



CRISTOLOGIA CONTEMPORÂNEA E CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA

*Prof. Dr. P. Evaristo Marcos**
*Pe. Judikael Castelo Branco**

Resumo: Interpretar o dogma é captar sua realidade histórica e propor uma hermenêutica que garanta que esta verdade possa ser entendida e ainda decisiva no seguimento de Jesus. Este artigo quer oferecer uma leitura orgânica daquilo que a teologia do século XX pensou acerca do Concílio de Calcedônia em alguns dos seus maiores expoentes. Debruçamo-nos sobre a teologia do século passado sobretudo através da nova ótica da redescoberta da história, com Pannenberg e Schoonenberg e principalmente a reviravolta antropológica de Karl Rahner.

Palavras-chave: Dogma, revelação, cristologia, Calcedônia, Pessoa

Abstract: To interpret the dogma is to pick up its historic reality and suggest a hermeneutics that warrants that this true can be understood and yet conclusive on the Jesus' accompaniment. This article wants to offer an organic reading of that about what the XX Century's Theology thought about Calcedony Council in respect to some of major exponents. We stoop about the last century Theology, especially through the new sight of historic rediscovery, with Pannenberg and Schoonenberg, and mainly the anthropological complete veering of Karl Rahner.

Key-words: Dogma, Revelation, Christology, Calcedony, Person.

A intenção deste artigo é levantar mais uma vez a questão sobre o específico da fé cristã: “Jesus verdadeiro Deus e verdadeiro homem” como foi definido no Concílio Ecumênico de Calcedônia em 451. A preocupação é também pastoral e de inegável atualidade, basta pensar no que diz Walter Kasper: “Não se pode negar que na tradição cristã corrente de Jesus Cristo se considera amiúde, em maior ou menor medida, como um Deus que passeia pela terra, nele o humano, definitivamente, não é mais do que o revestimento e adorno pelo qual Deus mesmo fala e atua”¹. Então, como podemos pensar em Jesus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, e anunciá-lo à cultura hodierna?

¹ W. KASPER, *Jesus el Cristo*, Sigueme, Salamanca, 1982, 54.

A idéia de dogma é uma das mais fundamentais da teologia e para estudá-la é importante desde já ter presentes alguns critérios: o problema da interpretação de um dogma deve obrigatoriamente levar em conta a expressão da fé elaborada como doutrina, autoritativamente afirmada pelo Magistério; vê-lo como explicação da Escritura, não como um acréscimo a Ela, mas como explicitação de uma verdade já plenamente revelada; ter consciência da necessidade mesma de interpretar os dogmas para a linguagem corrente, justamente pelo limite de sua formulação pelo caráter histórico de todas as declarações dogmáticas. Interpretar o dogma é captar sua realidade histórica e propor uma hermenêutica que garanta que esta verdade possa ser entendida e ainda decisiva no seguimento de Jesus. Neste processo é constante, porém, o duplo perigo já apontado por Harnack no início do século passado: o *tradicionalismo* na sua pia conservação e o *intelectualismo*, como se fosse possível transformar todo conteúdo dogmático em saber racional, sem respeitar sua relação com o Mistério².

Este trabalho quer oferecer uma leitura orgânica daquilo que a teologia do século XX pensou acerca do Concílio de Calcedônia em alguns dos seus maiores expoentes. Debruçamo-nos sobre a teologia do século passado sobretudo através da nova ótica da redescoberta da história, com Pannenberg e Schoonenberg e principalmente a reviravolta antropológica de Karl Rahner.

A importância do tema é afirmada pelo grande número de teólogos que nos últimos anos trabalhou sobre o problema. De fato, “também nos nossos dias um teólogo católico não deveria prescindir das formulações clássicas da teologia católica”³. É sempre a questão de falar ao mundo de hoje as verdades eternas, mas sem a pretensão de que a linguagem mesma com que se fala seja eterna: perene é o conteúdo da mensagem; a forma desta é sempre historicamente condicionada.

As pretensões são modestas e de modo nenhum se espera estar à altura da questão que se aborda. Sem dúvida as perguntas levantadas têm seus méritos e, longe de uma resposta, assumimos o encargo do questionamento que, implícito, deve cada vez mais estar explícito na comunidade cristã: o que nós cristãos queremos dizer ao mundo quando professamos a fé em Jesus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, e o que isso tem de importante para o homem de hoje.

² A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 1980, 213.

³ K. RAHNER, “Cristologia oggi”, *Concilium*, 3 (1982), 128.

Queremos então rever a importância pastoral deste estudo, pois de fato, “para a fé foi sempre um dado fundamental que Jesus é *integralmente* Deus e *integralmente* homem”⁴. Quais as implicações deste nosso ser igual a Cristo? Que mudança pode esta redescoberta provocar na atividade e na postura dos cristãos nos tempos atuais? A estas perguntas não damos respostas universais; esperamos que surjam, da reflexão que aqui tentamos provocar, respostas particulares, encarnadas em todos os lugares aonde chegar o cristianismo e que a fé em Jesus, verdadeiro Deus e verdadeiro ser humano, faça dos cristãos mais humanos, solidários e fraternos, pois “quem segue Cristo, homem perfeito, se torna, ele próprio, mais homem” (GS 41) e somente Ele mostra ao homem quem é o homem (GS 22).

A cristologia de Calcedônia na teologia hodierna

A importância do estudo dos dogmas se afirma acima de tudo por dois fundamentais aspectos da vivência da fé: o *sentido eclesial*, pois a fé cristã se vive em comunidade, e o seu *uso pastoral*, porque outra coisa não quer o dogma senão unificar legitimamente as expressões de fé, combater os muitos perigos de uma “esclerose” das manifestações da crença e de sua implicação na vida das pessoas e por fim responder a uma necessidade histórica.

1. A Cristologia do século XX

O século XX, seguindo Rosino Gibellini⁵, foi marcado, no campo teológico pelas teologias: *dialética* (Barth), *existencial* (Bultmann), *hermenêutica* (Gadamer, Fuchs e Ebeling), da *cultura* (Tillich), da *modernidade* (Bonhoeffer), pela *reviravolta antropológica* (Blondel, Chardin, de Lubac, Daniélou, Chenu, Congar, Guardini, Rahner, von Balthasar), *histórica* (Cullmann, Pannenberg), da *esperança* (Moltmann), *política* (Metz, Arens), com a valorização da *experiência* (Schillebeeckx), da *libertação* (Gutiérrez, Boff) e *ecumênica* (Küng). De fato, a teologia do século XX nasce como fruto e reação à do século anterior, marcada pelos ideais e repercussão da Revolução francesa e pelos objetivos que culminaram na Primeira Guerra Mundial. Aquela que no século XIX havia sido caracterizada pelo liberalismo protestante, que comungava mais perfeitamente com os ideais da burguesia florescente, a teologia do final de 1800 e início de 1900 responde com a redescoberta da dinâmica da história no mundo e suas conseqüências.

⁴ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 1974, 222.

⁵ R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia, 1996.

O novecentos conheceu um epocal ingresso no pensamento cristão da forma teológica própria do reino da vida: a história entrou até às fibras mais profundas da reflexão crítica da fé e a fez vibrar com seu sangue quente, contra a rigidez congelante da manualística e os reducionismos presunçosos do protestantismo liberal⁶.

Além do mito da subjetividade do liberalismo, deu à cultura do início do século XX a busca pela pureza objetiva, sobretudo, pela releitura de Hegel. Há então um *primado do objeto puro*, além de outros dois fortes elementos: a *redescoberta da escatologia*, contra um pensamento imediatista que supervalorizava o presente, e a *busca da relação entre a teoria e a práxis*, dando origem ao que se chamaria de teologia narrativa ou política.

O primado do objeto puro

Se antes o liberalismo se fixara na subjetividade, “radicalizando” as posturas kantianas, agora há não só na teologia, mas nas mais diversas ciências uma busca crescente do *Objeto* em si. Para a cristologia, as conseqüências são sentidas na procura do Jesus histórico, puro elemento a ser estudado; sem mais espaços à interpretação, quer-se encontrá-lo na sua “pureza”. Nele tenta-se chegar a Deus – objeto inalcançável: “Jesus Cristo é o encontro dos mundos, o ponto de interseção do plano a nós desconhecido do Senhor do céu e da terra e do nosso plano”⁷. Jesus é o novo centro da reflexão crítica da fé por resplandecer a pureza do Objeto-Deus.

Esta busca, porém, carregou, como é muito comum neste tipo de reação, a subjetividade com categorias negativas: “o esplendor do Objeto se difunde sobre nada disto que nós somos e disto que o mundo é”⁸. Nas palavras de K. Barth citadas por Bruno Forte: “O homem se encontra neste mundo como em uma prisão (...). A sua criaturalidade é sua cadeia. O seu pecado é sua culpa. A sua morte é o seu destino. O seu mundo é um informe caos de força (...). A sua vida é uma aparência. Esta é a nossa situação”⁹.

No fundo, para este tipo de teologia, a relação da subjetividade com o Objeto é a mesma descrita pela *Noite escura* de São João da Cruz, em nada há que coincida o mundo do Objeto puro com o nosso. Não se deram conta os teólogos que seguiram esta linha de que, assim como o

⁶ B. FORTE, *Cristologie del novecento*, Queriniana, Brescia, 1983, 6.

⁷ B. FORTE, *Cristologie del novecento*, 17.

⁸ B. FORTE, *Cristologie del novecento*, 6.

⁹ B. FORTE, *Cristologie del novecento*, 18.

pensamento liberal, esta forma de fazer teologia negava a transcendência; é o que Bonhoeffer chama de *positivismo da revelação* (em Barth), já que exclui toda participação do sujeito no processo de revelação.

Redescoberta da questão escatológica

O segundo ponto é também reação ao pensamento liberal que via o Reino como experiência individual. Na sua visão “o Reino não é então o futuro de Deus, que vem responder e salvar o tempo dos homens, mas o presente do homem que «pela honestidade da sua vontade e a poesia da sua alma» sabe viver a interior experiência da paz de Deus”¹⁰. Contra este pensamento começou a se estruturar em teologia a redescoberta da escatologia como elemento essencial da fé cristã: “A descoberta do significado central da escatologia para a mensagem e a existência de Jesus e para o Cristianismo primitivo (...) é sem dúvida alguma um dos eventos mais significativos da teologia protestante recente”¹¹. Deste movimento nasceram três formas diferentes e entre si complementares de se ler o *éschaton*: a *escatologia existencialista* de Bultmann, na qual se valoriza o presente, o hoje do homem; a *escatologia transcendental* de Barth esvaziada da vivência humana e focada no hoje de Deus, e a *escatologia axiológica* de Althaus relativizando o presente em vista do *éschaton*.

A “*teologia da esperança*” de Moltmann talvez tenha sido a síntese mais elaborada e conhecida de todo este processo. É a redescoberta do Reino como entidade ultraterrena, combatendo uma visão simplista que identificava o Reino com uma concepção apenas ético-religiosa.

O importante é o resgate desta categoria nos meios cristãos, que - parafraseando Barth - nada têm a ver com Cristo se não trouxerem em si esta dimensão futura, pois “no cristianismo o que não é esperança é tronco pesado, como a realidade que não liberta, mas mantém na prisão”, e ainda, “o cristianismo que não for inteiro e totalmente escatologia, nada absolutamente tem a ver com Cristo”¹².

No moldes de Moltmann, Bruno Forte define a idéia de escatologia mais comum na teologia hodierna como aquela de um hoje aberto ao amanhã, participação do homem e de Deus na construção de uma história voltada para a meta-história, que não está totalmente alienada, mas, de certa forma já iniciada aqui e agora, é o resgate da antiqüíssima tensão entre o «já e o não-ainda». Portanto, a

¹⁰ B. FORTE, *Cristologia del novecento*, 21.

¹¹ J. MOLTSMANN, *Teologia da esperança*, Herder, São Paulo, 1973, 27.

¹² J. MOLTSMANN, *Teologia da esperança*, 30.

Escatologia como abertura ao amanhã prometido em Jesus Cristo, deve então entrar nos conteúdos e na forma do pensamento cristão: isto comporta uma verdadeira subversão do modo usual de pensar, construído segundo o modelo grego de ciência, que vê no logos, a epifania do eterno presente do ser e descobre a verdade, ou mesmo segundo o modelo de ciência experimental, ligado ao horizonte do fenômeno¹³.

A tarefa do teólogo já não é mais apenas a reflexão sobre as verdades fundamentais da fé, mas “o de levar a esperança à palavra, de deixar provocar e plasmar a própria inteligência pelo advir prometido, de ter uma consciência e exercitar uma reflexão sobre a realidade a partir do *éschaton*”¹⁴. O futuro é o sentido do seu refletir o presente, ou melhor, são as implicações da presença deste amanhã na vivência concreta do hoje, prometido por Cristo e em Cristo, que fazem o teólogo pensar a fé e o ser do cristão. Compromete ainda um comportamento coerente querendo iniciar já aqui esta vida *além-da-história*.

A redescoberta do Objeto da revelação como escatologia se traduz assim na afirmação do sujeito humano como razão histórica, razão aberta, isto é, ao advir, impossibilitada a fechar-se na paz mortal do sistema, e sempre novamente desafiada pela corpositude do tornar-se, no qual o Deus da promessa e o homem a essa aberto constroem juntos o amanhã¹⁵.

É uma leitura de compromisso que, de certa forma, comungando com o primeiro, deu bases ainda mais sólidas para o terceiro ponto que é justamente a reflexão sobre esta prática cristã e a sua busca por coerência: “totalmente *fiel ao mundo presente*, o cristão deve ser sempre e totalmente fiel também ao mundo que há de vir e que lhe foi manifestado na Ressurreição de Jesus Cristo”¹⁶ [grifo nosso]. Distante de ser uma fuga do mundo presente, a redescoberta da escatologia é a indignação diante dele pela incoerência entre história presente e promessa e desemboca, inevitavelmente, na reconstrução das esferas históricas, vindo na esperança escatológica o elemento fundamental para a prática da fé, pois “a renúncia à escatologia (...) sempre foi a condição indispensável para a possibilidade do cristianismo perante seu ambiente, isto é, da auto-renúncia à fé”¹⁷. Da fé nasce a ação cristã de transformação no mundo, é a nova forma da relação entre teologia e prática.

¹³ B. FORTE, *Cristologia del novecento*, 25.

¹⁴ B. FORTE, *Cristologia del novecento*, 26.

¹⁵ B. FORTE, *Cristologia del novecento*, 27.

¹⁶ B. FORTE, *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da História*, Paulinas, São Paulo, 1985, 22-23.

¹⁷ J. MOLTMANN, *Teologia da esperança*, 33.

Relação da teologia com a prática

Esta nasce, da atenção ao concreto da história (como crítica da escatologia) e da experiência pessoal que se faz de Jesus, assim como diz Schillebeeckx num capítulo que intrigantemente se chama «A fé não vem apenas da escuta»: “*quem é Jesus pode-se saber apenas da experiência que nós hoje fazemos*”¹⁸. E ainda de forma mais direta:

Antes do concílio Vaticano II a teologia cristã, isto é, a reflexão de fé sobre o que Deus propriamente pretende fazer em a através de Jesus com nós homens, tinha conhecido uma geral renovação entre os católicos. Este, porém, seguindo somente uma diretriz: retorno às origens, porque tudo teve início aí¹⁹.

E a novidade do autor é justamente o reconhecimento não mais apenas da Sagrada Escritura e da Tradição, mas de uma “*terceira fonte*”: a experiência cristã num mundo moderno. Para ele a própria cristologia é remodelada dentro destes esquemas:

Cristologia é a resposta da nossa comunidade a Jesus de Nazaré, que vivo no *Pnêuma*, esta em meio a nós, uma resposta de 1972, ainda que sempre sujeita a crítica da primeiríssima *memoria Jesu* como a encontramos kerygmaticamente elaborada no Novo Testamento (...) e nas respostas conciliares²⁰.

Há então uma preocupação não mais apenas por uma ortodoxia, mas também por uma ortopráxis, muito mais abrangente do que a permitida pelos manuais. É a redescoberta da prática da caridade como centro da vida cristã, da espiritualidade de síntese entre contemplação e ação, da reviravolta antropológica e da influência marxista também no campo teológico.

Redescobre-se a relação existente entre teologia e a concreta situação social na qual essa é produzida e se presta atenção às suas possibilidades de incidência na práxis: faz-se estrada a convicção de que não basta interpretar teologicamente o mundo, necessita-se teologicamente transformá-lo²¹.

Contra a teologia abstrata e desencarnada, busca-se uma reflexão consciente das estruturas de relações na qual é situada e representa nestas a força libertadora e crítica das promessas de Deus. “A prática da caridade se oferece como o sinal último e discriminante de uma

¹⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia, 1975, 19.

¹⁹ E. SCHILLEBEECKX, *La questione cristologica, un bilancio*, Queriniana, Brescia, 1985, 11.

²⁰ E. SCHILLEBEECKX, *L'approccio a Gesù di Nazaret*, Queriniana, Brescia, 1985, 41.

²¹ B. FORTE, *Cristologie del novecento*, 36.

existência teológica autêntica”²². Os efeitos desta forma de pensar a teologia, justamente por sua preocupação com a situação concreta, são diferentes nas regiões em que se viu presente. Assim podemos dizer que há determinante diferença entre este tipo de teologia na América Latina, historicizada na Teologia da Libertação, e na Europa e Estados Unidos com suas teologias políticas. Contudo, em todos os lugares determinou radical mudança de princípio nos campos teológico e antropológico, cristológico, eclesiológico e escatológico. A busca do Objeto puro, a redescoberta escatológica e a nova relação com a práxis não se deram como um processo linear, mas como um processo dialético em todos os ambientes teológicos, se alimentando, criticando e juntos crescendo.

2. Uma nova cristologia para um novo tempo

Todos estes elementos se deram num século de grandes transformações dentro e fora da Igreja. O desenvolvimento das ciências tecnológicas e humanas, a mudança do conceito de homem e de mundo, a transformação política e cultural, o crescimento das ciências sociais que mudaram a maneira de ver toda e qualquer forma de instituição, desembocaram inevitavelmente numa grande transformação na Igreja em suas relações internas e na sua forma de estar no mundo. O momento mais simbólico de todo este processo foi o Concílio Vaticano II, que marca como divisor das águas; mas mesmo antes já se via a ebulição de novas energias e idéias nas ciências teológicas. A antropologia moderna, a “suspeita” dos tempos, a revalorização da história não pouparam a teologia, em todos os seus ramos, de releituras inauditas na sua história, exigindo dela um novo tipo de reflexão capaz de dialogar com as ciências e acima de tudo com a vida das pessoas. Padre Congar afirma, com a clareza de quem profetizou parte deste desenvolvimento e foi um de seus protagonistas,

A nossa época é uma grande época de produção teológica. Isto se deve, em grande parte, à importância que por toda parte tomam as instituições de tipo e nível universitário. Elas exigem, de fato, que se ultrapasse aquele estádio de tranqüila repetição das teses clássicas e que se tenha em conta aquilo que as outras disciplinas, em particular as que se ocupam das fontes, podem dizer de interessante quanto a essas mesmas teses²³.

²² B. FORTE, *Cristologie del novecento*, 41.

²³ Y. CONGAR, “Cristo na economia da salvação e nos tratados dogmáticos”, *Concilium*, 1 (1966), 5.

Na área da cristologia não pouco se refletiu e escreveu tentando traduzir para as categorias atuais as grandes afirmações da Igreja, transformando este período numa *época cristológica*²⁴.

Esta novidade da Teologia, no entanto, reconheceu-se desde cedo atrasada diante da novidade da História e a pergunta fundamental é como fazer para diminuir a diferença e possibilitar o diálogo frutífero da ciência teológica com as novas esferas variadas, na tentativa de uma relação interdisciplinar capaz de responder aos anseios profundos da pessoa humana e do mundo (coisa que as ciências e o racionalismo não conseguiram fazer).

A marca deste novo momento se deu na cristologia com as obras de Karl Rahner e Walter Kasper. A primeira, simbolicamente publicada na comemoração dos 1.500 anos do Concílio de Calcedônia.

3. A atualidade da reflexão sobre o dogma cristológico de Calcedônia

Sobre a atualidade e utilidade deste tema pode ser respondido pelos autores de relevância que recentemente têm dedicado ao menos uma obra à questão cristológica: K. Rahner, A. Grillmeier, H. Urs von Balthasar, W. Kasper, P. Hünermann, J. Moltmann na Alemanha e na Suíça alemã; L. Bouyer, Ch. Duquoc, J. Moint, B. Sesboüè na França; B. Forte na Itália, O. Gonzáles Cardeal na Espanha; E. Schillebeeckx e P. Schoonenberg, J. Dupuis na Bélgica e Holanda; J. van Beeck e R. Haigth nos Estados Unidos; L. Boff, J. L. Segundo e J. Sobrino na América Latina. Daí, porém, não se pode jamais concluir o esgotamento de tema. A pergunta é: “o que queremos dizer, nós cristãos, quando confessamos a fé na encarnação do Verbo de Deus?”²⁵. Para isto não se pode prescindir da cristologia clássica, pois, como diz Rahner, “o dogmático católico deveria esforçar-se para tirar *também* (não apenas!) das antigas fórmulas cristológicas novas intuições que pareçam importantes e imprescindíveis para uma cristologia que queira estabelecer uma relação positiva com a mentalidade contemporânea”²⁶.

São tempos de superação, e tanto os autores acima quanto as abordagens que queremos aqui apresentar representam isto. Há na história muitos manuais de cristologia, e, se sobre a encarnação já se falou exaustivamente, agora, porém, é revigorado o ânimo e nova a ótica que a

²⁴ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar a cristologia*, Paulinas, São Paulo, 1998, 207.

²⁵ K. RAHNER, “Considérations générales sur la christologie”, In H. BOUESSE – J. J. LAUTOR (Orgs.), *Problèmes actuels de Christologie*, Desclée de Brower, Bruges, 1965, 15.

²⁶ K. RAHNER, “Cristologia oggi”, 130.

toca. Segundo A. Torres Queiruga, “não se pode estudar a encarnação como se fosse uma questão isolada na compreensão do mistério e do destino de Jesus de Nazaré”.

De fato se a antiguidade foi marcada pela idéia de mútuo aniquilamento entre humanidade e divindade em Jesus, hoje, pelo menos entre os teólogos, cada vez mais se vê humanidade e divindade como indicadoras uma da outra; pois “somente na concreta e realíssima humanidade de Jesus é-nos possível desvelar o mistério da divindade”²⁷. É essa a nova perspectiva de Rahner quando via a cristologia como ápice da revelação da antropologia²⁸ e o que Leonardo Boff manifestou na expressão “*humano assim, só pode ser Deus mesmo*”²⁹.

Desta maneira é a partir do modo de viver, de falar e de agir de Jesus de Nazaré, que se pode entender a encarnação. O primeiro grande problema é de nível pastoral: a Teologia quer entender para crer, amar e pregar.

O teólogo hoje vê com constrangimento que depois de vinte séculos de profissão de fé, uma bimilenar tradição corra o risco de não mais ser ouvida. Ela não tem nada mais a dizer ou a maneira com que é expressa é já incapaz de comunicar sua mensagem? A crítica não é em momento nenhum quanto ao conteúdo, mas à transmissão. Não podemos passar indiferentes pelo fato de que

Durante séculos a arrasadora maioria dos cristãos repetiu a linguagem da Calcedônia sobre as “duas naturezas de Cristo”. Às vezes esquecendo a infinita diferença qualitativa entre a natureza divina incriada e a natureza humana criada, caindo no erro de tratar as naturezas como se fossem do mesmo tipo ou duas espécies mais ou menos iguais do mesmo gênero “natureza”. Mas até tempos recentes a linguagem das “duas naturezas” gozou de um domínio quase incontestado³⁰.

Até tempos recentes, porque pela incapacidade de transmissão esta fórmula hoje corre o risco de nada mais dizer ao homem comum, e como vimos acima, mesmo aos cristãos ela pode parecer vazia. Não se entende muitas vezes que

A formulação mais clara e mais precisa, a expressão mais sagrada, a condensação mais clássica do trabalho secular da Igreja orante, pensante e militante, em torno dos mistérios de Deus, tem sua razão de vida

²⁷ A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar a ressurreição*, Paulinas, São Paulo, 2004, 113.

²⁸ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, Paulus, São Paulo, 1989, 216-271.

²⁹ L. BOFF, *Jesus Cristo libertador*, Vozes, Petrópolis, 2003, 193.

³⁰ G. O'COLLINS, *Incarrazione*, Queriniiana, Brescia, 2004, 89.

justamente em ser começo e não fim, meio e não término: uma verdade que nos liberta para chegar à verdade sempre mais alta³¹.

A teologia dos manuais se ocupou durante muito tempo numa repetição quase estéril dos conceitos antigos; esta maneira de fazer teologia deixou cada vez mais distante as verdades da fé das consciências das pessoas, e sobretudo da sua vivência. O vazio do sentido da maioria das expressões de fé para grande parte dos cristãos é sem dúvida o maior motivo da evasão dos últimos anos da Igreja católica; mais do que a decepção com a sociedade erguida sobre valores cristãos e das outras críticas que se fizeram a ela nestes tempos, pois “ainda que com a profissão de fé em Jesus Cristo como Filho de Deus represente o coração da tradição, a muitos cristãos lhes resulta difícil o acesso a esta afirmação”³². Há uma enorme lacuna entre estas palavras e o seu sentido. Não se fez uma hermenêutica representativa por séculos, como se fossem fixos os conceitos de Deus, Homem e Filho; urge ver estas formulações como conceitos herdados que “seriam não algo fixo, de sorte que haveria de se pensar a partir deles e não pensar também neles: como se fossem somente um final e não também, e sempre, um começo”³³, justamente para garantir seu sentido.

A validade de toda fórmula está na sua possibilidade de ajudar o homem a ler a própria vida e entender os frutos de sua história de relação com Deus. A pergunta é se se pode deduzir da fórmula de Calcedônia algo substancialmente importante para a vida humana no terceiro milênio. E se a resposta é afirmativa, como a Igreja pode transmitir sua mensagem de maneira a garantir, sobretudo aos seus fiéis, o acesso a esta verdade que ela diz ser tão fundamental à fé?

O risco maior talvez tenha sido o esquecimento das implicações mais profundas que a natureza humana tem na encarnação do Logos. De fato muitos cristãos pensam na natureza humana como absorvida pela divindade e em Cristo como Deus, é o que podemos ver com Kasper quando diz:

Na história da piedade cristã com frequência se sublinhou e divinizou tanto a humanidade de Jesus, que para a consciência eclesial corrente, apareceu como um Deus que passeava pela terra, oculto pelo adorno de uma figura humana, porém, cuja divindade “resplandece” uma e outra vez, enquanto se ocultam detalhes presentes à “banalidade” humana.

³¹ K. RAHNER, *Escritos de Teologia I*, Taurus, Madrid, 1963, 169.

³² W. KASPER, *Jesus, el Cristo*, 200.

³³ A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar a ressurreição*, 28.

Fundamentalmente apenas se poderá dizer, que a doutrina da verdadeira humanidade de Jesus e seu significado salvífico, se encontra aqui, com frequência, uma concepção de Jesus Cristo sumamente mitológica e docetista³⁴.

Finalmente deve-se pensar sobre a “utilidade” mesma de se falar em Jesus de Nazaré “verdadeiro Deus e verdadeiro homem” num tempo em que “o problema do homem contemporâneo não é mais aquele de saber como ele pode viver com os deuses e com os demônios, mas como sobreviver com a bomba atômica, com a revolução, com a desordem do equilíbrio natural”³⁵. Para Jon Sobrino a questão é formulada nestes termos: “o que ficou para a história nestas fórmulas é uma verdade genérica, que continua sendo verdade, mas com a condição de que possa ser mediada historicamente através de todo tipo de análise cultural, sociológica, filosófica e teológica”³⁶.

Pannenberg e Schoonenberg: a história de Jesus de Nazaré

Pensando nesta problemática, e bem antes da formulação que vimos acima de Kasper, teve início uma grande preocupação pela história de Jesus, já que “a história é o horizonte mais amplo dentro do qual a teologia se movimenta. Toda pergunta e toda resposta de ordem teológica só têm sentido no âmbito da história que Deus conduz com os homens”³⁷. A forte acentuação desta crítica à ausência de uma consideração, em Calcedônia, da história de Cristo, nasceu da nova compreensão de uma “cristologia do baixo”, exatamente porque “o cristianismo não é um mito independente da história ou uma gnose; ao contrário ele apela a um fato histórico, e nós vivemos da sua eficácia histórica”³⁸. Dois ícones recentes deste movimento, que influenciou muito a cristologia latino-americana, foram Pannenberg e Schoonenberg.

Pannenberg surge como herdeiro direto do debate entre a teologia liberal e Barth para quem a Revelação acontece *apesar* da história e Bultmann, com uma cristologia funcional na qual o Jesus histórico perde qualquer relevância. Neste contexto Pannenberg tem a importância de valorizar a história como manifestação de Deus, e, concordando com as correntes anteriores, identifica na Revelação a auto-revelação fazendo da

³⁴ W. KASPER, *Jesus, el Cristo*, 245.

³⁵ J. MOLTSMANN, *Il Dio Crocifisso*, Queriniana, Brescia, 1974, 112.

³⁶ J. SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, Vozes, Petrópolis, 1983, 338.

³⁷ W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia*, Queriniana, Brescia, 1975, 30.

³⁸ A. GRILLMEIER, *Ermeneutica moderna e cristologia antica*, Queriniana, Brescia, 1985, 37.

recíproca pertença entre o ser de Deus e Jesus Cristo raiz de toda afirmação sobre a divindade de Jesus.

A história é tomada na sua totalidade -passado, presente e futuro- enquanto vê neste o poder de Deus e seu amor criativo; de fato só no futuro a história recebe sua interpretação e este é antecipado na Morte e Ressurreição de Jesus, chave para toda Revelação. Logo, a cristologia de Pannenberg parte da Ressurreição vista no conjunto da história como cumprimento antecipado da história e da Revelação. A Ressurreição se torna o ato pelo qual Deus se une a Jesus, mas não como pensavam os adocionistas, pois ainda que use o mesmo vocabulário, tem conteúdo bem diferente: Jesus não se torna algo que não era antes, mas que era apenas como antecipação e agora é histórico. Na Ressurreição é reconhecido como aquele que já era. Finalmente, se o fundamento do ser é o futuro, na Ressurreição de Jesus o homem cumpre sua destinação, em outras palavras, é realizada a vontade de Deus para a humanidade³⁹.

A “cristologia do baixo” de Pannenberg vê na natureza de Jesus de Nazaré a abertura humana a Deus, “só na particularidade histórica do homem Jesus, da sua natureza e do seu destino pode ser encontrada a unidade de Jesus com Deus”⁴⁰. Jesus não é Deus por uma realidade divina nele, mas o é pela realização da sua vida humana de dedicação e de obediência a Deus, através da sua humanidade, e não diretamente e somente através da divindade, a qual seria “uma segunda substância no homem Jesus, ao lado da sua humanidade; mas Jesus mesmo enquanto este homem, é o Filho de Deus, e logo, Deus ele mesmo (...) É o Filho de Deus exatamente *na* sua particular humanidade”⁴¹.

Para Pannenberg é necessária a mudança terminológica de união hipostática para “união pessoal”, pois descreveria melhor uma união atuada na pessoa humana de Jesus, segundo o conceito de pessoa como abertura a Deus. A crítica à Calcedônia está no fato de o Concílio ter pensado a união de Deus com o Verbo muito mais do que com a pessoa histórica Jesus de Nazaré. Para nosso autor, o Concílio não consegue salvaguardar a humanidade de Jesus; esta é unida ao Verbo e então a Deus. Na cristologia do baixo, como pensada por Pannenberg, na dedicação a Deus, Jesus se revela idêntico ao Filho eterno do Pai.

³⁹ Neste ponto Pannenberg acompanha outros autores como Althaus e Gogarten; cf. por exemplo E. BRUNNER, *Dogmática II*, Fonte, São Paulo, 2006, 435-506.

⁴⁰ W. PANNENBERG, *Cristologia*, Morcelliana, Brescia, 1974, 446.

⁴¹ W. PANNENBERG, *Cristologia*, 476; cf. W. PANNENBERG, *Teologia sistemática*, Brescia, Queriniana, 1994, 410-438.

Calcedônia constitui para ele doutrina irrenunciável, porém sua nova leitura leva a pensar a encarnação não como evento fechado, mas segundo a totalidade do caminho e da história de Jesus. “Pannenberg é sem dúvida o teólogo que mais sistematicamente pretendeu uma concentração cristológica da teologia, pois de Cristo depende realmente o sentido da história e a possibilidade da verdade”⁴².

Já Schoonenberg critica a maneira como foi conduzida a cristologia de Calcedônia até aqui. Para ele o modelo das duas naturezas muitas vezes dificulta o acesso ao Cristo vivo, a ponto de se perguntar se não é o caso de estudar novamente, melhorar e talvez até abandonar tal modelo⁴³. Afinal, a insatisfação dos fiéis a respeito da cristologia tradicional pode fatalmente levá-los à indiferença; logo, a preocupação de Schoonenberg é também pastoral.

Quanto ao método ele afirma: “partindo do homem Jesus, quero entender a sua filiação divina e com essa também a própria Trindade”⁴⁴; é uma reviravolta do ponto de partida da cristologia tradicional, refletindo a partir do Logos para uma nova perspectiva:

Partimos do ser-homem de Jesus, tomando plenamente a sério e aceitando também seriamente a sua plenitude. Em termos negativos isto significa a rejeição de tirar qualquer coisa ao humano, ao “todo” no qual Jesus é semelhante a nós (Hb 5,14), ao calcedonense “consubstancial a nós segundo a humanidade”. Naturalmente isto é o humano do Cristo terreno e glorificado, mas permanece sempre humano⁴⁵.

A cristologia não pode não partir do Jesus histórico, justamente pela superação da contraposição entre divindade e humanidade: a primeira não tira nada à segunda; aliás, é na humanidade mesma de Jesus que melhor se poderá verificar sua divindade. “O relacionamento entre vida terrena e vida glorificada constitui o tema central de toda perícopes evangélica”⁴⁶. O problema que ele vê emergir na cristologia hodierna é exatamente o da Igreja antiga: salvaguardar o divino da humanidade e a integridade deste ser humano em Jesus. A pergunta fundante da sua cristologia é então se Jesus, na sua humanidade, é filho

⁴² J. SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, 50.

⁴³ Cf. Van BAVEL, “La cristologia di Schoonenberg”, In L. BAKKER (Org.), *La teologia di Piet Schoonenberg*. Queriniana, Brescia, 1988, 71.

⁴⁴ P. SCHOONENBERG, “L’avventura della cristologia”, In L. BAKKER (Org.), *La teologia di Piet Schoonenberg*, 158.

⁴⁵ P. SCHOONENBERG, “L’avventura della cristologia”, 159.

⁴⁶ P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, Queriniana, Brescia, 1973, 61.

de Deus por adoção ou geração e se sua natureza humana possui um ser pessoal próprio.

Ele vê aqui algumas objeções à declaração de Calcedônia. Podemos enumerá-las: primeiro o conceito de natureza e a dificuldade de se determinar o seu significado; em segundo lugar a relação das naturezas que não é clara em Calcedônia, depois as suas conclusões demasiadamente essencialistas, separando definitivamente soteriologia e cristologia (coisa que o Novo Testamento jamais fez); a ausência da relação com a história e por fim, o que realmente se poderia afirmar sobre a filiação *divina* para o *homem Jesus*?

Finalmente “Jesus Cristo é uma pessoa”⁴⁷, pois ser “verdadeiramente homem” significa ser plenamente pessoa e “querendo salvaguardar a pessoa humana de Jesus precisamos talvez de formulações diferentes, outros esquemas conceituais, mas confio que nada seja perdido do quanto a Igreja quis afirmar sobre o seu Senhor”⁴⁸. Porém deve-se deixar claro que a unidade de Jesus com Deus não poderá provocar a perda de uma perfeição própria da existência concreta do homem, particularmente a de ter personalidade própria⁴⁹. Deus mais do que absorver a humanidade de Jesus se deixa revelar nela, pois é na história deste homem em Nazaré que Deus mesmo se autocomunicou plenamente à humanidade. O que Schoonenberg busca é um humanismo cristão integral, que recoloque a filiação divina no homem Jesus, que veja a epifania da divindade no seu ser-homem e que faça deste homem transparência de Deus. Jesus se apresenta então como presença escatológica, mas também como transcendência humana. “Trata-se, portanto de substituir as duas naturezas de uma única pessoa pela plenitude da presença de Deus nesta pessoa humana”⁵⁰. Ele quer assim propor uma cristologia sem dualidade.

A cristologia de Schoonenberg não está livre de críticas, sobretudo naquilo que ele chama de *en-hipostase* do Verbo como presença concebida de modo tal que esta palavra penetre Jesus inteiramente e nEle se torne uma pessoa histórica que se faz carne. Não se deixou de falar em certo adocionismo, o que ele tentou resolver com a evolução de sua reflexão a partir da obra “*Um Deus de Homens*” e dos escritos que a acompanharam.

⁴⁷ P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, 75.

⁴⁸ P. SCHOONENBERG, “L’avventura della cristologia”, 161.

⁴⁹ Cf. P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, 60-66.

⁵⁰ P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, 103.

Enfim temos aqui a busca de um novo paradigma para a cristologia: a história. Esta postura pode ser resumida nas palavras de Rahner:

Toda cristologia contemporânea deve ser cristologia ascendente (...) Verdadeiro é então que uma cristologia católica que reconheça a necessidade e relevância de uma teologia fundamental e que tome seriamente a história como lugar da revelação, uma teologia que se sinta empenhada a estabelecer uma mais profunda *pericorese* entre teologia fundamental e teologia dogmática, deve tomar as suas motivações do concreto Jesus de Nazaré que a história nos oferece⁵¹.

A crítica que se faz a este movimento, porém, não é das mais leves, sobretudo pela *jesuologia* que acabou suscitando em muitos autores. A história não pode ter a pretensão de dizer a última palavra sobre Cristo, pois ela deixa entrever sua Pessoa e ação, mas toda história é também interpretação com seus limites, como dizia o então cardeal Ratzinger:

Não raramente se esquece de que a plena verdade da história se subtrai ao controle permitido pelos seus pedaços conhecidos e justificados, tanto quanto a verdade do ser se subtrai à análise empírica da experiência. Precisar-se-á então insistir que 'a história', entendida no sentido mais estrito do termo, não só nos revela o verdadeiro curso dos eventos, mas muitas vezes o oculta. Constatado isso, esta naturalmente chega sim a ver o homem Jesus, mas pena para reconhecer o seu 'ser Cristo', que enquanto verdade histórica não se deixa enquadrar na documentabilidade da nossa exatidão narrativa⁵².

E assim temos um novo paradigma, que, longe de ser o único, é a grande contribuição da cristologia hodierna à história mesma da teologia em seu permanente desenvolvimento.

Karl Rahner: a questão da antropologia moderna

A filosofia de K. Rahner significa um assumir a reviravolta transcendental do pensar, e enquanto tal, um retorno a Kant, já interpretado e criticado por Joseph Maréchal.

Ele analisa a situação cultural-teológica elencando três elementos: a) secularidade e pluralismo, b) ampliação dos conhecimentos em todos os campos (o que dificulta a síntese) e c) endurecimento e encrostação dos conceitos teológicos.

⁵¹ K. RAHNER, "Cristologia oggi", 132.

⁵² J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 152.

Rahner é profundamente convicto da insuficiência do método escolástico praticado na tradicional teologia-de-escola, onde os conceitos devem ser só pensados e precisados para serem ensinados e apreendidos. Ao método escolástico, que procede do alto das formulações e opera por *doutrinação*, deve-se passar ao método antropológico, que procede do baixo e opera uma correspondência entre vida e verdade, entre experiência e conceito⁵³.

É a tentativa de uma abordagem que parte da autoconsciência e auto-experiência do homem: o método *antropológico-transcendental*. Para este "*transcendental*", a pergunta fundamental é sobre as "condições da possibilidade da experiência do homem, da sua consciência e da sua ação na vida cotidiana (...) e se individua como condição apriorica da possibilidade da experiência categorial a abertura do espírito finito ao mistério da transcendência"⁵⁴.

Esta dimensão transcendental é a abertura do espírito finito ao infinito. Em outras palavras, o homem é espírito⁵⁵ e se faz como pergunta fundamental sobre o ser, num processo de saída e volta de si e para si; sua pergunta pressupõe, porém, um conhecível no ser, e uma possibilidade de conhecimento já presente no homem⁵⁶. Contudo, este processo se dá na história como lugar de realização do homem, pois "o homem enquanto espírito é um ser essencialmente histórico"⁵⁷. O homem mesmo é o lugar da possível revelação de Deus.

Mas nem Rahner foi capaz de escapar às críticas pois, para alguns, seu esquema revela pontos questionáveis:

A crítica que com mais freqüência se faz a Rahner é que recorta o fenômeno da intersubjetividade a partir da subjetividade do homem. Porque na realidade jamais existe o homem; este se dá sempre e

⁵³ R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, 241.

⁵⁴ R. GIBELLINI, "Le nuove cristologie", In F. J. SCHIERSE, *Cristologia*, 156. Sobre os instrumentos da teologia transcendental de Rahner ver também M. A. DE OLIVEIRA, "Teologia e modernidade em Karl Rahner", In P. R. FERREIRA DE OLIVEIRA – F. TABORDA, (Orgs.), *Karl Rahner 100 anos*, Loyola, S. Paulo, 2005.

⁵⁵ "Espírito é o homem uno enquanto chega a si mesmo em um absoluto estar dado a si mesmo, e isto pelo fato de que está referido sempre à realidade absoluta em geral e ao seu único fundamento, que se chama Deus" K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 221. Sobre o conceito de "espírito" em K. Rahner ver também M. A. DE OLIVEIRA, *Filosofia transcendental e religião; ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner*, Loyola, São Paulo, 1984, 109-200; K. RAHNER, *A antropologia: problema teológico*, Herder, São Paulo, 1968, 40-58 e I. SANNA, *Karl Rahner*, Loyola, São Paulo, 2004, 23.

⁵⁶ Porque "para poder perguntar pelo ser em sua totalidade o homem já deve, sempre, possuir um saber sobre o ser, pois toda pergunta tem um donde, um princípio para uma possível resposta". M. A. DE OLIVEIRA, *Filosofia transcendental e religião*, 115.

⁵⁷ M. A. DE OLIVEIRA, *Filosofia transcendental e religião*, 181.

unicamente dentro do entrelaço das relações eu-tu-nós; para falar de algum modo, o homem existe só como plural⁵⁸.

Esta crítica diz em outras palavras que o teólogo nega, por exemplo, o fenômeno da linguagem; há nele, porém, a caracterização mais perfeita da tensão entre realidade histórica e possibilidade transcendental que alhures de negar radicalmente a intersubjetividade pode abrir as suas portas, pois o homem se sabe menor que a realidade e ao mesmo tempo muito superior a ela, dentro da dialética que o constrói entre finito e infinito⁵⁹.

A cristologia transcendental e antropológica

A questão cristológica para Rahner é fundamental, pois é lá que se coloca a afirmação mais central do cristianismo. Para ele é indispensável o encontro com o Cristo para que se possa desenvolver uma verdadeira “teologia cristológica”⁶⁰.

Ela parte das experiências do homem. Logo pressupõe uma antropologia, mas uma antropologia que apresente o homem como aquele que “ousa esperar” que o mistério venha doar a si mesmo e se autocomunicar. O homem é visto como espírito (abertura ao transcendente), ou, “cifra de Deus”.

A pergunta da cristologia transcendental é sobre as possibilidades apriorísticas do homem em ordem à compreensão do dogma cristológico, sua função é operar a passagem de uma cristologia *ôntica* a uma cristologia *onto-lógica*.

Uma cristologia portanto deve estar atenta a esta abertura, a esta estrutura apriórica do espírito humano. Muitas vezes, ao contrário, os teólogos elaboram cristologias que se mantêm, mesmo na sua perfeição formal, ao nível *ôntico*, ou seja, descritivo *disto que é* o evento do Cristo, e não alcançam o nível *onto-lógico* (em sentido heideggeriano), que dá a *compreensão disto que é*. (...) Uma cristologia transcendental ao contrário traduz a linguagem *ôntico-substancial* das fórmulas cristológicas da tradição numa linguagem *existencial*; preocupa-se com a ‘auscultabilidade’ – *ouvintes da palavra* (1941) (...) –, ou seja, da aceitabilidade da parte do homem dos assertos cristológicos da igreja⁶¹.

⁵⁸ W. KASPER, *Jesus, el Cristo*, 61.

⁵⁹ Cf. W. KASPER, *Jesus, el Cristo*, 57-63.

⁶⁰ Para uma introdução à cristologia de Rahner cf. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner, experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*, Paulinas, São Paulo, 2006, 307-322; e como estudo aprofundado cf. I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio, la prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia, 1999.

⁶¹ R. GIBELLINI, “Le nuove cristologie”, 157.

A elaboração desta cristologia pressupõe o reconhecimento de três elementos: a) uma antropologia transcendental que esteja atenta à transcendentalidade do espírito humano e sua abertura à autocomunicação de Deus; b) a idéia de um Salvador absoluto e c) que este Salvador se identifique com a história (um Salvador histórico) que remeta a um ato de esperança. “A cristologia transcendental não faz encontrar, mas faz buscar e enquanto se procura, faz entender aquilo que em Jesus de Nazaré se encontrou sempre”⁶². Esta cristologia segue duas linhas: uma onde se tem a encarnação como auto-expressão de Deus na história humana, segundo uma constante relação entre antropologia e cristologia, e outra, soteriológica, na qual a existência e a cristologia se entrecruzam. Assim sendo, o que temos aqui é uma reviravolta antropológica dentro da teologia que, logicamente, não poderia passar indiferente à cristologia.

A cristologia transcendental de Karl Rahner e o Concílio de Calcedônia

“Karl Rahner exigiu que a teologia se abrisse a uma consideração concreta e existencial da pessoa de Jesus, levando-se em conta o mistério da sua vida. A pesquisa contemporânea o seguiu”⁶³. É a especulação sobre aquilo que no “limiar do que por excelência é cristão no cristianismo: Jesus Cristo”⁶⁴. Para o desenvolvimento desta cristologia há pelo menos dois pressupostos: a recíproca relação entre transcendental e histórico:

A cristologia transcendental volta-se para uma pessoa que (...) pelo menos em virtude da revelação universal na graça, que no cristianismo alcança o nível da expressão refletida e tematizada, teologicamente já está orientada (...) para a autocomunicação de Deus em virtude dessa própria autocomunicação, e lhe pergunta se não é capaz de apropriar-se dessa orientação na liberdade e em virtude da experiência interior, orientação que pelo menos atematicamente integra sua constituição transcendental⁶⁵.

Para sua elaboração, ele parte da experiência do homem, repensando assim conceitos como antropologia, situando o homem para além de si mesmo, voltado para o mistério numa postura de tremenda ousadia: a esperança. Para isto é mister reconhecer a mediação histórica da autocomunicação de Deus e uma nova visão de escatologia.

⁶² K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 277.

⁶³ B. SESBOUÉ, *Credere, invito alla fede cattolica per le donne e gli uomini del XXI secolo*, Queriniana, Brescia, 2000, 348.

⁶⁴ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 213.

⁶⁵ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 250.

Esta mediação se dá perfeitamente em Jesus Cristo, Deus-homem. Neste ponto, Rahner afirma ter a mesma impressão de Kasper quando afirma que

Não se pode entender o Deus-homem como se Deus ou seu Logos houvesse se disfarçado de certa forma para fins de seu agir salvífico, com o fito de poder emitir sua voz aqui dentro do nosso mundo para nós. Jesus é verdadeiramente homem, possuindo simplesmente tudo o que é parte de um homem, inclusive subjetividade finita, na qual (...) o mundo chega a si mesmo, subjetividade finita que, precisamente pela autocomunicação divina na graça, situa-se em radical imediatez para com Deus, como também é dada a nós na profundidade de nossa existência⁶⁶.

É então nesta perspectiva que Rahner vai pensar Calcedônia como início pois, pelo caráter histórico da Igreja e do caminhar da humanidade, estas verdades não podem ficar petrificadas, mas devem elas mesmas, continuando imutáveis, dizer as novidades da verdade única do cristianismo. O importante para Rahner em Calcedônia é a tentativa que os Padres fazem de superar e integrar os dois pontos de vista e deixar ver a Encarnação como comunicação histórica de Deus.

“Deus é homem. Esta é a frase com a qual vem expressada o maior e mais comovente dos mistérios do Cristianismo”⁶⁷. A implicação disto na vida cristã permanece sempre como mistério, pois nem a Teologia nem o Magistério desenvolveram de forma eficiente e acessível a todos os cristãos o lado mais concreto desta verdade fundamental da fé. Contudo a expressão acima não é a totalidade da verdade sobre Cristo, pois, “Cristo, na sua humanidade e segundo a sua humanidade, não é Deus; e Deus, na sua divindade e segunda esta divindade não é homem”⁶⁸. Para ele o homem mesmo é possível enquanto é possível a manifestação do Logos. Este junto a Deus e junto a nós é o mesmo. Esta união tem conseqüências reais em nós e no Cristo para que seja fecunda, não sendo assim seria só aparente. Contra o risco desta união apenas formal e vazia é que Rahner nos deixa chegar à conclusão: “Deus, permanecendo ‘em si imutável’, se torna verdadeiramente ele mesmo *nisto* que é constituído *unido* a ele e *diferente* dele”⁶⁹. Deus em si imutável existe no outro. Unidade e diversidade se tornam caracteres que se condicionam e reforçam sem concorrerem entre si.

⁶⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 235-236.

⁶⁷ I. SANNA, *La cristologia antropologica di P. Karl Rahner*, Paoline, Roma, 1970, 226.

⁶⁸ I. SANNA, *La cristologia antropologica di P. Karl Rahner*, 226.

⁶⁹ I. SANNA, *La cristologia antropologica di P. Karl Rahner*, 233.

Deus, mais do que se doar a si mesmo colocando-se no mundo da criaturalidade, tornando-se diferente de si mesmo, constitui o outro ao qual se doa. “A natureza humana de Jesus Cristo, sendo o máximo ente na ordem das realidades criadas, é conseqüentemente a natureza mais autônoma e pessoal na sua realidade autêntica e genuinamente humana”⁷⁰. Logo, do ponto de vista ôntico a unicidade da pessoa divina de Cristo significa que a realidade humana dele é assumida por Deus de modo que essa se torna uma real auto-expressão, autocomunicação de Deus e “uma radical adesão ou proposta de Deus a nós”.

A humanidade mesma se torna expressão de Deus em Jesus Cristo; não como evento isolado, mas indicador. De fato, é o grito mais eloqüente de Deus pela humanidade, sua autocomunicação e seu mergulhar na linguagem mesma de sua criatura. Deus se autocomunica ao diferente fazendo-se doação, comunicação e entrega. Não uma comunicação vazia e abstrata, mas de conteúdo claro e significativo: o Deus que se comunica é amor, e se dá em amor paternal a Jesus num sinal daquilo que Ele está disposto a fazer por toda humanidade; Jesus é assim sinal, mas também realização, realidade do amor de Deus e finalmente é Deus mesmo que se dá como Verbo encarnado, assumindo nosso mundo e nossa história.

O evento da encarnação não é apenas conceitual, mas histórico; se existe uma cristologia ôntica, pode existir uma cristologia existencial. Esta reflete sobre a vida e a entrega de Jesus a Deus. A cristologia deve por fim pensar em Jesus como comunicação de Deus ao homem, uma comunicação absoluta, onde aquilo que se comunica se torna a realidade do ouvinte e algo que fale à sua existência. “Em Cristo o Logos não apenas se fez homem (...) senão que tomou sobre si uma história humana”⁷¹.

Portanto, resta sempre a pergunta: se Calcedônia foi capaz de pensar a relação entre as naturezas. Ele quer responder esta pergunta partindo dos conceitos modernos de homem e Deus: pode esta fórmula dizer algo ao homem de hoje sem primeiro se esclarecer estes termos? Aqui Rahner propõe um desafio, pois para ele o homem é mistério, na sua essência mesma, na sua natureza. “O que ele é em si, em que concerne o homem, é impossível dizer (...) Ele é a indefinibilidade em si. As coisas nomináveis são nele definíveis”⁷². Em Jesus o devir histórico da realidade humana se tornou devir da história do próprio Deus, nosso

⁷⁰ I. SANNA, *La cristologia antropologica di P. Karl Rahner*, 240.

⁷¹ K. RAHNER, *Escritos de Teologia I*, 188.

⁷² K. RAHNER, “*Considérations générales sur la christologie*”, 18.

tempo, tempo do Eterno, nossa morte a morte do Deus imortal. O imutável em si quis ser mutável em outros, assumindo a mudança como sua própria realidade.

Rahner, na sua leitura de Calcedônia, critica ainda a passividade da humanidade de Jesus o que não afasta suficientemente o risco de monofisismo.

Por fim, pensar o mistério da nossa fé é pensar na nova relação entre Deus e a criatura inaugurada por Jesus. Nele Deus dá-se a si mesmo na finitude de nossa linguagem, o que, supõe o acolhimento. “Nossa fé nos diz que Deus é capaz de se comunicar ao homem permanecendo Deus e respeitando a humanidade”⁷³. É esta relação que diz ao homem qual é a sua essência, e em Jesus ela se realiza plenamente; por isso Ele não é só homem, mas *verdadeiro* homem que num processo de continuidade e descontinuidade na sua relação conosco realiza aquilo que conhecíamos apenas como *promessa*.

A auto-comunicação de Deus na união hipostática leva-nos finalmente a repensar Deus mesmo a partir da história e da morte de Jesus Cristo. Com esta perspectiva Rahner supera a cristologia tradicional, enquanto a integra em seu discurso, resgatando o elemento humano e dando a esta doutrina a referência da experiência humana tornando seu mistério mais acessível, pois nele a humanidade vê-se confirmada.

Diante de Calcedônia ele adverte: “estamos diante da realidade única, do mistério incompreensivelmente alto que decide sobre meu destino e o do mundo, de quem tudo depende, no céu e na terra, porque supõe o destino de Deus, e conseqüentemente o do mundo”⁷⁴.

4. Dogma e teologia

Antes de tudo, devemos pensar na importância do estudo do Dogma cristão como preocupação pastoral – portanto constante – de tentar facilitar aos fiéis em geral o acesso às verdades fundamentais da fé cristã expressadas nas formulações dogmáticas. Constrange-nos perceber que a maioria dos cristãos não sabe o que de fato a Igreja quer dizer quando fala de “Jesus Cristo verdadeiro Deus e verdadeiro homem”.

⁷³ A. PIMENTEL, “Atualidade de uma antiga questão: a doutrina da união hipostática em Cirilo de Alexandria e Karl Rahner”, In P. R. OLIVEIRA – C. PAUL (Orgs.), *Karl Rahner em perspectiva*, Loyola, São Paulo, 2004, 58.

⁷⁴ K. RAHNER, *Escritos de Teologia I*, 196.

Para isto, urge uma tomada séria de consciência da importância deste estudo e da sua aplicação pastoral.

Deve-se então salientar os *critérios* para a validade do dogma para a vida cristã: antes de tudo temos que tê-los como afirmações históricas, que têm como *conditio sine qua non* sua coerência com a mensagem de Jesus e do Novo Testamento; em segundo lugar urge um estudo acurado das interpretações que se seguiram às declarações dogmáticas, para reconhecer seu aspecto histórico também na sua evolução e fundamentar a importância e a validade de uma hermenêutica para os nossos dias; deve-se neste estudo reconhecer se as interpretações ao longo da história foram capazes de reafirmar o núcleo da formulação dogmática como verdade de fé; por fim, se o que esta afirmação traz foi relevante para o seguimento de Jesus e se ela tem ainda algo a dizer ao homem de hoje.

A transmissão deve estar a serviço da recuperação da plena noção bíblica de fé como *confidência* (confiança) e *fidelidade*, refazendo o caminho da estreita relação entre fé e vida, buscando sempre uma teologia para o homem e não se excluindo da possibilidade de se fazer uma antropologia para Deus, pois religião e teologia existem para o homem e para sua felicidade enquanto favorecem o encontro com o Deus revelado na pessoa e história de Jesus de Nazaré. Por reconhecer o berço da Teologia como um evento histórico, é necessário também religá-la à história e fazer desta aquela dimensão mais cara ao cristianismo e por fim deve-se sim estudar seriamente os dogmas, fazer sobre eles Teologia, refletir para amar, e amando ser capaz de pregar e testemunhar esta fé. Faz-se Teologia para catequese, primeiro de si, depois da comunidade e sempre na Igreja e para a Igreja.

Considerações finais

Restam muitas perguntas e tantas outras poderiam nascer daqui, e de fato nascem todos os dias em quem pensa seriamente a sua fé. Desconcerta-nos ver que a maioria dos cristãos viverá a sua vida toda sem se conscientizar daquilo que é mais específico de sua fé: a encarnação de Deus, a morte e a ressurreição no Filho Jesus. O Deus cristão não apenas entra em contato com a história, mas *se faz histórico*. Assume uma história para si, como todo ser humano. O que isso tem a nos comunicar?

A história de Deus, a história de um homem em Nazaré que se apresentou como transparência de Deus e como Deus mesmo numa história humana, pode ainda nos indicar o real valor da humanidade, e de toda humanidade. Não se pode passar indiferente a tudo o que aconteceu em Jesus Cristo; mas, sobretudo, não se pode deixar de pensar

nele como verdadeiro Deus e verdadeiro homem. O seu ser verdadeiro homem indica acima de tudo que sua humanidade é plena e pode melhorar a nossa. Ele, de fato, plenifica a história humana em real continuidade fazendo realidade aquilo que era promessa, mas também rompe absolutamente com a história, numa descontinuidade radical, fazendo novas todas as relações e superando o tempo antigo. A história humana torna-se história de Deus, mas não apenas: a “história de Deus” se torna uma história para nós, a nossa história.

Redescobrir Jesus Cristo é repensar Deus mesmo, e repensá-lo a partir da entrega, numa *kenose* que não conhece limites. Deus se apresenta em Jesus como entrega sem confins, como *Amor*. É a atitude de entrega encarnada em Jesus que o torna transparência de Deus aos nossos olhos; é ainda esta entrega que o apresenta como quem de fato é: Deus; mas é ela também que o constitui homem na relação que estabelece com o Pai e com os irmãos: só a entrega de si faz o homem humanizar-se verdadeiramente.

O consubstancial a nós dos concílios antigos⁷⁵ é lembrança, em última instância, que somos imagem e semelhança de Deus, seres de entrega e de relação. Talvez Jesus seja tido não só como verdadeiro homem, mas também como único ser humano verdadeiro, não apenas como aquele que tem plenamente a natureza, mas que nos mostra o quanto falta de humanidade em nós. Ele é plenamente ser humano, nós nem sempre o somos.

Estas considerações, mais do que encerrar um artigo querem abrir brechas para novas reflexões. A crítica que a teologia contemporânea faz aos pensadores e aos concílios dos primeiros séculos não lhes tira o mérito de assumirem com coragem a disposição de encarar o mundo que tinham nas mãos e se comunicar com ele, anunciando a mensagem cristã com a linguagem com que seriam compreendidos, pois, de outra forma dificilmente teriam provocado o mesmo impacto e influenciado o cristianismo tão fortemente. Para nós resta saber se o mundo de hoje é capaz de compreender as afirmações fundamentais da fé cristã? Temos nós a coragem que tiveram aqueles teólogos em fazer a passagem da fórmula para a vida e de novo da vida para a fórmula, sem se deixar prender e enquadrar, mas fazendo de todas as declarações da Igreja um conteúdo válido e de importância atual para o mundo? Só uma busca engajada e comunitária responderá, não estas linhas.

⁷⁵ Veja-se: Conc. de Nicéia 325 (DS 125-126); Conc. Constantinopolitano I, 381 (DS 150); Conc. de Éfeso, 431 (DS 250-268); Conc. de Calcedônia, 451 (DS 300- 302).

Por fim podemos dizer com Barth, Jesus homem *integralmente* foi concebido pelo Espírito, enquanto o Verbo de Deus *verdadeiramente* nasceu do seio de uma mulher.

Ele foi e é Deus e homem; mas sempre ambos, não um sem o outro, e, ambos (...) com igual seriedade e ênfase: nem um nem o outro num sentido meramente figurativo, provisional, metafórico. Jesus Cristo é isto: não apenas homem, mais que isso, não somente um homem tão excepcional a quem nós temos que nos aventurar a atribuir similaridade ou, até mesmo, igualdade com Deus; não, mas um verdadeiro *homem*, também pela origem e nEle mesmo *verdadeiro* Deus. Portanto: *conceptus de Spiritus Sancto*. E Jesus Cristo é isto: não apenas Deus, e não apenas um daqueles senhorios, anjos ou demônios; um daqueles poderes ou idéias que, junto com os heróis da humanidade, habita acima do espaço entre Deus e o homem, e que pode nos encontrar nos homens sem que por meio disso torne-se realidade humana; não, mas um verdadeiro *Deus* e, assim, também, um *verdadeiro* homem. Portanto: *natus ex Maria Virgine*⁷⁶.

Nada há mais importante para a nossa fé que isso. Para pensar nesta realidade, a teologia contemporânea redescobriu a história humana de Jesus, que nós aqui trouxemos tão pertinentemente; mas é bom lembrar, e aqui ficamos: “o Jesus histórico e Senhor glorioso como tal está além da história, mas também além da teologia. Essa consciência do limite da história e da teologia preserva-nos do erro de considerar-nos detentores da verdade sobre Jesus o historiador ou o teólogo. Somente num diálogo entre si, embora respeitando a diversidade de método, podem aproximar-se da verdade total sobre Jesus”⁷⁷.

*Prof. Dr. P. Evaristo Marcos

Doutor em Teologia pela Pont. Universidade Gregoriana/Roma.

Prof. do ITEP/Fortaleza

*Pe. Judikael Castelo Branco,

Graduado em Teologia/ITEP-Fortaleza

⁷⁶ K. BARTH, *Credo*, Novo Século, São Paulo, 2003, 77.

⁷⁷ G. SEGALLA, “A terceira pesquisa do Jesus histórico e seu paradigma pós-moderno”, In R. GIBELLINI (Org.), *Perspectivas teológicas para o século XXI*, Santuário, Aparecida, 2005, 223.