

TEOLOGIA PARA LEIGOS



Pontifícia Faculdade de Teologia
Nossa Senhora da Assunção

50 Anos

(Unidade Santana)

Endereço: Rua Voluntários da Pátria, 1653

Fonefax: (11) 6221-2417

Horário: das 16:30 às 20:00h

(Unidade Ipiranga)

Endereço: Av. Nazaré, 993

Fone: (11) 274-8600 - r. 24 - Fax: 272-7630

Horário: das 8:00h às 12:00h e das 13:00h às 17:00h

NOTAS PARA UMA CRISTOLOGIA PARA O TERCEIRO MILÊNIO

Pe. Dr. Antonio Manzatto

1. TEOLOGIA CONTEXTUALIZADA

Toda teologia é situada no tempo e no espaço, sabemos disso. Aliás, atualmente, essa questão sobre a situação da teologia está mesmo superada. Toda teologia fala para uma época e região determinadas. As variantes da história, da política, da economia, da sociedade, da cultura, condicionam a maneira de fazer teologia.

Claro, toda teologia vai procurar refletir sobre o ser de Deus, que é o seu objeto central. Mas se Deus é eterno e imutável, a teologia não o é, e é preciso não confundir a teologia com seu objeto. São Paulo nos lembra que mesmo a fé não é eterna (1Cor 13,13), e a teologia tem de aprender a situar e relativizar suas conclusões, até mesmo para deixar as possibilidades abertas para o futuro.

1.1 Cristologia em fidelidade à realidade

Isso também é verdade para a cristologia. Cada época e cada sociedade têm sua compreensão de Jesus, e isso as torna capazes de contribuir para enriquecer a compreensão que a Igreja Universal tem de seu Salvador. Isso significa que nossa época também precisa ter sua compreensão do evento Jesus, de acordo com suas questões e preocupações.

Cada época e sociedade têm sua própria compreensão de Jesus em conformidade com sua realidade, mas também deve guardar fidelidade à Tradição. Com efeito, toda reflexão cristológica é tributária da história, seja no sentido das questões que lhe são colocadas pelo presente, seja pelo caminho a ser trilhado para responder a essas questões, que deve passar pelo que a Igreja conhece e professa a respeito de Jesus depois de vinte séculos de reflexão.

A história da vida de Jesus é única, evidentemente. Mas a compreensão da significação desta história não é unívoca, pois cada época é diferente e deve encontrar o significado da vida de Jesus que mais dê conta de sua realidade histórica atual. Isso é mesmo condição, bem o sabemos, para que a Palavra de Deus, encarnada em Jesus, continue sendo Palavra de Vida, isto é, continue iluminando os caminhos da história para que cada ser humano encontre uma maneira de viver o ensinamento de Jesus.

As questões que hoje são colocadas à fé são, evidentemente, diferentes das questões que eram colocadas há cinco, dez ou quinze séculos. O mundo evoluiu, a realidade transformou-se, a história mudou, e muito, nesses anos todos. As questões, portanto, que nosso mundo e nosso momento histórico colocam à fé são originais: nunca foram colocadas antes, ao menos não da maneira que o fazemos. As respostas, portanto, que nossa fé dará a essas questões também serão originais, o que ocasiona a contextualização da reflexão teológica.

A significação que a pessoa, a história, a vida de Jesus tem para nós, hoje, é diferente da compreensão que dele tinha uma outra época qualquer da história. Isto é perfeitamente normal e compreensível.

1.2 Cristologia em fidelidade à Tradição

O fato de ter uma compreensão diferente do evento Jesus não significa afirmar uma história diferente de Jesus, ou um Jesus diferente. Daí a importância de afirmarmos, também, que toda reflexão teológica sobre Jesus situa-se no interior de uma tradição histórica, isto é, que toda cristologia deve ser feita em fidelidade à Tradição cristológica.

Com efeito, a teologia deve ser capaz de dialogar com o mundo contemporâneo, com a humanidade de hoje. Suas questões devem ser as que o mundo atual suscita, exatamente para ser capaz de pronunciar um discurso significativo para o homem e a mulher de hoje. A teologia não é, nem pode ser arqueologia ou repetição mágica de frases ou palavras que tinham significado no passado, mas que hoje não dizem mais nada à humanidade atual.

Mas ela deve fazê-lo em fidelidade à história da reflexão sobre o significado de Jesus. Não se trata absolutamente de reinventar Jesus que, aliás, continua sendo “o mesmo ontem, hoje e sempre”. Aquilo que a Igreja conhece e professa sobre Jesus, ao lado da realidade atual, constitui o ponto de partida necessário para a nossa reflexão cristológica. Por isso, afirmamos a fidelidade à Tradição teológica da Igreja e a fidelidade à realidade nossa de cada dia.

É preciso lembrar, aliás, que Jesus é “o mesmo ontem hoje e sempre”, mas de maneira dinâmica. Jesus, nossa fé o professa, está vivo e Ressuscitado. Não podemos encarcerá-lo dentro de estáticos conceitos ou normas. Só podemos deixá-lo continuar vivendo, livre e dinâmico como sempre foi.

O Espírito Santo, que ressuscitou Jesus dentre os mortos, é quem provoca esse dinamismo de vida e possibilita, então, nosso encontro com Jesus. É no Espírito que podemos encontrar-nos com Jesus e compreendê-lo (1Cor 12,3). E o Espírito, bem o sabemos, é memória de Jesus (Jo 16,13) que impulsiona a história para a frente. No Espírito é que vivemos a fidelidade à Tradição (passado), apresentando-lhe as questões de hoje (presente) para descobrirmos como viver nosso cristianismo de acordo com as necessidades do tempo que nos é dado viver (futuro). É no Espírito, Senhor da História, que o passado se encontra com o presente e suscita o novo. A novidade, não o esqueçamos, é fruto do Espírito que “renova a face da Terra”.

A história evolui, a ciência transforma-se, a teologia não pode ficar parada no tempo, sob o risco de morrer. A reflexão teológica que parte da realidade atual é condição para a continuidade de vida da teologia. Aliás, essa fidelidade à realidade é que constitui a maneira tradicional (da Tradição) de se fazer teologia, ao menos em ambiente católico. Não se trata, claro, de querer introduzir novidade de Revelação¹, mas sim de atualizar a aliança eterna de Deus com a humanidade, para que ela seja farol que ilumine os caminhos de nossa vida. Fidelidade à Realidade e fidelidade à Tradição: eis duas exigências fundamentais para se fazer teologia.

¹ Nem poderia sê-lo. A Revelação, quanto ao seu conteúdo, termina com a “morte do último apóstolo”, como bem o sabemos.

2. NOSSA REALIDADE

Nosso mundo, nessa passagem de milênio, está marcado pelo urbano e pelo moderno. Gostemos ou não, nossa sociedade e nossa cultura são profundamente marcadas pela modernidade², que afirma a racionalidade em contraposição a mentalidades mágicas, e pelas grandes cidades, marcadas pela novidade e pela mobilidade, em contraposição às repetições e à fixação das culturas rurais que se ligam prioritariamente às estações do ano e, por isso, repetem-se sempre.

Quando as Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil³, publicadas pela CNBB, afirmam a necessidade de uma “evangelização inculturada”, querem afirmar, também, que a evangelização deve atingir todas as culturas, o que significa inclusive a cultura urbana e moderna que é a nossa.

2.1 A Modernidade

Assim, para dialogar com a modernidade, nossa reflexão teológica precisa ser marcada pela racionalidade, exigência da cientificidade moderna. O perigo do racionalismo, da redução de tudo ao que pode ser “cientificamente” compreendido e provado, não deve ocasionar renúncia ao racional. O ser humano continua a ser marcado pela sua inteligência. E se é verdade que, sobretudo em teologia, é preciso deixar um lugar para o mistério e o enigma⁴,

² A falada pós-modernidade, que aos olhos de alguns significaria o fim da modernidade, na realidade nada mais é que um momento de autocrítica da própria modernidade. Estamos, então, ainda bem dentro da modernidade. Cf. BERTEN André, “Modernidade e pós-modernidade: um desafio político?”; *Lumen*, 3, 1995, p. 5-39.

³ CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil*, 61, São Paulo: Paulinas, 1999.

⁴ Pode-se dizer que a excessiva clareza pode cegar; por isso, em certo sentido, guardando-se o valor do conhecimento científico, podemos afirmar que sem enigmas ou mistérios o ser humano não sobrevive. Cf., por exemplo, Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Paris: Aubier, 1960; GESCHÉ Adolphe, *Le Mal*, Paris: Cerf, 1993.

isso não pode constituir-se em desculpa para o retorno de uma mentalidade mágica, tão combatida e já ultrapassada na história.

A teologia, para ser teologia, precisa continuar sendo “fides quaerens intellectum”. A racionalidade continua sendo exigência da teologia, que é, fundamentalmente, reflexão crítica daquele que crê. A fé, e que isso fique claro, tem suas exigências e seus princípios de racionalidade. A filosofia⁵ pode corroborar os princípios de racionalidade da teologia mas, claro, a filosofia não governa a fé. A filosofia dá ou reconhece à fé seus princípios de racionalidade, mas é a fé que faz seu caminho no aprofundamento do significado da Revelação.

A Revelação não é precedida por conceitos ou pré-conceitos filosóficos. Não é a filosofia que diz como deve ser Deus, mas é a Revelação quem nos diz como Deus é⁶. Mas, por outro lado, o pensamento, a reflexão, o anúncio missionário da salvação de Deus em Jesus, têm de passar pelo crivo da racionalidade, para ser crível à humanidade de hoje. As exigências da racionalidade devem ser obedecidas na reflexão teológica, por respeito à própria teologia e por respeito também ao ser humano. E se é preciso evitar, de um lado o racionalismo, de outro lado é preciso evitar também o fundamentalismo. O mágico, embora seja atraente, não permite estabilidade, não permite que raízes sejam fixadas, o que nos lembra a parábola da semente lançada sobre terreno pedregoso (Mt 13,20-21). O discurso teológico e o anúncio da salvação de Deus em Jesus Cristo, não podem, pois, basear-se sobre o mágico.

Claro que o ser humano não é só inteligência. Ele é também sentimento, emoção, ação. O ser humano é complexo, bem o sabemos. E se essa complexidade não pode ser esquecida quando se trata de reconhecer a importância das emoções, por exemplo, ela também não pode ser escamoteada para que

⁵ Falamos aqui sobretudo da epistemologia, isto é, dos fundamentos e exigências de racionalidade científica de cada disciplina do conhecimento.

⁶ Deus é o que é, não o que queríamos que ele fosse. Cf. VÁRIOS, *Qu'est-ce que Dieu?* Bruxelas: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1985.

se apresente o emocional como único constitutivo humano. O respeito ao emocional humano é necessário; e também é igualmente necessário o respeito ao intelecto do humano. Daí a importância da teologia continuar, seriamente, seu diálogo crítico com a razão⁷, para que a fé possa afirmar-se como um ato plenamente humano.

2.2. O mundo Urbano

As grandes cidades do nosso tempo, matrizes de uma nova cultura, são marcadas por diversas características dentre as quais destacamos a mobilidade e a novidade⁸, que têm repercussão sobre a ação pastoral da Igreja, sobretudo quando se trata de inculturação.

A humanidade urbana dessa passagem de milênio é atraída pela novidade. A indústria da informação bem conhece esse fato, do qual a moda e a vontade de consumo são exemplos pertinentes. Somos todos atraídos pela novidade, e o que não é novo desestimula. Eis porque a situação pastoral atual clama pela criatividade de seus agentes.

Na vida da Igreja, de maneira geral, e na reflexão teológica, particularmente, essa questão da novidade precisa ser tomada a sério. Não se trata de buscar o novo pelo novo, apenas porque é novo; não se trata, tampouco, de inventar um novo Jesus, uma nova Igreja ou novos dogmas. Trata-se, sim, de pensar o mesmo Jesus de sempre, mas para o momento atual, para o nosso mundo. Os problemas teológicos que enfrentamos são novos, as soluções não podem ser antigas, sob pena de colocar-se remendo novo em pano velho, o que acaba com os dois (Mc 2,21).

Não se trata de criar uma nova Igreja, mas de viver a mesma Igreja no mundo hodierno, isto é, reencontrando as questões, as inquietudes, os pro-

⁷ É a afirmação da encíclica *Fides et Ratio*, de João Paulo II. Cf. JOÃO PAULO II, *Fides et Ratio*, São Paulo: Loyola, 1998.

⁸ Essas características são utilizadas, aqui, apenas para exemplificar e não para caracterizar a sociedade urbana; nesse sentido, são mais caricaturais que descritivas.

blemas da humanidade de hoje, para que a Igreja continue sendo a mesma Igreja de sempre, em sua missão de conduzir a humanidade ao encontro com Deus.

Aliás, a criatividade pastoral, tão necessária nos dias atuais, encontra suas raízes no próprio ser de Deus, que continua sendo criador e criativo⁹, criando novas situações históricas para a libertação do ser humano e a construção de sua felicidade. Se o conteúdo da evangelização não é novo, pois se trata do mesmo Jesus de sempre, a evangelização deve ser nova¹⁰ nos métodos, no vigor, suscitando uma atualização da compreensão de Jesus para o humano atual.

Por outro lado, quando pensamos na maneira como a sociedade urbana vive a mobilidade, faz-se mais sensível a urgência de uma grande criatividade na ação pastoral da Igreja. A ação eclesial não pode ter como único ponto de referência os limites geográficos, como se a vida transcorresse ainda nas antigas zonas rurais, nem pode ser estanque, fixista e repetitiva como o ciclo das estações.

As constantes transformações do mundo moderno mostram bem como a ação da Igreja, e o mesmo vale para sua teologia, deve fazer apelo à criatividade, para que se descubram novas fórmulas, novas maneiras de evangelizar, com novo entusiasmo, para que o milênio que vai se iniciar possa ser marcado pela presença libertadora de Deus.

3. NOTAS PARA UMA "NOVA"¹¹ CRISTOLOGIA

Uma teologia que seja significativa para nosso mundo de hoje tem de levar em conta a realidade da modernidade e da urbanidade, com suas rápidas transformações e evoluções, sem deixar de ser fiel à Tradição eclesial na qual

⁹ Cf. MANZATTO Antonio, *Teologia e Literatura*, Loyola: São Paulo, 1994, sobretudo p. 309-316.

¹⁰ Como bem o afirma o papa João Paulo II em diversos de seus escritos e pronunciamentos, desde *Redemptor Hominis* até a recente exortação *Ecclesia in America*.

¹¹ Depois do que foi dito acima, evidentemente aqui não se trata de uma outra cristologia diferente da professada pela Igreja: é a mesma cristologia de sempre, mas

ela se situa. O que vale para a teologia em sentido geral, vale também para a cristologia, em sentido específico.

Não basta sermos capazes de repetir as fórmulas do passado. É preciso que as fórmulas que utilizamos sejam significativas para o nosso tempo. Daí a importância de pensarmos, dentro das normas epistemológicas da teologia, uma cristologia que contemple a nossa situação e, nesse sentido, seja “nova”.

Por outro lado, e não é inútil a repetição, essa cristologia deve fincar suas raízes na experiência de fé da Igreja. Por isso, não se trata de descobrir ou inventar um novo Jesus, como se a história do mundo estivesse começando hoje. Nossa reflexão teológica é herdeira da teologia construída ao longo de vinte séculos de história eclesial. Nesse patrimônio teológico lançamos as raízes de nossa reflexão, mas a construímos voltados para o futuro.

3.1 *Uma cristologia humana e humanizante*¹²

Uma cristologia para o nosso tempo tem de ser, em primeiro lugar, humana, isto é, acessível e significativa para a humanidade de hoje. A reflexão teológica sobre Jesus, que também é humano, é feita por seres humanos e destinada a seres humanos. Nossa teologia, e seu anúncio missionário, são destinados aos seres humanos: anunciamos Jesus aos homens e às mulheres de nosso mundo. Por isso, a cristologia que lhes é anunciada tem de ser-lhes acessível, compreensível.

Por outro lado, essa mesma reflexão teológica, como já foi dito, tem de ser significativa para esses mesmos seres humanos. Tem de falar-lhes de salvação, porque é bem isto que significa anunciar Jesus à humanidade: falar-

numa visão que seja significativa para os homens e mulheres de hoje. Por isso a palavra “nova” vem entre aspas, para ressaltar esse seu significado mais analógico que literal.

¹² No genérico, seguimos aqui a idéia de Jon SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, Petrópolis: Vozes, 1983. Porém, havemos por bem substituir a expressão “histórica” por “humana”. Não porque a cristologia deixa de ter sua marca histórica, como veremos, mas porque o humano pressupõe e exige o histórico e, nesse sentido, parece-nos mais abrangente.

lhes de salvação. A teologia, aqui, tem de ser, além de atual, salutar, porque fala da significação da plenitude do humano. Aliás, o Jesus que é anunciado é o Salvador da humanidade.

Por ser salvador, Jesus humaniza, isto é, torna mais humano. O aproximar-se de Jesus, o seguir o seu caminho, nos humaniza a todos. Afinal, o ser humano foi criado à “imagem e semelhança de Deus”¹³; nenhuma outra criatura foi criada desta maneira, nem os anjos. Quanto mais humanos formos, mais parecidos com Deus seremos. Aqui se situa a compreensão da salvação que Jesus traz a toda a humanidade, e que também pode ser compreendida como humanização.

3.1.1 “Nova” compreensão antropológica

Para ser acessível e significativa para a humanidade de hoje, a teologia tem de repensar, com a contribuição das ciências humanas, o que é o ser humano. Aquela antropologia que afirma simplesmente a decadência da natureza humana tem de ser revista, porque está incompleta¹⁴, não dando conta da totalidade humana¹⁵.

O ser humano não é simplesmente ruim, mesmo porque a encarnação comprova a vontade de Deus de fazer-se humano, tornando-se um de nós. Esta ação de Deus, como bem lembram os padres gregos¹⁶, traz a salvação para a humanidade, porque lhe abre o caminho do acesso a Deus. Neste contexto, a salvação vai ser entendida como divinização, isto é, Deus tornando o humano capaz de partilhar a vida divina.

¹³ É a clássica afirmação de Gn 1,26.

¹⁴ Cf. VÁRIOS, *Qu'est-ce que l'homme?*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelas, 1987.

¹⁵ O mesmo acontece com as antropologias que não contemplam a abertura do humano à religiosidade e à transcendência. Também elas estão incompletas. Cf. MANZATTO Antonio, “Pour une anthropologie du risque”, in A. GESCHÉ & P. SCOLAS (dir.), *La foi dans le temps du risque*, Paris: Cerf, 1997, p. 13-30; aqui, p. 17-19.

¹⁶ Cf. GRILLMEIER Aloys, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, v. I, Paris: Cerf, 1973.

No entanto, a salvação compreendida como divinização não deve deixar escondida a compreensão da salvação como humanização. Com efeito, a encarnação comprova que humanidade e divindade, no cristianismo, não são contrários nem antagônicos: podem coexistir, inclusive na mesma e única pessoa de Jesus de Nazaré, como nos lembra o concílio de Calcedônia¹⁷.

A salvação do humano, assim sendo, não consiste em substituir-lhe a natureza, fazendo com que deixe de ser humano, mas sim em torná-lo capaz de ser plenamente humano. Jesus ressuscitado guarda as chagas da sua paixão (Jo 20,25.27), o que significa que carrega consigo a história de sua existência humana¹⁸. Salvação, portanto, não é abandono de nossa humanidade, mas a sua plenificação e total realização. Desse suposto, aliás, decorrem a afirmação da dignidade humana e o reconhecimento dos direitos de todos os seres humanos¹⁹.

É preciso uma nova compreensão antropológica que se baseie, inclusive, em Jesus de Nazaré que, para a nossa fé, é Revelador do ser de Deus mas também do ser do Humano²⁰. Com efeito, é Jesus que nos revela o que é o humano, ou para dizer de outra maneira, o que significa ser humano neste mundo. A compreensão do ser da humanidade, neste sentido, não parte de minha experiência de humanidade, uma experiência fragmentada e incompleta, mas sim da vida de Jesus, o novo Adão²¹, isto é, o fundador da nova humanidade e, por isso, revelador do ser do humano.

Claro que a formulação antropológica da teologia²² deve levar em conta os avanços da ciência, sobretudo as chamadas ciências humanas, que ajudam a compreender o significado da humanidade. Hoje, existem múltiplas antropo-

¹⁷ Cf. DENZINGER, 301-302.

¹⁸ Cf. KÜNG Hans, *Incarnation de Dieu*, Paris: DDB, 1973.

¹⁹ Como nos lembra o Projeto Rumo ao Novo Milênio, incluindo aí os direitos civis, econômicos, sociais, etc. Cf. CNBB, *Rumo ao novo milênio*, 56, São Paulo: Paulinas, 1996.

²⁰ Cf. MANZATTO Antonio, "Cristologia e Antropologia"; *RCT* 19, 1997, p. 7-15.

²¹ Cf. 1Cor 15,45ss.

²² Sobre a possibilidade do discurso antropológico da teologia, Cf. MANZATTO Antonio, *Teologia e literatura*, op.cit., sobretudo p. 222-224, com a bibliografia aí citada.

logias, isto é, formas de compreensão do significado do humano no mundo. A antropologia neoliberal, que afirma que o ser do humano é o consumo, não é a única antropologia possível nos dias de hoje, e por isso pode ser questionada. Existem, também, as antropologias indígenas que afirmam que o ser humano se realiza na festa e na dança, e não no sucesso ou no consumo²³.

Mas o discurso antropológico da teologia não pode ser simplesmente funcionalista ou ideológico. Tem de ser teológico, o que significa partir da Revelação. É preciso colocar a questão antropológica aos pés de Jesus, e dele aprender o que significa a humanidade que partilhamos²⁴. Não posso escolher uma antropologia segundo minhas convicções ou vontades pessoais, mas sim ver qual ou quais antropologias resistem à crítica de Jesus. Claro que as ciências humanas podem ajudar-nos a compreender o que Jesus nos revela sobre nossa humanidade, e assim auxiliar-nos a distinguir aquilo que constrói o humano daquilo que não o constrói. Mas o cristão não perde de vista que a Revelação, de Deus e do humano, vem de Jesus. Aqui, desnecessário dizê-lo, reside toda a importância da cristologia: o cruzamento da história de Deus com a história humana, indicando o caminho da salvação.

3.1.2 "Nova" compreensão soteriológica

Apenas refazendo nossos conceitos sobre a humanidade poderemos abrir-nos para entender o que seja a salvação que Deus nos oferece em Jesus. Só assim podemos ultrapassar aquela compreensão segundo a qual a salvação consistiria em libertar-nos de nossa condição humana, para aprendermos com Jesus o que significa a salvação da qual ele é o agente principal.

²³ Cf. TRIGO Pedro, "El futuro de la teología de la liberación", in J. COMBLIN, J. I. GONZÁLEZ FAUS & J. SOBRINO (Ed.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madri: Trotta, 1993, p. 297-317; também VÁRIOS, *O rosto índio de Deus*, Petrópolis: Vozes, 1983.

²⁴ Cf. Mt 11,29.

Com efeito, se é preciso olhar para Jesus para aprendermos quem é Deus, e se, como dissemos, é também ele quem nos revela o que é o ser do humano, será preciso também olhar para ele para entendermos o que significa a salvação que Deus nos oferece.

A vida e a ação de Jesus mostram, claramente, que a salvação que ele realiza em nome de Deus não é tirar-nos de nossa humanidade mas, antes, tirar-nos daquilo que nos impede de sermos humanos. É nesse sentido que podemos entender, por exemplo, os relatos evangélicos que narram as curas e os exorcismos operados por Jesus²⁵: são gestos salvadores que devolvem às pessoas a plena capacidade de humanidade.

Há que se notar, ainda, que o Filho de Deus, uma vez ressuscitado, não perde sua humanidade. Jesus é, atualmente (inclusive), humano e divino, já que a união hipostática não pode ser anulada²⁶. O mesmo acontece com sua mãe, de quem dizemos que foi assumta ao céu em corpo e alma, isto é, em sua humanidade. Compreendemos, então, que a salvação eterna não significa negação de nossa humanidade.

Assim, aquilo que é humano é caminho de salvação, enquanto que o não humano, o desumano, é mal e causa de perdição²⁷. O que é preciso cultivar não é a desumanidade, já que isso é mal e pecado, mas sim o humanismo, a humanização, aquilo que torna o humano melhor.

Cabe, ainda, ressaltar o amor de Deus pela humanidade, um amor tão grande, diz a escritura, que ele é capaz de entregar-nos seu filho Unigênito²⁸: por nós seu Filho se encarna e enfrenta mesmo a morte. Apaixonado pela

humanidade, como um pai ou como uma mãe²⁹ o é por seu filho, como poderia Deus querer-nos diferentes? Ele nos criou humanos, ele nos ama como seres humanos, ele nos quer plenamente humanos para partilhar sua vida divina³⁰.

Nesse sentido fica mais fácil entender que a salvação não é apenas “conserto” da natureza humana corrompida pelo pecado³¹, mas muito mais que isso, ela é dom, acréscimo, dádiva, graça, excesso, abundância³². Não se trata de refazer o que o humano foi, mas de dar realização plena às suas potencialidades, isto é, fazer com que o humano seja aquilo que ele é chamado a ser. Por isso, a salvação aponta muito mais para o futuro que para o passado, para o que podemos ser e seremos, muito mais que para o que fomos.

Percebe-se, aqui, que uma “nova” compreensão do que seja o ser humano conduz a uma nova compreensão soteriológica e, inversamente, que uma “nova” compreensão do que seja a salvação que Jesus veio nos trazer implica em uma nova compreensão do que significa o ser humano.

3.1.3 Insistência na humanidade de Jesus

Uma das marcas da cristologia latino-americana é a insistência na humanidade de Jesus³³. A preocupação é a de afirmar a plena e total existência humana de Jesus, com todas as suas conseqüências, sem com isso negar a sua divindade³⁴.

²⁹ Cf. Is 49,15.

³⁰ Não queremos aqui, absolutamente, negar a idéia de salvação como divinização, tão bem atestada nos padres da Igreja. Queremos apenas realçar a compreensão da salvação como humanização, isto é, como tornar o humano melhor, mesmo porque uma noção não exclui a outra.

³¹ Embora isso não deixe de ser verdade.

³² Cf. Rm 5,20.

³³ Assim, por exemplo, BOFF Leonardo, *Jesus Cristo libertador*, Petrópolis: Vozes, 1972; SOBRINO Jon, *Cristologia a partir da América Latina*, Petrópolis: Vozes, 1983; SEGUNDO Juan Luís, *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*, São Paulo: Paulus, 1997.

³⁴ Não se quer retomar as oposições entre cristologia “de baixo” e cristologia “de cima”. Não se trata simplesmente de opor uma à outra, mas de afirmar que, na América Latina, uma cristologia significativa começa “de baixo”, isto é, da afirmação da humanidade de Jesus.

²⁵ Cf. LATOURELLE René, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Paris: Cerf, 1986; também STRINGHINI Pedro Luiz, “A cura na Bíblia”, *RCT* 19, 1997, p. 119-132.

²⁶ Assim, Cirilo de Alexandria, *Ep. 2 ad Nestor*, carta que recebe aprovação oficial no Concílio de Éfeso; texto em DENZINGER, 250-264, sobretudo 255. De Cirilo de Alexandria, veja-se *Or. Ad Dominas e Ep. 40 ad Acac. Melit*, citadas por GRILLMEIER Aloys, *op. cit.*, p. 461ss. Sobre o mesmo assunto, veja-se também KÜNG Hans, *op. cit.*

²⁷ Mesmo na linguagem coloquial isso se evidencia, quando dizemos que um mal é “desumano”. Na verdade, a desumanidade é pecado, pois contrário ao humano.

²⁸ Cf. Jo 3,16.

A reflexão, aqui, percorre o caminho que vai do antropológico ao teológico³⁵, isto é, a revelação da divindade de Jesus acontece por e através sua humanidade. É no seu ser humano que Jesus revela quem é Deus, pois revela quem e como é o seu enviado, o Cristo.

A insistência na humanidade de Jesus é, em primeiro lugar, insistência no próprio fato da encarnação. Como afirmam Nicéia e Calcedônia³⁶, Jesus é verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, ele é Deus feito homem. Sua encarnação é real, e não aparente³⁷, sem que com isso ele deixe, em algum momento, de ser Deus. A realidade da encarnação aponta para a kénose³⁸ divina, isto é, para a maneira sempre surpreendente de Deus ser³⁹.

Em seguida, a afirmação da humanidade de Jesus afirma a importância teológica da história humana. É a história o lugar da realização da salvação humana, porque é nela que acontece o ser humano de todos os homens e mulheres, e porque é nela que Jesus realiza a presença de Deus junto aos mesmos seres humanos; ele é Emanuel, Deus conosco, que continua presente em nosso meio "até a consumação dos séculos" (Mt 28,20).

Mais ainda: a afirmação da humanidade de Jesus constitui, para a cristologia, uma objetivação do ser do Messias. É a partir de Jesus, do Jesus histórico⁴⁰, que se compreende o seu ser messiânico. Isso impede que a subjetividade de cada um construa um Messias ou uma imagem de Deus segundo suas convicções individuais, mas aponta para a realidade do ser do Cristo historicizado em Jesus e do Deus que nele se revela.

A história de Jesus tem incidência determinante para a nossa compreensão do Reino de Deus que ele prega, que tem dimensões históricas também, e da salvação que ele realiza em benefício da humanidade por sua morte e

ressurreição. Pode-se, inclusive, dizer que a história de Jesus tem importância fundamental para a compreensão de Deus, porque sua história é a do Verbo⁴¹ entre nós e porque, a partir de Jesus, o ser de Deus não pode mais ser pensado sem referência à cruz⁴².

Claro que a cruz de Jesus é consequência de sua prática de vida. Isto é, a cruz de Jesus tem causas históricas bem determinadas⁴³, e sua ressurreição é a confirmação de sua prática, na negação das estruturas de morte. Mas sendo Jesus a revelação plena e total de Deus, e essa revelação acontecendo na vida concreta de Jesus, e sua cruz fazendo parte desta história, claro está que a cruz faz parte da revelação de Deus, e por isso a compreensão de Deus, no cristianismo, não pode prescindir da realidade da cruz, sendo esta ligada à ressurreição do Filho de Deus⁴⁴.

Por fim, podemos ainda lembrar que a insistência na humanidade de Jesus enfatiza a realidade da salvação para todo o gênero humano. Como afirma a fórmula tornada clássica, "o que não é assumido, não é redimido"⁴⁵.

Por isso, a Igreja sempre afirmou a real humanidade de Jesus: ele é consubstancial ao Pai quanto à divindade, e consubstancial a nós quanto à humanidade⁴⁶. Ele é, pois, tão humano quanto nós, e por isso é modelo para a nossa existência⁴⁷. Em tudo semelhante a nós, menos no pecado, como afirma a escritura (Hb 2,17; 4,15).

⁴¹ O Verbo é pré-existente, condição para a encarnação (Jo 1,1), mas a história de Jesus coloca a história humana no próprio Verbo de Deus. Cf. Hans KÜNG, *op. cit.*

⁴² Cf. MOLTSMANN Jürgen, *Le Dieu crucifié*, Paris: Cerf/Mame, 1974; veja-se também RAHNER Karl, *Teologia e antropologia*, São Paulo: Paulinas, 1969.

⁴³ Cf. FERRARO Benedito, *A significação política e teológica da morte de Jesus*, Petrópolis: Vozes, 1977.

⁴⁴ Cf. RAHNER Karl, *op. cit.*; também DUQUOC Christian, *Cristologia, ensaio dogmático II: o Messias*, São Paulo: Loyola, 1980.

⁴⁵ Esta fórmula soteriológica é aceita desde os primeiros séculos da Igreja, aparecendo já em Orígenes, (por exemplo, *Dialektos*, 136,6).

⁴⁶ Como já afirma o Concílio de Calcedônia. Cf. DENZINGER, 301.

⁴⁷ Não cabem mais, portanto, as desculpas de que "ele assim viveu porque era Deus; logo, não preciso fazer como ele, pois sou só humano".

³⁵ Cf. MANZATTO Antonio, *Teologia e Literatura*, *op. cit.*

³⁶ Cf. DENZINGER, 125-126 e 301-303.

³⁷ Como afirmam os docetistas; sobre isso, veja-se Aloys GRILLMEIER, *op. cit.*

³⁸ Fl 2,7

³⁹ Cf. VÁRIOS, *Qu'est-ce que Dieu?*, *op. cit.*

⁴⁰ Essa insistência na historicidade de Jesus não quer, contudo, retomar as antigas oposições entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, de certa forma já superadas.

Aliás, lembre-se aqui que, se Jesus revela a divindade, o ser de Deus, revela também a humanidade, o ser do humano. Não somos nós que nos constituímos como critério para a humanidade de Jesus, mas é ele que é o critério para a nossa humanidade⁴⁸. O fato dele não ter pecado⁴⁹ em nada diminui sua humanidade; ao contrário, afirma que o pecado não é condição para a nossa humanidade, nem definitivo a seu respeito. Se o pecado acontece na história humana, ele não é essencial para a definição da humanidade: não é preciso pecar para ser humano. Aliás, a “nova humanidade” iniciada em Jesus, e que talvez devêssemos chamar de “verdadeira humanidade”, tem exatamente esta característica: a vida na graça, longe do pecado, como nova criatura⁵⁰.

Uma cristologia para o terceiro milênio do cristianismo, que se queira significativa para toda a humanidade, não pode, pois, absolutamente, prescindir da afirmação da real, total e verdadeira humanidade de Jesus.

3.2 Uma cristologia eclesial

Pensar a cristologia é sempre situar-se em Igreja. Não se faz teologia em ambiente cristão sem uma ligação clara com a Igreja, a serviço de quem a reflexão racional se coloca.

As relações entre cristologia e eclesiologia são dialéticas. Crê-se no Cristo que foi anunciado, crê-se no Cristo que a Igreja anuncia e crê, pois não se é o descobridor de Cristo; além disso é preciso sempre situar-se em uma tradição, já que a história não começa hoje. Por outro lado, a compreensão que se tem do Cristo, a imagem que dele se forma, vai condicionar amplamente a compreensão que se tem da Igreja, e a imagem que dela se forma.

⁴⁸ Cf. MANZATTO Antonio, “Cristologia: teologia e antropologia”, *op. cit.*

⁴⁹ Embora pudesse pecar, como atesta a antiga discussão, da época patrística, sobre a pecabilidade e a humanidade de Jesus. Cf. SESBOÛÉ Bernard, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris: Desclée, 1982, sobretudo p. 71ss.

⁵⁰ Cf. 2Cor 5,17.

Enquanto Igreja, somos comunidade dos seguidores de Jesus, sinal e semente do Reino por ele anunciado. A Igreja é sempre comunidade, e os que professam a fé em Jesus sempre se reúnem em comunidade. É impossível crer em Jesus sem uma referência à comunidade, mesmo porque a vivência fraterna é uma das exigências da própria fé em Jesus. Cabe lembrar que a fé não é simplesmente uma adesão “a um sistema de verdades”, mas a adesão ao ser pessoal de Deus manifestado em Jesus. A fé tem, portanto, uma dimensão ética clara⁵¹.

3.2.1 Perspectiva do Seguimento de Jesus

A comunidade cristã se compreende dentro do discipulado. Jesus é o mestre, nós somos seus discípulos. O discípulo de Jesus é aquele que segue o mestre (Mc 2,14) e com ele aprende (Jo 1,39). E não são apenas teorias que o discípulo aprende, mas sim como viver. Jesus não ensina simplesmente doutrinas, mas sim como viver a vida no concreto do cotidiano da existência humana⁵².

Seguir Jesus é colocar-se no seu caminho, andar atrás dele no caminho que ele trilhou; é a continuação do mesmo caminho e, nesse sentido, o seguimento de Jesus tem incidência histórica. O caminho de Jesus, que o leva da Galiléia a Jerusalém, da margem para o centro, até o Reino de Deus, nos conduz a compreender a ação de Jesus e suas repercussões histórico-sociais.

Claro que o nosso contexto hoje é diferente daquele do tempo de Jesus. No entanto, nossas ações de cristãos serão capazes de atualizar não tanto as ações do mestre, mas sim a significação delas, mormente nas suas repercussões e conseqüências. Com efeito, as ações de Jesus foram compreendidas pelos seus contemporâneos como incidindo sobre a forma concreta de viver

⁵¹ Cf. GESCHÉ Adolphe, *L'homme*, Paris: Cerf, 1993, sobretudo p. 35ss.

⁵² Cf. SEGUNDO Juan Luís, *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*, São Paulo: Paulus, 1997; SOBRINO Jon, *O princípio misericórdia*, Petrópolis: Vozes, 1994; CODINA Victor, *Seguir Jesus hoje*, São Paulo: Paulinas, 1993.

que eles conheciam. Hoje, o cristão atualiza a incidência das ações de Jesus sobre a forma concreta de viver a vida em sociedade, ainda que as ações realizadas, na materialidade objetiva da história, sejam diferentes.

Já o dissemos, as realidades colocadas hoje diante do agir do cristão são diferentes daquelas do tempo de Jesus. O recurso às Escrituras, fundamental para o aprendizado do discípulo e para o discernimento cristão, não é um recurso a receitas prontas e acabadas, como se na Escritura se encontrasse explicitamente o conselho de Jesus sobre qualquer situação existencial. É, sim, recurso ao espírito evangélico⁵³, inspiração para que o discernimento cristão decida como agir diante de cada situação histórica concreta.

Nesse sentido, além de tudo, o seguimento de Jesus tem a ver com as concretizações históricas do projeto do Reino de Deus. É na história humana que o cristão vive o seguimento de Jesus, e é portanto nessa história que ele decide a sua existência na perspectiva do Reino. E o Reino de Deus, como dissemos, tem incidência histórica. As ações do cristão, também naquilo que diz respeito à política, à economia, à ética social, podem aproximar ou afastar a humanidade da realização do Reino de Deus. Com Jesus, o discípulo aprende em que direção andar, que decisões tomar, como agir diante da situação histórica que lhe é dado viver, para que sua existência corresponda ao projeto do Reino de Deus que Jesus anunciou e inaugurou.

3.2.2 "Nova" compreensão da Aliança

A compreensão da humanidade de Jesus e de sua historicidade nos permite discernir qual o seu projeto, qual seu ideal externado em sua vida, pregação e ministério. Trata-se, claro, do Reino de Deus, compreendido como

⁵³ "A letra mata, o espírito vivifica" (2Cor 3,6), e a leitura dos textos bíblicos, realizadas na Igreja à luz da fé, é assistida pelo Espírito Santo de Deus.

um projeto alternativo de sociedade, pois se trata de uma forma alternativa de organizar a vida humana e seus relacionamentos⁵⁴.

A partir da compreensão do que seja o Reino de Deus e de como ele vai acontecendo na história humana, pode-se vislumbrar quem e como é o Deus e Pai de Jesus, por que ele se apresenta como o Deus do Reino⁵⁵.

Por sua vida, Jesus revela uma compreensão de Deus que não vai na mesma direção da compreensão que dele tinham seus contemporâneos. O Deus de Jesus é um Deus que ama a humanidade (Jo 3,16), não um Deus legalista (Mc 7,15); é um Deus que não pensa em termos de recompensa e castigo, mas em termos de dom e de amor (Lc 12,32). Por isso, sua ação não se baseia na lei de pureza⁵⁶ religiosa, mas na vivência concreta do amor e da solidariedade (Lc 10,30-37)⁵⁷. O Deus de Jesus quer misericórdia, não sacrifício (Mt 9,13), pois se trata de um Deus que é Abbá, Pai (Mt 6,9; Mc 14,36).

Com efeito, é nova a compreensão de Deus e, mais ainda, são novas as relações entre Deus e a humanidade a partir de Jesus, pois é ele o instaurador da Nova Aliança⁵⁸. Esta aliança não é apenas um compromisso ritual, mas sim

⁵⁴ Sobre a historicidade da pregação de Jesus sobre o Reino, veja-se, por exemplo, MEIER John P., *Um judeu marginal*, vol. II/II, Rio de Janeiro: Imago, 1997; SEGUNDO Juan Luís, *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*, São Paulo: Paulus, 1997; sobre a significação do Reino de Deus, veja-se PIXLEY Jorge, *O Reino de Deus*, São Paulo: Paulinas, 1986; também, com proveito, GOTTWALD Norman K., *As tribos de Yahweh*, São Paulo: Paulinas, 1986.

⁵⁵ Cf., por exemplo, MUNHOZ Ronaldo, *O Deus dos cristãos*, Petrópolis: Vozes, 1986; SEGUNDO Juan Luís, *Que mundo? Que homem? Que Deus?*, São Paulo: Paulinas, 1995.

⁵⁶ Onde o importante é o Templo, a Lei, o puro e o impuro. Cf. E. SELLIN & G. FOHRER, *Introdução ao Antigo Testamento*, 2 vols., São Paulo: Paulinas, 1978.

⁵⁷ Note-se que na parábola do bom samaritano, o sacerdote e o levita são bons religiosos, que cumprem seus deveres quanto ao puro e impuro; no entanto, é o samaritano, impuro de nascença, que é apontado por Jesus como modelo de comportamento para o discípulo.

⁵⁸ A abordagem aqui realizada da Nova Aliança não é, absolutamente, completa. Trata-se antes de uma alusão à Teologia da Aliança que, cremos, é significativa, sem com isso deixar de lado, como menos importante, outros aspectos inerentes à compreensão teológica da aliança, sobretudo da Nova Aliança realizada no sangue de Jesus.

existencial: Deus e a humanidade engajam-se num novo acordo⁵⁹, numa nova forma de viver e de agir na direção da realização de um mesmo e único objetivo, o Reino de Deus.

Por isso, o Deus de Jesus é Pai misericordioso que perdoa (Lc 15,11-32), que conhece o sofrimento humano e por isso se engaja em combater o mal que oprime e maltrata o ser humano⁶⁰. Não é um Deus distante da humanidade, que contempla, impassível, as dificuldades que se lhe apresentam. É, sim, um Deus capaz de compaixão⁶¹ por conhecer de perto o sofrimento⁶² e, por isso mesmo, um Deus disposto a proporcionar a salvação ao humano, que é o objeto do seu amor. Trata-se, pois, de um Deus que é amor (1Jo 4,8), um Deus que é apaixonado⁶³.

Jesus revela que Deus não está contra o humano, preocupado em castigá-lo ou em fazê-lo sofrer⁶⁴. Pelo contrário, trata-se de um Deus que quer fazer-se próximo do humano porque o ama, e oferece-se mesmo para salvá-lo, chamando-o a viver no seu Reino. A essa salvação, obra de Deus⁶⁵, o ser humano responde por uma vida baseada nos valores do Reino de Deus e

⁵⁹ Essa é a compreensão tradicional do que seja aliança: um acordo entre duas partes. Por ser nova, ela só pode ser compreendida em relação à antiga, firmada entre Deus e o povo no Antigo Testamento. Sobre a aliança como tema teológico cf., por exemplo, E. SELLIN & G. FOHRER, *op. cit.*; VERMEYLEN Jacques, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'alliance*, Paris: Cerf, 1986.

⁶⁰ Nesse sentido podem ser compreendidas as curas operadas por Jesus e também a enigmática frase: "eu via Satanás cair do céu como um relâmpago" (Lc 10,18).

⁶¹ Cf. SOBRINO Jon, *O Princípio Misericórdia*, *op. cit.*

⁶² Cf. Ex 3,7: "eu conheço as suas angústias". A cruz de Jesus o faz conhecer o sofrimento em sua própria existência, a partir de dentro do próprio sofrimento. Cf. MOLTSMANN Jürgen, *Le Dieu crucifié*, *op. cit.*

⁶³ Não é este, também, um dos significados da "paixão" de Jesus?

⁶⁴ Esta é uma compreensão quase que de senso comum quando se fala de Deus. Ela não está ausente dos escritos bíblicos: encontramos-a, sobretudo, no livro de Jó, que se interroga mais especialmente sobre o sofrimento humano e o papel desempenhado nele por Deus. Cf. NEMO Philippe, *Job et l'excès du mal*, Paris: Grasset, 1978.

⁶⁵ Cf. a recente Declaração conjunta Católica Romana e Federação Luterana Mundial, de 31 de outubro de 1999 (texto em *Declaração Conjunta sobre a doutrina da justificação*, São Leopoldo-Brasília-São Paulo: Sinodal-Conic-Paulinas, 1999).

vivida em sua função. Ao menos, pode-se compreender assim o "novo acordo" entre Deus e a humanidade, com ambos engajando-se na concretização, histórica no que diz respeito ao humano, e plena no que diz respeito ao divino, do Reino de Deus⁶⁶, inaugurado definitivamente por Jesus, através de quem a nova aliança é firmada. O Deus anunciado por Jesus é novidade, é autêntica boa-nova⁶⁷ para a humanidade, pois lhe propõe a salvação, engajando-se em sua realização não de maneira autoritária, mas em aliança onde cada um, humano e divino, tem sua parte de responsabilidade.

3.2.3 *Compromisso com os excluídos*

A compreensão da Nova Aliança entre Deus e a humanidade, Aliança esta revelada e realizada em Jesus, e que o cristão vivencia no seguimento do Divino Mestre, leva necessariamente a um compromisso de defesa dos excluídos do sistema social em que vivemos, os pobres de hoje que não têm acesso nenhum aos benefícios de nossa sociedade.

E esse compromisso não acontece apenas por razões ético-morais mas, fundamentalmente, por razões de ordem teológicas⁶⁸. É o próprio Deus quem se revela como estando sempre ao lado dos pobres, pequenos e indefesos para suscitar-lhes a libertação⁶⁹. E Deus se revela assim porque assim é o seu modo de ser. E é preciso deixar que Deus seja o que ele é, sem querermos que ele seja de acordo com nossos gostos, preferências ou ideologias.

Claro que Deus é o Deus de todos, que seu projeto de salvação é oferecido à humanidade toda, e que seu Reino é aberto a todos. Mas sempre com uma preferência pelos pequenos e fracos. Na verdade, o compromisso com os últimos da sociedade é condição para a universalização do projeto, pois

⁶⁶ Cf. GESCHÉ Adolphe (dir.), *Destin, prédestination, destinée*, Paris: Cerf, 1995.

⁶⁷ Cf. CTI, *Dieu, la bonne nouvelle*, Paris: Cerf, 1999.

⁶⁸ Cf. PIXLEY Jorge & BOFF Clodovis, *Opção pelos pobres*, Petrópolis: Vozes, 1986.

⁶⁹ Aqui apenas aludimos à questão, sem querer retomar a discussão sobre a opção preferencial pelos pobres, assunto já devidamente resolvido na discussão teológica e nos pronunciamentos do Magistério.

só é para todos aquilo que é pensado e realizado a partir dos últimos da sociedade, já que o que não é assim acaba por excluí-los.

O compromisso com os pobres e pequenos é marca da humanidade e da história de Jesus. Aí é que reside, aliás, uma das causas principais de sua morte⁷⁰. Ao longo dos relatos evangélicos, o que se percebe é sempre essa presença libertadora de Jesus ao lado dos pobres e pequenos, os marginalizados de seu tempo. Assim se compreende o seu relacionamento com os pecadores, as diversas curas que ele realiza e, mais genericamente, o todo de suas ações e ensinamentos. Esse mesmo compromisso é igualmente marca dos discípulos de Jesus ao longo da história⁷¹. E é também, e precisa continuar sendo, a marca dos seguidores de Jesus hoje.

Um dos sinais do crescimento do Reino de Deus na história é exatamente esse compromisso com os pequenos e pobres vivido pelos discípulos de Jesus. A sociedade na qual se vive vai evoluindo na direção do Reino quando os pobres vão tendo seus direitos reconhecidos e respeitados, quando sua vida e sua dignidade humana não lhes são negadas. Tornando-se mais humana, a sociedade aproxima-se mais da salvação oferecida por Deus em Jesus. E o compromisso do cristão para com os pobres é exatamente esse: fazer com que a sociedade torne-se mais justa, mais fraterna, sendo assim "sinal do Reino definitivo"⁷².

3.3 Uma cristologia Trinitária

Claro está que a cristologia não pode ser pensada senão dentro da compreensão mais abrangente da teologia, isto é, dentro da compreensão maior do ser de Deus, que para nós é Trindade. É o próprio ser do Cristo que nos revela o ser trinitário de Deus. Por isso, há que se evitar qualquer risco

⁷⁰ Cf. FERRARO Benedito, *A significação política e teológica da morte de Jesus*, op. cit.

⁷¹ Cf. KÜNG Hans, *Le Christianisme*, Seuil, Paris, 1999.

⁷² É assim que a CNBB se exprimiu falando do objetivo mesmo da ação eclesial. Cf. CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil*, op. cit.

de "cristomonismo"⁷³ dentro do cristianismo. Pensar a cristologia desconectada da Teologia da Trindade é, na verdade, infidelidade à revelação de Deus que dizemos reconhecer em Jesus. A pericórese⁷⁴ trinitária nos obriga a pensar teologicamente Jesus, o Verbo, em íntima ligação com o Pai que o envia e com o Espírito Santo que anima sua missão.

3.3.1 Articulação da cristologia com a Teologia da Trindade

Para a correta manutenção do equilíbrio trinitário, é necessário que a cristologia atual não perca de vista a articulação entre a Encarnação do Verbo e sua realização pelo Espírito segundo a vontade do Pai. Nesse sentido, a encarnação do Filho é obra das três divinas pessoas.

É o Pai quem envia o Filho como afirmação de seu amor pela humanidade, amor este testemunhado pelo Filho na proposta do Reino de Vida Eterna para todos os seres humanos, vida eterna que é partilha da vida divina com todos os irmãos e irmãs

É o Espírito quem mantém viva na comunidade crente a memória do crucificado, e é também ele quem atualiza o amor do Pai testemunhado pelo Filho, conduzindo a Igreja pelos caminhos da História. Nesse sentido, ele une a Tradição, que é memória de Jesus, com a novidade da irrupção da salvação na história atual, proporcionando o crescimento do Reino de Deus.

É no Espírito que é possível manter, na novidade da situação presente, a fidelidade à proposta e ao projeto de Jesus, porque é ele quem sustenta a missão de Jesus⁷⁵ e porque é em sua presença que se pode confessar que "Jesus é o Senhor" (1Cor 12,3).

⁷³ Seria o estabelecimento de um desequilíbrio trinitário, com privilégio exclusivo da pessoa de Cristo, sem abertura às outras pessoas da Trindade, que acaba desembocando, no comportamento dos cristãos, numa espécie de fascismo. A esse respeito, cf. BOFF Leonardo, *A Trindade e a Sociedade*, Petrópolis: Vozes, 1987.

⁷⁴ Cf. BOFF Leonardo, *A Trindade e a Sociedade*, op. cit.; também FREIRE DA SILVA Maria, "Sobre o termo pericórese", *RCT* 14, 1996, p. 19-38.

⁷⁵ Cf., por exemplo, PIXLEY Jorge, *Vida no Espírito*, Petrópolis: Vozes, 1997. Também MOLTSMANN Jürgen, *O Espírito da vida*, Petrópolis: Vozes, 1999.

Uma cristologia que não esteja articulada com a pneumatologia e com a teologia em sentido estrito, corre o risco de falsificar a imagem de Jesus segundo a ideologia ou o gosto subjetivo de quem a elabora, fazendo cair na idolatria. Daí a necessária ligação da compreensão da missão de Jesus com a ação do Espírito segundo a vontade do Pai. Afinal, o Reino de Deus é projeto do Pai abraçado por Jesus e pelo Espírito. Todas as três divinas pessoas têm o mesmo e único projeto que é a salvação da humanidade, e cada uma delas realiza esse projeto em sua ação específica.

3.3.2 A comunhão eclesial e social

A comunhão é o próprio ser de Deus. A Teologia da Trindade mostra que Deus é comunhão das diferentes pessoas trinitárias na igualdade da natureza divina⁷⁶. Cada uma delas é diferente, no entanto todas as três merecem o mesmo louvor e a mesma glória⁷⁷, pois comungam da mesma e única natureza divina.

O Deus revelado por Jesus é Trindade, é comunhão, é pericórese. E a comunhão só pode ser realizada e vivida entre diferentes, já que a alteridade é a maneira de ultrapassar o fechamento do mesmo⁷⁸. Nesse sentido, para nós, a defesa das diferenças é necessária para que seja possível a vivência da comunhão.

É preciso lembrar que comunhão, unidade, não é sinônimo de uniformidade⁷⁹. Aliás, é o próprio Espírito Santo de Deus quem gera comunhão e unidade porque gera diversidade, diferenças, distribuindo entre a humanidade

dons diferentes, carismas diferentes, maneiras diversas de ser (1Cor 12,7-11). Por isso, a defesa da unidade e da comunhão não podem ser confundidas com a defesa da uniformidade. A liberdade não pode ser confundida com o totalitarismo, sua negação.

Da mesma forma, é preciso lembrar que diferença não é sinônimo de desigualdade. A diferença se manifesta em formas outras de ser e viver, enquanto que a desigualdade se verifica no nível dos direitos não respeitados dentro da sociedade⁸⁰. A defesa da diferença não pode ser confundida com a defesa ou tolerância das desigualdades entre os seres humanos. Mais uma vez, a liberdade não pode ser confundida com a opressão, sua negação.

A Igreja é católica, isto é, universal, variada, múltipla, à imagem das pessoas divinas. E por isso mesmo ela deve ser capaz de gerar comunhão, na busca da igualdade e no respeito às diferenças. É aqui, aliás, que se fundamenta todo o diálogo ecumênico. Da mesma forma, é preciso que a vivência social evolua para proporcionar igualdade de direitos a todos, respeitando as diferentes maneiras de ser de cada um. Aqui se situa toda a questão da alteridade.

Trata-se de reconhecer o outro como outro, sem reduzi-lo ao mesmo de si e sem reduzir-se ao mesmo do outro⁸¹. O reconhecimento do outro supõe afirmação da própria identidade, mas não de maneira totalitária. É preciso a afirmação da identidade para se saber quem se é, ao mesmo tempo em que é necessário o reconhecimento da identidade do outro, o reconhecimento da alteridade, para se saber quem o outro é, sem por isso fazê-lo mais ou menos, ou fazer-se mais ou menos que o outro.

⁷⁶ Cf. BOFF Leonardo, *A Trindade e a Sociedade*, op. cit.; também FORTE Bruno, *A Trindade como história*, São Paulo: Paulinas, 1987.

⁷⁷ Como já afirma a profissão de fé do símbolo niceno-constantinopolitano.

⁷⁸ Cf. LEVINAS Emanuel, *Entre nous*, Paris: Grasset, 1991; *Totalité et infini*, Paris: Martinus Nijhoff, 1971.

⁷⁹ A unidade vivida na igualdade dos direitos, por exemplo, não pode ser confundida com a mesmice da maneira uniforme de ser, obrigando todos a viverem, por exemplo, na mesma cultura.

⁸⁰ As diferenças de sexo, raça e cultura, por exemplo, não podem ser confundidas com as desigualdades sociais, por exemplo, que separam pobres e ricos, privilegiados e excluídos.

⁸¹ Cf. LEVINAS Emanuel, op. cit.; veja-se também, com proveito, RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990; e o surpreendente TODOROV Tzvetan, *A conquista da América*, São Paulo: Martins Fontes, 1983.

A busca da unidade e da comunhão entre todos supõe esse reconhecimento da alteridade. Ela é, pois, necessária numa Igreja e numa sociedade que busca a comunhão de vida entre todos os seus membros, e destes com Deus, o todo-outro⁸².

3.3.3 *Perspectiva do Reino de Deus*

A perspectiva do Reino é a perspectiva de Jesus. Seu anúncio é o anúncio do Reino, sua missão é a instauração do Reino, suas ações são em vista do Reino, sua morte e sua ressurreição são a antecipação escatológica do Reino. Esse Reino é realidade já presente entre nós, e é também realidade escatológica ainda por vir.

Com efeito, o Reino já está presente entre nós (Mt 12,28; Lc 17,21) porque é o Reino do Deus conosco, mas se plenifica na eternidade (Mc 1,15; ICor 15,24) porque é o Reino do Todo-Outro. E é exatamente esta tensão escatológica entre o "já" e o "ainda não" do Reino de Deus que nos permite compreender sua dialética na história e na transcendência⁸³.

O Reino de Deus não é apenas intra-histórico, mas também não é apenas do além. O Reino é presente e é futuro. Ele é de Deus, mas Deus não entrega para que seja nosso também⁸⁴, e para que nele vivamos. O ato de Deus de dar-nos o seu Reino exige, como resposta, um ato humano de aceitação ou de negação. Aceitá-lo vai significar colocar-se na sua dinâmica, concretizá-lo na história, fazê-lo crescer vivendo em sua função, vivenciando os seus valores (Mt 13,44-46).

O Reino de Deus é de vida eterna e, assim, transcendente e futuro, mas começa aqui e, assim, é também presente. Por isso, ele é proposta alternativa frente ao império⁸⁵, já que ele é proposta de fraternidade, vida e comunhão.

⁸² É a expressão usada por Karl Barth. Cf. BARTH Karl, *Carta aos Romanos*, Novo Século, São Paulo: 1999.

⁸³ Cf. BLANK Renold, *Nossa vida tem futuro*, São Paulo: Paulinas, 1991; veja-se também FORTE Bruno, *Teologia da História*, São Paulo: Paulus, 1995; ainda MOLTSMANN Jürgen, *Théologie de l'espérance*, Paris: Cerf/Mame, 1970.

⁸⁴ Como diz o texto da Oração Eucarística número 5: "o vosso Reino que também é nosso".

⁸⁵ Frente a todos os impérios, que se baseiam na dominação. A palavra "imperialismo" vem exatamente daí.

Neste sentido, a perspectiva do Reino é universal e é exatamente por isto que ele é oferecido primeiramente aos últimos da sociedade, a fim de que nele caibam todos.

Evidencia-se, aqui, a dimensão política do Reino, e é esta uma das causas históricas da morte de cruz de Jesus⁸⁶. Por opor-se aos interesses do império, a proposta do Reino apresentada por Jesus custa-lhe a vida. Mas a morte não tem a última palavra sobre o Reino.

Jesus ressuscita (Lc 24,6). E a ressurreição de Jesus, que é confirmação da parte de Deus da proposta e da prática de Jesus⁸⁷, mostra e atesta que, no que depender de Deus, o Reino vai acabar triunfando na história e estendendo-se, além da história, na plenitude da vida eterna.

Por isso, a sociedade justa e fraterna que buscamos é sinal do Reino definitivo, e não sua negação. O Reino é proposta de renovação das relações humanas, e por isso tem uma dimensão social e política incontestáveis. Essas novas relações humanas baseiam-se no amor afirmado por Jesus em sua vida e em seu ensinamento. Por isso, o cristão é chamado a amar a Deus e aos irmãos e irmãs (Mt 22,37-40), e a vivência desse amor é exatamente o colocar-se na dinâmica do Reino, vivendo a seu serviço.

Evidentemente, o Reino de Deus não se esgota em sua dimensão sócio-política. Ele é muito maior, tendo inclusive dimensões cósmicas. Isto porque toda a criação anseia por salvação (Rm 8,22-23). Ao encarnar-se e tornar-se homem, o Verbo de Deus assume a condição de criatura, sendo mesmo o "primogênito de todas as criaturas" (Cl 1,15). Por isso, a salvação oferecida por Deus em Jesus engloba toda a criação. Não apenas os cristãos são convidados ao Reino, mas todas as pessoas, mesmo os que não professam a fé em Jesus, e toda a criação⁸⁸.

⁸⁶ Cf. FERRARO Benedito, *A significação política e teológica da morte de Jesus*, op. cit.

⁸⁷ Cf. FERRARO Benedito, *Cristologia em tempos de ídolos e sacrifícios*, São Paulo: Paulinas, 1993.

⁸⁸ Aqui, claro, a cristologia toca os temas extremamente importantes e atuais do diálogo inter-religioso (salvação para todas as pessoas) e da ecologia (salvação para toda a criação). Não é nossa intenção desenvolver esses temas neste trabalho, por isso apenas os citamos.

Por isso a teologia pode falar do “Cristo cósmico”, afirmando o Cristo como salvação de todo o cosmos. Nele são recapituladas todas as coisas (Cl 1,20), já que nele e por ele se realiza a “nova criação” (1Cor 15,22; Ap 21,5). É toda a criação, fruto do mesmo amor do Pai, que é chamada a viver a Vida Eterna de Deus no seu Reino. De onde, inclusive, a importância do empenho cristão em defesa da Vida, pois toda vida vem de Deus e o Reino que ele nos propõe é, exatamente, Reino da Vida.

CONCLUSÃO

A busca de novos paradigmas na sociedade atual, para a ciência em geral e para a teologia em particular, aponta para o diálogo. Diálogo entre as religiões, como um dos caminhos para construir a paz no mundo⁸⁹; diálogo entre as ciências, para uma abordagem cada vez mais interdisciplinar do que se coloca diante da vida humana.

Exatamente nesta perspectiva, a cristologia precisa abrir-se para a interdisciplinaridade, inclusive dentro da própria teologia. Ela não pode ser um conhecimento gerado à parte, independente dos outros domínios do saber teológico e do comportamento cristão. Cabe, aqui, recordar que o seguimento de Jesus é condição epistemológica para a elaboração da cristologia, já que esta não é simplesmente a enumeração de curiosidades sobre a vida de Jesus, mas sim conhecimento do Cristo para melhor amá-lo. Neste sentido, a vivência concreta dos cristãos tem interesse para a cristologia, e vice-versa. O mesmo acontece entre a cristologia e os outros campos do conhecimento teológico.

O diálogo da teologia em geral, e da cristologia em particular, com as outras ciências também muito pode ajudar o desenvolvimento da própria teologia tornando-a, no mínimo, capaz de atualizar-se na compreensão e expressão de seus conhecimentos e, mais do que isso, ajudando-a a encontrar-se com os seres humanos de hoje, a fim de anunciar-lhes a boa-nova da salvação em Jesus.

⁸⁹ Cf. KÜNG Hans, *Projeto de ética mundial*, São Paulo: Paulinas, 1992.

Também o diálogo inter-religioso é, hoje, fundamental para a teologia, e portanto para a cristologia. Diálogo que não pode ser proselitismo, mas que deve basear-se no respeito mútuo e no reconhecimento da alteridade. Mesmo porque a salvação é endereçada a todos. Além disso, as Sementes do Verbo estão espalhadas pelo mundo inteiro, presentes nas diferentes religiões e nas mais diversas culturas. E isso é extremamente importante em termos de cristologia.

Anunciar Jesus no tempo que se abre diante de nós, de maneira atual e salutar, é nossa missão. Não basta apenas repetir o que foi dito ou feito antes. É preciso atualização. Nesse sentido, a cristologia não é apenas saber acumulado que precisa ser lembrado, mas é também novidade, pois é anúncio da boa-nova que se realiza hoje (Lc 4,18-21).

Na presença do Espírito de Deus, e guiados por ele, haveremos de ser capazes de elaborar uma teologia que seja fiel Jesus e que se coloque a serviço de toda a humanidade, ajudando-a a construir um tempo novo, de justiça e fraternidade, até que “Deus seja tudo em todos” (1Cor 15,28).

Pe. Antonio Manzatto é doutor em Teologia pela Universidade de Louvain, Bélgica, e é Vice-Diretor da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, Brasil