

# Cristologia: de cima ou de baixo?\*

PROF. DR. J. GALOT, S. J.

## CHRISTOLOGY: FROM ABOVE OR FROM BELOW?

*These two expressions mean two opposite trends in the development of protestant Christology. Explaining the most characteristic doctrines, mainly Barth and Pannenberg, we have to distinguish the two methodological problems involved.*

*The first one relates to the knowledge of Christology: Do we have to start from the statement of faith or from a historical research? The answer is complex. Christology makes historical researches on Jesus, but these researches are based on faith.*

*The second problem implies a vertical direction. Do we have to get down from God to man, or get up from man to God? Christology starts from the man in Jesus Christ inasmuch as His divinity shows forth through His human life, but, on the other hand, we have to look at Jesus as the Son that existed before He became man.*

“Cristologia de cima”, “cristologia de baixo”: as duas visões cristológicas revelam um problema essencial de método. Deve-se, na elaboração da cristologia, proceder a partir de Deus ou a partir do homem? Deve-se fazer repousar a cristologia sobre um dogma de fé, ou deve-se construí-la sobre a base da história?

Para compreender melhor o problema, considerá-lo-emos tal como ele se colocou na teologia protestante alemã. Retratando brevemente o debate que caracterizou o desenvolvimento dessa teologia, poderemos entender mais concretamente o sentido das duas tendências que se afrontam e das opções que se impõem para o método cristológico.

(\*) Os originais em francês do presente artigo foram enviados à Redação pelo autor e foram traduzidos para o português pelo Prof. F. Benno Brod, S. J. J. Galot nasceu em Ougrée (Liège), Bélgica, a 31-8-1919. Ordenou-se sacerdote em 1949. Doutor em teologia pela Universidade Gregoriana (1953). Foi professor de teologia dogmática no Colégio St. Albert de Lovaina até 1969, e desde 1968 é professor de teologia dogmática na Universidade Gre-

goriana. Dentre suas publicações mais recentes, podem ser enumeradas: *Etre né de Dieu* (1969), *La personne du Christ* (1969), *Visage nouveau du prêtre* (1970), *La conscience de Jésus* (1971), *Vers une nouvelle christologie* (1971), *Le mystère de l'espérance* (1973). Assinalemos também Orações Eucarísticas recentemente traduzidas ao espanhol sob o título de *Eucaristia misterio y vida*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1972.

## I. As duas vias cristológicas nos teólogos protestantes

### a. Cristologia de cima

Martin Kähler é considerado como o protagonista da cristologia de cima (1). Em 1892, esse teólogo reagiu contra o movimento teológico que se dedicava unicamente à investigação da vida de Jesus, modelo da vida cristã, e que se limitava a ver em Cristo o homem. Ele afirma o princípio de que a teologia se funda essencialmente sobre a pregação da comunidade, e que o Cristo real é idêntico ao Cristo pregado. A realidade de Cristo se patenteia em sua influência pessoal, que consiste na fé de seus discípulos. Esta fé não pode depender de pesquisas científicas sobre a vida de Jesus.

Em época mais recente, R. Bultmann é muitas vezes considerado como um representante da "cristologia de cima" (2). Contudo, só num sentido bem particular se lhe pode aplicar a expressão (3). De fato, a cristologia, uma vez demitida por esse autor, fica reduzida a pouca coisa. Para ele, o Jesus histórico não é um Jesus messiânico. O homem Jesus pregou a salvação e foi crucificado, mas nada podemos saber de sua consciência, e, em particular, não podemos conhecer o que

ele pensou de sua morte. Deve-se admitir uma grande diferença entre esse Jesus histórico e o Cristo do querigma. O Cristo querigmático não deve procurar justificações na história, e apenas devemos conservar sua interpretação existencial, a qual nos fornece representações do apocalipse judeu e do mito gnóstico de redenção. Segundo esta interpretação, não se pode falar em noções essencialistas de natureza divina, de natureza humana, de sua união na única pessoa do Verbo; nem há intervenção objetiva de Deus no mundo dos homens, nem manifestação sensível de pessoa divina. A única coisa que conta é a existência autêntica na fé, fé na salvação notificada por Deus em Cristo.

Na visão bultmanniana, Jesus portanto não é Deus nem Filho de Deus. De que maneira uma tal cristologia continua a ser "de cima", quando ela coloca o Cristo num nível notavelmente inferior àquele em que a tradição cristã o colocou? A afirmação poderia parecer paradoxal; ela se explica pelo valor atribuído ao querigma independentemente da história, como também à interpelação de Deus na fé: a palavra da mensagem nos encontra como Palavra de Deus, e não podemos levantar a questão de seu fundamento histórico.

(1) *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1928.

(2) Cf. R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, Göttingen 1967, p. 312.

(3) Cf. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953;

*L'Interprétation du Nouveau Testament*, Paris 1955; *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel 1959; *Foi et compréhension*, Paris 1969-70; A. MALET, *La pensée de Rudolf Bultmann*, Genebra 1962; L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe*, Bruxelles 1954; *Histoire du salut et Philosophie*, Paris 1971.

Em si, deveríamos antes dizer "teologia de cima". A importância do homem Jesus não vem do fato de que ele teria merecido a salvação, mas simplesmente do fato de que a cruz exprime o julgamento de Deus, a condenação do pecado, e nos esclarece sobre nossa condição de pecadores. É Deus que faz tudo; só ele é o autor de nossa redenção, e só ele nos interpela. A pessoa do Cristo histórico não nos interessa; apenas a mensagem que Deus faz chegar até nós através dele diz respeito ao nosso destino. Trata-se, portanto, antes, de "teologia" do que de "cristologia".

K. Barth, ao contrário, oferece o exemplo de uma verdadeira "cristologia de cima". Ele faz repousar toda a teologia sobre a Palavra de Deus, e sublinha, assim, seu caráter dogmático. Reage contra a concepção dominante de uma teologia cujo fundamento e objeto fosse a fé cristã. Ele observa que a Palavra de Deus não se baseia sobre a fé, mas que esta é resposta à Palavra (4).

Por outro lado, ele reconhece em Jesus o Filho de Deus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, uma só pessoa em duas naturezas, segundo a afirmação do concílio de Calcedônia. Entretanto, insiste de tal maneira no sujeito divino da Encarnação que a humanidade de Jesus parece ficar desvalorizada. Qualifica a esta de tempo, de habitação, de veste ou de

órgão, e lhe recusa uma verdadeira função reveladora. Rejeita formalmente o monofisismo, mas considera por exemplo a essência do homem Jesus como sendo constituída pela realidade divina, na qual a realidade humana está compreendida.

H. Bouillard chama a atenção para essa tendência "divinizante": "A aparente absorção da realidade humana de Cristo na sua realidade divina, a aparente exterioridade da primeira, considerada como simples órgão, figura ou habitação da segunda, são, a nosso ver, em contextos diferentes, o resultado de uma mesma orientação geral, a saber, aquela que tende a reduzir a parte humana na pessoa, como também na ação, do Verbo incarnado. Tomemos este texto bem característico: "É o Verbo que fala, que age, que conquista a vitória, revela, reconcilia. Portanto, o Verbo incarnado, é verdade... o Verbo na carne e pela carne, — mas o Verbo, e não a carne" (5).

Contudo, o próprio Barth sentiu a insuficiência de sua concepção de Encarnação, e opera uma mudança. Numa conferência de 1956 sobre a humanidade de Deus, ele fala de "mudança de orientação". Explica nesta conferência como há uns quarenta anos, ele tinha reagido contra o protestantismo liberal, afirmando com força o Deus transcendente, "Totalmente outro" em relação ao homem. No protestantismo

(4) Cf. H. BOUILLARD, *Karl Barth, Paris 1937*, I, pp. 121-122; Cf. K. BARTH, *Die christliche Dogmatik in Entwürfen*, Munique 1927, pp. 84-90.

(5) KARL BARTH, II, p. 122; cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, 1, 2, Zúrique 1938, p. 149.

liberal, pensar em Deus era pensar no homem religioso: religião antropocêntrica, onde "o homem era demasiadamente enaltecido com prejuízo para Deus" (6). Barth tinha querido operar uma reviravolta, mostrando que o tema central da Bíblia era a divindade de Deus; "essa correção não poderia ser questionada" (7). Não obstante, acrescenta ele, "por melhores que tenham sido as nossas intenções, e por mais certo que tudo isso possa ter sido, tudo foi dito de uma maneira um tanto dura e desumana, e em parte, inclusive, de uma maneira um pouco herética" (8). Com efeito, "a humanidade de Deus tinha-nos escorregado do centro para a periferia" (9).

"Uma divindade que não tivesse humanidade, quando ela nos atinge, seria um falso deus" (10). Em Cristo não há nem o homem abstrato, auto-sofredor, nem o Deus abstrato, separado do homem e, de alguma maneira desumano. "Em Jesus Cristo o homem não está fechado para o alto, e Deus, por sua vez, também não está fechado para baixo. Nele, uma só história se desenvolve, um só diálogo acontece, nos quais Deus e o homem estão juntos, na realidade da aliança concluída, mantida e realizada por ambos. Em sua pessoa, Jesus Cristo é

precisamente o verdadeiro Deus do homem, e, como verdadeiro homem, o fiel companheiro de Deus; ele é, ao mesmo tempo, o Senhor que se abaixa até comungar com o homem, e o servo elevado até a comunhão com Deus" (11).

Esta correção introduzida por Barth ao seu anterior pensamento tem a vantagem de mostrar a busca de equilíbrio numa "cristologia de cima" que tinha sido elaborada como reação contra uma cristologia demasiado exclusivamente antropocêntrica.

Mais outros teólogos foram colocados entre os que defendiam a "cristologia de cima" (12): E. Brunner, cuja teologia dialética se aproxima da de Barth (13); F. Buri, que alia a cristologia especulativa de princípio à teologia bultmanniana do querigma (14); H. Vogel (15).

#### b. Cristologia de baixo

A cristologia "de baixo" se desenvolveu principalmente em oposição à tese radical de Bultmann, que desligava do Jesus histórico o querigma e a existência na fé.

Essa cristologia se caracteriza por uma volta ao Jesus da história (16). Ela afirma que é possível alcançar, através do

(6) *L'humanité de Dieu*, Genebra 1956, p. 10.

(7) *Ibid.*, p. 13.

(8) *Ibid.*, p. 15.

(9) *Ibid.*, p. 7.

(10) *Ibid.*, p. 28.

(11) *Ibid.*, pp. 21-22.

(12) Cf. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit*, p. 312.

(13) *Der Mittler*, Zurique 1947. SLENCZKA (*Geschichtlichkeit*, p. 312, n.º 18) ob-

serva entretanto que em sua *Dogmatik* (II, Zurique-Stuttgart 1960, p. 257) Brunner parece seguir a via "de baixo".

(14) *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens*, II, Bern-Tübingen 1962.

(15) *Christologie*, Munique 1949; Gott in Christo, Berlin 1952.

(16) Cf. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit*, p. 311.

testemunho neotestamentário, a figura histórica de Cristo e que, teologicamente, esta figura deve ser posta como fundamento da fé no Filho de Deus. "A respeito de Jesus nada se pode enunciar, na perspectiva cristológica, que não esteja fundado sobre o próprio Jesus histórico e que não se limite a exprimir aquilo que é o Jesus histórico", escreve G. Ebeling (17). "O cristianismo existe e cai pela ligação que tem ou não com sua origem histórica de outrora. Isto significa, antes de mais nada, que o cristianismo é uma grandeza histórica" (18).

Conservaremos, como a mais característica das cristologias de baixo, a de W. Pannenberg (19). De fato, é neste autor que a revelação do Jesus histórico é a mais desenvolvida.

Pannenberg coloca claramente o problema: "O objeto da cristologia é, em primeiro lugar, o Jesus de outrora ou o Jesus presente hoje? Claro, os dois não se excluem necessariamente. O Jesus pregado hoje não é um outro, diferente daquele que viveu um dia na Palestina e foi crucificado sob Pilatos, e o inverso também é verdade. Há entretanto uma grande diferença entre estes dois métodos possíveis: procurar compreender a pregação atual que nos diz, a partir do que aconteceu outrora, quem é Jesus e o que ele representa

para nós, ou, ao contrário, não falar desse passado senão em segundo lugar e somente à luz daquilo que sobre isso fala hoje a pregação. Em outras palavras, isto significa perguntar se a cristologia deve começar por Jesus mesmo ou pelo querigma da comunidade" (20).

Para Pannenberg, o Jesus histórico é o ponto de partida. "A tarefa da cristologia é fundamentar na história de Jesus o verdadeiro conhecimento de sua significação, a qual se pode resumir nestas palavras: Deus se revelou neste homem" (21). Todas as afirmações do cristianismo primitivo nasceram desta história, como também as teses cristológicas formuladas mais tarde na Igreja; essas teses devem ser verificadas à luz da história de Jesus.

A cristologia de cima parte da divindade de Jesus e tem por centro a idéia da Incarnação. A cristologia de baixo sobe do homem histórico, Jesus, até o reconhecimento de sua divindade, e só em último lugar chega à idéia da Incarnação.

A cristologia de cima foi, na Igreja antiga, a via mais frequentemente seguida, mas Pannenberg se recusa a seguir esta via. E invoca três motivos (22):

1. Uma cristologia de cima já pressupõe a divindade de Jesus. Ora, a principal tarefa da cristologia é justamente a de expor as razões que levam a

(17) G. EBELING, *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, p. 311.

(18) *Ibid.*, p. 13.

(19) *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964; *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967; W. PANNENBERG, R. RENDTORFF, T.

RENDTORFF, U. WILCKENS, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1965.

(20) *Esquisse d'une christologie*, trad. fr. de *Grundzüge der Christologie*, Paris 1971, pp. 15-16.

(21) *Ibid.*, p. 26.

(22) *Ibid.*, pp. 32-33.

reconhecer essa divindade. Tais razões as achamos na manifestação histórica de Jesus.

2. Uma cristologia que parte da divindade do Verbo e que vê problemas apenas na união de Deus e do homem em Jesus, dificilmente chega a reconhecer a importância capital que está nos traços particulares do homem histórico Jesus de Nazaré, e, de maneira especial, nas suas relações com o judaísmo contemporâneo.

3. Uma cristologia de cima deveria se colocar no ponto de vista do próprio Deus para seguir o caminho do Filho de Deus ao mundo. Ora, de fato nós pensamos sempre a partir de uma situação humana historicamente determinada. O ponto de partida deve, portanto, ser a interrogação sobre o homem Jesus.

Pannenberg se distingue de outros partidários da cristologia de baixo pela importância decisiva que ele atribui à Ressurreição de Jesus. Esses outros teólogos baseiam a unidade de Jesus com Deus sobre a reivindicação de autoridade contida em sua pregação e em sua ação. Pannenberg não rejeita essa reivindicação, pois Jesus declarou e mostrou que Deus agia nele; ele se apresentou como juiz escatológico. Mas aos olhos de Pannenberg, a pretensão do Jesus pré-pascal está ligada à verificação futura da mensagem pela ressurreição; ela tem apenas um caráter proléptico, e, sozinha, ela não bastará para

fornecer a base de uma cristologia.

Em compensação, a ressurreição fornece este fundamento: ela é a revelação definitiva de Deus em Jesus. Com efeito, é só no fim da história que Deus pode aparecer em sua divindade, isto é, como aquele que faz tudo, que tem poder sobre todas as coisas. Ora, a ressurreição significa que, para Jesus, o fim de todas as coisas já veio, e por conseguinte que Deus mesmo se revela nele com sua glória, de uma maneira insuperável (23).

A revelação de Deus por si mesmo implica a identidade do Revelador e do Revelado: Deus é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da Revelação. "Falar de uma revelação de Deus por si mesmo no acontecimento de Cristo significa, portanto, que o acontecimento de Cristo, — que Jesus — é o ser do próprio Deus" (24).

A unidade de Jesus com Deus, enquanto ela se relaciona com o ser eterno de Deus, é anterior à carreira terrestre de Jesus. Daí vem a idéia da preexistência de Jesus, que exprime a plena pertença de Jesus ao Deus eterno, e que guarda esse valor objetivo, mesmo se a representação da preexistência é mítica (25).

"Na medida em que a representação da Encarnação se separa da teologia veterotestamentária e judaica da história, ela se torna um simples mito, o mito de um ser divino que desce do céu e para ele volta"

(23) *Ibid.*, p. 76.

(24) *Ibid.*, p. 156.

(25) *Ibid.*, p. 183.

(26). Quando se fala de Incarnação de Deus em Jesus Cristo, trata-se de afirmações últimas da teologia, que decorrem necessariamente da idéia da revelação escatológica de Deus em Jesus. Elas não se justificam senão como expressão, aliás inevitável, dessa revelação; por si mesmas, elas não teriam sentido e seriam mitológicas.

A unidade de Jesus com Deus ainda deve ser precisada. Jesus se compreendeu a si mesmo como alguém que estava face a face ao Deus que ele chamava seu Pai, e do qual ele mesmo se distinguia. "Se a história de Jesus e sua pessoa pertencem ao ser de Deus, à sua divindade, a distinção que Jesus manteve entre ele mesmo e o Pai pertence também à divindade de Deus" (27). Portanto, é necessário afirmar a distinção do Pai e do Filho em Deus mesmo.

A cristologia do Logos, ao contrário, não está fundada sobre o Jesus histórico; ela resulta da filosofia grega. As tentativas de renovação desta cristologia pela teologia da Palavra de Deus, com Brunner e Barth, não conferem à Palavra o sentido que o termo Logos tinha na Igreja antiga, pois o termo Palavra não designa uma hipótese particular e autônoma ao lado de Deus Pai. O ponto de partida da cristologia deve ser, hoje, em lugar do conceito de Logos, a idéia de Revelação. Não se pode perceber a unidade de Jesus com o ser de Deus, com a distinção entre o Pai e o Fi-

lho, senão pelo reconhecimento de Jesus como revelação de Deus (28).

Pannenberg não considera a cristologia de baixo como uma inovação (29). Ele não considera Schleiermacher como um precursor, porque para este, a unidade de Jesus com Deus era afirmada apenas no sentido da consciência de Deus em Jesus. Mas no século XIX, A. Ritschl pode ser considerado como o primeiro que construiu sua cristologia a partir do homem histórico Jesus. Foi seguido neste caminho por sua escola até W. Herrmann, e hoje podem ser citados, entre outros, W. Elert, P. Althaus, F. Gogarten.

Mas o que distingue Pannenberg, é o radicalismo com que ele enuncia e aplica seu método. Ele coloca o princípio de que todo o conteúdo da fé deve ser verificado e demonstrado historicamente, ao menos nos limites de certeza que uma prova de história pode atingir; fazendo valer esse princípio, Pannenberg se esforça para mostrar que, no Jesus da história, possuímos a prova de sua divindade e mais particularmente de sua filiação divina.

## II. As opções metodológicas essenciais em cristologia

### A. Os dois problemas de método

No debate entre cristologia de cima e cristologia de baixo,

(26) *Ibid.*, p. 191.

(27) *Ibid.*, p. 194.

(28) *Ibid.*, pp. 195-206.

(29) *Ibid.*, pp. 34-35.

dois problemas metodológicos mereceriam ser distinguidos com clareza, pois eles tendem a se misturar. O primeiro diz respeito ao gênero de conhecimento que se deve admitir como base da cristologia: deve-se fundamentar a cristologia sobre a afirmação da fé e sobre a mensagem da pregação, olhando-as como essencialmente superiores e irreduzíveis a toda demonstração histórica, ou deve-se procurar seu fundamento no Jesus da história? O segundo problema diz respeito à realidade considerada: é necessário partir da divindade de Cristo para encontrar sua humanidade, ou deve-se subir de sua humanidade para a divindade? Os dois problemas estão em conexão, pois quando se toma a fé como fundamento da cristologia, se é levado a olhar antes de tudo do lado de Deus, objeto principal da fé, e a tomar como ponto de partida a divindade de Cristo, ou ao menos a divindade que se revela em Jesus. Quando, ao contrário, se opta pelo fundamento histórico, se é normalmente levado a partir da humanidade de Cristo para chegar à sua divindade. Contudo, os dois problemas continuam distintos: a fé tem como objeto tanto a humanidade como a divindade de Cristo, e a gente pode considerar primeiro o homem Jesus, antes de se chegar ao que ele tem de divino. Portanto, é necessário enfrentar sucessivamente os dois problemas, o primeiro dos quais diz respeito ao sujeito que conhece e o segundo ao objeto a ser conhecido.

## B. Cristo da fé e Cristo histórico

Conhecimento de fé ou conhecimento histórico? Qual dos dois conhecimentos tem a primazia em cristologia?

A resposta é complexa. Objetivamente, a cristologia se dedica ao reconhecimento do Jesus da história, e a própria fé em Cristo não é a fé num Cristo abstrato, mas no Salvador que nasceu, viveu e morreu na Palestina, onde ele manifestou em seguida a vitória de sua ressurreição. Os partidários da cristologia de baixo afirmam, com razão, que o cristianismo é uma religião histórica. O cristão crê em Cristo como em alguém que pertence à história humana, e ele não pode se interessar por pesquisas cristológicas senão quando estas procuram alcançar, do melhor modo possível, a Jesus tal como ele viveu concretamente, e quando essas pesquisas procuram mostrar não somente o que ele é agora para a vida cristã, mas o que ele foi quando de sua existência histórica.

Contudo, parece ser difícil contestar que subjetivamente, no espírito daquele que se consagra a essa pesquisa, a cristologia tenha seu ponto de partida na fé em Cristo. Com efeito, é a fé que suscita o esforço da investigação. Quem estuda com mais intensidade a verdade histórica contida nos evangelhos não são os historiadores, mas os exegetas e os teólogos. Não se toma a Jesus por objeto de pesquisas históricas como se

toma os outros personagens da história. O interesse do Jesus histórico provém daquilo que ele significa para a fé. E a fé não deve ser aqui considerada como uma atitude que fosse o resultado de uma pesquisa histórica; ela é, antes, o princípio dessa pesquisa. São os crentes que se entregam à pesquisa, levados por uma fé que deseja ter mais clareza. Sem dúvida, acontece também que pessoas sem fé se interessam pela história de Jesus, mas esse interesse é de natureza religiosa, e parece indicar que para eles se coloca, de longe ou de perto, algum problema de fé.

Disso já temos que concluir que o método em cristologia não poderá pressupor uma prioridade da pesquisa em relação à fé. Não se poderá proceder como se a fé devesse resultar da investigação levada segundo as leis da história, nem como se a imagem dogmática de Cristo fosse fornecida em primeiro lugar por sua visão histórica. O que vem em primeiro lugar é um dado de fé.

Essa fé não é simplesmente uma fé individual. É a fé da Igreja. E por dimensão eclesial da fé deve-se entender não somente o fato de que aquele que crê pertence à Igreja, mas o fato de que o conteúdo de sua fé é o da comunidade cristã. Na Igreja católica, o ponto de partida da cristologia é fornecido por tudo aquilo que constitui a fé em Cristo no estágio de desenvolvimento a que ela chegou até hoje. Dessa fé fazem parte especialmente as declarações

infalíveis dos concílios, não simplesmente como fórmulas isoladas, mas como aspectos que entram necessariamente numa visão global da pessoa e da obra de Jesus.

Entre os protestantes, o ponto de partida da cristologia é muitas vezes, mais reduzido, segundo a medida da fé admitida pelas pessoas individualmente. O questionamento de certas tradições tradicionais pôde favorecer neles a pesquisa exegética. Esse questionamento permitiu igualmente uma variedade maior de opiniões na elaboração doutrinal da cristologia.

Por parte dos teólogos católicos, a possessão de uma doutrina tradicional mais firme e mais completa pôde, ao contrário, tornar mais lento o esforço de pesquisa. É de lamentar que a investigação exegética e doutrinal não tenha sido mais intensa, pois a aceitação da tradição não deveria ter por efeito uma passividade maior, mas, antes, deveria dar ao conteúdo da fé uma riqueza que normalmente favorecesse um aprofundamento mais amplo da doutrina, com uma notável diversificação dos pontos de vista.

O exemplo de Pannenberg mostra que, longe de desencorajar a investigação, a adesão às proposições essenciais da fé tradicional pode estimular a pesquisa histórica. De fato, ela pede um esforço mais amplo de pesquisa.

Entretanto, o problema do método revela aqui toda a sua acuidade. Pode-se tomar como

objetivo a verificação histórica completa da fé em Cristo, ou: uma demonstração, pela história, do fundamento da crença na filiação divina de Jesus? Acusou-se a Pannenberg o ter elaborado uma cristologia por demais ambiciosa, “o ter querido provar demais, e o ter cedido demais ao desejo de evidência pessoal” (30).

Não há dúvida de que a investigação histórica é necessária, mas não parece que se possa falar, em sentido próprio, nem de verificação nem de demonstração das afirmações de fé pela história. Uma verificação suporia que tudo aquilo que é afirmado pela fé seria acessível, sob todos os aspectos, à pesquisa histórica e deveria encontrar nesta o fundamento de sua verdade. Uma demonstração implicaria numa prova elaborada segundo o método histórico. Isso exigiria que a investigação histórica teria que decidir, em última instância, a respeito do objeto da fé, e que o grau de certeza da fé seria aquele que as conclusões da história podem fornecer.

Ora, a fé comporta uma certeza mais forte que a da ciência histórica. Pannenberg acha que o conhecimento histórico pode, no máximo, atingir uma probabilidade muito grande. Mas a fé é uma adesão certa, adesão essa que qualquer probabilidade, por mais elevada que fosse, não poderia jamais satisfazer. Quem crê em Jesus Filho de Deus não pode esperar que a

pesquisa histórica feita sobre os escritos neo-testamentários lhe traga, por si mesma, uma certeza igual à da sua fé.

A fé possui uma certeza superior porque ela adere à palavra de Deus, a uma revelação que, mesmo se realizando na história, ultrapassa a história pela verdade que ela propõe. Na afirmação de que o Filho de Deus se incarnou há uma realidade que vai além de todas as constatações históricas, ainda que ela se manifeste na vida histórica de Jesus. Em si mesma, tal afirmação jamais poderá ser objeto de uma verificação ou de uma demonstração, se estas se limitarem estritamente às leis da história.

Por outra parte, a fé exige a investigação histórica, porque ela deseja esclarecer seu próprio objeto. A fé em Cristo — já o lembramos — é uma fé no Jesus histórico. Não se pode separar, como o propôs Bultmann, o Cristo da pregação e o Jesus histórico; esvaziando a fé de quase todo o seu conteúdo histórico, tira-se-lhe a substância; ela é destruída. Diferentemente das outras religiões, que se baseiam em mitos, o cristianismo repousa sobre um acontecimento de salvação que se realizou na história. A Encarnação significa que Deus entrou pessoalmente na história da humanidade.

Bultmann conservou de Cristo só aquilo que cabia em sua análise existencial, isto é, ele quis reduzi-lo à experiência hu-

(30) I. BERTEN, *Bulletin de christologie protestante, Revue des Sciences Phi-*

*losophiques et Théologiques*, 54 (1970), p. 163.

mana assim como ele a concebe. A seus olhos o acontecimento da salvação não se produz senão na experiência subjetiva de cada um; a salvação é anunciada por Cristo, mas não realizada objetivamente por ele: "É a teologia do solitário, observa K. Barth, que reflete sobre si mesmo (neste caso, sobre sua autenticidade ou sua inautenticidade), se exprime a si mesmo e explica afinal de contas simplesmente o que o indivíduo crente é" (31). Ora, o Cristo quer salvar o homem de seu subjetivismo; Verbo feito carne, ele se impõe objetivamente à fé. Ele faz com que esta fé não seja pura relação interior a Deus, e que ela se concentre sobre a revelação histórica de Deus em sua pessoa.

A entrada do Filho de Deus na história humana é que opera a verdadeira desmitização. O mito não designa toda representação da divindade e de suas relações com os homens, mas especifica uma representação que é devida ao pensamento e à imaginação humanos. O mito pode fazer aparecer traços autênticos de Deus e de sua obra de salvação, mas ele se situa fora da história, e não pode exprimir a manifestação autêntica de Deus neste mundo, sua intervenção em nossa história para nos salvar. Tal manifestação autêntica acontece na Encarnação. Assim, é o Cristo que livra a humanidade de seu aprisionamento mitológico.

O engajamento pessoal do Filho de Deus na realidade da

história destrói toda a pseudo-história. Ele mostra, por contraste, a ficção das representações míticas. É por esta razão que o cristianismo não absorveu as religiões pagãs, mas as eliminou. A história não se pode nutrir de mitos; ela os exclui. A Encarnação indica, sem dúvida, aquilo que os mitos comportavam de verdade escondida; mas só ela é detentora da verdade histórica da intervenção de Deus no mundo para o salvar.

Ao não aceitar que o Verbo se tenha feito carne, Bultmann, ao contrário de desmitizar, voltou a um mito mais subtil, "mito antropocêntrico", diz Barth (32), mito não de imaginação popular e primitiva, mas de "gnose" filosófica, mito da mensagem existencial, e que é a sua representação subjetiva do divino e de suas relações conosco.

Se a teologia quer continuar a obra de desmitização feita por Cristo, então ela deve fazer um esforço incessante para exprimir melhor o que foi o Jesus da história, o que ele disse e fez. A fé inspira esse esforço de alcançar a objetividade histórica. A primeira vista, poder-se-ia pensar que ela inclinasse a pesquisa na direção das visões subjetivas, mas em realidade ela visa a objetividade, porque ela considera essa objetividade como implicada na sinceridade de sua adesão. Aquele que crê em Cristo aspira a descobrir a figura real, objetiva, de Jesus.

(31) *L'humanité de Dieu*, p. 39.

(32) *L'humanité de Dieu*, p. 40.

Precisemos ainda mais o sentido dessa orientação da fé para a pesquisa histórica. A fé implica primeiramente uma **predisposição** à investigação cristológica: tal predisposição inclui um interesse intelectual mais específico pela pesquisa e uma aceitação de seus resultados. Além disso, a fé dá uma **pré-inteligência** da investigação, esclarecendo os objetivos que se tem em vista na pesquisa exegética e histórica, e garantindo uma linha geral de pensamento que permitirá captar o sentido e o valor dos elementos estudados (33). Essa pré-inteligência não é um preconceito, pois ela não predetermina de forma alguma aquilo que se deverá colher da investigação, nem inclina a pesquisa em alguma direção que fosse contrária à objetividade científica do estudo.

Esse papel positivo da fé em Cristo na investigação cristológica faz compreender que a gente não poderia imaginar um método ideal, que consistiria, para o exegeta ou para o teólogo, em fazer abstração de sua fé no seu trabalho de pesquisa. Não se pode pretender uma espécie de dúvida universal como procedimento metodológico para melhor garantir a objetividade. Querer absorver o estudo dos textos com uma "tábula rasa" na inteligência, só poderia ser uma ilusão, pois, sejam quais

forem os esforços feitos para conseguir fazer abstração de suas próprias convicções de fé, a investigação será necessariamente influenciada por um modo de pensar pessoal. Além disso, isso seria tirar a pesquisa a base que ela deve ter e que lhe é útil; pois a melhor garantia de objetividade será sempre a disposição de fé, enquanto ela implica numa abertura total à verdade, e enquanto ela deseja uma investigação feita segundo as normas das ciências exegéticas e históricas. A fé tem a obrigação de respeitar, por honestidade e sinceridade, a autonomia da exegese e da história.

Se fosse preciso dizer a razão última desse princípio, dever-se-ia observar que a fé em Cristo implica numa fé em Deus que é adesão à verdade absoluta. Essa adesão consiste num apego a tudo o que reflete aquela verdade no mundo, a tudo o que é participação finita do verdadeiro infinito. A fé implica numa preocupação primordial de alcançar a verdade em toda a parte onde ela puder se encontrar. A fé deve assegurar, na investigação histórica, as melhores condições de chegar ao verdadeiro, conformando-se às exigências científicas que permitirão a justeza das conclusões.

Se houve uma onda em favor de um Cristo visto "de baixo", isso foi justamente para evitar

(33) A pré-inteligência de que aqui falamos não se identifica absolutamente com a pré-compreensão exigida por Bultmann para a admissão e a interpretação da mensagem cristã (ver a esse respeito: MALEVEZ, *Histoire du salut et Philosophie*, pp. 9-49). Tal

pré-compreensão é constituída por uma antropologia existencial e é anterior ao acolhimento da palavra de Deus. Aqui falamos de uma pré-inteligência que é devida à fé no que diz respeito à investigação exegética e histórica.

uma intromissão indevida das convicções dogmáticas na investigação histórica. Partindo “de cima”, não se pode determinar o que deve ser o Jesus histórico. Assim, por exemplo, a fé no Cristo ressuscitado não poderá ser, do ponto de vista histórico, um motivo para admitir ou para sublinhar a veracidade dos relatos evangélicos que se referem à descoberta do túmulo vazio. Tal veracidade não pode ser estabelecida senão em virtude das razões que a análise exegética dos testemunhos fornece. Compreende-se a oposição a qualquer tentativa de introduzir na história um Cristo “de cima”. Semelhante tentativa não pode estar conforme à orientação fundamental da fé, que implica essencialmente no respeito pela verdade e no uso do método histórico para estabelecer os fatos da história.

Se, portanto, por “cristologia de cima” se entendesse uma cristologia onde a fé ditasse as conclusões da pesquisa histórica, tal procedimento não poderia ser admitido como sério (34). A fé não pode ter a pretensão de se substituir à história, nem de mandar sobre a ciência histórica, como também a história não pode fornecer conclusões que façam as vezes

da fé, nem certezas idênticas à da fé. Sob este ponto de vista, o método cristológico não pode consistir nem numa dogmatização da história, nem numa historicização do dogma.

O que é que pode, então, a fé esperar da pesquisa histórica, se não pode receber dela nem verificação nem demonstração? A fé pede à pesquisa de esclarecer com mais precisão o Cristo em que ela crê. A investigação histórica e exegética permite à fé sair de uma visão demasiadamente global de seu objeto, e discernir, inclusive com um bom número de detalhes, a figura histórica de Jesus.

Além disso, essa investigação faz compreender melhor ao crente por que ele crê: a investigação esclarece não somente o objeto da fé mas também seus motivos. Ela seria incapaz — já o dissemos — de estabelecer o fundamento decisivo da fé, mas pode mostrar que na ordem do conhecimento histórico há sólidas razões para admitir a existência e a obra de Jesus assim como a Igreja as professa em sua fé.

Graças à pesquisa histórica, a fé pode, portanto, aprofundar seus conhecimentos de Jesus e captar mais lucidamente por que adere a ele.

(34) Apesar de ter sido apresentada como uma cristologia “de baixo”, a cristologia transcendental de K. Rahner segue também o caminho da dedução, de modo a determinar, a partir de uma definição do homem e de sua esperança, a estrutura essencial da cristologia, para constatar em seguida que a concepção do Salvador absoluto assim elaborada, se verifica historicamente em Jesus de Nazaré (K. RAHNER — W. THÜSING, *Christologie — systematisch und exe-*

*getisch*, Friburgo 1972). Pode-se contestar essa dedução da cristologia a partir de um fundamento antropológico, pois a economia da Encarnação não é necessariamente exigida para a salvação do homem, e ela ultrapassou consideravelmente a esperança judaica. O método cristológico não pode consistir em estabelecer uma representação de Cristo independente da consideração dos evangelhos, determinando o mínimo para que tal representação possa se verificar na figura histórica de Jesus.

### C. O Cristo Deus e o Cristo homem

Após termos procurado esclarecer as relações entre a fé e a pesquisa histórica, nos encontramos diante de um segundo problema: deve a cristologia partir da divindade ou da humanidade? Deve ela tomar uma direção descendente, indo de Deus ao homem, ou uma direção ascendente, subindo do homem a Deus?

#### A cristologia a partir de baixo.

A tendência favorável à cristologia de baixo é o resultado de uma reação contra o fato de se ter focado, de maneira demasiado exclusiva, a divindade de Cristo. Assim como não se pode admitir uma invasão da pesquisa histórica por princípios dogmatizantes, assim também não se pode tolerar que a divindade de Jesus açambarque sua humanidade. É preciso, portanto, reconhecer a legitimidade dessa reação, como também a necessidade, sentida pelos cristãos e pelos teólogos atuais, de encontrar em Cristo alguém que seja integralmente homem, semelhante a nós em tudo, menos no pecado. Uma das mais urgentes tarefas da cristologia contemporânea consiste em sublinhar todos os aspectos e todas as implicações de uma existência humana de Cristo.

A cristologia de baixo tem razão de ressaltar que é na humanidade de Cristo que se revela sua divindade. A revelação não nos é endereçada dire-

tamente por uma iluminação interior que nos faça aderir ao Filho de Deus. Ela se produz no homem Jesus, e tudo que podemos saber do Filho de Deus, nos é dado pelas palavras, pelos gestos e acontecimentos da existência humana de Jesus de Nazaré. Por conseguinte, sempre continua sendo ele a figura humana que nós devemos perscrutar para descobrir a identidade do Salvador.

Isto não significa que nós só possamos conhecer de Jesus aquilo que é humano. De fato, mesmo sendo homem, Jesus ultrapassa o humano e manifesta uma transcendência divina. É porém sempre através do humano que Jesus revela o que é superior ao humano.

Se nos voltamos para a origem da cristologia, com o fim de explicar a formação da fé na divindade de Cristo, é então indispensável basear-nos sobre Jesus-homem. A investigação cristológica parte necessariamente da humanidade de Jesus.

Sob este ponto de vista, há uma prioridade do humano em cristologia. Tal prioridade não deve, por outro lado, ser compreendida como se fosse preciso primeiramente reconhecer em Jesus o puramente humano, um homem completamente igual aos outros, e só em seguida tentar discernir nesse homem uma manifestação de Deus. Não há uma primeira fase na qual a gente se limitaria ao Cristo homem, e uma segunda, em que nos esforçaríamos para subir ao Cristo Deus. Com efeito, todo o huma-

no em Jesus é revelação do divino (35), e deve ser abordado nesta perspectiva.

A existência de homem, vivida integralmente por Jesus, forma um todo que não se pode separar de sua identidade divina nem da intenção de revelar essa identidade. Quando dizemos que sua existência é semelhante à nossa, não o dizemos para excluir sua dimensão transcendental. Não podemos querer torná-la mais banal, mais pobre, mais "insignificante", negligenciando, na análise de suas atitudes humanas, o mistério de sua pessoa divina. Isso seria privá-la de seu valor de revelação. O Cristo é homem, mas um homem que exprime Deus, que revela Deus.

Por outra parte, tampouco se pode substituir o humano pelo divino em Jesus, pois tal substituição não somente não seria conforme à verdade da Incarnação, mas impediria a revelação autêntica do Filho de Deus. Assim, atribuir a Jesus uma ciência humana ilimitada, sem sombra e sem ignorância — coisas que a visão beatífica implicaria — seria, na realidade, colocá-lo em um nível divino de conhecimento e arrancá-lo às condições habituais do espírito humano peregrino nesta terra. Trata-se de aceitar todos os limites que são inerentes à natureza humana. Em especial, se trata de admitir plenamente o testemunho dos textos evangélicos a respeito desses limites; quando Jesus declara

não saber o dia e a hora do fim do mundo (Mc 13, 32; Mt 24, 36), não podemos decretar de antemão que essa ignorância não seja real e que ela apenas signifique uma recusa de comunicar a informação. Mesmo através desses limites Jesus revelou o Deus que ele era, revelou o Pai cuja imagem ele constituía, na qualidade de Filho.

Aqui aparece um princípio fundamental capaz de desfazer muitas orientações errôneas em cristologia: o humano, com todos os seus limites, não se opõe ao divino; ele está em harmonia profunda com ele, ao ponto de poder revelá-lo, sem cessar de ser humano. Este princípio se funda sobre a semelhança impressa pelo Criador em sua criatura, de acordo com o relato do Gênesis: "Deus criou o homem à sua imagem. . ." (1, 27). Se tal semelhança existe, e se existe de uma maneira toda especial — pois é afirmada unicamente em relação ao homem, na narração bíblica — então o ser humano é capaz de representar Deus.

Desse princípio decorrem duas conseqüências. A primeira é esta: para colocar em destaque o homem integral que existe em Jesus, não é necessário contestar ou velar sua divindade. A tendência de alguns teólogos contemporâneos de não mais afirmar que Jesus é Deus, para melhor fazer ver como ele é homem, não se justifica de maneira alguma. A segunda

(35) É essa a função reveladora do humano em Jesus que ficou desconhecida

por Barth, ao menos antes de sua conversão doutrinária. E por Bultmann ela é ainda menos reconhecida.

consequência é o contrário da primeira: para destacar a divindade de Cristo, não se pode restringir sua humanidade, nem empurrar para a sombra as limitações e imperfeições que fazem necessariamente parte de uma vida humana.

Portanto, tudo o que é humano em Jesus pode nos introduzir na revelação de Deus. Talvez se pergunte como a ignorância, tão diametralmente oposta à perfeição do conhecimento divino, possa contribuir positivamente para a revelação de Deus. Ora, se é evidente que ela não reflete diretamente a sabedoria divina, não se pode esquecer que ela indica a solidariedade do Filho de Deus com a condição humana, e, por conseguinte, a profundidade do amor divino que levou até o extremo essa solidariedade. O mesmo acontece com o sofrimento e a morte, que, por si mesmos, contrastam com a felicidade e a imortalidade divinas, mas que revelam tanto mais vivamente, por causa desse contraste, a grandeza do amor divino.

Esta consideração dos limites e das imperfeições da existência humana como expressões da revelação de Deus, nos preserva da tendência de olhar, de maneira demasiadamente exclusiva, a ressurreição de Cristo como manifestação de sua divindade. É verdade que a ressurreição constitui uma revelação fulgurante da vida divina em Jesus; neste sentido, Panenberg tem razão de ver nela uma revelação definitiva. Mas

não poderíamos dizer que ela resume nem que totaliza essa revelação, ainda que seja o supremo cumprimento, a apoteose dela. Há uma revelação que, como acabamos de sublinhar, acontece na vida terrestre de Jesus, ou, de maneira mais precisa, em sua condição de "servo", com o "despojamento", com a "kênosis" que essa condição implica. Tal revelação conserva seu valor próprio; aquela revelação que se opera de um modo glorioso na ressurreição, não substitui nem torna vã a que se efetuou de um modo kenótico.

Nesta perspectiva, poder-se-ia dizer que a cristologia de Panenberg não é suficientemente "de baixo". Ela é de baixo apenas no sentido de se apoiar na humanidade de Jesus; entretanto, ela considera essa humanidade em seu estado mais elevado, o estado glorioso da ressurreição. Neste estado, Cristo não mais tem uma existência igual à nossa: ele mostra que pertence a um outro mundo, pois, segundo os relatos evangélicos, não mais aparece senão esporadicamente no meio de seus discípulos e em condições diferentes das da vida terrestre. Já é um estado "de cima". Não se pode desconhecer a importância decisiva desse estado, mas ele não nos oferece a primeira revelação de Cristo.

Uma cristologia que quer legitimamente partir de baixo deve considerar a vida terrestre de Jesus tal como a podemos conhecer através dos textos evangélicos. Essa vida compor-

ta a revelação da identidade do Filho de Deus e coloca o problema essencial da opção de fé tanto aos adversários como aos discípulos. Tudo o que é humano em Cristo se torna meio de expressão e de cumprimento para aquele que é Revelador e Salvador. A recusa de Jesus de fazer prodígios é justamente o sinal de uma revelação e de uma redenção que se realizam dentro de uma existência humana de condições ordinárias. O estudo de tal existência continua, portanto, primordial.

Ela permite captar, em seguida, o sentido da ressurreição; permite seguir o itinerário pelo qual Jesus chegou à sua elevação gloriosa. É verdade que essa elevação joga, retrospectivamente, uma luz sobre tudo aquilo que a precedeu, como também é verdade que foi à luz da Ressurreição e do Pentecostes que a Comunidade primitiva compreendeu e interpretou a vida terrestre de Jesus. É no interior da fé em Cristo ressuscitado que se opera o conhecimento de toda a sua existência humana. Mas da condição gloriosa do Salvador ressuscitado não se poderá deduzir o que foi Jesus: a humildade da condição terrestre continua sendo um fato inicial que deve ser considerado "de baixo", segundo o testemunho evangélico.

A ressurreição coloca em plena luz aquilo que tinha sido revelado anteriormente de maneira mais obscura, mais enigmática. Ela exige, portanto, uma consideração mais atenta

das palavras e dos gestos do Jesus terrestre. Como acontecimento da salvação, a ressurreição é o fruto da morte e de todo o processo que conduziu a essa morte; ela reenvia, por conseguinte, tanto em seu valor redentor como em seu valor revelador, ao desenvolvimento da missão pública de Cristo. Há um ponto de partida ao qual não se pode fugir: o nível mais baixo da vida de Cristo que é o nível da vida humana ordinária, e que desce até o abaixamento da paixão.

#### **A Cristologia a partir de cima.**

Se a investigação cristológica deve se ligar ao homem Jesus, ela não pode, contudo, desconhecer uma perspectiva complementar, que implica num ponto de partida de cima e num movimento descendente. A iluminação recíproca da vida terrestre e da ressurreição, que acabamos de sublinhar, já fornece um exemplo dos dois movimentos que se entrecruzam, o ascendente e o descendente. Outros aspectos da cristologia apresentam um duplo movimento análogo.

Foi a fé judaica em Deus que precedeu historicamente a fé cristã em Jesus. No judaísmo, a revelação essencial foi a de um único Deus. A manifestação de Deus em sua aliança com o povo judeu preparou a vinda de Cristo. Segundo esse quadro, o caminhar do Antigo Testamento para o Novo desce de Deus ao homem Jesus. Para a obra da salvação, o estricto mo-

notetismo judeu não fornece senão um único ponto de partida, que é Deus mesmo.

Entretanto, mesmo na orientação veterotestamentária em direção a Cristo, pode-se distinguir uma dupla via, a ascendente e a descendente. A via ascendente consiste na atribuição de nomes divinos (Sl 44, 7; Is 9, 5; Jer 23, 6) e de filiação divina (Sl 2, 7; 109, 3) ao rei messiânico, de tal maneira que o Messias tende a entrar num círculo divino. É a elevação de um homem que se aproxima de Deus. A via descendente se afirma na personificação da sabedoria divina, que vem em missão para junto dos homens (Prov 1-9; Ecli 24; Sab 6-8; Bar 3, 9-4, 4) e no anúncio da vinda do Filho do homem, personagem celeste que aparece nas nuvens e recebe o poder supremo (Dan 7, 13-14). Não nos podemos demorar nas particularidades dessas duas vias; sublinhamos simplesmente um movimento que parte do homem para alcançar a Deus e um outro que parte de Deus para alcançar o homem. Nenhum dos dois movimentos chega plenamente a seu termo antes da vinda de Cristo, mas ambos devem ser tomados em consideração para compreendermos o sentido desta vinda. Devemos, aliás, acrescentar que mesmo o movimento que vai do homem a Deus aparece como suscitado por Deus mesmo, pois é Deus que dá um nome divino ao Mes-

sias e lhe atribui a qualidade de filho. Fundamental é, portanto, que o movimento que anuncia a vinda de Cristo é de direção descendente.

Quando a gente se aproxima do Novo Testamento, se vê que essa direção descendente se impõe na reflexão sobre a origem de Jesus. Pelo fato de Jesus se ter revelado como Filho de Deus, devemos necessariamente interrogar sobre o trajeto, da existência divina à existência humana, que a vinda do Filho do homem supõe. A investigação cristológica é forçosamente levada a considerar o ato pelo qual o Filho de Deus preexistente entrou na humanidade. É o que faz João já no prólogo do seu Evangelho, ao começar evocando a existência eterna do Verbo, para afirmar que o Verbo se fez carne e habitou entre nós (36). O hino cristológico da Epístola aos Filipenses (2, 6-11) também considera o movimento descendente, que vem desde a condição divina até a condição de servo, antes de sublinhar a elevação do Cristo glorioso até o nível divino. Uma cristologia que se restringisse a um movimento que vai de baixo para cima ficaria fundamentalmente incompleta.

O mistério mais profundo que a cristologia não pode deixar de explorar reside no próprio ato da Incarnação: trata-se de retroceder até a iniciativa e à intenção divinas, que orde-

(36) Não há necessidade de evitar a teologia do Logos, como o quis fazer Pannenberg (*Esquisse d'une Christologie*, pp. 203-206); não se vê por que a

divindade de Jesus não se poderia exprimir pelo conceito de Logos, no sentido que ele tem no Prólogo de São João.

naram a caminhada do Filho de Deus que se lançou na aventura de uma vida humana. Todo o sentido da economia da salvação está engajada nesta exploração, e compreendem-se as ásperas discussões que se produziram entre escolas teológicas a respeito do motivo da Incarnação. Está igualmente posta em causa toda a metafísica de Deus e de suas relações com o homem: o movimento descendente manifesta um dinamismo propriamente divino e conduz a teologia a se desembaraçar de concepções demasiadamente imobilistas de Deus.

A direção descendente, em cristologia, continua sendo, portanto, fundamental. Sob o ponto de vista da pesquisa bíblica, ela é primordial em razão da revelação que Deus fez de si mesmo ao povo judeu: o homem Jesus não surge em um meio humano qualquer, mas no seio do povo que fez aliança com o verdadeiro Deus; ele se apresenta como o fruto e o cumprimento das promessas divinas de salvação.

Sob o ponto de vista da teologia especulativa, não se pode penetrar na verdadeira profundidade do mistério de Cristo senão quando se vê nele o Verbo feito carne. As declarações de Jesus sobre sua identidade de Filho de Deus e a manifestação

de sua divindade na ressurreição são apenas o ponto de partida para a inteligência que procura compreender a origem primeira do Salvador: elas convidam a estudar o que significa a vinda do Filho do homem. A teologia continua a ser levada a concentrar toda a luz de que dispõe sobre o que aconteceu na Incarnação, sobre a passagem do Filho de Deus de sua existência eterna à existência temporal. É somente no que aí aconteceu que pode aparecer, com toda a sua força, o amor divino que trouxe a salvação à humanidade. O amor do homem Jesus pelos homens é a característica mais emocionante de sua vida terrestre. Mas esse amor não recebe todo o seu valor senão quando se vê nele a expressão e a revelação do amor divino, especialmente do amor do Pai que se comporta diante dos pecadores assim como Jesus se comportou indo até eles. O amor de Deus que, pelo Cristo, desce até os homens, colocando-se ao nível deles, constitui o essencial da mensagem, e a gente não o pode perceber a não ser num movimento descendente. Somente esse movimento pode fazer-nos captar o sentido do movimento ascendente que lhe segue, o da divinização do ser humano em Cristo.