

2

Por uma cristologia como história

A cristologia muitas vezes tematizada de modo a-histórico, ou seja, desprovida de significado para os homens e mulheres de hoje por não procurar responder às interrogações e aos desafios atuais reduzindo o estudo da pessoa de Jesus Cristo a uma infinidade de fórmulas metafísicas, necessita retomar sua vitalidade e relevância na teologia e na vida do cristão. Para tal procuraremos neste capítulo, a luz do pensamento de Bruno Forte, apontar a necessidade de uma cristologia pensada historicamente, uma cristologia como história através da qual a história de Jesus, na qual se revelou a história trinitária, pode iluminar a história dos homens e mulheres de hoje. Para tal intento, neste capítulo buscaremos, em primeiro lugar, verificar os questionamentos que a história faz à teologia, apontados pelo autor de nossa pesquisa. Em segundo lugar, verificaremos que a teologia para permanecer na sua vocação de comunicar no tempo a pessoa de Jesus Cristo necessita estar inserida na realidade histórica de quem a reflete, uma vez que também ela nasce em determinado momento histórico. Por fim, veremos a necessidade da cristologia de, inserida numa teologia como história, proclamar o evento situado historicamente no nosso passado, de tal modo que seja atual e relevante para nossos dias a ponto de dar esperança e transformar o nosso futuro.

2.1

A História: questionamentos suscitados à teologia

Bruno Forte inicia sua primeira obra de cristologia com a seguinte pergunta: “Que sentido tem falar de Jesus Cristo hoje?”¹ Esta pergunta é crucial para iniciarmos uma exposição cristológica. De fato, para apresentarmos um tema, qualquer que seja, é necessário ter presente a relevância do mesmo para a vida do ouvinte, caso contrário, não encontraria ressonância na vida do mesmo. Isto podemos intuir a partir de nós mesmos: quando alguém nos comunica algo que

¹ FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 9.

não é do nosso interesse, podemos até escutar por respeito à pessoa que fala, mas sua mensagem nada vai influenciar nossa vida, pois não nos atingiu, não teve significado para nós. Assim também acontece com a cristologia. Para que verdadeiramente possa realizar seu objetivo, que é o anúncio da pessoa de Jesus Cristo, ela deve questionar-se por primeiro acerca dos anseios profundos do seu interlocutor como também do contexto no qual está inserido, para assim conseguir atingir o coração do ouvinte possibilitando-lhe a experiência com Jesus Cristo.

A Igreja desde o começo anunciou o Cristo Jesus procurando situar-se na história do seu interlocutor, seja no mundo judaico, seja na evangelização dos gregos. Para os cristãos provenientes do judaísmo ele é o Filho de Davi, aquele pelo qual Deus cumpre a promessa (cf. Lc 2, 29-32); para os cristãos provenientes do mundo grego, o “Deus desconhecido” (cf. At 17, 22-23). Foi assim que o cristianismo ao longo da história se expandiu. Jesus foi sendo apresentado como aquele que dá sentido à existência individual e à do povo.

A teologia, desta forma, deve falar ao seu tempo, ter sentido para as pessoas, caso contrário emudece e perde sua essência que é a comunicação da experiência com Deus. Sem ter sentido para o ouvinte, pode ser comparada ao sal que se torna insosso ou a lâmpada colocada debaixo de uma mesa (cf. Mt 5, 13-15), ou seja, perde a sua razão de ser. Para a teologia falar ao seu tempo deve assumir a linguagem deste, assumir a contemporaneidade para que aquela mensagem revelada outrora torne-se atual. Aprendendo a linguagem dos homens, falando as palavras do tempo, ela possibilita que a novidade perene da mensagem se torne atual.² Assumindo essa linguagem, a teologia terá que pagar um preço, que lhe é na verdade um desafio: carregar as situações de vida e de morte presentes na história. Isto significa trazer para si as contradições, a dramática realidade humana com seus acertos e suas quedas. Com isto, vai perceber-se como “quebrada, incompleta e peregrina”³. Compreenderá assim que não pode dar uma palavra polida e completa sobre o mistério, mas deve aceitar o revelar-se de Deus na história, em obediência à Palavra que entrou no mundo de modo indeduzível e subversivo, sendo uma palavra incompleta no caminho do encontro com Deus.

² Cf. Id., *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 9

³ Id., *Cristologie del Novecento*, pp. 5-7.

Uma teologia aberta à história significa uma teologia disposta a ouvir e a responder aos questionamentos dos homens e mulheres de seu tempo. É quando se busca “dar razão da esperança” (cf. 1Pd 3,15) para que a mensagem cristã possa fazer sentido e ser, de fato, uma “boa-notícia”. A teologia como história deve responder às inquietações do presente, e não, estar teorizando sobre questões que ninguém faz porque não fazem parte da vida das pessoas. Neste sentido, devemos olhar aquilo de positivo que tem a apologética. Ela busca responder às inquietações de um tempo histórico, é uma “palavra de resposta” da teologia aos seres humanos. Renunciar a isto desta forma é renunciar a um elã missionário que busca dar razões do crer na história. O problema está no como fazer a apologética, pois devemos perceber que o sujeito que faz as perguntas é diverso. Não podemos responder a questões caducas, que mais ninguém pergunta e sim buscar descobrir o novo sujeito que pergunta e dar a ele respostas novas, criativas para que possa aderir à fé. Desta forma, hoje precisamos de uma apologética que “enfrentando as interrogações, as esperanças e as dores do tempo real” possa contribuir para que a teologia cumpra sua missão de “tornar significativa a palavra de salvação e motivado o seguimento”.⁴

Bruno Forte apresenta três modelos de apologética que foi constituído historicamente.⁵ O primeiro é a apologética da objetividade em que a preocupação está em defender a verdade em si diante da mutabilidade dos tempos. O que ela tem de positivo é a valorização da racionalidade moderna, do conhecer humano; no entanto, ela desqualifica a subjetividade, nela a verdade torna-se indiferente ao destinatário e até sem sentido para este. O segundo modelo de apologética é o da imanência ou da subjetividade. Trata-se de uma rejeição à primeira e busca considerar o dinamismo existencial de busca a verdade, mas desconsidera o ser humano no seu contexto histórico marcado de contradições. O terceiro tipo de apologética que o autor apresenta como necessária é a do êxodo e do advento. Ela surge na tentativa de manter o direito da verdade e da autenticidade da busca existencial, assumindo a concretude da história, em que a verdade não é independente mas articulada com o ser humano concreto, histórico. Esta se assemelha ao espírito dos Padres gregos pois apresenta a condescendência

⁴ Id., *A teologia como companhia, memória e profecia*, pp. 10-11.

⁵ *Ibid.*, pp. 11-14.

de Deus para com o ser humano mas também a “nostalgia do Totalmente Outro”⁶, do ser humano que se encontra com o coração inquieto até que não repousa em Deus.⁷

Desta forma, vemos a necessidade de a teologia estar aberta aos questionamentos que a história faz para assim ser relevante para o homem e a mulher de hoje. Quando em nossos dias buscamos seguir esta mesma referência procurando fixar-nos naqueles aos quais somos convidados a anunciar a pessoa de Jesus Cristo, nos deparamos com um grande desafio. Trata-se de um quadro bem complexo. Por um lado, temos o ser humano “adulto”, participante de um mundo emancipado, no qual Deus torna-se desnecessário, uma alegoria que pode ser utilizada ou não; por outro lado, temos o desprovido de sua dignidade, imerso num mundo de fome e exclusão, repleto de desigualdades sociais.⁸ A estes diferentes mundos somos convidados a anunciar a pessoa de Cristo, que veio dar qualidade e sentido à existência humana (cf. Jo 10,10).

Ao mundo dos emancipados, a Igreja é convidada a apresentar um Deus que não desqualifica e não anula a liberdade do ser humano mas que, ao contrário, dá a ele condições para viver plenamente a sua condição humana, pois a Igreja tem consciência de que

a liberdade verdadeira é um sinal privilegiado da imagem divina no homem. Pois Deus quis “deixar o homem entregue à sua própria decisão”, para que busque por si mesmo o seu Criador e livremente chegue à total e beatífica perfeição, aderindo a ele. (GS 17)

A Igreja coloca-se no mundo atual, chamado de pós-moderno, como uma anunciadora da realização plena do ser humano a qual a razão moderna não conseguiu alcançar, uma vez que só é encontrada no Salvador Jesus Cristo.

Bruno Forte apresenta este mundo dos emancipados em três etapas principais: o nascimento e o desenvolvimento emancipatório da razão ilustrada; a dialética do iluminismo e a emergência do pós-moderno.⁹ A emancipação da razão é o projeto da razão moderna de tornar o homem adulto, autônomo, de livrar-se de qualquer forma de tutela e de ser sujeito da sua própria história. Este projeto com os seus

⁶ Ibid., p. 12.

⁷ Cf. AGOSTINHO, S., *Confissões*, I.

⁸ Estas duas realidades distintas são a preocupação de Bruno Forte ao escrever sua obra cristológica. Cf. FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 9.

⁹ Cf. FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, pp. 15-26.

expoentes (Marx no campo da economia, Freud na psicologia, Nietzsche na filosofia) se mostrou insuficiente, incapaz de dar ao homem sentido para a existência. A emancipação, que absorveu a Deus e extinguiu toda autoridade possível, se transformou historicamente em “totalitarismo; ‘o sonho de uma coisa’ termina inacabado e frustrado, justo quando parecia poder celebrar a realização; o iluminismo, mestre da suspeição, torna-se suspeito a si próprio.”¹⁰

A etapa posterior, chamada de dialética do iluminismo, é a denúncia dos limites e das pretensões da razão emancipante. Ela expõe, desmascara a pretensão humana, apontando as quedas, os limites da razão emancipante e sua incapacidade de conciliar as contradições do real. Quem denuncia o naufrago da pretensão do iluminismo é o “avesso da história”, o mundo dos vencidos, daqueles que estão destituídos da sua dignidade que a utopia da razão não conseguiu realizar. Hoje já são percebidas as conseqüências negativas a que este processo de autonomia levou quando manipulado de forma ideológica. Percebe-se toda a problemática das indústrias armamentistas, da degradação do meio ambiente e das diversas doenças, sejam elas físicas, psicológicas (depressão, esquizofrenia, suicídio) e mesmo econômicas (desemprego, inflação, desigualdade social) que ameaçam a vida dos eco-sistemas, da sociedade e do próprio indivíduo.¹¹

A dialética do iluminismo faz emergir a época chamada de pós-moderna. Esta vem caracterizar-se pelo contrário da totalidade pretendida pelo iluminismo, destaca-se pelo fragmento, pela fluidez e descontinuidade e assim também pelo chamado “pensamento débil”. O perigo desta época é tornar-se uma mera continuação da primeira no sentido contrário, ou seja, tender a abarcar todas as realidades inclusive aquelas que se mostraram destruidoras na história. Diante desta nova realidade, a teologia deve colocar-se com prudência e simplicidade como nos lembra o Evangelho (cf. Mt 10,16). A teologia não pode ofuscar-se pela sedução do projeto de emancipação, identificando o Evangelho da libertação com o sonho da emancipação, caindo num imanentismo que não dá conta da realidade transcendental da qual o ser humano é chamado a participar. Da mesma forma, a teologia, liberta de toda presunção iluminista, deverá perceber que não precisará dizer tudo ou explicar tudo da realidade, para ser significativa nos

¹⁰ Ibid., p.18.

¹¹ Um bom estudo neste sentido encontra-se em CAPRA, F., *O ponto de mutação*. pp. 19-225.

tempos atuais, mas, antes, que “fale de Deus como serva humilde e não como senhora, que tenda a ele como peregrina rumo à luz, guiada pela estrela da redenção aparecida na noite do tempo, sem seduções de completude e de posse.”¹²

Numa sociedade em que as “diversas verdades” são postas uma ao lado das outras como possibilidades, a teologia cristã deverá apresentar a mensagem do Evangelho como uma proposta, capaz de dar o sentido mais profundo do significado da vida. O que proporciona a adesão à proposta do Evangelho, a fazer a experiência com Jesus, é o testemunho. Ele é o componente chave na vivência da fé, como nos apresenta o Documento de Aparecida (cf. DAp 55). Pelo testemunho dos cristãos a mensagem do Evangelho pode tornar-se plausível e experimentável para os homens e mulheres de nosso tempo. A força do testemunho em nossa realidade vale muito mais do que discursos espetacularmente elaborados. Paulo VI já afirmava: “O homem contemporâneo escuta com melhor boa vontade as testemunhas do que os mestres, ou então, se escuta os mestres, é porque eles são testemunhas” (EN 41). Para que nossa teologia seja de fato relevante para o mundo de hoje, deve estar carregada do testemunho de ousados discípulos que fizeram uma experiência com o Senhor e que estão dispostos a espalhar no mundo esta experiência.

Ao avesso da história, temos um outro mundo do qual participa a maior parte da população mundial¹³, o mundo dos indigentes, dos explorados, dos marginalizados, oprimidos e desprezados. Estes estão nos “porões do mundo” onde se encontram as histórias de sofrimento da humanidade. Nestes porões a teologia cristã é chamada a situar-se, não como espectadora, “com decisão tomada em gabinete, numa espécie de diálogo intelectual, sem comprometimento e sem paixão, mas estando dentro, no coração desta história”.¹⁴

¹² FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 26.

¹³ Segundo estimativa da FAO, órgão da ONU para a agricultura e alimentação, o número de pessoas que passam fome no mundo em 2008 é de 963 milhões, ou seja, 131 milhões a mais que em 2007 quando se registravam 832 milhões. Cf. <http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u494509.shtml> (acessado em 19 de maio de 2009)

¹⁴ FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 27.

A teologia deve sentir-se questionada e convocada a estar junto destes oferecendo uma palavra de esperança à luz da ressurreição de Cristo, pois como afirmou o Concílio

as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração (GS 1).

A teologia, desta forma, deve carregar em si todas as dificuldades por que passam os pobres como também todos os seus anseios de libertação, oferecendo-lhes uma palavra de esperança, esperança que vem de Cristo, esperança que é o próprio Cristo (cf. Cl 1,27). Uma teologia autenticamente cristã não pode subtrair-se da pergunta angustiante dos que sofrem, que interrogam: “Se Deus é bom e justo, por que existe o mal?”. Uma teologia que queira se fazer, no mínimo plausível, nos dias atuais, deverá questionar-se

de que maneira falar de um Deus que se revela como amor, numa realidade marcada pela pobreza e pela opressão? Como anunciar o Deus da vida a pessoas que sofrem uma morte prematura e injusta? Como reconhecer o dom gratuito de seu amor e de sua justiça a partir do sofrimento do inocente? Com que linguagem dizer aos que não são considerados como pessoas que eles são filhas e filhos de Deus?¹⁵

Da resposta a estes questionamentos depende a credibilidade da teologia no mundo dos pobres e sofredores. O ateísmo, principalmente através de Nietzsche, apresentou uma resposta ao questionamento do amor de Deus frente ao sofrimento humano através da negação de Deus. Outros apresentaram um Deus que permite o mal em vista de um bem como é o caso de Jó: “Eu sei que meu Defensor está vivo e que no fim se levantará sobre o pó: depois do meu despertar, levantar-me-á junto dele, e em minha carne verei a Deus.”(Jo 19,25-26) ou o próprio santo Tomás de Aquino: “Deus permite que os males aconteçam para tirar deles um bem maior”¹⁶. No entanto, precisamos ter claro que qualquer resposta que leve a uma atitude de resignação diante do mal no mundo “é, no fundo, a abdicação diante da tarefa de mudar a injustiça do mundo.”¹⁷

¹⁵ GUTIERREZ, G., *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*, p. 14.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, S., *Suma teológica*. III,1,3

¹⁷ FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 24.

A resposta da teologia a estes questionamentos deverá fazer memória do grito angustiante de Jesus na cruz: “Deus meu, Deus meu, por que me abandonastes?” (Mc 15,34). Deve trazer à tona o desconcertante escândalo da cruz que revela o abandono do Cristo pelo Pai. O Deus experimentado e invocado pelo Crucificado é o *Eli*, “não é a invocação cálida e afetuosa, que seria expressa pelo termo *Abbá*, mas o nome divino pronunciado com ‘temor e tremor’.”¹⁸ No grito de Jesus, ressoa o clamor de todos aqueles que sofrem, de todos os sofredores da história. O crucificado assume o sofrimento humano em sua radicalidade, experimentando-o em comunhão com todos os crucificados da terra. O grito angustiante de Jesus, no entanto, não é um grito desesperado, uma vez que termina na atitude de confiança na fidelidade do Pai como nos apresenta o texto de Lucas: “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito” (Lc 23,46). Na cruz Jesus, se faz solidário com o sofrimento de todos os sofredores da terra. O Pai também manifesta-se solidário com este sofrimento uma vez que seu sofrimento corresponde ao sofrimento do Filho, pois “Deus amou tanto o mundo que entregou o seu Filho único” (cf. Jo 3,16). Na cruz de Jesus, o Pai também sofre e o faz de modo ativo. Ele une-se na cruz do seu Filho à dor humana assumindo em si o sofrimento:

Contra a resignação fideísta e a rebelião atéia, o Deus crucificado torna o homem capaz de um sofrimento ativo, de um sofrimento vivido na comunhão com todos os desolados da terra e em oblação ao Pai, que o acolhe e lhe confere o valor. Assim, a história dos sofrimentos do mundo é transformada na história do amor do mundo.¹⁹

Bruno Forte vai nos fazer perceber, desta forma, que a teologia, radicada na memória do Crucificado, pode oferecer uma palavra de esperança a todos os sofredores da história pois revela a história de um Deus que não é distante do sofrimento humano, mas que, ao contrário, assume em si mesmo este sofrimento. E mais do que dar uma palavra, uma teologia atenta à história da humanidade e à de Jesus, vai ser uma presença junto àqueles que sofrem, conforme nos apresenta Gustavo Gutierrez: redescobrimo a “caridade como centro da vida cristã”, a teologia “aparece não como inteligência da mera afirmação – e quase recitação – de verdades, porém de um compromisso, de uma atitude global, de uma posição

¹⁸ *Ibid.*, p. 25.

¹⁹ *Ibid.*, p. 27.

diante da vida.”²⁰ Fazer teologia neste sentido é assumir uma postura de vida que se comprometa em favor dos menos favorecidos da história. A partir desta perspectiva apresentada por Gutierrez, e retomada no pensamento de Bruno Forte somos convidados a reconhecer os rostos daqueles que sofrem, de forma especial em nosso continente assolado por desigualdades e sofrimentos de todo tipo.²¹ A reconhecer os rostos dos sofredores de nossos dias e sermos uma presença solidária que contribua na transformação do mundo. “Só levando a sério a dor humana, o sofrimento do inocente, e vivendo sob a luz pascal o mistério da cruz no meio desta realidade, será possível evitar que nossa teologia seja um ‘discurso vazio’ (Jó 16,3)”²².

2.2

A Teologia como experiência histórica

Se, por um lado, hoje percebemos a necessidade de uma teologia que responda aos questionamentos atuais para se tornar relevante, podemos perceber, por outro, que muitas vezes a teologia foi pensada numa objetividade clássica que a cristalizou de tal modo que se tornou “estranha ao seu próprio tempo, não incisiva para a vida nem relevante para a história.”²³ Este enrijecimento da teologia deu margem ao biblicismo positivista: “Só a Escritura”, que não dá espaço à tradição

²⁰ GUTIÉRREZ, G., *Teologia da Libertação*, p. 19.

²¹ Uma grande contribuição neste sentido podemos ter da V Conferência do Episcopado Latino-americano, ao apresentar os rostos dos sofredores do nosso tempo: “Entre eles, estão as comunidades indígenas e afro-americanas que, em muitas ocasiões, não são tratadas com dignidade e igualdade de condições; muitas mulheres são excluídas, em razão de seu sexo, raça ou situação sócio-econômica; jovens que recebem uma educação de baixa qualidade e não têm oportunidades de progredir em seus estudos nem de entrar no mercado de trabalho para se desenvolver e constituir uma família; muitos pobres, desempregados, migrantes, deslocados, agricultores sem terra, aqueles que procuram sobreviver na economia informal; meninos e meninas submetidos à prostituição infantil, ligada muitas vezes ao turismo sexual; também as crianças vítimas de aborto. Milhões de pessoas e famílias vivem na miséria e inclusive passam fome. Preocupam-nos também os dependentes de drogas, as pessoas com limitações físicas, os portadores e vítimas de enfermidades graves como a malária, a tuberculose e HIV-AIDS, que sofrem a solidão e se vêem excluídos da convivência familiar e social. Não esquecemos também os seqüestrados e os que são vítimas da violência, do terrorismo, de conflitos armados e da insegurança na cidade. Também os anciãos que, além de se sentirem excluídos do sistema produtivo, vêm-se muitas vezes recusados por sua família como pessoas incômodas e inúteis. Sentimos as dores, enfim, da situação desumana em que vive a grande maioria dos presos, que também necessitam de nossa presença solidária e de nossa ajuda fraterna.” (DAP 65).

²² GUTIÉRREZ, G., *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*, p. 166.

²³ FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 180.

normativa da Palavra de ser vitalmente transmitida nos diversos contextos e realidades. Por sua vez, como resposta à concepção objetivista, desenvolveu-se uma subjetivista pensada no primado da subjetividade moderna, que entende o advento como uma dimensão do êxodo, do pensamento que reduz Deus à história, como se o ser humano pudesse explicar e capturar a Deus pela racionalidade.²⁴ Nesta concepção, a verdade é reduzida ao primado da práxis. Não há espaço para o mistério em si mesmo.

Na perspectiva de superação destas duas concepções, desenvolveu-se uma terceira, como razão histórica que mantém aberta a circularidade sujeito-objeto. Nesta, o advento não é reduzido à racionalidade, nem fica distante da subjetividade humana, tornando-se alheio a esta realidade, mas, antes, a razão humana é valorizada como “lugar de escuta, aberta à novidade impensável do vir de Deus” em que se percebe o advento como um voltar-se de Deus para o homem para um “colloquium salutis”. Aqui, êxodo e advento realizam-se sem disputa ou eliminação um do outro, mas, ao contrário, são de tal modo conexos que um dá sentido ao outro: o êxodo morre em suas absolutizações e se abre ao futuro, e o advento torna-se “fonte inexaurível de inquietude e alegre novidade da existência”.²⁵

Bruno Forte nos apresenta dois modos de fazer uma teologia como razão histórica, que respeite tanto o advento de Deus quanto o êxodo humano: a narratividade e a analogia.²⁶ A narratividade permite que o advento seja colocado de modo sempre novo na história; permite que o dado fontal ocorrido no passado do qual a Escritura é testemunha seja expresso hoje no presente sem se deixar capturar por ele. É neste sentido que necessita da analogia. A analogia garante a circularidade entre sujeito e objeto, na medida em que, confrontando o diverso, mantém aquilo que é distinto percebendo seus pontos de comunicabilidade. A narratividade e a analogia expressam melhor aquilo que acontece entre Deus e nós: Deus vem ao nosso encontro e permite que o experimentemos, porém esta experiência não é capturável por nós, de modo que a possamos dominá-la, mas, ao contrário, Deus vindo ao nosso encontro permanece o Outro a ser descoberto e experimentado.

²⁴ Ibid., p. 180.

²⁵ Ibid., p. 181.

²⁶ Ibid., pp. 181-183.

A teologia busca expressar através de palavras a experiência histórica do encontro entre o êxodo divino e o advento humano. Trata-se da tentativa de narrar a história de Deus que ama a si mesmo, enquanto o ser de Deus é comunitário, Pai, Filho e Espírito Santo, e que ama a toda a humanidade conforme se evidenciou no evento pascal, de modo que “não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele quem nos amou e enviou-nos o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados” (1Jo 4, 10). A teologia está, desta forma, continuamente voltada para o mistério pascal de Cristo para que possa comunicar a humanidade o amor de Deus. A teologia com isso

narra a história do amor do Pai e do Filho e do Espírito Santo, entre si e para com o mundo, tal como se manifestou no evento pascal, a fim de fazê-la comunicativa e contagiosa a inumeráveis e humildes histórias dos homens, marcadas pela fadiga de amar.²⁷

Na contemplação da Trindade que se manifesta de modo especial no evento pascal, a teologia contempla aquilo que é sua inspiração e o ao qual é chamada a comunicar, o Amor. O mistério trinitário de Deus é mistério de amor que se ama mutuamente, pois o amor “supõe alguém que ame e alguém que seja amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor.”²⁸ Deus é portanto o amor. Amor que é doador, amor que é recebido e o amor que circula entre o Amante e o Amado.

Perscruta assim, nas profundidades do mistério, a eterna fontalidade do amor na figura do Pai, princípio sem princípio, gratuidade pura e absoluta, que a tudo dá início no amor e não se detém sequer diante da dolorosa rejeição da infidelidade e do pecado. E, lado a lado do eterno Amante, a teologia narra acerca do Filho, o eternamente Amado, a pura acolhida do Amor, que nos ensina que divino não é somente dar, mas também receber, e, com sua vinda na carne, genuína “existência acolhida” e vivida em obediência filial, nos torna capazes de dizer o sim da fé na iniciativa da caridade de Deus. Com o Amante e o Amado, a teologia contempla a figura do Espírito, que a um e outro une no laço do amor eterno e a ambos abre ao dom de si, ao generoso êxodo da criação e salvação: ex-tase de Deus, o Espírito vem libertar o amor, torná-lo sempre novo e irradiante.²⁹

A teologia, neste sentido, nasce como experiência história do amor que circula em Deus e do amor que é o próprio Deus, enquanto Amante e Amado. Esta

²⁷ Ibid., p. 52.

²⁸ AGOSTINHO, S. *A Trindade*, VIII, 10,14.

²⁹ FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 52.

relação amorosa entre o Amante e o Amado não é egoísta: cabe um terceiro que permite que a circularidade do amor aconteça em Deus e se expanda, “saia” de si, que se abre a um “êxodo sem retorno do Amor”. Deus através do Espírito sai de si comunicando-se a si mesmo a nós. Assim o fez na criação (cf. Gn 1,2); na Encarnação (cf. Lc 1, 35) e na Igreja (cf. At 2, 1-13). O Espírito nos comunica o amor de Deus para que nós também façamos a experiência histórica do amor.³⁰

A fé nasce da experiência do amor de Deus. Crer é aderir a esta experiência, é encontrar-se com o sentido profundo da existência que faz com que a pessoa se realize. A fé nasce do encontro com a pessoa de Jesus Cristo, pois

não se começa a ser cristão por uma decisão ética ou uma grande idéia, mas pelo encontro com um acontecimento, com uma Pessoa, que dá um novo horizonte à vida e, com isso, uma orientação decisiva.³¹

Desta forma podemos perceber que a fé surge de um acontecimento histórico entre Deus e nós, que plasma nosso ser e nos faz anunciadores deste encontro: “Vi o Senhor” (Jo 20,18). Como a fé nasce da experiência, do encontro com o Senhor, a teologia nasce da fé. A teologia é a fé refletida, expressão da experiência de Deus realizada por um grupo. Assim como a linguagem nasce da comunhão e é suscitadora da comunhão, a teologia como linguagem da fé surge da comunhão e tem por finalidade gerar esta mesma comunhão. Ela é “comunhão levada à palavra para ser comunicada e vivida, pensamento de paz, que nasce da experiência do dom e é difusivo da caridade.”³² É a voz daqueles que fizeram a experiência com Deus e querem comunicá-la aos demais. Desta forma podemos afirmar que é um ministério da Igreja, enquanto promotora da comunhão; e neste sentido é eclesial.

Além de ser eclesial, podemos afirmar a cientificidade da teologia, uma vez que ela assume a complexidade da vivência humana e abre horizontes a novas vivências. A cientificidade da teologia a faz eclesial, e a sua eclesialidade a faz científica.³³ Desta forma percebemos o seu empenho em falar as linguagens que vão se apresentando nas diversas situações históricas, assumindo juntamente com estas linguagens o mundo que as habita para que possa comunicar a todos, de

³⁰ Id., *Trindade para ateus*, p. 62.

³¹ BENTO XVI, pp. Carta encíclica *Deus caritas est*, n.1.

³² Id., *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 62.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 62.

maneira nova e fiel, a boa notícia do encontro entre o êxodo e o advento realizado em Jesus Cristo.³⁴ Ao assumir a linguagem do mundo, a teologia assume o próprio mundo com suas histórias de dores, buscando transformar esta história denunciando

o que ofende a dignidade do humano e perpetua a miséria dos humilhados e oprimidos; e anunciando a esperança que vem de Cristo, mantendo “no serviço à Igreja pobre e serva, o sentido da alegria e da festa que lhe advém por ser memória da Palavra do amor divino.”³⁵

Ao assumir a linguagem do mundo, a teologia traz para dentro de si duas formas distintas de pensar a realidade: a primeira forma trata-se do pensamento fixista, que busca anular as contradições da vida, conciliando idealisticamente os contrastes, subtraindo o real ao ideal, a prática ao conceito. A segunda forma não destrói a contradição e não obscurece a dramática realidade buscando trazer ao pensamento o cansativo tornar-se do homem, com suas quedas e fragilidades. Estas diferentes formas de pensar tornam-se presentes também na teologia. Trata-se de dois modos de pensamento que se opõem por um pretender dizer uma palavra polida e completa sobre o mistério e o outro reconhecer ser a teologia uma palavra quebrada, incompleta e peregrina, que deve reconhecer o primado da história, a partir daquela intervenção de Deus pelo homem e acolhida no seu dinamismo provocatório e incapturável. O primeiro tipo de teologia se faz por uma idéia de Deus enquanto construção da razão, não importa se na forma aristotélica ou idealística ou de qualquer outra maneira; o segundo aceita o revelar-se de Deus na história, em obediência à Palavra que entrou na história do mundo de modo indeduzível e subversivo.³⁶

Bruno Forte vai procurar mostrar numa segunda obra cristológica a importância da história para a teologia e como se deu esta entrada a partir do século XX; nela, reconhece três formas ou níveis do ingresso da história na teologia³⁷: A primeira se refere a renovada atenção dada ao objeto da fé cristã (a Sagrada Escritura), no seu dinamismo de evento ou de história da revelação. A segunda se exprime no diferente modo de pôr-se do sujeito, numa abertura da

³⁴ Ibid., p. 64.

³⁵ Ibid., p. 66.

³⁶ Cf. Id., *Cristologie del Novecento*, pp. 5-6.

³⁷ Ibid., pp. 9-12.

razão que, renunciando a captura sistemática do real, se faz inquieta e peregrina, razão histórica, constantemente aberta ao futuro. A terceira atenta à circularidade sujeito-objeto, se mostra numa renovada consciência da prática e de sua relação com a teoria a partir do centro da reflexão cristã que é a cristologia. Para o autor, o século XX é de um frutífero momento para a reflexão teológica na vida da Igreja, afirmando que nele “a história entrou até as fibras no mais profundo da reflexão crítica da fé e a fez vibrar com o caldo de sangue, contra o fixismo da manuística católica e o reducionismo presunçoso do protestantismo liberal.”³⁸ Trata-se de um processo que coloca de novo a pergunta se a teologia deve ser o lugar das definições últimas, a ‘teologia perene’, ou o lugar no qual a palavra da promessa é fielmente ‘narrada’ de modo a valorizar e fecundar a realidade sempre nova e ser novamente interrogada por ela.

O século XIX, tanto no seu início, quanto no seu término, foi marcado pela crise, respectivamente a Revolução Francesa e a Primeira Guerra Mundial. Estes acontecimentos levaram a uma outra percepção da história. A Revolução Francesa apresentou a necessidade de se repensar a história, de se refletir o fim de um tempo e começo de outro. Trata-se do idealismo alemão que pode ser considerado uma reflexão da Revolução. Ele procura pensar a crise e orientar a história para o seu futuro procurando o caminho da reconciliação na qual o real, fragmentário e contraditório se resolvesse no ideal completo e coerente. A Primeira Guerra Mundial frustrou a presunção liberal burguesa e subverteu os equilíbrios de conservação política e espiritual, que parecia indestruível; mostrou que a história não se resolve na conciliação, na organização ideal, mas que, ao contrário, ela permanece complexa, cheia de contradições não resolvidas. No âmbito da teologia, este século de crise gerou no século posterior um positivo ingresso da história na reflexão teológica.

O primeiro ingresso da história na teologia do século XX ocorreu com a atenção dada ao objeto da fé no lugar do sujeito como pretendia o pensamento liberal. A Palavra de Deus aparece com sua força subversiva e crítica frente a qualquer força deste mundo. Celebra-se “a pureza do objeto, o primado de Deus

³⁸ Ibid., p. 6. A tradução desta citação como as demais desta obra são feitas por nós. O texto original se encontra em italiano.

que é a tarefa de cada ser humano conhecer”.³⁹ Bruno Forte destaca aqui o papel de Karl Barth neste sentido: não procura pacificar a crise reconciliando-a na perfeição do pensamento, mas, antes, revoluciona a orientação do pensamento afirmando a absoluta prioridade do objeto divino ao qual o sujeito humano pode só conformar-se, opondo-se neste sentido a Hegel.⁴⁰ Em Barth podemos ver a força da Palavra de Deus enquanto tal, a necessidade da teologia dar primazia à escuta da Palavra, deixar falar o objeto puro, o que ele chama de objetividade da teologia:

O evangelho persiste e subsiste por si, como a mensagem que vem da linha de interseção do plano deste mundo como plano do mundo do além, desconhecido para nós. O evangelho não entra em concorrência com quaisquer teorias ou pesquisas ou outras elucubrações e deduções que a ciência, a sabedoria ou cultura possam haver encontrado ou ainda venham a encontrar mesmo que seja transcendentais e oriundas do mais elevado círculo do saber humano, pois o evangelho não é uma verdade ao lado de outras verdades mas é a verdade que questiona todas as demais verdades⁴¹.

Esta coragem da objetividade é a de relacionar-se com o objeto puro, que é a Palavra de Deus, e o deixar falar por si mesmo, haja vista que muitas vezes foi ofuscado por interpretações diversas. Com isto é restabelecido, contra a presunção liberal, o verdadeiro relacionamento entre sujeito-objeto, a alteridade suprema existente entre o sujeito humano e o objeto puro, Deus. Alguns teólogos posteriormente, como Bonhoeffer e E. Bloch, irão advertir Barth sobre o perigo de um “positivismo da revelação” no qual o objeto do evento fundante da fé se imponha com uma autoevidência, que exclua a participação do sujeito.⁴² Embora seja o perigo a se correr, deve-se ter claro que a forte ênfase no primado de Deus e

³⁹ Cf. FORTE, B., *Cristologie del Novecento*, p. 13.

⁴⁰ Cf. Ibid., pp. 14-16: “Barth apresenta a filosofia hegeliana como a filosofia da confiança em si mesma: é esta confiança na potência do pensamento o princípio simples e sedutor que dele anima a construção em cada seu aspecto e que atravessará o século XIX inteiro, tematizada na forma da equação entre o ideal e o real. Direcionando racionalmente a exigência do iluminismo, Hegel reconduziu a complexidade da realidade até a síntese completa do ideal (...) a razão é tornada o local da superior reconciliação, o juiz definitivo do tornar-se, o espírito absoluto, Deus semelhantemente na mente humana. (...) A superação teológica de Hegel vai então completar-se no sentido de restabelecer na teologia o exato relacionamento sujeito-objeto, com toda a tensão e a alteridade que o caracteriza. Não se pode dar o primado ao pensamento e as suas exigências, mas à concreta história da revelação, ao evento de Deus que precede e funda a fé do homem, ao Deus ‘totalmente outro’ liberto e puro respeito a possível manipulação da razão.”

⁴¹ BARTH, K. *Carta aos Romanos*. p.39.

⁴² Cf. FORTE, B. *Cristologie del Novecento*, p. 19.

da exigência do homem de se colocar como ouvinte trouxe inúmeros benefícios para a Igreja com o “retorno às fontes” que resultou no Concílio Vaticano II.

O segundo ingresso da história é caracterizado pela abertura do sujeito ao seu futuro, à escatologia, renunciando à captura sistemática do real. Se, antes, Hegel tinha absolutizado o evento da razão celebrando o triunfo do presente, que resultou na morte da escatologia identificando o reino de Deus com uma realidade temporal de fraternidade universal; agora, este novo século é caracterizado pelo redescobrimto de um horizonte maior para o ser humano. Destacam-se principalmente dois teólogos: Johannes Weiss e Albert Schweitzer. O primeiro partindo da análise do objeto central da pregação de Jesus redescobre sua radical dimensão escatológica e denuncia as reduções liberais: “o reino de Deus, segundo a concepção de Jesus, é uma entidade absolutamente ultraterrena, que se encontra em contraste de mútua exclusão a respeito deste mundo”.⁴³ Uma posição análoga assumira Albert Schweitzer: “Não é o menor mérito da escola teológica – escreve – o obrigar a moderna teologia que se ocupa da história a manifestar o seu específico enquanto tal.”⁴⁴ A escatologia torna-se, em A. Schweitzer, o critério para distinguir o pensamento cristão originário da ‘teologia moderna’, que tem projetado neste o espírito do próprio tempo.⁴⁵

Jurgen Moltmann – depois de meio século – quis fazer um balanço deste “ingresso da escatologia”. O seu juízo denuncia a ineficácia da descoberta, atribuída a uma falta de radicalidade no seguimento do caminho começado. Segundo ele, o confronto entre o ingresso da escatologia e a leitura liberal do Novo Testamento não chegou ao que devia pois não soube estender-se a toda dogmática cristã tendo a escatologia como uma afirmação central na teologia e não como apenas um apêndice. E no mesmo sentido afirma Karl Bart:

um cristianismo que não é em todo e por todo e sem resíduos escatologia não tem nada haver com Cristo. Um espírito que não é em cada instante do tempo voltado a uma nova vida nascente da morte não é em nenhum caso o Espírito Santo [...] Aquele que não é esperança é como um tronco, um bloco, cepa seca, pesada e tortuosa como a palavra ‘realidade’. Isto não liberta, pelo contrário, leva ao cativo.⁴⁶

⁴³ J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gotte In FORTE, B. *Cristologie del Novecento*, p. 22.

⁴⁴ In FORTE, B. *Cristologie del Novecento*, p. 22.

⁴⁵ Cf. Ibid., p. 23.

⁴⁶ Barth, K. L’Epistola ai Romani In FORTE, B. *Cristologie del Novecento*, p. 295.

O terceiro ingresso da história acentuando a circularidade sujeito-objeto traz uma nova consciência da prática cristã. A razão teológica agora pensada como razão aberta à imprevisível novidade da história, traz consigo uma renovada atenção à história humana. Conforme apresenta Gustavo Gutiérrez: “se a história humana é, antes de tudo, abertura ao futuro, aparece como tarefa o labor político”.⁴⁷ Ao contrário de legitimar uma ‘*fuga mundi*’, a escatologia dá pleno valor à prática histórica. Ela tem como ponto de partida as relações e os conflitos dos indivíduos e das classes.⁴⁸ Gustavo Gutierrez, com a teologia da Libertação, é um dos mais significativos representantes deste terceiro ingresso. É significativa e fecunda a descoberta da caridade como centro da vida cristã que levou a ver a fé como compromisso com Deus e com o próximo e a pensar a teologia como inteligência, não de simples afirmação de verdades, mas um compromisso do homem com a vida. E ainda, esta espiritualidade, caracterizada pela busca de síntese entre contemplação e ação, levou à redescoberta do valor religioso do profano e ao aprofundamento do sentido do operar cristão no mundo.⁴⁹

Tamanha proporção ganhou tal síntese entre fé e vida, que a Igreja desenvolveu uma Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo – *Gaudium et Spes* -, considerada como um dos principais documentos do Concílio, onde se afirma que o “divórcio entre a fé que professam e o comportamento cotidiano de muitos deve ser contado entre os mais graves erros do nosso tempo” (GS 43). A teologia, neste sentido, deve ser uma contribuição intelectual e uma exigência de ação pastoral de serviço aos irmãos e irmãs.

Para isso apresenta-se frutífera a

inesquivável e fecunda confrontação com o marxismo. E em grande parte estimulada por ele é que, apelando para suas próprias fontes, orienta-se o pensamento teológico para uma reflexão sobre o sentido da transformação deste mundo e sobre a ação do homem na história.⁵⁰

É recuperada a relação entre a teologia e a concreta situação social na qual ela é produzida: se percebe que não é suficiente interpretar teologicamente o mundo, mas necessita de transformá-lo à luz da Palavra de Deus. Parte-se deste mundo

⁴⁷ GUTIERREZ, G., *Teologia da Libertação*, p. 22.

⁴⁸ Cf. FORTE, B., *Cristologie del Novecento*, p. 35.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁵⁰ GUTIERREZ, G., *Teologia da Libertação*, p. 22.

com suas histórias de dores e tragédias para se voltar a ele mesmo transformando-o. “Contra uma teologia abstrata e desencarnada, se delinea uma reflexão consciente do sistema de relacionamentos no qual é situada, tende a representar nos mesmos a força libertadora e crítica das promessas de Deus”⁵¹

A chave de interpretação do mundo, neste novo horizonte, é a Palavra de Deus. Ela tem a primazia a fim de que não se caia no risco de projetar sobre a revelação de Deus as expectativas do momento. Lida em relação ao presente, a Palavra dialoga com o presente iluminando-o. “Ler a história no Evangelho leva assim a ler o Evangelho na história”⁵², significa reconhecer na história do mundo os sinais da presença de Deus. Vivificada pela Palavra de Deus, a teologia retorna a prática da qual partiu para discerni-la e julgá-la na visão do futuro:

A teologia, relativizando as realizações históricas, contribui para que a sociedade e a Igreja não se instalem no que não passa de provisório. A reflexão crítica procede, assim, permanentemente, em sentido inverso ao de uma ideologia racionalizadora e justificadora de determinada ordem social e eclesial.⁵³

A teologia que parte da história humana, iluminada pela história divina, contribui para uma transformação da realidade histórica revelando a ela o seu sentido mais profundo, a sua razão de ser. Ela, que se desenrola na própria história, encontra-se envolvida com esta própria história. Sua historicidade se baseia na “historicidade do encontro, antigo e fontal, se bem que sempre novo e transformante, entre o êxodo humano e o advento divino.”⁵⁴ A historicidade da teologia consiste em narrar o encontro entre estes dois mundos, encontro que atinge a história humana transformando-a. Partindo da história, a teologia não se limita a ela. Assume, interpreta e a orienta para o encontro transformante com a Palavra que quis fazer parte de nossa história. É pensamento de êxodo, uma vez que é carregada da história humana, porém não deixa de ser pensamento do advento, da vida que vem de Deus. A circularidade sujeito-objeto contribui para o encontro dos dois mundos – do êxodo divino e do advento humano.

A historicidade da teologia deve remeter-se ainda a uma historicidade mais profunda e permanente que a caracteriza. Historicidade da qual fala o Novo

⁵¹ Cf. FORTE, B., *Cristologie del Novecento*, p. 38.

⁵² *Ibid.*, p. 39.

⁵³ GUTIERREZ, G., *Teologia da Libertação*, p. 24.

⁵⁴ FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 127.

Testamento que “já” está presente porém “não ainda” de modo pleno. A entrada da história na reflexão teológica não é uma redução da teologia, um extermínio da metafísica ou da busca da verdade. Quer antes que esta verdade torne-se comunicável hoje, que a objetividade real e transcendente penetre a subjetividade do ser humano e o envolva no encontro do conhecimento e do amor:

A verdade em si faz-se verdade para nós, sem perder sua transcendência e excedência, pois ela adquire sentido para o homem somente se se tornar inteligível e significativa. Uma teologia histórica, atenta ao sentido da verdade, sem perder o sentido da pureza e da profundidade dela, não é menos, e sim mais fiel à verdade do que um pensamento que queira colher o verdadeiro em si, sem indagar sobre a sua relação com o êxodo humano e, portanto, sobre o seu sentido para nós.⁵⁵

Teologia como história, neste sentido, nada tem haver com relativismo ou ceticismo abandonando o Eterno, mas antes quer favorecer este encontro entre o advento divino com o êxodo humano. A teologia como história possui assim uma força transformadora que na memória das coisas passadas e projetando o futuro, atua no seu contexto presente buscando transformá-lo, avaliando-o e orientando-o. Ela vive na consciência do presente da Igreja e do mundo, memorando do encontro que se deu uma vez para sempre: o encontro de Deus com os homens, atualizando no hoje esta vinda e apontando para o projeto final e vindouro da humanidade. É teologia que manifesta um Deus próximo da história do mundo, assumindo-a em si mesmo em Jesus de Nazaré, fazendo deste o centro daquela. Neste sentido, emerge para nós a necessidade de estudarmos a pessoa de Jesus Cristo, pelo qual Deus fez história e, percebendo sua centralidade na história da salvação, anunciar este Jesus e elaborar uma cristologia como história do Deus que quis habitar entre nós.

2.3

A cristologia em uma teologia da história

Uma vez refletidos os questionamentos que a história demanda à teologia, em um mundo tido como pós-moderno, mas, carregado de contradições sociais; refletida a teologia como experiência histórica do encontro de Deus com o gênero

⁵⁵ Ibid., p. 130.

humano; e refletidas ainda as três formas do ingresso da história na teologia, cabem nos apresentar também a necessidade de uma cristologia como história, assim também como a entrada da história na cristologia e as conseqüências desta entrada na teoria e na prática cristã. Uma vez que torna-se necessário pensar historicamente a teologia, urge também a necessidade de refletir historicamente a cristologia, visto que ela é o coração da reflexão cristã.

Uma cristologia elaborada historicamente parte da pergunta sempre necessária em cada momento histórico: como falar de Jesus Cristo aos homens e mulheres de hoje? Uma cristologia pensada historicamente vai subtrair-se do risco de não comunicar na história aquilo que se pretende e vai ser mais fiel a sua missão, pois vai anunciar a história de Deus que assumiu a humana em Jesus de Nazaré que tem como missão subverter a história do mundo:

O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres, enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano da graça do Senhor” (Lc 4, 18-19).

A cristologia pensada neste sentido vai fixar-se na pessoa de Jesus Cristo, num evento ocorrido no passado, fundamento de sua reflexão.

Por sua vez, esse voltar-se para o passado fontal é vivido em vista de um agir sobre o presente, para criar o futuro de maneira sempre nova. Assim, a cristologia, por sua natureza, situa-se na história e, como vimos, é provocada por ela. Ao mesmo tempo, a história se coloca no próprio coração da cristologia, como ‘forma’ na qual se pode desenvolver, de maneira mais fiel, o discurso cristão sobre Deus.⁵⁶

É na contemplação deste acontecimento passado que a cristologia tem a sua força, pois na experiência com o dado fontal aure dele elementos para que possa interferir na realidade presente em vista do futuro. Na medida em que se abre à contemplação daquele evento passado, a cristologia deve ser uma contribuição para um agir transformador no mundo, revelando aos homens e mulheres de hoje uma nova e aberta perspectiva de vida inaugurada em Jesus Cristo. Longe de ser uma traição à reflexão sobre Cristo, a cristologia como história é o modo mais genuíno de fazer cristologia pois leva a sério a realidade do Deus que assumiu a

⁵⁶ FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 54.

história em termos históricos, concretos e terrenos.⁵⁷ Ela segue o mesmo rumo de Jesus Cristo, do Deus que assumiu a história humana vindo habitar no mundo num determinado tempo, lugar e condição. O Cristo que assumiu em si mesmo a história é, por sua vez, o modelo supremo no qual a cristologia deve se inspirar para que possa dar aos homens e mulheres de hoje uma palavra relevante.

Ao nos referimos à cristologia que Bruno Forte nos propõe, uma cristologia como história, urge precisarmos aquilo que o autor entende como história. Para o mesmo, não se trata de uma mera sucessão de eventos que se sobrepõem um ao outro, que não levam em consideração o sujeito. Para Bruno Forte história

é sempre condição de existência, pela qual o sujeito, radicado no seu passado, toma posição diante dele e se projeta na liberdade para o futuro. 'História é o 'situar-se' do espírito, na consciência e na liberdade, o seu pôr-se no hoje diante do ontem e o seu pro-por-se diante do amanhã.⁵⁸

Desta forma, para o autor, só existe história na medida em que a pessoa coloca-se consciente e livremente diante da realidade, em que a história se realiza na própria experiência feita pelo ser humano, na qual se compreende a si mesmo tomando uma postura frente à realidade. A história envolve assim o ser humano que dotado de consciência e liberdade assume uma atitude frente ao mundo.

Esta exposição sobre a história parece, num primeiro momento, cair num certo subjetivismo que nega a objetividade da mesma. No entanto, há de se perceber que o autor ao tratar a história desta forma não nega a objetividade da mesma, uma vez que mostra que o situar-se da pessoa se dá sempre em relação a algo já dado. E "esse 'dado' é a soma das condições econômicas, sociais, políticas, culturais, espirituais, objetivas e subjetivas, e das codificações lingüísticas, nas quais cada um está situado"⁵⁹. A história, neste sentido, realiza-se no pôr-se do sujeito frente à realidade existente, assumindo-a e colocando-se criticamente frente à mesma em vista do seu futuro. História, neste sentido, para o autor, é o colocar-se do ser humano frente ao mundo, na consciência e liberdade, de forma que ele não é apenas um elemento passivo, mas é o sujeito da história dada a ele, que o envolve exigindo dele uma postura.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 54.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 55.

A reflexão cristã pensada historicamente, neste sentido, deve referir-se à experiência que o crente faz em sua realidade histórica, procurando relacionar esta experiência ao dado objetivo ocorrido no passado, projetando-o para o seu futuro. Trata-se de um posicionar-se frente à história que tem inspiração num dado ocorrido no passado que se torna motivação para a transformação do presente em vista de um futuro. A cristologia como história, neste sentido, se refere tanto ao presente, quanto ao passado e ao futuro do crente.⁶⁰

A cristologia como história se refere ao presente porque parte do hoje e esforça-se em ser significativa para ele. Partir do hoje significa partir da fé que é professada hoje em Jesus Cristo seja na pregação, na liturgia e na vida de fé da comunidade, assim como os evangelhos são testemunhos da experiência de Cristo das primeiras comunidades cristãs.⁶¹ As primeiras comunidades cristãs que fizeram uma experiência histórica com Jesus de Nazaré celebraram, pregaram sobre esta experiência e nos transmitiram esta memória viva do Senhor. A teologia recebe esta fé e a relaciona com o dado fontal, o testemunho das Sagradas Escrituras. Todas as experiências cotidianas como também as diversas formas de linguagens são assumidas e repensadas à luz da Sagrada Escritura. A experiência realizada com Cristo ilumina a história humana dotando-a de sentido e de esperança. Além disso a Sagrada Escritura possibilita perceber a dimensão crística de toda a criação, pois em Cristo todas as coisas foram criadas (cf. Cl 1, 16) e a dimensão cósmica da Encarnação que assumiu em si toda a fraqueza humana, fazendo-se *sarx* a fim de tudo divinizar (cf. Jo 1,14).⁶² A história pensada desta forma está marcada radicalmente pelo evento Cristo que convida a todos à revisão das relações sociais, econômicas e políticas.

Narrando o evento Cristo, a cristologia convida a uma transformação da realidade presente. É conhecida a grande importância das sistematizações feitas pela escolástica, porém é necessário reconhecer que carecem de um efeito prático-crítico que é realizado pela narração dos mistérios da vida de Jesus.⁶³ Uma cristologia como história, desta forma, ao narrar um acontecimento passado vai ser dotada de efeito contagiante que envolva de tal forma o interlocutor de modo a

⁶⁰ Ibid., pp. 56-61.

⁶¹ KASPER, W. *Jesus, el Cristo*. p. 36.

⁶² Cf. FORTE, B., *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 57.

⁶³ Ibid., p. 58.

realizar uma transformação nele. Um bom exemplo de narratividade neste sentido encontramos na história de um rabino transcrita na obra de Schillebeeckx:

Meu avô era paraplégico. Um dia pediram que contasse a história do seu mestre, o grande Baalchem. Começou a narrar que o santo Baalchem tinha o costume de pular e dançar enquanto orava. Meu avô nesse momento levantou-se; e a narrativa o entusiasmou de tal forma que ele mesmo teve de mostrar, pulando e dançando também, como o mestre havia feito. A partir desse momento, estava curado. É assim que a gente deve contar histórias.⁶⁴

A forma de narrar a história de Jesus, portanto, deve ser imbuída de efeito prático, de modo que ao narrarmos os mistérios de Jesus estes possam produzir também em nosso presente os seus efeitos. A pregação sobre a vida de Jesus, o modo de ele se relacionar com as pessoas, as curas que realizava, o carinho com os marginalizados devem ser rememorados de forma tal que tenham força de transformar nossas relações e nossas posturas hoje.

A cristologia como história refere-se também ao passado. Ela vai relacionar a fé cristã hoje em Jesus Cristo com o evento histórico testemunhado pela Sagrada Escritura. Nela, a Sagrada Escritura retoma o seu primado absoluto enquanto narração da revelação salvífica de Deus em Jesus Cristo. E uma vez voltando-se a este dado da Sagrada Escritura aurir dali elementos que possam ajudar a refletir e a viver o hoje. Se a comunidade cristã releu, à luz da Páscoa, a história de Jesus de Nazaré como também a própria história de Israel, assim também somos convidados, por uma cristologia como história, a reler, a partir da Páscoa de Jesus, “a história do homem Jesus como revelação da história trinitária de Deus, e a história da humanidade inteira na sua relação com Cristo, o Deus da história.”⁶⁵

Bruno Forte enxerga nesta mútua relação a superação de uma contraposição entre cristologia “do alto” e cristologia “de baixo”.⁶⁶ Para ele, enquanto parte da Páscoa de Jesus, de sua ressurreição dentre os mortos, a cristologia aborda a vida de Jesus de Nazaré reconhecendo nela a história de Deus presente no mundo, a humanidade de Deus, ou seja, é uma cristologia “do alto”. Porém esta mesma cristologia é simultaneamente “de baixo” porque parte de um evento histórico que é o evento pascal relendo a vida de Jesus como evento da história e se coloca hoje

⁶⁴ SCHILLEBEECKX, E. *Jesus, a história de um vivente*. p. 679.

⁶⁵ FORTE, B. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história*, p. 59.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 59.

no mundo indagando para os homens e mulheres qual o sentido para eles da história de Jesus Cristo. Ou seja, é também cristologia “de baixo” porque parte dos eventos concretos da história de Deus com os homens se aproximando do mistério de maneira ascendente e econômica.

A cristologia, como história, por fim, também se refere ao futuro, uma vez que procurará ressaltar o caráter escatológico da fé cristã. Rememorando a história da salvação ela é chamada a reconhecer no “já” a presença do “ainda não”, a perceber os sinais do Reino vindouro já presentes em nossa história. Por sua vez, contribuirá também para adequar a realidade atual àquela que há de vir, para perceber a provisoriedade do tempo e, conseqüentemente, da Igreja e da Cristologia, peregrinas e incompletas que tentam dizer uma palavra que se aproxime do Mistério.⁶⁷

Uma cristologia como história, neste sentido, leva à superação de um discurso sobre Cristo meramente conceitual, abstrato e sem relevância para a história contribuindo para uma cristologia bíblica, existencial e dinâmica que atenta à história pode dar o sua contribuição para a mesma. Uma cristologia que revivendo a experiência com Jesus, fale aos homens e mulheres de hoje abrindo a história ao seu horizonte futuro em Cristo.⁶⁸

Pensada historicamente, assume em si os três ingressos da história realizados na teologia. O primeiro ingresso da história na teologia ocorreu com a atenção dada ao objeto da fé, a Palavra de Deus que aparece com sua força subversiva frente às forças deste mundo. Por isso a cristologia vai procurar ter como o seu centro a Palavra de Deus como memória viva daqueles que fizeram uma experiência com Jesus Cristo e ao mesmo tempo como um convite aos homens e mulheres de hoje a tomarem parte da mesma experiência. A revalorização do objeto da fé traz por sua vez a centralidade da pessoa de Jesus Cristo, no qual a história da revelação teve o seu cumprimento. Aquele que é o sujeito puro se faz objeto de nossa consciência, relaciona-se conosco. E, mesmo assim, tocando o mundo humano, permanece distinto deste mundo pois porta consigo o mundo do Pai, do qual nós, no interior da instituição histórica, não sabemos e nem saberemos, pois está além de nós.⁶⁹ A alteridade de Deus conosco em Jesus Cristo permite a aproximação

⁶⁷ Ibid., p. 60.

⁶⁸ Ibid., p. 61.

⁶⁹ Cf. FORTE, B., *Cristologie del Novecento*, p. 17 et. seq.

e a relação nossa com Deus, porém não elimina a diferença entre nós e Deus. Vale aqui retomar o pensamento de Barth:

A relação deste Deus com este homem, a relação deste homem com este Deus é para mim o tema da Bíblia como também a suma da filosofia. Os filósofos chamam esta crise do conhecimento humano de 'origem'. A Bíblia vê neste ponto crucial Jesus Cristo. É portanto a cristologia o lugar onde mais fortemente é necessário viver a 'coragem da objetividade'. Nesta resplende em plena luz que Deus é Deus e que o homem não é Deus, porque em Cristo mostra-se Deus como é, e convence da mentira o não-deus deste mundo.⁷⁰

O evento Cristo, por sua vez, tem força iluminadora que nos revela quem é Deus e quem somos nós, uma vez que desmascara a presunção humana de se colocar no lugar de Deus. Jesus mostra ao ser humano que a verdadeira liberdade e alegria só é encontrada em Deus. Por isso convoca os seres humanos a viverem esta unidade profunda com Ele, assim como ele vive em unidade profunda com o Pai (cf. Jo 15). Mostra quem é Deus uma vez que apresenta o amor de Deus por nós através da entrega de sua vida por amor a nós pois

o ser de Deus consiste na soberanidade do seu amor: ele pode assim se doar sem destruir-se. Permanece a si mesmo enquanto vai ao encontro do diferente. No estranhamento de si mesmo, Ele mostra o próprio ser divino. Por isso o ocultamento é o modo como se manifesta a glória de Deus no mundo.⁷¹

Jesus Cristo desta forma nos apresenta este Deus que se aproxima de nós permanecendo ao mesmo tempo distinto de nós e, por ser distinto, pode nos convidar a estar na sua companhia participando do seu amor numa alteridade ímpar. Permanecendo o totalmente Outro, chama-nos a participar de sua companhia desfrutando dos benefícios salvíficos desta experiência. Assim, Ele que é o único Deus nos chama a participar de sua divindade, a saborearmos sua presença fazendo a experiência de amor com Ele.

O segundo ingresso da história na teologia foi a descoberta da escatologia. A escatologia é a abertura à futura promessa em Jesus Cristo que deve entrar no conteúdo e na forma do pensamento cristão. A escatologia, que deve deixar de ser um apêndice na teologia para permear toda ela, deve também marcar sua presença no tratado cristológico.

⁷⁰ BARTH, K. L' Epistola ai Romani. In FORTE, B. *Cristologie del Novecento*, p. 17.

⁷¹ KASPER, W., *Jesus, el Cristo*. p. 101. Tradução feita pelo aluno.

Em cristologia, a escatologia consiste em acolher a revelação de Deus no evento Jesus Cristo que inaugura novos horizontes:

A revelação consumada na cruz e na ressurreição de Jesus de Nazaré é promessa tal que ‘estimula como um espinho na carne qualquer presente e o abre ao futuro’: longe de anular o empenho num modo de ‘presença do eterno’ estimula a audácia e a criatividade, garantindo a eles a proximidade do Deus cristão.⁷²

O evento pascal de Cristo desperta a consciência, que suscita do sujeito humano uma abertura ao advento de Deus, ao futuro novo de Deus já prometido. Faz com que o ser humano esteja atento à novidade de Deus que em Jesus Cristo subverte a história do mundo.

Bruno Forte mostra que a ressurreição do Crucificado por parte do Pai, ilumina a história de Jesus enquanto confirma a vida do Nazareno e se coloca como suprema autorevelação de Deus na qual é realizado antecipadamente o fim de todas as coisas, pois nela é dado “o fim antecipado da história, e por isso é revelado o sentido do caminho humano e do compromisso de Deus com o homem.”⁷³ Na Páscoa já vemos realizado aquilo que será dado na consumação dos tempos, na história de Jesus está a nossa que é transformada de modo radicalmente novo e inusitado. Na ressurreição de Jesus, o ser humano encontra o sentido de sua existência percebendo que por obra divina seu caminho é em direção a um futuro aberto e transformador de Deus que é comprometido com o bem da pessoa humana. Deste modo, “o evento Cristo enquanto antecipador do fim é absoluto e insuperável, porque revelando o fim último ilumina de modo definitivo a totalidade da história”.⁷⁴ Cabe ao crente abrir-se ao evento da Páscoa numa atitude alegre de esperança pois nela se realiza a salvação da história humana, o reinado de Deus, que já foi dado naquele acontecimento, mas que no entanto ainda é oculto ao homem sendo reconhecível somente na fé .

Por fim, o terceiro ingresso da história na teologia também tem na reflexão cristológica grande eco. Trata-se da percepção da necessária relação entre teoria e prática cristã que deu força às cristologias narrativas e políticas. Uma cristologia pensada a partir deste terceiro ingresso procura fazer uma narração da história de Cristo em conexão com a história humana. O evento Cristo é narrado não numa

⁷² Cf. FORTE, B., *Cristologie del Novecento*, p. 26.

⁷³ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 30-31.

mera afirmação de verdades, mas a partir e tendo em vista o compromisso para com o ser humano. Desenvolve-se uma reflexão consciente dos condicionamentos sociais que são impostos, no lugar de uma cristologia abstrata e desencarnada. O anúncio cristão é de um Deus que toma partido em favor dos seres humanos apelando para a dignidade fundamental de cada um. Trata-se do Deus, esperança dos marginalizados, que “agiu com a força de seu braço, dispersou os homens de coração orgulhoso. Depôs poderosos de seus tronos, e a humildes exaltou. Cumulou de bens a famintos e despediu ricos de mãos vazias” (Lc 1,51-53). Do Deus que, em Jesus de Nazaré, se fez pobre colocando-se ao lado dos pobres, revelando a eles os mistérios de Deus (cf. Mt 11, 25-26).

Na América Latina uma cristologia ensaiada nesta perspectiva se deu na “teologia da libertação”. Num contexto marcado por exarcebantes desigualdades sociais, o anúncio de Jesus procura levar a sério o sofrimento de milhões de pessoas que vivem abaixo da linha de pobreza. O anúncio de Jesus Cristo nesta teologia é o de um Deus que toma partido dos pobres, de um Deus que em Jesus Cristo se solidariza com o sofrimento dos pequenos:

A Igreja deve ter os olhos fixos em Cristo quando se pergunta qual há de ser a sua ação evangelizadora. O Filho de Deus demonstrou a grandeza deste compromisso ao fazer-se homem, pois identificou-se com os homens tornando-se um deles, solidário com eles e assumindo a situação em que se encontram, em seu nascimento, em sua vida e, sobretudo, em sua paixão e morte, na qual chegou à máxima da pobreza. Só por este motivo, os pobres merecem atenção preferencial, seja qual for a situação moral ou pessoal em que se encontrem. Criados à imagem e semelhança de Deus para serem seus filhos, esta imagem está obscurecida e também escarnecida. Por isso Deus toma sua defesa e os ama. Assim é que os pobres são os primeiros destinatários da missão e sua evangelização é o sinal e prova por excelência da missão de Jesus. (DP 1141-1142).

A cristologia, como a teologia, não é chamada somente a pensar, mas a transformar a prática.⁷⁵ Trata-se de conformar a realidade presente ao modo desejado por Deus já na criação do mundo. É um convite a todos aqueles que se encontram com Jesus a inflamarem no mundo o reino de Deus que Jesus anunciou e inaugurou. Não é possível acreditar e anunciar que Deus é o Senhor da história e se conformar com uma história marcada por divisões e exclusões. Acreditar em Jesus Cristo implica em assumir com ele uma luta em favor de que todos tenham vida e vida em abundância. A cristologia como história não consiste, ainda, em

⁷⁵ Cf. Ibid., p. 46.

uma mera aplicação à história em detrimento a dogmática cristã, mas antes quer que a dogmática cristã seja imbuída do caráter existencial que lhe é próprio. A cristologia, assim como toda a teologia deve ser toda ela carregada do caráter existencial pois trata da nossa experiência com Deus. O próprio início do cristianismo é dotado fortemente por um caráter existencial uma vez que

na origem do cristianismo temos uma experiência bem precisa [...] tudo começou com um encontro: encontro com Jesus de Nazaré durante a sua vida e depois na ocasião de sua morte: Este encontro mudou profundamente a vida dos homens que se encontraram com ele e ficaram com ele, para os quais não se tratou certamente de uma iniciativa própria, ‘mas foi uma coisa que aconteceu para eles’. Daqui nasce o momento cristão como experiência e anúncio de libertação salvífica: para ser expressa e comunicada esta experiência originária deveria ser formulada em palavras e modelos que a interpretaram e a tornaram acessível. “Assim [...] a primeira experiência, que alguns homens fizeram se encontrando com Jesus, se tornou uma autoexpressão que foi pouco a pouco se desenvolvendo até chegar aquilo que hoje nós chamamos cristologia.”⁷⁶

O discurso cristão sobre Jesus Cristo não é proveniente de abstrações e elucubrações, mas de um encontro subversivo acontecido na história que permitiu a origem da cristologia. A cristologia nasce unida à soteriologia, à experiência de salvação realizada, na qual Deus se fez próximo aos seres humanos comunicando o seu amor. A cristologia nasce na tentativa de evidenciar esta experiência realizada para ser comunicada de forma que também outros em cada época histórica possam tomar parte da mesma experiência e comunicá-la aos demais. A experiência de salvação plasma a vida da pessoa que fez esta experiência impulsionando-a à transformação de sua realidade:

O encontro com Jesus Cristo revela o sentido profundo da vida e nos faz perceber chamados por Deus, e por isso comprometidos com uma caminhada ativa de salvação na qual a glorificação de Deus e a promoção do homem vão no mesmo passo.⁷⁷

A cristologia como memória narrativa da história de Jesus é convidativa a novas experiências com Ele também hoje, levando ao mesmo tempo a assumir uma posição ao lado dos oprimidos e humilhados, arriscando nossas vidas assim como o Cristo o fez, em favor dos irmãos e irmãs.

⁷⁶ Ibid., p. 50.

⁷⁷ Cf. Ibid., p. 55.

A cristologia como história tende a se tornar prática, o encontro com Jesus tende à transformação de nossa prática atual:

O Objeto narrado da fé muda o sujeito, que o acolhe na abertura radical da sua necessidade de salvação: a história narrada de Deus em Jesus Cristo se torna a história de quem hoje aceita escrevê-la com a própria vida um outro capítulo.⁷⁸

Enfim uma cristologia como história trata do Verbo que se revelou nela de modo novo e subversivo, o Universal que se manifestou no concreto e pessoal. Na história de Jesus de Nazaré, uma história humana em seu sentido máximo Deus fez história, assumiu em si as contradições desta história para que Nele esta tivesse a sua transformação.

Desta forma, se mostra a importância da história na cristologia e a necessidade de elaboramos uma cristologia como história. Para que a cristologia cumpra a sua missão de comunicar o evento Jesus Cristo, no qual foi-nos revelado o amor existente na Trindade Divina e o amor dela para conosco, ela necessitará assumir a história humana. Assumir a linguagem própria do tempo como também as situações de vida e de morte, fazendo de sua palavra uma fonte de esperança que revele o sentido mais profundo da vida humana. Uma palavra que, em meio à história de dor e sofrimento em que se apresenta à história humana, comunique o amor de Deus por nós revelado no Crucificado que se mostrou solidário com todos os sofredores da terra. Acolherá a cristologia o ingresso da história que favorecerá o encontro entre o advento divino e o êxodo humano, sendo uma reflexão fundada no encontro histórico de Deus conosco, encontro suscitador de um novo horizonte de vida.

Mostra-se necessária, portanto, uma cristologia como história, que tendo presente a realidade hodierna, com suas dificuldades e questionamentos, anuncie a pessoa de Jesus Cristo de forma contagiante, que promova uma adesão a ele e ao seu projeto de vida, de modo que o crente se insira na realidade como agente de transformação, colocando-se, como Jesus, ao lado dos oprimidos e marginalizados da história. Para tal, no próximo capítulo nos proporemos debruçar-nos sobre a história de Jesus aurindo dela luz e força para transformar nossa história humana que na história de Jesus Cristo alcançou sentido e esperança.

⁷⁸ Ibid., pp. 55-56.