

DA ANTROPOLOGIA À CRISTOLOGIA. DA CRISTOLOGIA À ANTROPOLOGIA

Anderson Fasano

Pedro Donizeti de Campos

RESUMO

Este artigo visa apresentar a relação entre antropologia e cristologia a partir da problemática contemporânea e, a partir da verdade acerca da humanidade de Jesus Cristo apontar pistas para a construção e a vivência de uma espiritualidade da alteridade e da compaixão.

Palavras chave: Antropologia, cristologia, divindade e humanidade de Jesus Cristo.

ABSTRACT

This article aims for presenting the relationship between anthropology and Christology from the problematic contemporary, and the truth about Jesus Christ humanity, to point tracks to the construction and the experience of a spirituality of other and compassion.

Key-words: anthropology, Christology, divinity and Jesus Christ humanity.

INTRODUÇÃO

A teologia como qualquer outra ciência, está sujeita à evolução histórica e, necessariamente, às evoluções semânticas. Para que o seu “discurso teológico” não se transforme “num discurso póstumo, por se tratar de um discurso para o qual as pessoas não têm mais ouvidos, pois não podem mais

entender”¹, a Teologia deve adequar-se ao cenário hodierno, sem contudo perder sua essencialidade como bem delineou João XXIII em seu discurso de abertura do 21º Concílio Ecumênico: “A doutrina certa e imutável, à qual o fiel é chamado a aderir pela fé, deve ser investigada e exposta pela razão, de acordo com as exigências da atualidade”.²

A primeira parte deste artigo visa apresentar a relação entre antropologia e cristologia, uma vez que o antropos subjaz como o centro das atenções, seja de forma positiva no que tange aos progressos humanos, seja negativa quanto a sua marginalização e desapropriação de sua dignidade. Visa também apontar de forma concisa a relação mútua e de interdependência entre ambas e demonstrar que, independentemente de onde seja o ponto de partida, a conclusão é sempre a mesma, sem contrair prejuízos para ambas, visto que o divino se expressa no humano (Mistério da Encarnação) e o humano se plenifica no divino (Mistério da Redenção).

O que se deve asseverar aqui, neste momento, é que todo exclusivismo ou absolutismo de um em detrimento do outro, só poderá trazer reducionismos e limitações para ambas.

Tanto a cristologia ascendente como descendente, quando não se articulam devidamente, trazem mutilações para a compreensão da fé cristológica, bem como para a compreensão do ser humano à luz da fé cristã, pois como afirma o Concílio Vaticano II, é ‘Cristo quem manifesta plenamente o homem ao próprio homem (GS 22).³

A busca de uma “via privilegiada” para se compreender o Mistério da Encarnação sempre suscitou acalorados debates ao longo da história da teologia. Cristologias qualificadas como “de cima” ou “de baixo”, “alta” ou “baixa”, “descendente” ou “ascendente” vêm se sucedendo no cenário de tais controvérsias metodológicas e legando ao patrimônio teológico da Igreja ricas descobertas; uma das quais motivada pela adoção –relativamente recente,

¹ SALLES, Walter Ferreira. Antropologia, lugar de toda a teologia. In p. 137.

² Discurso do Papa João XXIII *Gaudet Mater Ecclesia* na abertura Solene do Concílio (11 de outubro de 1962). In VATICANO III: Mensagem, Discursos, Documentos. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 32.

³ SANTANA, Marcos Antonio. Cristologia sem dualismo: implicações antropológicas à luz da reflexão de Wolfhart Pannenberg. p. 210.

aliás- de uma abordagem dialética de cunho hermenêutico do Evento Cristo que salienta, por sua vez, a impossibilidade de se canonizar uma das “vias” como caminho privilegiado a fim de se evitar a redução do Mistério a uma de suas dimensões. Esta forma de leitura nos recorda que Absconditus et Revelatus significa também, no plano das construções teóricas, a relevância do discurso e a pertinência do silêncio. Em outras palavras: tentar captar a realidade do homem Jesus no impacto de suas palavras e de seus gestos exige em mesma dose, o esforço intelectual e a reverente humildade de quem se vê por ele seduzido a buscar o Sentido da Vida em Deus.

Mas, a busca prossegue e, talvez, a tensão calcedoniana - expressa na fórmula sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação⁴ - permaneça ainda hoje, como exemplo válido de uma elaboração que paradoxalmente, afirma negando; pois ainda que ela se proponha a proclamar o que se nos afigura indizível constitui-se, não obstante releituras posteriores, um marco fundamental de suma importância.

Sendo assim, ainda que a perspectiva a ser desenvolvida aqui, priorize a denominada Alta Cristologia a realidade, é que desde seus primeiros passos, a Igreja em sua reflexão sub lumine fidei, contemplou os “dois caminhos” para alcançar uma compreensão satisfatória do Mistério da Encarnação. Cuidar-se-à então, de colocar em perspectiva alguns traços do pensamento de Paulo, do Quarto Evangelho e em linhas gerais, a sistematização de caráter dogmático realizada pelo Concílio de Calcedônia, em 451 a.D.

1. A CRISTOLOGIA PAULINA: PER CHRISTUM IN DEUM⁵

Paulo foi o primeiro a estabelecer os traços de uma Cristologia de cunho “descendente”. Neste sentido, a principal característica de sua teologia é a total concentração de sua reflexão na Morte e Ressurreição de Jesus como o verdadeiro acontecimento salvífico (cf. 1Cor 15, 3ss). Por estar cronologicamente mais próximo do Kerygma Primitivo, Paulo dá à existência histórica de Jesus um caráter secundário: o faz apenas para mostrar a consonância

⁴ DH 300-303.

⁵ O enfoque estabelecido neste breve sub-ítem dedicado ao pensamento de Paulo ressalta apenas traços de um dos aspectos de sua Cristologia, que por sua riqueza obviamente transcende a presente leitura. Para uma visão mais ampla da Cristologia paulina conferir CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. 2. ed. São Paulo: Teológica; Paulus 2003.

entre a Missão do Filho e a vontade do Pai (cf. Gl 4, 4; Rm 8, 3; 2Cor 2, 9; Fl 2, 6-11).

Apesar do hino crístico, presente na carta aos Filipenses, atestar claramente as “três modalidades” da existência de Cristo: pré-existência, seu status terreno e sua glorificação pós-pascal, Paulo não se interessa como fazem os Evangelhos, em falar da vida terrena de Jesus. Prova disso é que em sua reflexão predomina o título “*Kyrios*”⁶: o Exaltado é o Crucificado que fora Ressuscitado por Deus. Por isso Ele possui o senhorio do mundo. Ele é estabelecido Filho de Deus por ocasião de Sua Ressurreição (cf. Rm 1, 4).

Assim, “Cristo” é o conceito básico em torno do qual se organiza toda a teologia paulina. Segundo o prof. Leonardo Boff,

Na primeira fase de seu trabalho teológico Paulo está dominado pela temática da Ressurreição. Testemunha disso são suas duas primeiras cartas aos Tessalonicenses, escritas quase vinte anos após sua conversão. A Ressurreição de Cristo suscitou a esperança de Ressurreição para todos e a vinda próxima do novo éon⁷.

Isso acarretará certos problemas de fundo eclesiológico como por exemplo, o alienante triunfalismo observado na comunidade cristã de Corinto. Alguns membros dessa comunidade acreditavam ser a Ressurreição de Jesus, e a nossa participação nesta através do Batismo, o fator preponderante de uma transformação radical, porém “automática”, da realidade humana (como se tudo já estivesse “resolvido” por aceitarem o fato de Jesus ter ressuscitado), desvinculando desse modo, a fé das exigências éticas que esta vida nova em Cristo implica⁸. São os chamados “pneumáticos” que já no primeiro século, fizeram sentir –talvez- os limites que uma “Alta Cristologia” imune a todo e qualquer conflito histórico, pudesse evocar:

⁶ Segundo Oscar Cullman, em sua *Cristologia do Novo Testamento*, p. 268, “a associação dos termos *Kyrios* e *Iesous* é, com efeito, característica da função presente e pós-pascal do Jesus glorificado (...) Não esperemos pois, encontrar este termo *Kyrios* – em um sentido absoluto – na boca do Jesus terreno”.

⁷ Boff, L. *Paixão de Cristo, Paixão do Mundo*, p. 98.

⁸ Interessante é notar a estreita relação entre Cristologia e Eclesiologia. Assim, de uma Cristologia “descendente” nasce uma Eclesiologia “descendente”. O que também acontece com a impostação em outro sentido, ou seja, uma Baixa Cristologia redundará numa Baixa Eclesiologia. E as conseqüências para a práxis eclesial será observada na mesma medida.

Problemas concretos nas comunidades ameaçavam exatamente este conteúdo teológico da Ressurreição. A temática da Ressurreição estava se tornando ópio, matriz de um ensinamento que pervertia a vida e invertia todas as normas. São vários inimigos que Paulo encontra e que falsificam a Boa-Nova da Ressurreição. Nas concepções deles não cabia a cruz com toda a mística da Kênosis a humildade e a ascese que ela implica ⁹.

Para Paulo, o Cristo é ainda, “a imagem visível do Deus invisível, gerado antes de toda criatura” (Cl 1, 15); e Nele tudo foi criado (cf. Cl 1, 16-17). Este “viés” presente na reflexão paulina dará ensejo mais tarde, a longas discussões acerca da natureza divina de Jesus em relação com sua humanidade. O monofisismo dos alexandrinos assumirá algumas teses de Paulo sobre a divindade do Filho, elevando ao nível da ontologia essencialista esta noção régio-messiânica de filiação divina.

2. O QUARTO EVANGELHO: EXPERIÊNCIA PASCAL E ESCRITURA

Para o Evangelho de João, Jesus é o *Logos*¹⁰ se fez Carne (cf. Jo 1, 14): é Deus desde toda a eternidade! Ele presidiu à Criação como Sabedoria e Modelo: “todas as coisas foram feitas por meio dele” (Jo 1, 1-3).

Nesta perspectiva, portanto, Jesus não é o Servo Sofredor da Escritura. Ademais, o Jesus apresentado pelo Quarto Evangelho é um Jesus soberano que dá ordens até no momento de sua prisão (cf. Jo 18, 1ss). Ninguém tira a sua vida: é Ele quem a entrega (cf. Jo 13, 1ss)! Para João, Jesus se apresenta, na cruz, vencedor. Aqui, diferentemente da abordagem sinótica, temos a livre entrega Daquele que é Senhor de Si e de seus atos essencialmente salvíficos.

⁹ Boff, L. *Paixão de Cristo...*, p. 99.

¹⁰ O “conceito de Deus” implícito na categoria “Logos” faz nascer uma teologia abstrata, meramente especulativa, sem qualquer alcance existencial, uma vez que a categoria evocada, gerada no interior de uma cosmovisão fixista, não abrange o dinamismo histórico-temporal da realidade, marca preponderante na noção bíblica de Revelação. Este é mais um dos limites de uma Cristologia “descendente”: fixar sobre o homem - Jesus uma concepção prévia de Deus, haurida em outras fontes que não a Escritura.

O quarto Evangelho apresenta paradoxalmente, o Traspassado como vencedor do poder das Trevas: a glorificação está no coração do escândalo. Do lado traspassado de Jesus saem sangue e água, que são, para o evangelista, sinais do valor redentor do sacrifício de Jesus e o dom do Espírito. Para ele, o Traspassado expressa ainda, o mistério de Jesus na sua transparência máxima: a obediência ao Pai atinge o limite extremo.

Além disso, aos pés da cruz, a mãe de Jesus e o discípulo que ele ama não são certamente, personagens puramente simbólicos, e sim reais. Maria, porém, é mencionada como *mãe*. O discípulo também não é chamado pelo nome, mas pelo termo representativo *filho*. João quer com isso mostrar que da cruz nasce a comunidade, da cruz nasce a Igreja.

Segundo João, Jesus cumpriu tudo. Conduziu a bom termo, a obra que lhe fora confiada pelo Pai. Sua morte é vida. É ele, Jesus, o cordeiro pascal sacrificado não mais no Templo, mas na cruz. João relaciona com maestria as cenas da páscoa dos Hebreus no Êxodo com a morte de Jesus na cruz.

A abordagem joanina foi, sem sombra de dúvida, a que mais impulsionou a chamada Alta Cristologia, desenvolvida mais tarde, em outro contexto, por categorias do pensamento helenístico.

3. CONSEQÜÊNCIAS HISTÓRICO-EPISTEMOLÓGICAS FUNDAMENTAIS

Até o século V, a reflexão sobre o Mistério da Encarnação desdobrara-se seguindo duas linhas ou tendências principais: *a) A Tradição Alexandrina*: marcada por Clemente, Orígenes e Cirilo de Alexandria e ligada à expressão da Cristologia Joanina (e menos explicitamente à reflexão de Paulo) que concebia o Mistério de Deus feito Homem no esquema das relações entre o Logos (Verbo) e a Sarx (Carne). Os alexandrinos não negavam a humanidade de Jesus, mas antes, a consideravam a partir de Sua Divindade. Em certos momentos, isso acarretará “imprecisões” que levarão alguns ao já mencionado “monofisismo”; *b) A Tradição Antioquena*: marcada por figuras como Paulo de Samósata, João Crisóstomo ou Teodoro de Mopsuéstia, centrava sua concepção da Encarnação no modelo que acentuava a humanidade de Jesus, o Novo Adão, afirmando uma relação do Logos com o Anthropos mais ético-moral do que ontológica; o que também acarretará em “imprecisões”,

conduzindo alguns a uma espécie de adocionismo, outros ao apolinarismo, e outros, ainda ao nestorianismo.

Ambas as tradições motivaram discussões que desembocaram em sínodos ou assembléias locais. Estas procurarão diminuir as dúvidas e sanar as imprecisões. O auge desse debate cristológico será a realização em 451 a.D., na cidade de Calcedônia do Quarto Concílio Ecumênico, o grande momento da síntese do pensamento das Escolas Alexandrina e Antioquena.

Doravante por uma questão de clareza didática, os dados dogmáticos importantes de Calcedônia podem ser condensados em dois tópicos: 1) *o concílio esclarece a Fé de Nicéia sem reformulá-la*; 2) *trabalha a categoria de “pessoa” (hypóstasis) em Jesus*.

Importante é notar, igualmente que, em Nicéia os termos “hypóstasis” e “ousia” eram tomados como equivalentes. Ambos podiam significar “essência”. É o posterior trabalho dos Capadóciolos que contribuirá para a clara distinção entre um e outro termo¹¹. Mais tarde, entretanto, a Igreja conceberá a Doutrina definida em Calcedônia com relação à Encarnação, como sendo a união de duas “physis” numa só “hypóstasis”.

Assim, Calcedônia estabelece critérios para toda e qualquer reflexão vindoura que diga respeito pessoa e a missão de Jesus. Assim reza sua definição dogmática¹²:

(...) Um só e o mesmo Filho, Nosso Senhor Jesus Cristo, perfeito na humanidade e perfeito na Divindade, verdadeiro Deus e Verdadeiro homem “composto” de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós, segundo a humanidade semelhante a nós em tudo, exceto no pecado (...).

Há nele, segundo o Concílio, a união íntima (*não acidental*) de duas naturezas em uma só Pessoa (a do Verbo) sem confusão, sem mudança, sem divisão e sem separação. Assim, a *unidade* existe como queriam os Alexandrinos, mas só na *Pessoa* não na natureza. A *dualidade* é real e existe em Jesus, como afirmavam os Antioquenos, mas só quanto às *naturezas* não quanto a pessoa. Afigura-se portanto, o resultado do Concílio,

¹¹ cf. Bof, G. *Teologia Católica*, p. 84

¹² cf. DH 300-303.

com relação às questões dogmáticas sobre a Encarnação, como um “meio termo” (o equilíbrio) entre os modelos cristológicos das Tradições Antioquena e Alexandrina.

Em Calcedônia, os termos são colocados ainda, em seus justos limites, observa-se uma maior precisão nas definições. Doravante, a Pessoa humana de Jesus de Nazaré (sua personalidade humana) não foi por causa da união hipostática, aniquilada, mas totalmente realizada da Pessoa do Verbo Divino. A Pessoa humana realiza-se total e plenamente por se abrir a um outro (transcendência) e não no fechar-se em si mesma. Descobre-se perfeitamente, no *ex-sistir* (sair de si). No entender do prof. Leonardo Boff, “a falta de uma personalidade humana não constitui imperfeição em Jesus. Pelo contrário: sua máxima perfeição. O fazer-se vazio significa criar espaço interior para ser plenificado pela realidade do outro”¹³.

Assim, podemos falar não tanto da “ausência” de uma Pessoa humana em Jesus, mas, antes, da plena realização da Pessoa humana de Jesus na Pessoa do Verbo¹⁴. Por isso, Jesus nunca se define a partir de si mesmo, mas a partir do Outro, a partir do Pai, ou seja, a partir de Deus. Certamente, o debate continuará. Porém, de ora em diante, toda e qualquer elaboração cristológica que exija para si o qualificativo “ascendente” ou “descendente” deverá necessariamente, não apenas colher dados bíblicos em seu favor, mas ouvir atentamente a palavra de Calcedônia.

4. A RELAÇÃO ENTRE CRISTOLOGIA E ANTROPOLOGIA

Já nas origens do cristianismo, a reflexão eclesial apresentou dois caminhos possíveis para se falar do evento Jesus Cristo. Estes caminhos podem ser inferidos a partir dos Evangelhos, ou seja, os sinóticos apresentam uma via ascendente, ou seja, da humanidade à divindade, enquanto que o Evangelho joanino faz o caminho inverso da divindade à humanidade, estabelecendo uma via descendente. Ambas, embora distintas, são complementares.¹⁵

¹³ Boff, L. in: Reb vol. XXXII, Set. 1972, p. 532.

¹⁴ Ainda a este respeito conferir O' DONNELL, *Introdução à Teologia Dogmática*, p. 83-90.

¹⁵ Segue-se uma bibliografia básica para o que se refere à cristologia neo-testamentária: FORTE, B. *Jesus de Nazaré: história de Deus, Deus da História*. São Paulo: Paulinas, 1985; PLACIO, C. *Jesus Cristo: história e interpretação*. São Paulo: Loyola. SESBOUÉ, B. *Historie et em Christologie*. In *Nouvelle Revue Théologique*, 1, 1979; SCHNAKENBURG, R. *La persona de*

No percurso histórico, a teologia sempre oscilou entre estas duas vias, como demonstram as duas grandes escolas teológicas nos seus primórdios: a Escola Antioquena e a Escola Alexandrina. Contudo, no passar dos séculos, a via descendente foi se firmando e se tornando a única via de acesso à reflexão cristológica trazendo alguns prejuízos à dimensão antropológica.

Uma cristologia que valoriza de modo unilateral, o movimento ascendente ou descendente, acarreta implicações para a antropologia cristã, causando dicotomias entre o político-social e as dimensões da subjetividade humana; o histórico e o transcendente, o humano e o divino, o mundo e a Igreja, o corpo e alma, dentre outros.¹⁶

Com o surgimento da modernidade, o eixo sobre o qual se assentavam todas as coisas, mudou. O sujeito tornou-se o centro de tudo. O subjetivismo se acentuou e, como já afirmara o sofista Protágoras, “*o homem se tornou à medida de todas as coisas*” e

A idéia de modernidade, na sua forma mais ambiciosa, foi a afirmação de que o homem é o que ele faz; e que portanto, deve existir uma correspondência cada vez mais eficaz entre a produção (...) e a vida pessoal, animada pelo interesse, mas também pela vontade de se libertar de todas as opressões.¹⁷

Este libertar-se de todas as opressões pode ser entendido nas programáticas palavras do filósofo alemão E. Kant ao descrever o que era o Iluminismo:

O iluminismo é a saída do homem do estado de minoridade que ele deve imputar a si mesmo. Menoridade é a incapacidade de valer-se do seu próprio intelecto sem a guia de outro (...) Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência. Esse é o lema do Iluminismo.¹⁸

Jesucristo reflejada em los cuatro Evangelios. Barcelona: Herder. 1998; SCHNAKENBURG, R. Cristologia do Novo Testamento. In *Mysterium Salutis*. III/2. Petrópolis: Vozes, 1973.

¹⁶ SANTANA, Marcos Antonio. Cristologia sem dualismo: implicações antropológicas à luz da reflexão de Wolfhart Pannenberg. p. 210.

¹⁷ TOURAINE, Alain. *Crítica à modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 9.

¹⁸ REALE, G. & ANTISERI, D. *História da Filosofia: vol. II.* Do humanismo a Kant. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 669.

Neste ínterim, o precursor de uma primeira sistematização da teologia sob os moldes da modernidade foi K. Rahner com o seu método transcendental. Segundo o pensamento Rahneriano, o homem é entendido “como evento da livre e indulgente autocomunicação absoluta de Deus”.¹⁹ Assim, o discurso irredutível que caracteriza a modernidade “Deus ou o ser humano” é radicalmente posto de lado, pois,

A primazia de Deus não é uma ameaça à liberdade humana. O ser humano é uma realidade livre e distinta de Deus, e não uma aparência atrás da qual se esconderia Deus, como o quer, em última análise, o panteísmo. Entretanto, a liberdade do ser humano não exclui a sua dependência do Deus criador que permanece como o horizonte ao qual a criatura se refere constantemente. Ainda que o ser humano possa e deva dar sentido à sua existência, ele não é jamais criador, pois a sua existência é sempre colocada por um Outro. Ser criador permanece sempre como objeto de desejo, o qual se realiza parcialmente na experiência humana de dar a vida a outra pessoa.²⁰

E mais:

Se o homem se auto-entregar livremente a Deus, não diminui com isto nem a sua liberdade nem o seu ser de homem, pois Deus não é algo estranho e acrescentado de fora à existência humana. (...) Deus não aparece como um concorrente do homem e de sua liberdade, mas como aquele que garante as duas coisas.²¹

A cristologia rahneriana forjada a partir deste método transcendental – cristologia transcendental – não está totalmente isenta de ambigüidades. Em si, significa duas coisas não propriamente distinguíveis entre si, ou seja, em primeiro plano, Rahner mediante a antropologia busca demonstrar que “só é possível preservar de perigosos erros o dogma cristológico da Igreja, se for reconhecida a possibilidade do próprio homem de conciliar sem contradição

¹⁹ RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989. p. 33-34

²⁰ SALLES, Walter Ferreira. Antropologia, lugar de toda a teologia. In p.153-154.

²¹ SCHILSON, A. & KASPER, W. *Cristologia: abordagens contemporâneas*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 74-5.

Deus e o homem no Homem-Deus Jesus Cristo”²² Por outro lado, é preciso demonstrar também que o homem em seu estado próprio está “à escuta de uma palavra de salvação encarnada e histórica de Deus e deseja, e portanto permanece em toda a sua existência, orientado para um mediador absoluto de salvação revestido de forma humana”.²³

Neste ínterim, Rahner quis apresentar não uma antropologia em substituição à Teologia, mas sim, uma teologia em matiz antropológica, visto que a “cristologia está pois, orientada para o ser humano cuja realização plena é Aquele que porta de forma absoluta a autocomunicação de Deus: Jesus Cristo”.²⁴

Contudo a antropologia aparece como uma Cristologia ‘deficiente’, isto é, ainda imperfeita e conseqüentemente incompleta. Inversamente, a Cristologia se apresenta como a explicação de uma humanidade consumada e bem-sucedida, que o próprio Deus pode fazer aparecer neste mundo.²⁵

Portanto, o homem é o centro das atenções de Deus, haja vista que, segundo a Profissão de Fé tematizada no Símbolo Niceno-Constantinopolitano, se afirma que Jesus Cristo “*Por nós, homens, e para nossa salvação, desceu dos céus e se encarnou pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria, e se fez homem. Também por nós foi crucificado...*”.²⁶

5. HUMANIDADE DE JESUS CRISTO E ESPIRITUALIDADE

Nestas linhas abaixo se procurará dissertar acerca da humanidade de Jesus Cristo como condição de uma espiritualidade que possa ser vivenciada em termos de um mundo neoliberal e auto exclusivista donde a pessoa humana não é mais o centro por aquilo que ela é, e sim por aquilo que ela tem e o que ela pode fazer. Uma “espiritualidade utilitarista” se impõe cada vez mais em todos os cenários do tecido social e também religioso em

²² SCHILSON, A. & KASPER, W. *Cristologia: abordagens contemporâneas*. Op. cit. p. 73.

²³ SCHILSON, A. & KASPER, W. *Cristologia: abordagens contemporâneas*. Op. cit. p. 73-4.

²⁴ SALLES, Walter Ferreira. Antropologia, lugar de toda a teologia. In p. 156.

²⁵ SCHILSON, A. & KASPER, W. *Cristologia: abordagens contemporâneas*. Op. cit. p. 75

²⁶ CIC, p. 55-56. O grifo é nosso.

contraposição a uma “espiritualidade de alteridade ou de compaixão” que a Igreja deve viver e anunciar.

Jesus é o modelo paradigmático para todas as pessoas de todos os tempos. Olhar para a humanidade de Jesus, ou seja, para as suas ações, suas palavras, suas intenções e o seu projeto é descobrir o que devemos fazer para sermos aquilo que de fato Deus quer que sejamos e presentificarmos por nossa postura e trabalho, o seu Reino de paz e de justiça.

Jesus se apresentou à humanidade como o “homem pró - existente” que “não é nada mais do que o homem que na verdade ama os irmãos e, por isso, a realização verdadeira do ser homem”.²⁷ Este movimento radical da vida de Jesus “consiste num primeiro momento em anunciar e trabalhar para que os pobres passem da infra-existência à existência dos filhos de Deus”.²⁸

Jesus, em sua humanidade reveladora de sua divindade, veio para todos e a todos anunciou o Reino, mas de forma unívoca, fez opção pelos que, como hoje, estão à margem do tecido social e também religioso. Em toda a sua existência terrena, Jesus usou de sua sensibilidade humana e de seu poder divino, “visto que na humanidade de Cristo, tudo deve ser atribuído à sua pessoa divina como ao seu sujeito próprio”²⁹ para reerguer os caídos, libertar os cativos, sarar os doentes, anunciar o ano da graça do Senhor, remir os cativos, perdoar os pecados etc, como proferiu em seu discurso inaugural na sinagoga de Nazaré.³⁰

Desta forma, à semelhança de Jesus de Nazaré que “por nós e para nossa salvação” se encarnou, nós, que conforme o pensamento de São Pedro “participamos da natureza divina”³¹ devemos diante deste mundo cuja experiência não é dispare daquela donde Jesus exerceu o seu ministério, prolongar as atitudes “pró-existentes” de nosso Salvador.

Nós, neste mundo hodierno devemos ir substituindo esta falsa espiritualidade utilitarista que caracteriza as relações interpessoais e profissionais mediante a impostação do valor do humano como sagrado, como epifania

²⁷ SOBRINO, J. *Jesus na América Latina: seu significado para a fé e a cristologia*. São Paulo: Loyola, 1985. p. 59.

²⁸ Ibid. p. 59.

²⁹ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. n. 468.

³⁰ Cf. Lc 4, 18-19.

³¹ Cf. II Pd. 1,4.

do próprio Deus, por aquilo que ele é: a habitação da Trindade e mais, o instrumento pelo qual o “Deus, que por natureza é invisível, se tornou visível aos nossos olhos”.³²

Diante de tantos avanços tecnológicos, o homem ainda continua expropriado de sua essencialidade, seja os que vivem numa condição de “supra-existência”, da qual o significado pela vida e pelos outros não ultrapassam a barreira do útil e do econômico, seja também para os que vivem sob a penalidade da “contra-existência”, pois foram expropriados de sua liberdade e dignidade de cidadãos, de pessoas humanas e de filhos (as) de Deus. A pergunta, que se impõe para ambos os grupos de pessoas é a seguinte: “Quem é Jesus Cristo?”

A Igreja deve apresentar, de acordo com o seu Magistério Universal e Continental que a

Dignidade do homem verdadeiramente livre exige que ele não se deixe enclausurar nos valores do mundo, particularmente nos bens materiais, mas que, como ser espiritual que é, se liberte de qualquer escravidão e vá mais além, até ao plano superior das relações pessoais onde se encontra consigo e com os demais.³³

A Igreja deve empenhar-se para que a utopia do Reino não fique esquecida ou inacessível ao homem moderno que padece das mesmas realidades de todos os tempos. De forma incisiva deve, por meios de uma espiritualidade de alteridade e de compaixão, apresentar “o nome, a doutrina, a vida, as promessas, o reino, o mistério de Jesus de Nazaré, Filho de Deus”³⁴ a fim de que aquela *dignidade original*³⁵ a qual Jesus Cristo restaurou, possa ser uma realidade praticável em nível dos relacionamentos humanos entre as diferentes etnias, classes sociais etc. Entender um pouco o humano e valorizá-lo é a condição irrenunciável para entendermos mais o divino.

³² Ibid. p. 477.

³³ PUEBLA: A Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1982. n. 324.

³⁴ Evangelli Nuntiandi. In DOCUMENTOS DE PAULO VI. São Paulo: Paulus, 1997. n. 22

³⁵ PUEBLA: A Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina. Op. cit. n. 331.

CONCLUSÃO

A Igreja não inventa sua doutrina de acordo com sua “imaginação teológica”. Antes, ela se apóia na Tradição a fim de melhor ouvir e compreender a Escritura. É, portanto, da Sagrada Escritura, iluminada pela Tradição que a Igreja haure seus princípios doutrinários e os transmite como Mensagem de Vida aos homens e mulheres de todas as épocas e lugares. E é justamente no Texto Sagrado que temos consignado por escrito um testemunho histórico (ainda que sob a forma de uma *confissão de fé*) sobre a Pessoa e a Missão de Jesus, cerne da Revelação e sustentáculo de nosso arcabouço doutrinal latino.

Daí, contudo, nasce a velha (e ainda aberta) questão colocada em foco na presente reflexão: qual a melhor “via” para se apreender a inesgotável riqueza do Deus revelado em Jesus? Ora, se partirmos de um conceito previamente elaborado sobre Deus (como foi o caso do termo *Logos*, em períodos da história da teologia cristã) elegemos a via da abstração conceitual e, conseqüentemente, da aniquilação do humano como dimensão fundante do Ser -Divino e enquadramos Jesus de Nazaré nessa moldura. Tudo nele então, será unicamente divino: até seu (desumano) sofrimento. Transformamo-lo, outrossim, numa espécie de “Super-Homem”. Nesta perspectiva, não temos apenas um risco, mas um caminho sem volta a uma espiritualização alienante do Mistério da Encarnação, essencialmente material, conflitante, histórico, humano!

Por outro lado, emerge, como via complementar à primeira, a busca do seguimento de Jesus, compreendido historicamente como o carpinteiro de Nazaré, proclamado Messias por causa dos sinais de vida realizados no calor de sua conflitante atuação profética; o que mais tarde o levaria à morte. Deus, porém, ressuscitando-o dentre os mortos, confirmara sua pregação e seu ministério. Ele sim, falava e agia, em nome do Deus da Vida que liberta de suas amarras cegos, surdos, mudos, coxos e pobres.

Da História à Teologia: da Experiência Fundante à Reflexão sobre os fatos: de Jesus ao Cristo: seja qual for a tendência que se queira seguir para se chegar ao Caminho, não se pode perder de vista que o fim almejado deve ser sempre a Vida em Plenitude oferecida por Deus a todos. Desde que se alcance esta meta, qualquer olhar sobre a pessoa de Jesus será capaz de abarcar as originais facetas e as comprometedoras exigências do Mistério que chamamos Revelação.

Anderson Fasano e Pedro Donizeti de Campos
Mestrandos em Teologia Sistemática do Curso de Pós-graduação da
Pontifícia Faculdade de Teologia N. Sra. da Assunção/SP.

BIBLIOGRAFIA

- BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo, Paixão do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOFF, Leonardo. In: REB Vol. XXXII, Set. 1972, p. 532.
- CERFAUX, Luciano. *Cristo na Teologia de Paulo*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré: história de Deus, Deus da História*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- O' DONNELL, John. *Introdução à Teologia Dogmática*. São Paulo: Loyola, 1999.
- PALACIO, Carlos. *Jesus Cristo: história e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1982.
- REALE, G. & ANTISERI, D. *História da Filosofia: vol. II*. Do humanismo a Kant. São Paulo: Paulinas, 1990.
- RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989.
- Discurso do Papa João XXIII *Gaudet Mater Ecclesia* na abertura Solene do Concílio (11 de outubro de 1962). In VATICANO III: Mensagem, Discursos, Documentos. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 32.
- SANTANA, Marcos Antônio de. Cristologia sem dualismo: implicações antropológicas à luz da reflexão de Wolfhart Pannenberg. In: GARCIA RUBIO, Alfonso (Org.). *O humano integrado. Abordagens de antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 2007. SCHNAKENBURG, Rudolf. *La persona de Jesucristo reflejada em los cuatro Evangelios*. Barcelona: Herder, 1998.
- SCHNAKENBURG, Rudolf. Cristologia do Novo Testamento. In *Mysterium Salutis*. III/2. Petrópolis: Vozes, 1973.
- SOBRINO, Jon. *Jesus na América Latina: seu significado para a fé e a cristologia*. São Paulo: Loyola, 1985.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica à modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 9.
- PUEBLA: A Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1982. n. 324.
- Evangelii Nuntiandi. In DOCUMENTOS DE PAULO VI. São Paulo: Paulus, 1997. n. 22.