

## O "JESUS HISTÓRICO" E A CRISTOLOGIA SISTEMÁTICA

Novos pontos de partida para uma Cristologia ortodoxa

(Sobre a Cristologia de Jon Sobrino e sua tradução brasileira) (1)

Carlos Palácio S.J.

As coordenadas dentro das quais pretende situar-se este livro estão indicadas de maneira explícita no próprio título: a América Latina e o seguimento do "Jesus histórico". Elas oferecem, por isso mesmo, o referencial natural para estas reflexões. Com efeito, a inegável "herança européia" de J. Sobrino estaria depondo contra o caráter latino-americano da sua Cristologia. Por outro lado, que poderia acrescentar de novo esta abordagem a partir do "Jesus histórico" às inúmeras e acadêmicas discussões sobre uma questão aparentemente insolúvel, presa nas malhas de uma exegese sofisticada, e incapaz de reconciliar a pluralidade inegável dos diversos pontos de partida das modernas Cristologias? Paradoxalmente a "novidade" desta tentativa de J. Sobrino estaria condenada ao fracasso a partir dos próprios pressupostos.

E, no entanto, é preciso reconhecer desde o início que a *fé vivida* (cristologia em ato) no contexto concreto de uma comunidade eclesial (Igreja da América Latina) confere a este recurso ao "Jesus histórico" uma significação e uma força críticas que não se encontram nos enfoques semelhantes das cristologias européias. O "Jesus histórico" deixa de ser aqui o *resíduo ilustrado* da investigação científica sobre a vida de Jesus (o que podemos "saber" sobre ele com certeza) para se tornar *memória viva e atuante* de Jesus na comunidade (instância definitiva do que devemos "viver" como cristãos). A *história de Jesus* pode e deve ser assumida de maneira *sistemática* na elaboração da Cristologia porque ela é para sempre o *critério* (norma crítica) decisivo da *totalidade* da *fé vivida*: pedra de toque do *seguimento* histórico e da verdadeira *ortodoxia*. E este é, sem dúvida, um dos méritos do livro de J. Sobrino. A questão do "Jesus histórico" transpõe decididamente o nível das meras abordagens exegéticas para se tornar uma categoria dogmática, parte integrante da

(1) Trata-se da recente tradução portuguesa da obra de J. SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina* (Esboço a partir do seguimento do Jesus histórico), tradução do espanhol por Orlando Bernardi, Ed. Vozes, Petrópolis, 1983, 431 pp., 21x13,5cm.

---

fé cristológica vivida. Sob uma mesma terminologia (Jesus histórico, Reino de Deus, seguimento, etc.) as palavras se carregam de *significados* diferentes.

É conveniente, por isso, apresentar num primeiro momento o autor e a sua obra (I) para situar depois com mais objetividade a questão do caráter latino-americano desta Cristologia (II), e perguntar-se finalmente pela possível ambigüidade da terminologia utilizada (III). Uma palavra final sobre a tradução (IV) encerrará este comentário.

## I

Esta obra — fruto, basicamente, de um curso de Cristologia ministrado no Centro de Reflexão Teológica de San Salvador (El Salvador, A. C.) em 1975 — constitui, sem dúvida, um ponto de referência obrigatório no panorama atual da teologia latino-americana. A acolhida tão favorável do livro — que tornou necessária uma segunda edição em pouco mais de um ano — não se explica pelo simples recurso à propaganda editorial. Se tantos cristãos se identificam com esta Cristologia é porque nela encontraram respostas válidas para certas interrogações da própria fé que não podiam ser indefinidamente proteladas pela urgência da práxis cristã.

O autor, Jon Sobrino, jesuíta espanhol há muitos anos radicado na América Central, e mais concretamente em El Salvador, não é certamente desconhecido para quem possui uma certa familiaridade com a produção teológica na América Latina. Autor de vários livros e colaborador assíduo em revistas como *Estudios Centro-Americanos* (ECA, S. Salvador), *Christus* (México) e *Diakonia* (Nicarágua) entre outras, a teologia de J. Sobrino se distingue por um “pathos” muito particular que lhe vem do seu vigor reflexivo e da sua proximidade à fé vivida da comunidade eclesial. Não é indiferente que ele tenha sido um dos mais próximos colaboradores do pranteado arcebispo de S. Salvador, Monsenhor Romero.

Estes dois dados (a procedência escolar do livro e a urgência do contexto sócio-político e eclesial no qual vive o A. — contexto nem sempre compatível com as elaborações lentamente amadurecidas, em condições “ideais” de pesquisa —) são importantes para situar melhor uma certa sensação de pressa que pode causar o livro numa primeira leitura (pressa que transparece, por exemplo, no estilo e na apresentação nem sempre suficientemente cuidados, em algumas generalizações históricas menos exatas, principalmente no cap. IX, e no caráter circunstancial de alguns capítulos que faz com que temas mais importantes não tenham sido melhor articulados).

---

A segunda edição — sobre a qual está feita a tradução portuguesa — se apresenta como “corrigida e aumentada”. Além do cap. V (pp. 159-190), totalmente novo, no qual o A. retoma parte do seu estudo sobre “A oração de Jesus e do Cristão”(2), duas outras modificações se fazem notar: a profunda remodelação do cap. X (Os dogmas cristológicos: pp. 321-351) e a longa Introdução (pp. 13-24) acrescentada pelo próprio J. Sobrino ao antigo prólogo do CRT do México.

As mudanças são poucas mas significativas. Elas refletem de alguma maneira as vicissitudes pelas quais passou a obra entre a primeira e a segunda edição. É permitido suspeitar que as críticas apontavam para o caráter indireto do acesso à divindade de Jesus (o que aconselhava explicitar mais, além da relação de Jesus com o Reino, o outro pólo da consciência relacional de Jesus, i.é. a sua relação com o Pai; assim se justifica a introdução do novo capítulo sobre a oração) e para a aparente substituição dos conteúdos fundamentais, encerrados nos dogmas cristológicos, por uma cristologia histórica (o que nos valeu a rica explicitação do atual cap. X). Não é impossível que o caráter polêmico e nem sempre matizado do cap. IX (O Jesus histórico e o Cristo da fé), sobre a degradação histórica da “fé” cristã em “religião” quando se esquece do Jesus histórico para refugiar-se numa falsa universalização do Cristo, tenha sido causa de mais de uma reação escandalizada. Compreende-se, pois, a preocupação que levou o A. a resumir brevemente na Introdução as três dimensões — eclesial, histórica e trinitária — da sua Cristologia, deixando bem clara a “intenção que orientou a elaboração deste livro, para que a sua leitura e crítica possam ser mais proveitosas” (p. 17).

Deixando de lado o cap. XII (O Cristo dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio), claro “apêndice” ocasional, e o cap. XI (Teses sobre uma cristologia histórica, transformadas em “testes” no índice), que junto com os dois primeiros capítulos poderia servir como chave de leitura do conjunto, podemos encontrar a seguinte estrutura, muito simples: uma *primeira parte* introdutória que oferece os pressupostos hermenêuticos para a compreensão do livro (Cap. II: explicitação consciente do caráter “situado” de toda Cristologia e no Cap. I: a opção conseqüente pelo Jesus histórico como ponto de partida mais adequado para a realidade latino-americana); uma *segunda parte* que constitui o corpo do que poderíamos chamar uma cristologia narrativa, ou cristologia histórica na terminologia preferida pelo A. (do Cap. III ao Cap. VIII: vida —

---

(2) Estudo publicado originalmente na revista *Christus* n. 500 (1977) 25-48 e posteriormente como opúsculo na coleção “Aportes CRT”, México, 1977. Existe uma tradução em português com o mesmo título, publicada pelas Ed. Loyola, São Paulo, 1981.

---

Jesus e o Reino, a fé de Jesus, a oração de Jesus, — morte e ressurreição de Jesus); e finalmente uma *terceira parte* na qual se trata de ilustrar o duplo desenvolvimento histórico da Cristologia: negativamente (Cap. IX: conseqüências da acentuação unilateral do Cristo da fé) e positivamente (Cap. X: a explicitação da fé nos dogmas cristológicos como passagem das afirmações históricas às afirmações doxológicas sobre o mistério de Deus em si).

Sobre a legitimidade e o fundamento de uma cristologia histórica não deveriam pairar dúvidas. Mesmo os temores (infundados!) dos que interpretaram as críticas contidas nos cap. IX e X como um distanciamento hermenêutico com relação ao mistério da fé eclesial<sup>(3)</sup> deveriam esvair-se diante da transparente tomada de posição do A. na nova redação do cap. X. J. Sobrino não põe em dúvida os conteúdos da tradição cristológica (a fé da Igreja: p. 18 e passim). O que está em questão é o uso que deles pode ser feito (abstração e falsas universalizações), a suspeita (tornada evidência histórica muitas vezes) de que "em nome de Cristo" se possa negar paradoxalmente o que constitui a novidade escandalosa da fé num crucificado, como dizia S. Justino, o perigo de uma ortodoxia meramente verbal, incapaz de inspirar uma ortopraxis coerente com a fé em Jesus como história real e progressiva na qual Deus se faz homem e o homem se torna realmente Filho de Deus. O projeto de uma cristologia histórica é a "rejeição de todo logos abstrato e idealista, de todo logos meramente doutrinal ou meramente personalista" (p. 101). O conteúdo da fé em Jesus Cristo é inseparável do processo pelo qual Jesus se torna realmente Filho de Deus numa história humana (Hb 5, 7-10) e nela é reconhecido como tal. Por isso, nos evangelhos, a "história da fé em Jesus Cristo" só pode ser narrada como a "história de Jesus". Esta, porém, não é simplesmente a soma de certos dados históricos enquanto organizados como história, mas a totalidade dessa história como processo de desenvolvimento e de mudança, o movimento histórico total, através do qual Jesus chega à sua plenitude e é confessado como Filho. Eis por que, como não se cansa de repetir J. Sobrino, o processo *lógico* da cristologia (i.é. a maneira de refletir sobre Jesus como Cristo ou o ponto de partida da Cristologia) tem que ser o mesmo processo *cronológico* que levou às confissões de fé e às formulações dogmáticas.

Os capítulos dedicados ao Reino de Deus (cap. 3), à fé de Jesus (cap. 4) e à oração de Jesus (cap. 5) são um exemplo eloqüente de cris-

---

(3) Assim por exemplo P. SUDAR-E. STEEMANN, "Perspectiva crítica de la cristología en América Latina", em: *Intercambio* (Jahrbuch des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland) 1979-1982, p. 13.

tologia histórica. A pessoa de Jesus só pode ser compreendida a partir da vinculação ao Reino de Deus e da sua relação com o Pai como confiança absoluta (cf. Abba e o sentido da oração de Jesus) e como obediência incondicional (busca da vontade do Pai e missão). A "fé de Jesus" pode ser considerada, então, como a história concreta do abandono, da obediência e da fidelidade de Jesus. O sentido e a expressão dessa experiência duplamente relacional crescem e se desenvolvem em confronto com as tentações e conflitos da realidade (pp. 114 §§ 3 e 4) como mostra, num gênero literário um pouco diferente ("teses"), o capítulo dedicado à morte de Jesus (cap. 6), que retoma de maneira pessoal mas nem sempre, a meu modo de ver, com a suficiente distância crítica, o melhor do conhecido livro de J. Moltmann, *O Deus crucificado*(4).

Uma elaboração mais rigorosa da categoria da "fé de Jesus" como *lugar de articulação* de sua dupla relação (com o Reino e com o Pai) teria dado maior coerência sistemática a estes capítulos, evitando, por um lado, a primazia aparentemente exclusiva da categoria "Reino de Deus" para a compreensão de Jesus (embora o A. não ignore que o Reino deve ser compreendido também a partir de Jesus p. 62, 366 e passim), e, por outro lado, uma certa exterioridade entre o pólo do Reino de Deus e a relação com o Pai. O A. é consciente dessa inter-relação (p. 122 § 2), mas ela não é suficientemente explicitada na articulação dos diferentes capítulos e no desenvolvimento progressivo da reflexão (o que poderia estar relacionado com o caráter circunstancial de alguns capítulos e com o que acima chamei uma certa sensação de pressa).

É perfeitamente válida a tese de que o acesso à divindade de Jesus só pode ser *indireto* (p. 81 s.; cf. p. 91, 94, 123 ss.) porque a sua consciência filial só pode ser captada através da referência de Jesus ao Reino de Deus (gestos poderosos, palavras, "sinais" etc.) e ao mistério último que ele denomina "Abba". Mas a vinculação íntima entre as duas experiências como recíproca fundamentação (significado do Pai para o Reino e do Reino para a experiência do Pai) só aparece na medida em que ambas se articulam e se unificam na *pessoa* de Jesus. Nesse sentido seria necessário explicitar mais o que existe de *cristológico* na pretensão de Jesus ao vincular a irrupção do Reino de Deus e o destino definitivo do homem à *presença da sua pessoa*. A importância dos "milagres" de Jesus (gestos poderos, sinais, etc. pp. 69-72) assim como do perdão dos pecados e do chamado ao seguimento (pp. 78-81; 136 s.; 367-369) não é "apologética" em primeiro lugar ("provas" da divindade de Jesus) mas

---

(4) Duas amostras apenas: o problema da descontinuidade na morte de Jesus e a questão das relações entre teologia e conhecimento de Deus.

primordialmente *crisológica*. “Sinais” do Reino, sem dúvida alguma, mas “sinais”, ao mesmo tempo, de que esse Reino de Deus faz irrupção *em e através de Jesus*. É por isso mesmo “demonstrativos” do Reino e da pessoa de Jesus. Se Jesus deve ser compreendido a partir do Reino de Deus e a serviço dele (p. 71) é porque essa *relação* é precisamente a sua *pessoa*. Separados dela, os “sinais”, a doutrina e o seguimento perderiam qualquer relevância crisológica. Só assim é possível falar de *acesso* — indireto mas real — à divindade de Jesus. E só assim se pode justificar a práxis do seguimento como lugar privilegiado do acesso a Jesus. Por ser função da pessoa de Jesus (*segue-me!*), o seguimento é a articulação histórica da “confissão” de Jesus como “compromisso” pelo Reino de Deus.

Tendo apresentado a intenção e o conteúdo principal da obra, gostaria de voltar sobre duas observações de fundo que, a meu modo de ver, mereceriam uma maior discussão: a primeira se refere ao caráter latino-americano desta crisologia; a segunda ao uso de uma terminologia (Jesus histórico, Cristo da fé etc.) inevitavelmente carregada com as ambigüidades da sua história.

## II

“Crisologia a partir da América Latina”. Como deve ser entendido este título um pouco pretensioso, pelo menos à primeira vista, na opinião de alguns? É conhecida — para nos limitarmos a uma amostra significativa pela respeitabilidade do seu autor — a alusão irônica de J. L. Segundo: “(a ‘Crisologia a partir da América Latina’ de Jon Sobrino), ao nosso parecer, e apesar do apreço que temos pelo autor, deveria antes ser chamada ‘Crisologia para a América Latina a partir da Europa’”(5). Além da alusão às dependências européias, J. L. Segundo se insurge aqui contra o que ele mesmo chamou, em outro lugar, os “mitos” de que está tecida hoje uma certa Teologia da Libertação. Entre outros, ele aponta para: a “retórica” da linguagem (i.é. o fascínio festivo dos adjetivos “latino-americano” e “libertador” como critérios suficientes para incluir uma obra nas bibliografias da Teologia da Libertação) e a facilidade com a qual se forjam “lugares comuns”. E continua J. L. Segundo: “ora, em Crisologia, pertence já irreversivelmente a esse mito que a investigação crisológica começou aqui em 1972 com *Jesus Cristo libertador* de Leonardo Boff, e continuou em 1976 com a *Crisologia a*

---

(5) J. L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1, Ed. Cristianidad, Madrid, 1982, p. 27 n. 2.

---

*partir da América Latina* de Jon Sobrino" (6).

Não se trata de esquivar a pertinência destas observações, nem de pensar que, apesar das duas obras mencionadas, tenha sido superado definitivamente o que se deu em chamar "vazio cristológico" da Teologia da Libertação (vazio que, seja dito de passagem e sem a menor intenção de ironias, ficou muito menos "vazio" com a obra em três volumes — como sempre original e estimulante — do próprio J. L. Segundo que, mesmo contra a vontade dele, passará a fazer parte obrigatoriamente das, apesar de tudo inevitáveis, bibliografias confeccionadas sobre a Teologia da Libertação). É possível até conceder que o título da Cristologia de J. S. poderia ter sido mais modesto. E, contudo, apesar de todas as "dependências" (sobre as quais, por outro lado J. S. não se engana nem pretende enganar-nos, como aliás pode ser constatado numa frase excessivamente humilde: p. 17 § 3), creio que se pode e se deve afirmar a importância desta contribuição cristológica para a *teologia latino-americana*. Sem pretender com isso ter resolvido definitivamente a questão de saber que significa fazer cristologia na América Latina. Mas é certo que o caráter latino-americano da Cristologia de J. S. não pode ser confinado à adjetivação do título. Em primeiro lugar pelo *contexto eclesial* no qual é *vivida* a fé cristológica e da qual não pode prescindir a reflexão. Ninguém poderá negá-lo: a originalidade da experiência eclesial na América Latina tornou possível uma práxis de vida segundo o Espírito de Jesus. E nesta práxis do seguimento histórico, que pode custar a vida, os cristãos vão descobrindo, com uma força nova, que a Cristologia nada mais é do que a maneira concreta de viver a relação com Jesus Cristo em virtude da qual uma comunidade eclesial situada é capaz de *ver* e acolher a *realidade torturada* dos irmãos como expressão da sua relação com Jesus Cristo. Então a "história de Jesus" se torna altamente significativa para os cristãos e o interesse da comunidade cristã por Jesus faz renascer o interesse e a significação de Jesus para a comunidade.

Tomar como ponto de partida a fé cristológica *vivida* numa comunidade eclesial *situada* significa, em segundo lugar, optar por uma *ótica particular*, um ponto de vista consciente dos seus pressupostos. Esse é, a meu ver, o objetivo de J. S. na cap. II: explicitar, através dos cinco tópicos escolhidos por ele (pp. 40-44), o específico da *ótica latino-americana* da sua Cristologia. É possível que, como em toda reação, os contrastes e as diferenças sejam marcados com um tom de certa exclusividade. Mas isto não faz mais do que desmascarar e tornar patente a pre-

---

(6) Id., "Nota sobre ironias e tristezas", em: *Perspectiva Teológica* n. 37 (1983) 385-400, aqui 393.

---

tensa universalidade do outro pólo, à qual estávamos mais acostumados como se fosse a perspectiva (única, correta e definitiva) da própria fé.

A diferença com outras teologias não deve ser buscada, portanto, nos conteúdos da fé ou no instrumental teórico utilizado, mas na perspectiva e no enfoque da reflexão. Não se trata só de tornar mais compreensível a fé em Jesus Cristo. Ou melhor, a verdade da fé em Jesus Cristo se torna cada vez mais compreensível (se verifica) na medida em que se faz operativa, i.é. se torna fonte de transformação da realidade, permitindo que o cristão *viva e permaneça* dentro dela no mesmo Espírito de Jesus. Trata-se, portanto, de uma reflexão situada numa realidade concreta e que brota de um compromisso prévio com a transformação dessa realidade. Este caráter parcial e situado da reflexão é claramente afirmado por J. S.: a sua é uma Cristologia de "vanguarda", de "minorias", "dirigida a um grupo determinado de cristãos que assumiram um compromisso sério no processo de libertação" (p. 23) (o que seria suficiente, apesar da dependência com relação a W. Pannenberg e a J. Moltmann, para dizer que não se trata certamente de uma cristologia européia). Mas também é verdade que esta obra "não analisa suficientemente a problemática cristológica das maiorias; (...) não é a expressão clara e direta daquilo que esta massa pensa sobre Jesus" (p. 23). (E isto justificaria por si só uma maior modéstia no título). O que significa que uma Cristologia latino-americana ainda tem muito caminho a fazer e que a afirmação de uma ótica própria só é fecunda quando os limites do próprio ponto de partida são assumidos conscientemente numa abertura ao diálogo com outras perspectivas. Esse é o esforço ao qual nos convidava J. L. Segundo: "saber se estava já bem e profundamente definido o que era fazer Cristologia e precisamente aqui; o que era positivo e o que era rebatível na hermenêutica e exegese européias; que capacidade, teorias e elementos tínhamos para analisar o contexto onde se devia encarnar a Cristologia"(7).

### III

A segunda observação se refere à problemática subjacente à questão do "Jesus histórico". Este é — como deixa bem claro o subtítulo — o ponto de partida de J. S.. Mas o que entende ele por "Jesus histórico"? A questão não é ociosa nem puramente acadêmica. O semântico da expressão está indissolúvelmente unido ao teológico da conturbada his-

---

(7) Id., *ibid.* p. 393.

tória desta problemática. A univocidade aparente de "Jesus histórico" pode acobertar pontos de vista tão diferentes como os da teologia liberal dos s. XVIII e XIX, as diversas reconstruções modernas da figura de Jesus como objeto de investigação, e a proposta sistemática de J. S. ao fazer do "Jesus histórico" o critério do seguimento. Daí a necessidade, para evitar mal-entendidos, de deixar bem claro o que J. S. diz, e sobretudo o que não quer dizer, quando fala do "Jesus histórico".

Digamos de saída que J. S. não pretende voltar à leitura liberal de Jesus: não se trata de opor Jesus (histórico) ao dogma (eclesial), nem de buscar por entre os escombros da crítica exegética os restos de um Jesus quimicamente puro, sem qualquer acréscimo da fé, nem mesmo de "suspender" metodologicamente a adesão de fé enquanto se investiga de maneira "neutra" a história de Jesus à procura de uma base "razoável" (digna de ser criada) para o ato de fé. Os pressupostos desse enfoque são a oposição e a ruptura entre o pré-pascal e o pós-pascal, o "Jesus histórico" e o mal chamado "Cristo da fé". E, no fundo, a impossibilidade de entender a história de Jesus como o faz o querigma primitivo: articulando indissociavelmente, a partir da ressurreição, os dois momentos distintos dessa história: antes e depois da ressurreição, terrestre e exaltada, humilhada (servidor) e glorificada (senhor).

Esta unidade é não só admitida mas pressuposta por J. S. Não só pelo papel articulador atribuído à ressurreição de Jesus (é ela que confere um caráter normativo à história de Jesus: pp. 130-132), mas também pela dimensão eclesial da sua Cristologia que reflete, de alguma maneira, a *vida de fé e a práxis* da comunidade eclesial na América Latina. Esta *fé vivida* (ou cristologia em ato, na qual a totalidade de Jesus Cristo é reconhecida, confessada e celebrada como fonte de esperança e de compromisso para a comunidade: pp. 18, 34, 56 e passim) é o que, em outro lugar, o A. denomina "ponto de partida subjetivo" da Cristologia (pp. 27 e 358), contraposto *metodologicamente* ao "Jesus histórico" como "ponto de partida objetivo" (p. 358). Na verdade, ambos aspectos — subjetivo e objetivo — são inseparáveis no ato de fé vivida. A opção pelo "Jesus histórico" se justifica *metodologicamente* porque ela é *teologicamente* necessária, como se torna patente no processo vivido pela comunidade primitiva. A criação dos "evangelhos", como forma de explicitar o querigma pela "volta ao Jesus histórico" transforma definitivamente em princípio (teológico e metodológico) o que foi *historicamente* o caminho de acesso à fé no Ressuscitado: a vida terrestre de Jesus.

Para que a totalidade da fé vivida não se torne uma "abstração" (passível de ser manipulada: pp. 29-33) é necessário que — mesmo depois da Páscoa (o que vem a significar: para toda comunidade cristã!) —

a história de Jesus continue sendo o princípio crítico da fé no Ressuscitado. O Exaltado será para sempre o servidor crucificado. Do contrário, a "fé cristã" poderia invocar os mais diversos "espíritos" (que nem sempre se "provam" como sendo o Espírito de Jesus: 1 Co 12, 3; 1 Jo 2, 22; 4, 1-3) para, em nome de *Cristo*, afastar-se do caminho de *Jesus*. Velha tentação (é a argumentação histórica do cap. IX) uma de cujas versões modernas é a dificuldade que tem a chamada "civilização cristã e ocidental" em converter-se às exigências sociais do "evangelho de Jesus".

É fácil compreender, então, o sentido que tem para o A. a expressão "Jesus histórico" e os motivos que o levam a optar por esse ponto de partida como sendo o modo mais adequado de "nos aproximarmos, tanto noeticamente como na práxis real, à *totalidade de Cristo*" (p. 33; sublinhado por mim). "Jesus histórico" outra coisa não é senão a "história de Jesus" (p. 103) e mais concretamente "a história da sua fé" (p. 98; 123), i.é. o processo concreto e real pelo qual Jesus viveu também numa condição humana a sua relação com o Pai (filiação). Mas o conteúdo e o sentido da confissão de Jesus como Filho de Deus são incompreensíveis sem a *história da sua filiação* (p. 20; 101-104; 110-121 e passim) à qual pertence portanto o desenvolvimento progressivo (etapas) e o confronto conflituoso com a realidade. Assim entendido, o "Jesus histórico" é o caminho (lógica e cronologicamente: pp. 19, 28, 344) para chegar às confissões de fé e para compreender o conteúdo dos dogmas cristológicos. É nesse sentido que o "Jesus histórico" é tomado como ponto de partida da Cristologia.

Nenhum ressaíbo, portanto, de "jesulogia" ou de "reducionismo da fé" naquilo que J. Sobrino entende por "Jesus histórico". Há, contudo, uma pergunta que poderia ser feita. Dados os condicionamentos históricos e teológicos desta expressão, e o esforço ingente que é necessário fazer para resgatá-la da sua ambigüidade originária(8), não seria preferível renunciar a esta terminologia para recuperar a liberdade de uma linguagem cristológica purificada definitivamente dos pressupostos que tornam suspeita e questionável esta expressão?

A dificuldade, portanto, não está no pensamento de J. S. mas na utilização de uma linguagem que pela sua inerente ambigüidade pode suscitar leituras contraditórias num leitor menos avisado. A significação teológica e a avaliação crítica (pressupostos, condicionamentos, limites, etc.) da problemática do "Jesus histórico", a meu ver, não foram suficientemente explicitadas e elucidadas no cap. I. Por isso certas dificuldades reaparecem em momentos importantes como são a segunda parte

---

(8) Ver, por exemplo, a minha obra *Jesus Cristo: história e interpretação*, Ed. Loyola, São Paulo, 1979, pp. 182-192.

do cap. IV (Fé de Jesus e moral fundamental; pp. 127-157) e o polêmico cap. IX (O Jesus histórico e o Cristo da fé. Tensão entre fé e religião). Dois exemplos concretos de como a insuficiente explicitação desta problemática de fundo poderia explicar algumas das dificuldades encontradas pelo livro.

Um dos méritos inegáveis do cap. IV é a tentativa de articular a fé cristológica e o compromisso cristão através da categoria do seguimento. A importância e o alcance deste esforço só poderão escapar aos que tiverem esquecido que um dos impasses mais dolorosos vividos pelos cristãos da década de 60 (e que está, portanto, nas origens da Teologia da Libertação) foi precisamente a ausência de uma ética política capaz de fazer a mediação entre a fé e as solicitações urgentes e comprometedoras da práxis. Este "vazio ético" — correspondente ao chamado "vazio cristológico" — resultou no sentimento de orfandade e no abandono progressivo da fé por parte de muitos cristãos. Implicitamente, pois, J. S. recoloca o problema. E esta é ainda uma preocupação na qual se reconhece o caráter latino-americano da sua reflexão.

E, no entanto, também aqui se faz sentir a ambivalência da linguagem. Não há dúvida que para J. S. o seguimento é uma expressão privilegiada do caráter *pneumatológico* da Cristologia (vida no Espírito e pelo Espírito: pp. 156-157) que não pode ser separada das suas raízes cristológicas (adesão de fé não só à doutrina ou à causa, mas à *pessoa* de Jesus). Apesar de tudo, a frequência com que recorrem nesta seção termos como impacto, reproduzir, imitar, ser como Jesus, etc. (pp. 125-157); a distinção de dois tipos de resposta (conversão e seguimento) diante da irrupção do Reino (pp. 77-810 com a qual se acaba reduzindo o seguimento a uma "minoría" (p. 135); e a introdução, na noção mesma do seguimento, de uma concepção "messiânica" (não-cristológica) e de outra propriamente cristológica (pp. 136-137; 366-369), poderiam prestar-se a uma interpretação menos cristológica e mais moralizante (tipo imitação) do seguimento de Jesus.

A razão, a meu ver, estaria mais uma vez na crítica insuficiente dos pressupostos subjacentes à problemática de um "seguimento do Jesus histórico". Sem uma elaboração cristológica do fato do seguimento (relação com a pessoa de Jesus) que implica a correta articulação da história pré-pascal e pós-pascal na pessoa mesma de Jesus, o "Jesus histórico" e a sua história, absorvidos definitivamente pelo passado, ficarão reduzidos à condição de modelo inspirador ou de símbolo e ponto de referência para a sua causa. O seguimento, como consequência, será visto inevitavelmente como imitação ou reprodução de um modelo. A questão se decide no papel atribuído à ressurreição na articulação da história de Jesus. E J. Sobrino é consciente disso ao afirmar: "poderia

---

parecer estranho que, tendo apelado ao Jesus histórico na Cristologia descrevamos agora o sentido da obrigatoriedade moral *a partir da experiência da ressurreição*" (p. 131; sublinhado por mim). A razão parece óbvia: o "Jesus histórico" não pôde converter-se em exigência moral absoluta porque a sua vida terrestre não era a totalidade e plenitude da sua história pessoal. Só na ressurreição se revelaram — diz o A. — a plenitude da verdade e do amor da "história de Jesus" (p. 130). Eis a pergunta que resta: foram tiradas todas as conseqüências para a própria linguagem cristológica?

A mesma problemática subjaz à questão debatida no cap. IX. Antes de gritar ao escândalo seria necessário engolir o desafio. Como eludir o problema — por mais doloroso que seja — de saber se a tentação do cristianismo histórico não consiste em inclinar-se muito mais para o lado da "religião" (e de todos os elementos que nela nos dão segurança e garantia) do que para o risco permanente da "fé" como seguimento? Mesmo reconhecendo um certo esquematismo na maneira de tratar os problemas históricos, como negar que ao apontar para as dificuldades levantadas pelo "entusiasmo carismático", pelo uso do poder, pela unilateralidade do culto, pela teologia metafísica, etc., o A. está colocando os problemas verdadeiros? Contudo, a mesma dificuldade de base poderia ser feita. É tão evidente o paralelismo estabelecido entre *Cristo da fé* e Senhor ressuscitado, acesso intencional a Cristo, culto, etc., assim como entre *Jesus histórico* e vida terrestre de Jesus, acesso prático a Cristo, seguimento etc.? (p. 285). Só quando aparecer a indispensável função da ressurreição como articulação do pré- e do pós-pascal, mostrando assim a unidade e a continuidade entre o Jesus terrestre e o Senhor exaltado dentro da mesma confissão cristológica, só então será possível provar que o problema não consiste em optar por um contra o outro (mesmo que essa possa ser sempre a nossa tentação) mas em proteger essa difícil unidade como condição indispensável de uma fé cristológica conseqüente.

#### IV

Uma palavra, para concluir, sobre a tradução portuguesa. Se a iniciativa da Ed. Vozes só merece louvores, a sua realização, infelizmente, fica muito aquém do que exigiria a importância teológica da obra. É lamentável que, depois de ter esperado sete anos, o leitor brasileiro se encontre diante de uma tradução que não inspira nenhuma confiança. É verdade que o estilo do A. nem sempre é muito claro e se torna em certos momentos mais difícil pela constante aparição de erros tipográficos

que manifesta o pouco cuidado que mereceu esta segunda edição espanhola. Mas isso poderia ter sido facilmente superado, tratando-se de uma língua tão próxima ao português e que não deveria oferecer, por isso mesmo, maiores dificuldades para um tradutor. Mas que garantia de fidelidade pode oferecer uma tradução que nas passagens centrais e mais delicadas corrompe e altera positivamente o texto original?

Dois exemplos serão suficientes para confirmar que esta afirmação, à primeira vista demasiado dura, é, infelizmente, justificada. O primeiro se encontra nas pp. 124-125. Trata-se de um texto fundamental sobre o acesso indireto à divindade de Jesus, através da sua relação ao Pai tecida concretamente na história de sua fé. As diferenças entre o original e a tradução são de tal natureza que o melhor comentário, apesar da extensão do texto, é a simples comparação:

Desde la historia de la fe de Jesus, sin embargo, lo primero que aparece es que el correlato de Jesús, no es directo el Logos eterno sino el Padre. Lo que constituye la esencia de su persona es la relacionalidad con el Padre. Para describir la realidad total de Cristo se hace entonces importante la categoría de relación. En qué consiste entonces la divinidad de Jesús se puede quizás comprender mejor desde su *relacionalidad* histórica. Lo que Calcedonia afirma en categorías ónticas pretendemos reformularlo en categorías de relación. La divinidad de Jesús consiste en su relación concreta con el Padre. En ese modo de relacionar-se con el Padre, ese modo de relacionarse con el Padre, único, peculiar e irreplicable consiste su modo concreto de participar de la divinidad.

2. Esta afirmación, aparentemente tan abstracta y teórica, creemos que tiene grandes consecuencias para la comprensión de Jesús y para la existencia cristiana. En primer lugar la categoría de "relación" permite una concepción dinámica y evolutiva de la filiación de Jesús, que teóricamente al menos no aparece en la categoría de

A primeira coisa que desponta da história da fé de Jesus, contudo, o elemento correlato de Jesus não é diretamente o Logos eterno mas o Pai. Historicamente o que aparece constituindo sua mais profunda realidade pessoal é sua relação com o Pai. Para se descrever a realidade de Cristo se torna então importante a categoria da relação, *que não exclui nem substitui a categoria de natureza divina, mas permite uma reformulação desta, mais compreensível para o entendimento humano. O acesso à divindade de Cristo acontece então a partir da irrepetível e peculiar relação de Jesus com o Pai. O que Calcedônia afirma em categorias ónticas deve ser explicado historicamente a partir de categorias históricas.*

2. Esta afirmação, aparentemente tão abstrata e teórica, tem sérias implicações para a compreensão de Jesus e também para a existência cristã. Em primeiro lugar, a categoria de relação permite uma concepção mais dinâmica e processual da filiação de Jesus, *assim como esta apareceu historicamente*, e isso se vê menos na categoria de natu-

"natureza" divina. La relación de Jesús hacia el Padre es como hemos visto la historia de esa relación. En ese sentido se puede afirmar que Jesús se hace Hijo de Dios y no simplemente es. En segundo lugar hay que notar que Jesús propiamente no revela al Padre. En este sentido es inexacto hablar de Jesús como del "sacramento" del Padre, como si en Jesús se hiciera visible históricamente el misterio último de la existencia y de la historia, el sinorigen en la formulación clásica o el futuro absoluto en formulación moderna. Lo que propiamente revela Jesús es al Hijo. Y si consideramos a Jesús como su historia concreta, lo que revela Jesús es el camino del Hijo, el camino de hacerse Hijo de Dios. Jesús no es por lo tanto en sentido estricto la revelación del misterio absoluto, sino la revelación de cómo se corresponde a ese misterio absoluto, en confianza y obediencia a la misión del reino.

Estas consideraciones no hacen intuitivo y comprensible en directo en que consiste la divinidad de Jesús, con tanto poco lo hace la fórmula de Calcedonia. Lo que pretenden es reformular con sentido y basándose en la historia de Jesús lo que realmente constituye su divinidad. En lugar de categorías ónticas preferimos las relacionales, que incluyen tanto la categoría *personal* de entrega de la persona a Dios, como la categoría *práctica* de obediencia a la misión.

3. Desde aquí habría que revalorizar una categoría neotestamentaria olvidada: la designación de Jesús como el "primogénito", como el hermano mayor,

reza. A relação de Jesus ao Pai é a história dessa relação. *A plenitude dessa história, e não apenas um ponto ou um momento dela, leva forçosamente no âmbito da fé à confissão de sua filiação divina.* Em segundo lugar, *à categoria de Jesus como sacramento deve-se acrescentar dialeticamente a categoria do caminho para o Pai. Jesus, enquanto Filho, torna o Pai presente de modo histórico; ele é o sacramento do Pai, mas não de forma epifânica, como se o Pai deixasse de ser mistério por sua presença em Jesus. Jesus é também o Filho enquanto volta ao Pai; neste sentido é caminho para o Pai. O Pai continua sendo, mesmo depois de Jesus e de forma mais profunda por causa de sua aparição em Jesus, o mistério santo, ao qual o homem se achega na dialética de "vê-lo" em Jesus e de "caminhar" para ele com e como Jesus.* Em Jesus se nos revela portanto a gratuidade do Pai que nele se apresenta para nós e o modo histórico de como corresponder ao Pai historicamente em confiança e obediência, em entrega pessoal e na prática do reino.

Essas considerações sobre a relação de Jesus com o Pai não tornam compreensível e intuitiva a questão: em que consiste a divindade de Cristo, como tampouco a fórmula de Calcedônia na linguagem de natureza. *Mas pode ajudar a compreender por que a lógica crente teve que afirmar a divindade de Jesus, qual foi o ponto de partida dessa reflexão crente e como deve o homem achegar-se ao mistério de Deus.*

3. A partir disto se deveria revalorizar uma categoria neotestamentaria esquecida: a designação de Jesus como o "primogénito", como o irmão maior,

como el primero de los creyentes. Primogénito significa en primer lugar "Hijo" lo cual indica su relación con el Padre; pero significa también "hermano", lo cual indica su relación con los hombres. Esto significaría que a la divinidad de Jesús le corresponde este aspecto de "hermandad". Este pensamiento puede parecer chocante y sin embargo creemos que es una afirmación fundamental: a la divinidad de Jesús le compete el mostrar el camino al Padre, el posibilitarlo, más aún, el que ese camino sea recorrido por otros.

Como pode ser comprovado, o tradutor modifica livremente o original, parafraseando o texto e acrescentando outras frases em que nada ajudam à compreensão. Pelo contrário. Na p. 124 (linha 10 a partir de baixo) a "liberdade" da *tradução* se torna pura *interpretação subjetiva*, em virtude da qual o texto acaba dizendo exatamente o contrário ("Jesus, enquanto Filho, torna o Pai presente de modo histórico") do que afirma o original e pode ser comprovado em outras passagens para desfazer qualquer dúvida possível (p. 349, 357s., 393 e passim). Afirmações como as da p. 125 (linha 19s. a partir de cima) são suficientes para que qualquer leitor já prevenido veja "confirmadas decididamente suspeitas porventura levantadas contra a ortodoxia do A.

O segundo exemplo está nas pp. 349-350. Curiosamente a problemática é a mesma: a filiação divina como história da relação de Jesus ao Pai. O parágrafo quarto (Para evitar mal-entendidos...) só pode ser, na sua integridade, um acréscimo do tradutor (cujas paráfrases, como vimos, não ajudam precisamente a evitar mal-entendidos) porque não se encontra no original e, além disso, não há nenhuma advertência para indicar ao leitor que tenha sido mudado pelo A. O segundo parágrafo da p. 350 está relacionado com a tradução já criticada da p. 124 § 2. Vejamos os dois textos:

Una vez consumado todo el proceso de reflexión creyente se puede y debe terminar con la afirmación doxológica de que el Hijo se ha hecho hombre, pero para que ese proceso de reflexión haya sido posible ha habido que observar cómo Jesús se ha ido haciendo el Hijo. En una cristología auténticamen-

como o primeiro dos crentes. Primogénito significa em primeiro lugar "Filho" em relação ao Pai; mas significa também "irmão", em sua relação com os homens. Isto significaria que este aspecto de "irmandade" corresponde à divindade de Jesus. Este pensamento pode parecer chocante e contudo cremos que é uma afirmação fundamental: à divindade de Jesus cabe mostrar o caminho ao Pai, tornando-o possível, mais ainda, que este caminho seja percorrido por outros.

Uma vez consumado todo o processo de reflexão crente se pode e deve terminar com a afirmação doxológica de que o Filho se fez homem. Mas para que este processo de reflexão fosse possível houve a necessidade de observar como Jesus foi se tornando Filho. Numa cristologia autenticamen-

te ortodoxa hay que terminar por lo tanto con la afirmación ontológica de la encarnación, pero epistemológicamente hay que operar en el sentido contrario, en el sentido de la divinización de Jesús.

*(Parágrafo inexistente no original)*

La importancia sistemática de esta discusión aparentemente abstracta creemos que reside en lo siguiente. Así como decíamos antes que no se puede entender la divinidad de Jesús sin mencionar la relación de Jesús hacia el Padre y su reino, así afirmamos ahora que no se puede entender esa relación sin analizar su propia historicidad, como lo hemos visto en el capítulo IV.

La relación de Jesús de Nazaret al Padre tiene una historia, y por ello afirmamos que Jesús no es sólo el Hijo del Padre, sino también Camino al Padre. Esto significa que no es sin más sacramento o manifestación epifánica del Padre, sino revelación del Hijo, del modo concreto de cómo corresponder y acceder al Padre. Decir que Jesús es el Hijo eterno encarnado es una afirmación doxológica cuyo sentido percepti-

te ortodoxa deve-se terminar, portanto, com a afirmação ontológica da encarnação, mas epistemologicamente deve-se agir em sentido contrário, no sentido da divinização de Jesus.

*Para evitar mal-entendidos, devemos ressaltar que as expressões "tornase", "vir a ser" Filho de Deus, não se referem à divindade de Cristo, expressa em termos de natureza, mas ao modo como Jesus de Nazaré foi revelando historicamente sua filiação. Na aparição histórica dessa filiação não há dúvida de que existe um processo. E é a totalidade desse processo, desse "ir-se tornando Jesus" a base histórica para se afirmar sua filiação divina e de trazê-la de volta depois para a vida de Jesus, inclusive à preexistência de Cristo. Se usamos tal linguagem, certamente difícil, é porque queremos enfatizar alguns pontos de importância sistemática.*

Julgamos que a importância sistemática desta discussão aparentemente abstrata reside no seguinte: assim como dizíamos antes que não se pode entender a divindade de Jesus sem mencionar a relação de Jesus para com o Pai e seu Reino, do mesmo modo afirmamos agora que não se pode entender esta relação sem analisar sua própria historicidade, como o vimos no capítulo IV.

A relação de Jesus de Nazaré com o Pai tem uma história e por isso afirmamos que Jesus não é só o Filho mas também caminho ao Pai. *Isto significa que através de sua filiação Jesus é sacramento do Pai, embora não de forma epifânica, mas é diretamente presença do Filho e por isso aparição de como corresponder e chegar ao Pai. Jesus é a Palavra do Pai aos homens, mas é também a resposta ao Pai, resposta que é*

ble consiste em que la historia concreta de Jesús es la versión histórica de la filiación eterna del Hijo. Esta no es intuible en sí misma, pero sí tiene sentido formularla a partir de la historia de la filiación de Jesús.

*sua história concreta, e deve por isso percorrer a história e a historicidade de sua vida. Sem considerar esse caráter de resposta, também não se pode compreender seu caráter de ser palavra do Pai.*

Como justificar estas alterações substanciais do texto quando se trata de algo tão fundamental no pensamento de A. e tão delicado para a fé como a divindade de Jesus?

O cap. VI é outra amostra das dificuldades que o leitor encontrará ao percorrer o livro. É preciso reconhecer que, neste caso, a culpa recai, em grande parte, sobre o original espanhol. Por nove vezes o texto foi truncado em frases essenciais para a compreensão(9). Além disso, porém, o tradutor omitiu outras três frases: p. 225 linha 10 a partir de baixo; p. 236 linhas 10 e 12 a partir do alto; e p. 238 linha 20 a partir do alto. Se acrescentarmos a essas omissões outros erros "menores" de tradução(10), este importante e difícil capítulo se torna simplesmente incompreensível porque ilegível.

Mas não é este o único capítulo em que as omissões ou deformações tornam impossível a leitura do texto(11). Como explicar, por exemplo, que alguns termos quase técnicos, e com equivalências exatas em português, sejam inesperadamente alterados? É o caso, entre outros, da palavra "sospecha", traduzida constantemente na Introdução por "desconfiança" ou também por "dúvida". O termo "acceso" é traduzido por "aproximar-se" (pp. 22, 81, 351, 377); "urgencia" por "obrigação" (p. 130s.), "des-clasados" por "desclassificados" (pp. 135, 139, 140, 367). "Rasgos" da existência cristã se transforma em "riscos" (p.

(9) Todas elas podem ser reconstruídas com paciência recorrendo à revista ECA (Estudos Centro-Americanos) n. 322-323 (1975) 483-512 na qual foi publicado pela primeira vez este artigo (referências úteis, aliás, que a tradução omitiu sem motivo). Eis as passagens: p. 193 linha 4 a partir de baixo; p. 205 linha 7 a partir do alto; p. 211 linha 15 e linha 23 a partir do alto; p. 216 linha 13 a partir de baixo; p. 226 linha 16 a partir do alto; p. 231 linha 9 a partir do alto; p. 240 linha 3 a partir de baixo; p. 241 linha 19 a partir do alto.

(10) Por exemplo: p. 191 "ilustres" por "ilustrados"; p. 225 "en la historia, el pecado" dá como resultado "na história do pecado"; o "irrecuperável" escândalo da cruz é traduzido por "irremediável": pp. 229, 285, etc.

(11) Eis ainda alguns outros exemplos (e não são todos!): p. 16 linhas 9ss. a partir de baixo; p. 127 as cinco últimas linhas; p. 157 linhas 12ss. a partir do alto; p. 281 linha 12 a partir de baixo; p. 334 linha 11 a partir de baixo; p. 361 linha 11 a partir de baixo; p. 366 linha 12 a partir do alto; p. 367 linha 10 a partir do alto; p. 371 linhas 8s. a partir do alto; p. 395 linha 16 a partir do alto e linhas 6ss. a partir de baixo.

---

394); "enmascarar" em "desfigurar" (p. 16). Simples indícios de uma tradução traída, e ela sim desfigurada.

Na p. 360 linha 13 a partir do alto, "desencadenar la pregunta" é traduzido por "questionar", mas quando na p. 381 linhas 5s. a partir do alto somos surpreendidos com esta frase: "ao questionarmos a historicidade da ressurreição", o leitor, já desconfiado a essas alturas, não pode deixar de perguntar-se que teria querido dizer o A. Pois bem, eis o que ele diz textualmente: "al *preguntarnos* por la historicidad de la resurrección de Jesús nos *preguntamos* (nada de "questionar"! ) en primer lugar por la historicidad de esas tradiciones" (p. 321 da segunda edição espanhola).

Que dizer do mal uso de certas preposições ou conjunções que alteram profundamente o sentido? Por exemplo: "más bien" é traduzido indistintamente por "mais" (p. 98), "com mais razão" (p. 100) ou "melhor" (p. 147). "A no ser" é traduzido uma vez por "mas é" (p. 21 linha 18 a partir do alto) e outra vez pelo simples "mas" (p. 100 linha 12 a partir do alto). A omissão de um "como" (p. 33 linha 18 a partir do alto) ou de um "não" (p. 342 linha 15 a partir do alto) modifica radicalmente o sentido da frase. Sem falar em jórias como: "así como" = deste modo como (p. 129 linha 14s. a partir do alto e p. 319 linha 10 a partir de baixo); "no afirma más y sí menos" = não afirma mais nem menos (p. 328 linha 13 a partir de baixo); "da por supuesto" = certamente dá (p. 339 linha 4 a partir de baixo).

Estes exemplos são mais do que suficientes para poder concluir: a presente tradução não inspira nenhuma confiança e deve ser utilizada com extrema cautela sob pena de atribuir ao autor erros (que raíam a heresia) dos quais certamente ele não é responsável. O que está em jogo não é só a "imagem" da Editora, mas a fama de um autor. E isso é uma questão de ética editorial.

---

Carlos Palácio S.J. é doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). É professor de Teologia, Reitor acadêmico do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, MG, e Diretor da Faculdade de Teologia do mesmo Centro. Publicou *Jesus Cristo: História e Interpretação*, Loyola, São Paulo 1979; *Vida religiosa inserida nos meios populares*, CRB, Rio de Janeiro, 1980.

Endereço: Caixa Postal 5047 (Venda Nova) - 30000 Belo Horizonte - MG