

UMA CRISTOLOGIA SUSPEITA?

(ALGUNS PRESSUPOSTOS PARA UM DEBATE TEOLÓGICO)

Carlos Palácio

Não é nenhum segredo que Jon Sobrino seria o autor do volume dedicado à cristologia na "Coleção Teologia da libertação". As vicissitudes pelas quais está passando essa coleção e, provavelmente, uma certa apreensão com relação ao autor, fazem com que até hoje esse texto não tenha visto a luz em português. Sendo difícil dizer se a veré algum dia. Porque, na sua análise do livro, a Comissão Episcopal de Doutrina (CED) conclui o seu parecer sentenciando: "consideramos este volume deficiente em seu conteúdo e infeliz em muitas de suas expressões. Por isso julgamos que ele não deva ser publicado como atualmente se apresenta". (Comunicado Mensal da CNBB nº 461 (1992) 797).

Eis porque esta nota bibliográfica poderia intitular-se perfeitamente "crônica antecipada de uma condenação anunciada". Antecipada, porque o leitor não pode ter acesso ao texto em questão. A análise aqui apresentada é feita a partir do texto espanhol, publicado pela Editora Trotta, Madrid, 1991, sob o título *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*.

Dois são os motivos que aconselham, apesar de tudo, discutir o livro nestas páginas. Em primeiro lugar por uma questão de justiça. Afinal, as obras mais importantes de J. Sobrino foram publicadas em português e são cohecidas do público brasileiro. Não é justo deixar pairar sobre o autor a suspeita de heterodoxia. E, além disso, para oferecer elementos que permitam, talvez, um juízo mais sereno do que a "condenação anunciada". A um leitor atento e imparcial não haveria de escapar o grau de maturidade que transparece nesta reflexão cristológica de J. Sobrino com relação às suas publicações anteriores.

As circunstâncias peculiares deste debate impõem, de alguma forma, o esquema a ser seguido. Num primeiro momento é indispensá-

vel uma *análise* mais longa e pormenorizada do livro em questão. Depois serão tecidas algumas considerações sobre o parecer dado pela CED e o diálogo teológico.

I.- Esta cristologia de J. Sobrino se apresenta como uma obra em dois volumes. O primeiro, que será examinado aqui, começa com uma parte de carácter metodológico, para fazer a seguir uma leitura histórico-teológica da vida de Jesus. Três dimensões fundamentais são analisadas: o Reino de Deus, a relação com o Pai e a morte na cruz. O segundo volume deverá apresentar, a partir da ressurreição, a história da cristologia e da fé em Jesus como Cristo (p. 18).

Só depois de conhecer a obra na sua totalidade será possível uma apreciação mais exata e justa do conjunto. Nada impede, contudo, de fazer desde já uma primeira apreciação deste volume. Não só porque ele constitui uma unidade, mas por conter as opções e os pressupostos que presidem à totalidade da obra. Do ponto de vista *metodológico* trata-se de uma cristologia que parte, decidida e sistematicamente, da história de Jesus, ou do "Jesus histórico", na linguagem do autor. A *perspectiva* é abertamente libertadora, sem que essa opção tenha que ser considerada unilateral ou arbitrária. E, muito menos, manipuladora. Trata-se, enfim, de uma cristologia *situada* não só geograficamente, mas do ponto de vista social e eclesial. E, precisamente por isso, fiel à totalidade da fé em Jesus Cristo, rigorosa do ponto de vista teórico e intelectual, e "mistagógica" do ponto de vista da experiência espiritual.

Em certo sentido este livro não faz mais do que retomar a linha de reflexão desenvolvida por J. Sobrino desde a publicação da sua *Cristologia desde América latina*, México 1977, e *Jesús en América latina*, San Salvador 1982 (ambos traduzidos em português). O conteúdo e a perspectiva não deveriam causar admiração, portanto, a quem conhece tais publicações. E, no entanto, apesar da modéstia do autor, há algo de muito novo nesta obra. *Jesucristo libertador* é o resultado de um pensamento longamente amadurecido. Não só pelo tempo (quase dez anos), mas sobretudo pela experiência do sofrimento, da perseguição e da morte. Esta "paixão" (resultado de uma reflexão apaixonada, porque fruto da com-paixão, do "sofrer com") confere ao pensamento de J. Sobrino uma marca muito própria: pelo "pathos" que o sustenta, pelo vigor de um "intellectus" obrigado a "cristianizar-se" constantemente no confronto com outra "lógica", a de Jesus (não a da razão natural), e pelo carácter rigoroso e sistemático de uma reflexão que se quer não só "intellectus fidei", mas "intellectus amoris". Por isso este livro é realmente novo e deveria ser tratado com a mesma seriedade martirial (cfr. por exemplo pp. 299-300) e intelectual com que ele se apresenta.

Uma simples comparação dos índices de *Jesucristo libertador* e da *Cristologia* de 1977 é suficiente para dar a medida da profunda

reelaboração a que foi submetido o mesmo material. Para afirmar-se, o pensamento de J. Sobrino não precisa mais das contraposições. A *Cristologia* estava às voltas com um pensamento cuja identidade tinha que ser "conquistada", abrindo-se caminho contra "a" teologia dominante e oficial. Aqui nos deparamos com um pensamento que possui a própria identidade e que está menos preocupado com afirmá-la do que com realizá-la. Não em vão o espaço de tempo que separa estas duas obras foi decisivo para a vida da Igreja na América latina e para a reflexão que dela brota.

A realidade social e eclesial, a experiência vivida da fé, carregam em si mesmas uma especificidade que exige ser pensada com rigor e coerência até as últimas conseqüências. Os pressupostos e as opções que presidem à cristologia de J. Sobrino são uma exigência desta "radicalização", isto é, do esforço de pensar a fé até o fim, até a raiz. O específico desta cristologia é interiorizado, nasce de dentro e se impõe pela sua própria natureza. E *assim* aparece a sua diferença e contraposição com outras maneiras de fazer teologia. A reflexão se torna mais coerente, a linguagem mais humilde e menos polêmica, matizada, exata, conseqüente. E por isso mais vigorosa no seu contraste com outras teologias. À especificidade desta Igreja *particular*, responde uma cristologia *particular*, que não tem nada de *parcial* (e por isso é perfeitamente fiel e ortodoxa), mas tem tudo de *situada* (e por isso é necessariamente diferente). Estas características poderiam ser postas em evidência em cada uma das partes do livro. Baste-nos aqui ter chamado a atenção para elas desde o início.

A *primeira parte* (metodologia da cristologia latino-americana) elabora precisamente estes pressupostos. O que significa pensá-los e justificá-los do ponto de vista da fé e da teologia. De maneira coerente, o autor começa resgatando o que há de específico na nossa tradição eclesial (cap. 1). Medellín e Puebla são a eclosão de uma consciência nova que remete a uma nova experiência de fé e encontra uma tradução na linguagem e nas opções da Igreja na América latina.

Não há como evitar este *fato*, eclesial e cristológico, que seria impensável fora da realidade concreta da América latina. A fé só pode ser vivida dentro de um contexto. Por isso é inevitável a questão do *lugar* da cristologia (cap. 2). Como confessar e pensar a fé em Jesus Cristo fora do lugar em que ela é vivida? Lugar eclesial (a opção da Igreja pelos pobres), lugar social (o mundo dos pobres reais) e lugar teologal (antes mesmo de ser teológico) porque, para a fé, é *nessa* realidade histórica que Deus e Cristo continuam a se fazer presentes.

É a lei da encarnação. Encarnar-se num lugar é aceitar os limites e os condicionamentos do mesmo. Não só na maneira de captar a rea-

lidade, como também na função mesma de pensar e no modo de interpretar os textos (mesmo que sejam os da revelação). Mas, ao mesmo tempo que limita, o lugar pode "iluminar" também. Dizer que os pobres evangelizam significa aceitar que deles emana uma "luz" que permite ver melhor o cerne do evangelho e captar o que não se capta de outros lugares. Não se trata, porém, de um efeito mágico. Para ser "iluminados" é preciso tomar posição dentro dessa realidade.

Esta opção é *parcial* com a mesma parcialidade do evangelho: porque privilegia o lugar do pobre. Mas nada tem de reducionista, unilateral ou ideológica. É o esforço honesto por uma "ortodoxia" não só dos *conteúdos*, mas também da *vida* e da maneira mesma de *pensar* a cristologia. E isso é novo. Como negar os condicionamentos e os limites, senão os "interesses" (pouco importa se conscientes e confessados, ou não) da teologia e da cristologia tradicionais? A ilusão de uma ortodoxia puramente verbal muitas vezes, acabou por esquecer que um "modo de viver" não cristão e um "modo de pensar" natural ou pagão acabam contaminando os "conteúdos" da cristologia que, então, deixam de ser cristãos.

Eis porque a questão do lugar suscita também a questão do ponto de partida (cap. 3). Por onde começar a cristologia?

Para J. Sobrino a resposta é clara: pelo "Jesus histórico". Só que esta expressão carrega toda a ambigüidade da história que a plasmou. E se presta a mal-entendidos. Por isso, antes de exorcizá-la e descartá-la como unilateral, é indispensável saber o que o autor põe por trás destas palavras.

Negativamente, o autor não pretende desdogmatizar Jesus (como a teologia liberal do século XIX), nem se ilude com o que poderia ser a reconstrução da figura de Jesus pela crítica histórica. Não só porque conhece essa história, mas porque sabe também dos limites da exegese. Nada que cheire a "jesulogia", portanto. "Jesus histórico" é a realidade toda de Jesus de Nazaré, sua vida, missão e destino (p. 59), suas palavras e ações, sua atividade e sua práxis, suas atitudes e seu espírito, seu destino de cruz e de ressurreição. Ou seja, a sua história que não acaba na morte (p. 76).

Positivamente, a opção de J. Sobrino pelo "Jesus histórico" como ponto de partida tem um *pressuposto* muito claro: a fé do teólogo na realidade total de Jesus Cristo, da qual quer dar conta (por exemplo: pp. 59, 76, 79, 82 e passim), e sobretudo a experiência concreta de uma comunidade eclesial que vive e morre por essa fé. Nada de oposições, portanto, entre o "Jesus histórico" e o "Cristo da fé". É a totalidade do Ressuscitado, presente na comunidade, que ressoa nessa fé "in actu exercito", nessa fé posta em prática e, por isso, proclamada e celebrada.

Por que começar, então, pelo "Jesus histórico"? Porque de fato *Jesus* (essa vida concreta) foi o caminho percorrido pela fé para chegar ao *Cristo*. E nessa seqüência *cronológica* há uma exigência *lógica* para a cristologia (p. 61). Porque a estrutura dos evangelhos é *normativa* também para a fé pós-pascal. Dito com outras palavras: todas as afirmações cristológicas (Cristo, Senhor, Filho de Deus, etc.) devem ser referidas a Jesus, porque só nele encontram o seu sentido autêntico. A história da cristologia mostra, a posteriori, que qualquer outro ponto de partida que não passe pelo confronto com a vida de Jesus é unilateral e acaba ocultando a verdadeira fé (pp. 64-68). E, finalmente, porque no "Jesus histórico" não se buscam só "razões" para crer (apresentar uma figura que seja assimilável para o homem ilustrado de hoje), mas inspiração e *força para viver*. Ou seja, o acesso à totalidade de Jesus não pode ser só intencional e teórico. A experiência concreta do seguimento na vida é a sua condição de possibilidade (p. 81s).

Tanto do ponto de vista teórico-metodológico, como do ponto de vista das opções práticas, toda leitura da vida de Jesus é uma *reconstrução*, uma releitura do evangelho, em função de certas opções e urgências. E J. Sobrino não as oculta. Ao privilegiar um ponto de vista (os pobres), ou ao afirmar que "o mais histórico do Jesus histórico é a sua prática e o espírito com que ele a realizou" (p. 77), o autor deixa bem claro quais são as suas preocupações. Leitura "interessada"? Sem dúvida. E que leitura não o é? Mas nem por isso unilateral. E muito menos reducionista.

A insistência na prática de Jesus, contudo, não é uma concessão a um desses mitos da nossa época que se chama práxis. Para J. Sobrino a prática de Jesus é inseparável da sua pessoa, isto é, da consciência que Jesus tinha de si mesmo, da sua liberdade, daquilo que constituía a sua identidade mais profunda. O sentido da sua vida se *historizou* e se tornou *visível* nas suas opções e nas suas tomadas de posição. Esse *estilo*, esse *modo de viver* é que o autor chama de *espírito*. E nessa "prática com espírito" é que se revela o que há de melhor e de mais profundo na pessoa de Jesus. A prática é, portanto, uma porta real para a totalidade da pessoa de Jesus. E, como tal, um acesso possível para a cristologia. Por outro lado, é prosseguindo a prática de Jesus no seguimento histórico que o cristão tem acesso real à pessoa de Jesus.

Tal cristologia, portanto, não pode ser considerada unilateral. E muito menos reducionista, embora tenha tudo de "parcial", mas num sentido bem definido: porque toma posição, hierarquiza, define prioridades e se concentra no que é mais decisivo para as suas "urgências". É o que fazem os diversos escritos do Novo Testamento. São enfoques diferentes da fé em Jesus Cristo, porque os destinatários e os problemas não são os mesmos. Quem ousaria, contudo, considerá-los unilaterais? Nenhum deles diz ao mesmo tempo tudo o que pode ser

dito de Jesus Cristo. Nem por isso iríamos acusá-los de negar o que não afirmam explicitamente.

Era necessário deixar bem claros estes pressupostos porque deles depende uma compreensão correta do pensamento de J. Sobrino. Que eles sejam partilhados por todos é outra questão. Por enquanto é suficiente que apareça o bem fundado dos mesmos. E, portanto, a sua legitimidade total. Mais ainda, a marca "evangélica" desta cristologia. Mais de um aspecto poderá ser discutido. O que não pode ser negado é o valor teológico e sistemático desta maneira de entender o "Jesus histórico".

A segunda parte aborda a *missão e a fé de Jesus*. Duas palavras nas quais se condensa o caráter duplamente relacional de Jesus: a sua relação com o Reino de Deus (cap. 4) e a sua relação com o Pai, quer como experiência teológica, raiz mais profunda da sua existência (cap. 5), quer como denúncia dos ídolos e defesa profética do verdadeiro Deus (cap. 6). Dois excursos completam o desenvolvimento desta problemática: o primeiro é uma análise do significado e da função que ocupa o Reino de Deus nas cristologias contemporâneas (pp. 143-177); o segundo se concentra numa nova maneira de "justificar" Deus: não tanto perante a questão teórica do *ateísmo*, mas diante dos reais *ídolos de morte*, porque são os que de fato desfiguram a imagem de Deus e põem realmente Deus em questão (pp. 235-250).

Trata-se, portanto, nesta parte, de uma releitura da vida de Jesus, que não pretende substituir-se ao evangelho, mas também não se limita a repeti-lo. É uma reelaboração dos dados evangélicos em função das opções antes tomadas e das urgências da realidade à qual se dirige o anúncio. Ou seja, um esforço teológico para *reapropriar-se da história de Jesus*.

Trabalho legítimo e necessário. *Reapropriação* do sentido dessa vida. Muito mais, portanto, do que uma pura reconstrução histórico-crítica da figura de Jesus. O que não significa desconhecer os resultados da exegese moderna. Pelo contrário, o autor utiliza na sua reflexão dados exegéticos que fazem parte já de qualquer leitura dos evangelhos que não pretenda ser pré-crítica e puramente apologética.

Mas esses dados são transcendidos numa preocupação que quer ir até o fim da vida de Jesus e até o fundo do seu ser. É o aspecto propriamente *teológico* desta leitura: reconhecer na fé o "excesso" de sentido inscrito nessa história e na sua totalidade. É por isso que se trata de *reapropriação da história de Jesus*. Porque é nela que o sentido se encarna, pode ser reconhecido e deve ser recriado.

O objetivo dessa *reapropriação* é fazer com que uma comunidade concreta possa ver-se refletida nessa vida, e encontrar nela inspiração

e força para viver a sua vida revivendo esse caminho. Ou seja, fazer com que Jesus possa ser de fato uma "boa notícia" para essa comunidade.

Seria impossível resumir aqui toda a riqueza desta segunda parte. Para quem conhece as publicações anteriores de J. Sobrino, a novidade não está tanto nos conteúdos, mas na sistematização rigorosa dos dados exegéticos ao redor de algumas intuições fundamentais que o autor desenvolve com a coerência, o rigor e a segurança de um pensamento cada vez mais amadurecido.

A força dessa sistematização aparece de maneira muito clara na profunda reelaboração da categoria "Reino de Deus", central na cristologia de J. Sobrino. Nesse sentido o Excurso I (pp. 13-177) constitui uma chave de leitura indispensável. Ele oferece uma análise lúcida e vigorosa da função que desempenha a questão do Reino de Deus na teologia contemporânea. Algumas das mais significativas cristologias atuais são submetidas com rigor à mesma pergunta: como se resolve nelas a relação entre o que é *teologicamente* último (o escatológico do Reino de Deus) e o que é *historicamente* mais urgente e importante na realidade? Porque se é verdade que o Reino de Deus não é, nem pode ser, uma realidade puramente transcendente, então é indispensável refletir não só sobre Jesus como mediador absoluto, mas também sobre as mediações históricas do Reino de Deus e sobre os seus destinatários privilegiados.

O conceito de Reino de Deus assume, pois, um caráter sistemático e totalizante nesta releitura da vida de Jesus. Centralidade que tem a sua explicação. É uma categoria que nos permite ter acesso ao Deus cristão, naquilo que tem de mais original a experiência de Jesus. Não ao Deus "em si", mas ao Deus voltado para a história, com uma vontade e um projeto para a mesma: o seu Reino. Por isso é também ao redor desta categoria que pode ser globalizada a missão de Jesus e toda a sua prática (cap. 4). Na perspectiva do Reino — que é a dos evangelhos —, os chamados habitualmente "milagres" de Jesus (curas, exorcismos, luta contra os demônios, perdão dos pecados, etc.) são, antes de mais nada, "sinais" poderosos do Reino, manifestações de que Deus fez irrupção na história dos homens. E, finalmente, é nessa perspectiva que se entendem melhor a missão da Igreja e a existência cristã. Com uma condição, naturalmente: aceitar o *descentramento* que se produz ao fazer do Reino de Deus a realidade central. Tanto na maneira de pensar (teologia) como na maneira de viver (opções eclesiais).

Mas a categoria do Reino não ilumina só a prática de Jesus. A sua experiência do Pai é também inseparável do Reino. Porque é esse Deus do Reino que Jesus experimenta como realidade última da sua existência, em proximidade radical e íntima (Pai), mas como alteridade

irredutível e, portanto, imanipulável, sempre maior (Deus). A oração de Jesus, a confiança, a busca constante da vontade de Deus, são a expressão de uma atitude de escuta e disponibilidade *históricas*, a tradução concreta do que significa deixar Deus ser Deus e, portanto, "mistério" imanipulável. Oração, fé, obediência são categorias totalizantes, capazes de expressar não só aspectos parciais da vida de Jesus, mas a totalidade da sua atitude diante do Pai (cap. 5).

Não é, portanto, uma "doutrina" ou uma "teoria" sobre Deus que Jesus traz, mas a *experiência* de só poder entender-se como *homem* a partir dessa relação constitutiva com o Pai. Dessa dupla relação — ao Reino de Deus (como missão) e ao Deus do Reino (como referência última)— pode e deve brotar a confissão de fé explícita em Jesus. Porque ele torna visível e concreto o conteúdo do mistério de Deus. Mas também porque ele é a realização de uma história humana segundo Deus.

Deus é aquele a quem Jesus responde e corresponde na fé. Esta fé exercitada na vida ("in actu exercito", como diziam os escolásticos) diz por si só quem é Deus para Jesus: amor que está na origem de tudo (fundamento e garantia do sentido da vida, e no qual se pode descansar), mas amor qualificado, parcial, com uma "fraqueza" incurável pelo que é pequeno e perdido. "Por um lado, o Deus maior se apresenta a Jesus como o Deus menor, presente no pobre e no pequeno — mais adiante, como o Deus que silencia na cruz—. Por outro lado, o mistério de Deus deixou de ser mistério enigmático para se tornar mistério luminoso num ponto: o amor" (p. 207).

E a vida de Jesus, a sua missão, é um fazer história segundo esse Deus que é amor, mostrando em tudo a sua parcialidade pelo pequeno. A historicidade pessoal de Jesus é um *fazer-se* plenamente homem diante do Pai (como filho e como primogênito de muitos irmãos) e um *fazer visível e próxima* humanamente a "filantropia de Deus" (Tt 3,4). Dupla relacionalidade (muito *concreta*) que será retomada, mas de maneira *abstrata* (divindade e humanidade), pelo dogma cristológico. O dogma, porém, tem que ser lido a partir da vida de Jesus. E não ao contrário. Porque é na história de Jesus que Deus se "humaniza" e que o homem é "divinizado".

Nesse sentido, a vida de Jesus na sua totalidade, em palavras e em ações, é uma "teodicéia", uma defesa e uma justificação do verdadeiro Deus. É o que o autor chama a "práxis profética" de Jesus (cap. 6). Práxis, porque não se trata de discussões teóricas sobre Deus, mas de "atividades" (tomadas de posição, controvérsias, denúncias, etc.), cujo ponto de partida são realidades concretas (a lei, o templo, as práticas sociais ou religiosas) ou grupos de pessoas (escribas, fariseus, sacerdotes, ricos) vinculados de diversas maneiras ao *status quo*. Profética,

porque são verdadeiras denúncias de tudo o que se opõe ao Reino de Deus e visam à transformação dessa realidade em nome de Deus. Mas onde está o verdadeiro Deus nesse confronto de posições? O conflito é inerente à práxis de Jesus porque ela denuncia o anti-reino como resistência organizada ao verdadeiro Deus.

Apesar do que possa sugerir para alguns este tipo de linguagem, não se trata de projetar sobre Jesus as modernas teorias da revolução social. Além de ideológico seria anacrônico. "Isto não quer dizer — afirma claramente J. Sobrino — que tenhamos que buscar em Jesus teorias da sociedade e da sua transformação; e menos ainda, no sentido atual do termo, como uma atividade social transformadora, orientada por uma ideologia e levada a termo por um sujeito privilegiado, o povo organizado" (p. 212; cfr. p. 224 e nº 25). Mas é inegável que, dentro do seu contexto histórico e da realidade social do seu tempo, a práxis de Jesus questionava profundamente a organização da sociedade tal como ela se apresentava.

A reflexão de J. Sobrino, contudo, é estritamente teológica. O que lhe interessa nesses dados da vida de Jesus é ver como aparece nessa estrutura social e religiosa o que ele chama o "aspecto teológico-idolátrico da realidade" (p. 213). Ou seja, além da questão sócio-política ou econômica, o fundo da realidade é uma questão *teologal*: a luta entre o *Deus da vida*, o verdadeiro Deus, com o seu mediador (Jesus) e a sua mediação (o Reino), e os *ídolos de morte*, falsos deuses portanto, com os seus mediadores (os opressores) e a sua mediação (o anti-reino). Eis por que a práxis profética de Jesus se configura como a defesa do verdadeiro Deus. Defesa teórica *na prática*.

De fato, o que está em jogo nas diversas controvérsias de Jesus com as autoridades não é a questão (teórica) de Deus, mas o "uso" e abuso que se faz do nome de Deus *nas práticas* sociais ou religiosas: manipulação de Deus ou das tradições religiosas para ocultar a realidade e oprimir o homem. Com efeito, o cerne do problema é sempre uma questão *humana*: o que oprime o ser humano, e vai contra a vida real dos homens, é negação da realidade autêntica de Deus. E, portanto, um "ídolo". Porque se torna algo absoluto, último, definitivo, "princípio e fundamento" dos interesses de grupos ou de toda a sociedade, o "deus de fato" ao qual se sacrifica tudo. É contra essa idolatria prática que se dirige a práxis profética de Jesus.

Há, pois, uma profunda unidade entre os três capítulos desta segunda parte. A prática "messiânica", isto é, a atividade de Jesus a serviço do advento do Reino (cap. 4, pp. 141 ss) é um "sinal" positivo da presença real do Reino, aponta em que direção Deus quer recriar a realidade, e suscita a esperança de que o Reino de Deus é possível mesmo numa terra de males. A práxis "profética" (cap. 6) é a outra

face do anúncio feito por Jesus com a sua prática messiânica: a denúncia de tudo o que na realidade resiste e se opõe à irrupção do Reino de Deus. De ambas as formas, Jesus "diz", com "gestos poderosos" e com "palavras", qual é a sua experiência de Deus (cap. 5) e quem é o Deus do Reino no qual Ele crê. O conjunto da experiência de Jesus mostra em que consiste a sua teodicéia: é impossível "conhecer" a Deus, sem "fazer" como Deus. E a expressão definitiva desse "fazer" como Deus é a totalidade da vida de Jesus.

É nesse contexto de conflito entre Reino e anti-reino que a autor aborda, nos quatro capítulos da terceira parte, *a cruz de Jesus*. O Deus de Jesus luta contra outros "deuses" que exigem ser reconhecidos como absolutos (verdadeiros "ídeos históricos") e por isso produzem vítimas. Por isso, a cruz de Jesus não é um acidente de percurso, é o resultado dessa luta à morte, e a conseqüência da sua missão e da sua condição de mediador do Reino de Deus. Ela tem, portanto, razões e causas *históricas* (cap. 7,) que aparecem no clima de perseguição e no duplo processo a que foi submetido Jesus. Um Excurso sobre Jesus e a violência (pp. 273-280) completa esta interrogação sobre "por que matam a Jesus?".

A explicação histórica, contudo, é insuficiente para dar uma resposta sobre o "para que", isto é, o *sentido* da morte de Jesus. Dois capítulos densos abordam esta questão. No primeiro (cap. 8), a releitura da linguagem e dos modelos interpretativos da morte de Jesus no Novo Testamento oferece elementos importantes para corrigir em profundidade a perspectiva das posteriores "teologias da redenção", e as suas tentativas de "explicar" a morte de Jesus como salvação. Esforço salutar e libertador, tanto para a teologia como para a existência cristã. À força de "explicações", acabamos esquecendo o que há de escandaloso e de inassimilável na morte de Jesus e em todo sofrimento humano. Viver com sentido essa realidade e, apesar de tudo, esperar ainda, não significa "saber", e muito menos poder "explicar", mas abandonar-se ao mistério último, *crendo*. O que nos pouparia recorrer de maneira indevida ao "desígnio" de Deus para explicar o escândalo. Como se em Deus houvesse uma "lógica" pela qual o pecado só poderia ser perdoado pelo sofrimento, a morte e a cruz.

É preciso admitir que o Novo Testamento não pretende *explicar* a morte de Jesus, mas *integrá-la com sentido*. As diversas *confissões de fé* proclamam e agradecem o *fato* de Jesus nos ter aberto um caminho de salvação, sem pretender com isso dar uma explicação do modo, do *mecanismo redentor*. Essa foi a armadilha na qual caíram as teologias da redenção ao interpretarem *literalmente* a linguagem figurada e os modelos interpretativos do Novo Testamento. O que nos salva é a totalidade da vida de Jesus: uma vida em fidelidade até o fim, mesmo passando pela prova definitiva da morte e do abandono. É nessa

fidelidade que Deus se compraz. A morte e a cruz só podem ser “queridas” por Deus na medida em que foram *de fato* o caminho para ir até o fim dessa fidelidade plena. O que nos salva é, ao mesmo tempo, a *encarnação* (movimento pelo qual Deus se aproxima, se faz *solidário e participa*, em Jesus, da nossa vida), a *morte* (na qual se revela o que há de mal, de contradição e de negatividade na nossa história) e a *ressurreição* (sem a qual, nem a vida nem a morte teriam sentido e não haveria esperança para a história).

Esta purificação da teologia da redenção é enriquecida com uma reflexão sobre a dimensão trinitária da morte de Jesus: o Deus crucificado (cap. 9). Não se trata só de uma questão provocadora (por que Deus cala? em que sentido Deus pode sofrer?), mas de levar a sério o fato de Deus se revelar na *totalidade* da vida de Jesus. Também nessa identificação mortal até o fim. Do contrário deixaríamos de lado o que há de mais estremecedor na proclamação cristã: Deus nos amou tanto que não poupou, mas nos “entregou” o seu Filho. Esse amor sem limites (porque nos precede e vai até o limite) não “explica” o enigma do sofrimento, mas *diz tudo* de Deus e do seu *amor solidário* que nos salva de dentro e por dentro.

A linguagem humana é incapaz de ser o suporte para expressar esta experiência. Os conceitos explodem porque são levados até o limite das suas possibilidades. A “dor de Deus” é outra expressão do paradoxo cristão da união de contrários na encarnação. Paradoxo que não se “resolve” pela harmonia dos conceitos, mas na vida: o Verbo se fez carne. É o verdadeiro desafio de toda reflexão teológica. “*Intellectus fidei*” significa não só compreensão da fé, mas a *intelecção* que a fé torna possível. Para ter acesso ao Deus *cristão* a “razão” *natural* tem que transcender-se a si mesma e à sua lógica. Porque a “lógica” da cruz é o escândalo da razão. Mas ela é acessível pelo caminho da compaixão: o do amor que *se revela* na solidariedade de Jesus até o fim. Aceitar esse caminho significa reconhecer que Deus não é (pelo menos totalmente) como nós o “imaginamos” e pensamos.

Um capítulo final (cap. 10) põe em relação a cruz de Jesus com o martírio dos seus seguidores, numa tentativa de devolver à cruz a sua dimensão histórico-social (as cruces da história), e superar assim a tendência a identificar sem mais cruz e sofrimentos individuais.

Não é a primeira vez que J. Sobrino aborda a questão do “povo crucificado”. Mas aqui ela é incorporada de maneira rigorosa na própria reflexão sistemática. Categorias como “corpo de Cristo”, ou tipologias como “Servo de Javé”, são reelaboradas para identificar o “povo crucificado” e caracterizá-lo teologicamente. “Povos crucificados” são os que completam na sua carne o que falta à paixão de Cristo. Através deles o Cristo é incorporado na história e *toma corpo*

nela. Há, pois, uma pergunta que deve ser feita do ponto de vista cristológico: como e por que esse *corpo* histórico de Cristo (o povo crucificado) permite compreender melhor o sofrimento da sua *cabeça* (Cristo crucificado) e a salvação que Cristo nos traz? Em que sentido o povo crucificado tem uma função salvífica como o Servo de Javé?

É um tipo de reflexão à qual não estamos habituados, mas nem por isso deixa de ser pertinente. A teologização do povo crucificado é uma linguagem nova que pode parecer mais piedosa do que científica. Daí a necessidade de transpor para o conceito essa realidade fática e histórica que são os deserdados deste mundo. É o que tenta fazer J. Sobrino. Primeiro, em forma descritiva e narrativa. Depois, como reflexão teológica sobre o mistério, as causas e o destino desse sofrimento. Os cânticos de Isaías oferecem um modelo interpretativo. E as categorias de "martírio" e "santidade", reinterpretadas à luz desta problemática, podem ajudar a descobrir o bem fundado da aproximação entre a morte de Jesus na cruz e a sua prolongação nos crucificados da história.

Um breve epílogo encerra este volume, de maneira um tanto abrupta e desconcertante, como reconhece o próprio autor (p. 343). Não há dúvida que para J. Sobrino a história de Jesus não termina na cruz, e que a ressurreição é parte integrante dessa vida e dessa história (p. 343). Para além das razões práticas (as dimensões do livro), só o tratamento da ressurreição, no segundo volume, permitirá captar com mais clareza o alcance *teológico* e o sentido último desta "interrupção" na morte de Jesus.

II.- A exposição do pensamento de J. Sobrino pode ter sido um pouco longa demais. Era, contudo, necessária. Por uma questão de honestidade. Antes de discutir um livro, é preciso ter certeza de tê-lo compreendido objetivamente: nos seus pressupostos e na intencionalidade das suas afirmações. Só então será possível dissentir. Com argumentos. Do contrário não haveria discussão. Estaríamos projetando sobre ele o que gostaríamos ou não de nele encontrar. Na busca do verdadeiro diálogo, seja-me permitido fazer, com todo respeito, duas considerações sobre o parecer da CED.

1. A primeira, sobre o parecer em si mesmo. À sua leitura não se pode evitar a impressão de que ele peca por falta de objetividade. Não por má intenção. Simplesmente por uma espécie de pré-verbal negativo que age muito mais no nível dos sentimentos do que das razões. Antes de chegar a formular a sua opinião, o relator parece irremediavelmente condicionado pelo medo das opções e da perspectiva da obra de J. Sobrino. É uma reação quase instintiva, que não pode ocultar o mal-estar que lhe causam as opções de J. Sobrino. O resultado é que a posição do relator acaba sendo tão "ideológica" quanto a que ele critica, só que de sinal contrário. A leitura do livro confirma essa

suspeita. Sejam suficientes como provas estes dois indícios.

O primeiro é que, tanto na apreciação global (cinco parágrafos) como nas observações de pormenor feitas a cada capítulo, a preocupação do relator se concentra no que ele mesmo denomina "redução e ideologização da cristologia". Esse seria o perigo e a objeção de fundo à obra de J. Sobrino. É supérfluo acrescentar que tal juízo está relacionado com os pressupostos e as opções amplamente analisados acima (os pobres como lugar social-teológico da cristologia, a questão do "Jesus histórico" como ponto de partida, e a historização do Reino de Deus e da cristologia de modo geral).

O segundo indício é que esse pré-verbal negativo impede uma leitura objetiva do texto. O que o relator chama "elenco de citações" é, na verdade, um conjunto de *interpretações*. A prova é a linguagem utilizada. Cada reparo é introduzido com um "parece que", "não parece ser" etc. Seria cansativo, mas nada difícil, percorrer cada um desses "pareceres" mostrando, com o texto na mão, que tais afirmações não correspondem ao pensamento de J. Sobrino. Mais ainda, que são violências feitas ao texto. Quer pelos mais diversos "aprioris", quer por isolar as afirmações do contexto. Não só quando se trata das opções metodológicas (pobres, Reino de Deus, Jesus histórico, etc.), mas no que diz respeito aos conteúdos (milagres, consciência de Jesus, sentido da ressurreição, valor salvífico da morte de Jesus, etc.).

A questão de fundo é uma só: a cristologia de J. Sobrino é decididamente uma reflexão situada e conseqüente. Ele pensa Jesus Cristo a partir da realidade concreta (América latina, El Salvador, os pobres, a guerra e o martírio), para que a fé em Jesus Cristo seja uma "boa notícia" para essa realidade. Este caráter *particular* da reflexão teológica nada tem de *unilateral*, mas tem tudo de uma *tomada de posição* muito clara no contexto em que é vivida a fé. E nesse sentido é *parcial*: não esconde onde se situa. Mas nem por isso se apresenta como a única leitura cristológica possível. Quer apenas ser reconhecida como possível. Ela pode ser discutida na base de argumentos, mas não desqualificada.

O próprio evangelho não tem medo destes contrastes. Nem de oposições. Jesus contrapõe pobres (os que passam fome, os que choram) e ricos (os que estão saturados, os que riem), pecadores e justos, crianças e sábios, publicanos e prostitutas e escribas e fariseus. E dentro dessa realidade contrastada toma posição, sem ocultar a sua "parcialidade": sempre esteve do lado dos mais fracos. Ninguém ousaria, contudo, chamar Jesus de unilateral. A sua "parcialidade" é condição para que o Reino de Deus seja de fato universal. Ela não é excludente. Diz apenas por onde tem que passar a universalidade para ser evangélica.

A lógica da "parcialidade" é a mesma ontem e hoje. Ao tomar o

partido dos pobres reais e mostrar que o Reino de Deus é para eles em primeiro lugar, J. Sobrino nada mais faz do que voltar ao evangelho. Que essa "boa notícia" não possa ser proclamada na nossa história concreta sem provocar escândalo, é um sinal evidente de que a mensagem de Jesus não é tão pacífica como imaginamos. Nem fácil de ser assimilada. Ou, se quisermos, sinal de tudo o que nessa realidade resiste e se opõe ao evangelho. Porque o Reino de Deus não advém a nós como se a história fosse uma "tabula rasa". Há situações e pessoas que favorecem esse advento, e outras que a ele se opõem.

Dar conteúdo concreto a esse conflito, desmascarar a dimensão histórica do anti-reino, não é " imanentizar " o Reino de Deus nem ideologizar a fé em Jesus Cristo: é devolver-lhe a sua densidade histórica. O discernimento será sempre necessário. Porque na importância central que os pobres têm no evangelho há um "excesso" de valor e de sentido que nenhuma ideologia social é capaz de lhes conferir. Mas nem por isso a pobreza do evangelho pode ser "desencarnada". É o que acontece ao "espiritualizar" apressadamente o que os evangelhos dizem dos pobres, fazendo deles uma categoria que se distinguiria por uma atitude ou sentimento religioso de humildade e dependência diante de Deus. Tal espiritualização não parece incomodar ninguém. É pertinente, por isso, a fina observação de J. Dupont sobre a exegese européia, no seu livro clássico sobre as bemaventuranças. De modo geral, diz ele, não sem uma ponta de ironia, os exegetas têm as opiniões mais disparatadas e até contraditórias sobre qualquer ponto de exegese. Por uma espécie de milagre surpreendente todos se põem de acordo quando se trata de "espiritualizar" os pobres. Acordo suspeito que dá o que pensar.

2.- A segunda observação diz respeito ao papel da CED. Nada a objetar quanto à função episcopal de zelar pela pureza da transmissão da fé. O problema começa quando se trata de definir as fronteiras entre o que é a "essência" da fé e o que são as "teologias" que a veiculam. *Pensar a fé e velar* pela sua autenticidade são funções diferentes. Por isso seria muito desejável que fossem respeitadas na sua especificidade própria. O que resulta difícil, não só teoricamente, mas na prática, quando elas coincidem no mesmo organismo. Quem fala num parecer como este: o Bispo ou o teólogo? Quem é o interlocutor?

É verdade que pensar a fé não é um privilégio exclusivo dos teólogos. E nesse sentido todos somos um pouco teólogos (embora nem todos sejamos bispos). Mais ainda quem estudou teologia. O que não equivale ainda ao carisma de "doutor", reconhecido no Novo Testamento, e à sua tarefa de pesquisar, refletir e elaborar sistematicamente os dados da fé em função da vida e dos seus desafios. Como distinguir, num parecer como este da CED, quando fala o Bispo e quando estamos diante de opiniões teológicas que podem ser discutidas?

Porque, no fundo, é disso que se trata. Nada há na obra de J. Sobrino que possa ser apontado como contrário à fé em Jesus Cristo. Ela pode ser discutida, como qualquer obra teológica. De fato, a isso se limita o parecer da CED. Com todo direito. Só que então nos movemos no âmbito das opiniões teológicas, das sensibilidades, dos acentos, das opções exegéticas, etc. E as opiniões se impõem pela força dos argumentos.

Mas, nesse caso, é preciso que o parecer da CED não se revista de autoridade magisterial. Ele tem que ser tratado como teologia. E nesse nível é preciso reconhecer que, tanto a teologia como a exegese que o sustentam, são, no mínimo, tão discutíveis quanto as que ele rejeita. Não só. Profundamente distantes do que, sob não poucos aspectos, constitui hoje um consenso na cristologia. Tanto do ponto de vista exegético como do ponto de vista dogmático. Nenhuma das restrições feitas ao livro de J. Sobrino no parecer da CED é suficiente para concluir que a cristologia em questão seja nociva à fé. É, pois, injusto lançar sobre ela a suspeita de heterodoxia.

Uma conclusão se impõe: este parecer peca por falta de objetividade na análise teológica do livro em questão. E por isso não contribui para uma discussão serena dos problemas. Para quem conhece a obra anterior de J. Sobrino, não seria difícil reconhecer o amadurecimento que este livro representa. Um pensamento fiel às suas antigas intuições, mas submetido à prova do tempo e do sofrimento. E, por isso, cada vez mais decantado: na linguagem matizada, exata e rigorosa das suas afirmações, e na coerência interna e orgânica que aparece no desdobramento das suas conseqüências. Um livro exigente para a reflexão; um livro escrito com paixão, sem medo do pathos teológico; um livro que transmite fé em Jesus Cristo, amor aos pobres, à Igreja e ao evangelho.

A preocupação de J. Sobrino nesta cristologia não é só encontrar os fundamentos para a "verdade" de Jesus, mas dar pontos de apoio reais para que essa verdade se torne "boa notícia". A densidade da reflexão teológica não tem por que afastar-se, e muito menos envergonhar-se, de uma densidade humana e espiritual inerente à fé, e da qual são testemunho muitas destas páginas. (Ver, a título de exemplo, a clareza e lucidez do que se diz a respeito dos pobres e da opção pelos pobres (pp. 110-121), as páginas tão vivas sobre fé e milagres (pp. 127-128), a maneira de tratar teologicamente a misericórdia (pp. 125-127) ou o modo de Jesus acolher aos pecadores (pp. 131-135): não como puro sentimento ético mas como questão *teological*, como "lugar" onde se revela o que há de mais *divino* em Deus, isto é, o seu amor e ternura para com os que sofrem. É nesse sentido que as curas, o perdão dos pecados, e a expulsão de demônios são *sinais* do Reino. Sinais

benéficos, sim, porque atingem o mal onde ele faz sofrer, mas sobretudo sinais *libertadores*, porque são o início da luta e da vitória contra o anti-reino, e suscitam a esperança de que é possível transformar essa realidade.

Reflexão exigente, mas sólida e fundamentada. Se esta figura de Jesus resulta ainda chocante para alguns, não é por ser "demasiado humana", nem pelo fantasma da ideologização e do caráter "parcial" da opção pelos pobres. Se ela incomoda é porque desmascara e põe a nu o que havia de abstrato e de apologético na cristologia tradicional. Em Jesus (na sua vida e "milagres", dos quais a ressurreição era o maior) ela buscava apenas "provas" da sua divindade. A rigor, a sua vida era insignificante, ocasião e instrumento, apenas, de uma intervenção de Deus. O que não deixa de ser inquietante, porque significa que pode haver uma ortodoxia *verbal* que coexiste *de fato* com uma heresia. É tão heterodoxo negar a divindade de Jesus, como não levar a sério a sua plena e total humanidade como lugar de *revelação*, não só do "vere homo", mas do "homo verus".

Não é este o lugar de mostrar que estamos diante de duas perspectivas cristológicas que se excluem mutuamente. Porque os seus pressupostos são irredutíveis. Daí, contudo, não se pode concluir que a nova perspectiva seja heterodoxa por ser diferente. É, no entanto, a conclusão do parecer ao sentenciar: "consideramos este volume deficiente em seu conteúdo e infeliz em muitas de suas expressões. Por isso julgamos que ele não deva ser publicado como atualmente se apresenta". A conclusão, pelo contrário, poderia ser esta: temos aqui uma pequena amostra do que significa levar a sério que a teologia seja decididamente *particular*, situada e inculturada. E, por isso, necessariamente *plural*.

Carlos Palácio S.J. é licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira, Nova Friburgo, RJ. Licenciado em Teologia pela Faculdade de Teologia Sant Albert, Louvain (Bélgica). Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Professor de Teologia Sistemática na Faculdade de Teologia do CES (Belo Horizonte-MG). Publicou: *Jesus Cristo: História e interpretação*, São Paulo: Loyola, 1979. Editou: *Cristianismo e história*, São Paulo: Loyola, 1982.

Endereço: Caixa Postal 5047 — 31611-970 Belo Horizonte-MG