que nos fez um sinal precisamente em seu caminho e que, sem que nos demos conta, já se fizera nosso caminho. O caminho é feito com o desconhecido – identificado com os desconhecidos à margem da trilha. A cristologia chama, interpela e exige uma prática que não é mais que o limite mesmo de nosso discurso.

(Tradução do original espanhol por Paulo César Barros SJ)

Manuel Hurtado SJ é doutor em teologia pelas Faculdades Jesuítas de Paris (Paris, França), onde defendeu a tese intitulada *La doctrine de l’Incarnation en théologie chrétienne des religions: Ses enjeux pour le débat contemporain*. É professor de teologia sistemática na Universidade Católica Boliviana (Cochabamba) e na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE (Belo Horizonte, MG). Trabalha no Departamento de Planejamento Acadêmico do Instituto Superior de Filosofia e Humanidades “Luis Espinal” (Cochabamba, Bolívia). Tem experiência no ensino da cristologia, antropologia teológica, teologia trinitária e teologia cristã das religiões.

Endereço: Casilla Postal 2175
Cochabamba – BOLÍVIA
email: mh@jesuites.com

COLEÇÃO BÍBLICA LOYOLA

A Coleção Bíblica Loyola, sob responsabilidade da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, publica estudos, comentários e subsídios bíblicos de nível científico internacional, seja traduzidos, seja produzidos por biblistas nacionais.

TÍTULOS MAIS RECENTES:

19. **As duas fases da pregação de Paulo** (*M. Pesce*)
20. **O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo** (*J. A. Overman*)
21. **A Bíblia na Igreja** (*J. A. Fitzmyer*)
22. **O pensamento do templo - de Jerusalém a Qumran** (*F. Schmidt*)
23. **As formas literárias do Novo Testamento** (*K. Berger*)
24. **Procurais o Jesus histórico?** (*R. Zuurmond*)
25. **Sabedoria e sábios em Israel** (*J. Vilchez Líndez*)
26. **Mulher e homem em Paulo** (*N. Baumert*)
27. **A evolução do pensamento paulino** (*U. Schnelle*)
28. **Metodologia do Antigo Testamento** (*H. Simian-Yofre [org.]*)
29. **A mensagem do Reino** (*R. A. Horsley e N. A. Silberman*)
30. **Abraão e sua lenda: Gênesis 12,1-25,11** (*W. Vogels*)
31. **Israel e seu Deus:** (*F. Gradl e F. J. Stendebach*)
32. **Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento** (*Ina Willi-Plein*)
33. **O Jesus Histórico: um manual** (*Gerd Theissen / Annete Merz*)
34. **A Tríade: fé, esperança e amor em Paulo** (*Thomas Söding*)
35. **A Primeira história do Cristianismo** (*Daniel Marguerat*)
36. **Introdução ao Antigo Testamento** (*Erich Zenger et al.*)
37. **Introdução à leitura do Pentateuco** (*Jean-Louis Ska*)
38. **A "fórmula da aliança"** (*Rolf Rendtorff*)
39. **As parábolas de Jesus em Marcos e Mateus** (*Michel Gourgues*)
40. **A invenção de Cristo** (*Maurice Sachot*)
41. **As origens da Bíblia** (*John W. Miller*)
42. **Naquele tempo... Concepções e práticas do tempo** (*M. Gourgues e M. Talbot*)
43. **Introdução à exegese do Novo Testamento** (*U. Schnelle*)
44. **A encarnação do Filho de Deus** (*Ulrich B. Müller*)
45. **Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q"** (*J. Konings*)
46. **Entre os dois Testamentos. História e religião na época do Segundo Templo** (*J. Maier*)
47. **As parábolas de Lucas** (*Michel Gourgues*)
48. **Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo** (*P.A. de S. Nogueira*)
49. **O homem bíblico. Leituras do Primeiro Testamento** (*A. Wénin*)
50. **Aquele que manda a chuva na face da terra** (*C.M. Dias da Silva*)
51. **Davi e sua história** (*W. Vogels*)
52. **A Bíblia grega dos Setenta - Do judaísmo ao cristianismo antigo** (*M. Harl, G. Dorival, O. Munnich*)

Edições Loyola — Cx. P. 42.355 - CEP 04299-970 São Paulo

e-mail: vendas@loyola.com.br