

## 2

# A problemática da cristologia moderna: o Jesus histórico

### 2.1.

#### Introdução

Este capítulo tem por objetivo nos situar dentro da problemática cristológica dominante na teologia, a partir da modernidade, que é, justamente, a relação entre o Jesus histórico e o Cristo do querigma.

Ao fazermos uma retrospectiva podemos constatar que o objetivo central da narrativa da Boa Nova, proclamar que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, perdeu um tanto de sua força histórica desde que o discurso da fé ganhou contornos novos, numa gramática própria, a partir do dogma. Aquilo que é narrado nos evangelhos continuou a ser recebido como fonte da fé, porém não mais lido como a regra de fé, papel que cabe ao dogma. Há duas verdades latentes nos evangelhos: uma cristologia ascendente, lida a partir da sequência histórica desde o nascimento de Jesus, em direção a sua morte e ressurreição, mas que perdeu um tanto de sua força em relação a uma cristologia descendente, lida, principalmente, nos textos paulinos e joaninos, nos quais se ressalta a exaltação de Jesus como o Cristo, o Filho de Deus, glorificado pelo Pai.

Então o mistério de Jesus Cristo é interpretado sob duas perspectivas distintas. Enquanto a Igreja era a única a lê-los publicamente, essa tensão latente não foi manifesta. Essa questão veio à tona quando os textos bíblicos, mais especificamente o Novo Testamento, caíram no gosto das ciências históricas. Desde então, já não tem bastado confessar que Jesus é o Cristo. É preciso igualmente demonstrar que o Cristo da fé, anunciado pela Igreja, é o próprio Jesus das narrativas evangélicas.<sup>8</sup>

As páginas seguintes apresentarão uma leitura histórica a partir do nascimento da questão do Jesus histórico, até chegar a Rudolf Bultmann, em quem nos deteremos mais demoradamente por entender que esse autor é um divisor de tendências dentro da cristologia moderna e que afeta, ainda hoje, a pesquisa cristológica. Acreditamos que sua influência está presente na obra de

---

<sup>8</sup> Cf. Joseph MOINGT, *O homem que vinha de Deus*, São Paulo: Loyola, 2008, p. 191-192.

Andrés Torres Queiruga, especialmente na sua forma de tratar o tema da ressurreição de Jesus Cristo.

Nosso trabalho apresentará, neste capítulo, um diálogo com o pensamento bultmanniano e fará referência, de maneira quase que telegráfica, às sínteses surgidas depois desse intenso debate cristológico. Por fim, faremos a apresentação do autor que norteará o estudo dos capítulos posteriores.

## 2.2.

### O início da problemática - Reimarus

Entre os anos de 1774-1778 Gotthold Ephraim Lessing publicou os *Fragmentos de um anônimo de Wolfenbüttel*, do professor de línguas orientais Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Reimarus expõe, com clareza, a distinção entre a doutrina de Jesus e a doutrina dos apóstolos. Ele sustenta que o Jesus que existiu realmente em Nazaré e o Cristo pregado nos evangelhos não são o mesmo.<sup>9</sup> No seu julgar, é necessário diferenciar metodologicamente aquilo que é apresentado pelos apóstolos daquilo que foi efetivamente o ensinamento de Jesus no curso de sua vida. Jesus não ensinou profundos mistérios e nem mesmo aspectos relevantes sobre a fé religiosa. Ao contrário, a sua pregação se ocupou essencialmente de ensinamentos morais e preceitos de vida. Para Reimarus, o centro da pregação de Jesus está na convicção da iminência do Reino dos Céus, um Reino já esperado e aguardado pelos judeus. As ideias de Jesus sobre o Reino não se distinguem essencialmente daquelas ideias do judaísmo da época. Reimarus sustenta que o anúncio do Reino, na consciência de Jesus, teria uma conotação terreno-política.<sup>10</sup>

Todavia, a sequência dos eventos culminou com a morte ignominiosa de Jesus. Então, os discípulos, para não se verem envolvidos no mesmo fracasso do mestre, roubam o seu cadáver e passam a anunciar a sua ressurreição.<sup>11</sup> Desta

---

<sup>9</sup> Cf. José I. Gonzáles FAUS, *La humanidad nueva*, 8 ed., Santander: Sal Terrae, 1984, p. 19.

<sup>10</sup> Cf. Walter KASPER, *Jesús, el Cristo*, 2 ed., Salamanca: Sígueme, 1978, p. 32-33.

<sup>11</sup> Essa é a conhecida tese da “fraude objetiva”, sustentada por Reimarus. Uma alusão à acusação muito antiga, já rebatida nos evangelhos, cf. Mt 28, 13. Ainda sobre esse assunto, Orígenes rebate as acusações de Celso dizendo que uma mentira inventada pelos próprios discípulos não teria o efeito de entusiasmar os mesmos discípulos a enfrentarem os perigos que enfrentaram ao

forma, se abre um novo cenário: aquele que pregava o Reino é agora a expressão visível ou a personificação do Reino. Não mais um reino político-terreno, mas um reino de natureza escatológica. O sentido escatológico dado à pregação do Reino de Deus, tal como é possível ler nos evangelhos, se deve, essa é a conclusão de Reimarus, à pregação dos apóstolos.

O mérito de Reimarus está em trazer para a reflexão teológica a questão da historicidade dos eventos narrados nos evangelhos e, no particular de nosso interesse, a questão da compreensão da ressurreição. Um tema que, desde então, não é mais lido na simples aceitação das narrativas evangélicas como eventos históricos e que também não pode ser lido somente sob o olhar piedoso da fé. Como bem observou Giuseppe Ghiberti, “a partir de Reimarus, o problema da historicidade da ressurreição de Jesus está tão presente na consciência ocidental, que é possível vê-lo a partir de outras perspectivas, mas não se pode ignorá-lo.”<sup>12</sup>

E não é só a questão da ressurreição que exige novas leituras. As teses de Reimarus suscitaram a necessidade de respostas e posicionamentos. Toda essa problemática, ainda em forma embrionária, coincide com o aparecimento da história como ciência. Entende-se, portanto, ter sido justamente da ciência histórica que surgiram as primeiras tentativas de respostas. Assim, nasce a corrente de pesquisa que se ocupará de descobrir quem foi, de fato, Jesus de Nazaré.

Essa é a perspectiva da pesquisa de David Friedrich Strauss (1808-1874), cuja obra foi publicada sob o título: *Vida de Jesus*. Nessa obra, Strauss trabalha os aspectos míticos contidos na história de Jesus. Ao fazer a interpretação desses mitos, Strauss não nega o fundo histórico que envolve a vida de Jesus. Ele reconhece, por exemplo, a autoconsciência messiânica de Jesus como algo incontestável. Ele distingue, dentro dos textos bíblicos, o fundo histórico e a interpretação mítica entre o Cristo da fé e o Jesus da história.<sup>13</sup> Com Strauss, se verifica a síntese da problemática moderna por onde adentra a teologia. Como observa Kasper,

a crise está manifesta. A teologia, com este dilema entre o Jesus histórico e a sua interpretação ideal, participa na problemática generalizada do espírito da época

---

proclamar a ressurreição de Jesus. Cf. Gerd THEISSEN; Annette MERZ, *O Jesus histórico*, São Paulo: Loyola, 2002, p. 21.

<sup>12</sup> Giuseppe Ghiberti in: FABRIS, Rinaldo (org.), *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*, São Paulo: Loyola, 1993, p. 293.

<sup>13</sup> Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, p. 33-34.

moderna. Trata-se do dualismo entre as ciências do espírito e as da natureza, *res cogitans* (Descartes), lógica da razão e lógica do coração (Pascal), o dualismo entre relações pessoal existencial e material. Este dualismo metódico se transportou para a teologia, desembocando, ao distinguir entre Jesus histórico e Cristo da fé, em um duplo acesso a Jesus: um histórico-crítico, racional e outro interno, superior, intelectual-espiritual, existencial pessoal, crente.<sup>14</sup>

Strauss é um clássico representante daquilo que se convencionou chamar de Teologia Liberal, cujo objetivo é buscar, o máximo possível, a historicidade da vida de Jesus. Foi o que fez a teologia do século XIX. Movidos por um interesse quase apologético, quiseram dar cientificidade, nos moldes da modernidade, à vida de Jesus, para que a fé em Jesus se movesse também por uma razão bem fundamentada e não somente pela força do dogma. Destaca-se, ainda, nesse projeto o trabalho Friedrich Schleiermacher, que busca interpretar o dogma cristológico desde o ponto de vista histórico. Foi esse o momento em que se passou da ontologia de Cristo para a sua psicologia. “A vida psíquica de Jesus era simultaneamente o espelho no qual se refletia a sua divindade.”<sup>15</sup>

O balanço dessa teologia é um tanto quanto contraditório. Moderadamente positivo na visão de Adolf Harnack e marcadamente negativo na avaliação de Albert Schweitzer.

Harnack, historiador das origens da religião, julga que os métodos históricos conduzem a diversas certezas, inclusive à possibilidade de traçar os elementos suficientes da personalidade de Jesus, na tentativa de encontrar, com certa segurança, os traços da atuação e da personalidade de Jesus. Esse é um otimismo aparente porque ele mesmo publicará, mais tarde, uma obra com um título desalentador quando se pensa que se trata de uma espécie de balanço: *Vita Iesu scribi nequit*.<sup>16</sup>

Já na avaliação de Schweitzer, o intento da teologia liberal de investigar a existência de Jesus redundou num grande fracasso. Ele denuncia, em sua obra, *História da investigação sobre a vida de Jesus*, o fato de que aquilo que se fez passar por “Jesus histórico” não era mais do que um reflexo das ideias de cada um de seus autores. E cada época teológica encontrou em Jesus um modo de expressar suas ideias. A teologia liberal quis situar Jesus em um plano de

---

<sup>14</sup> W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, p. 34.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>16</sup> Na tradução livre de G. Faus: É impossível escrever a vida de Jesus. Cf. G. FAUS, *La humanidad nueva*, p. 21.

racionalidade universal e fez dele um mestre de moral, um filósofo humanista, uma criação da burguesia liberal ocidental, mas esse Jesus não existiu.<sup>17</sup> Para Schweitzer, na análise de Kasper,

o Jesus de Nazaré que apareceu como messias, que anunciou a moral do reino de Deus, que fundou na terra o reino dos céus e morreu para consagrar sua obra, esse Jesus não existiu jamais. Se trata de uma figura esboçada pelo racionalismo, animada pelo liberalismo e adornada com roupagem histórica pela teologia moderna.<sup>18</sup>

A conclusão de Schweitzer é que Jesus, na sua verdadeira existência, não é um homem moderno, e sim alguém marcado por uma existência “estranha e enigmática”.

Esse balanço é um tanto quanto desestimulante. E como costuma acontecer nos momentos de crise, radicalize-se no extremo oposto. E quando a corrente liberal dava seus últimos passos, já encontramos o ensaio de um novo movimento bastante reativo ao primeiro. É a chamada “reação fideísta”, que tem como marco inicial uma conferência bem repercutida, proferida por Martin Kähler, no ano de 1892, sob o título *O Jesus que chamam histórico e o Cristo da verdadeira história: o bíblico*.<sup>19</sup>

A crítica de Kähler consiste em apontar os limites da investigação histórica. No seu entender, essa investigação não oferece nada mais que alguns fatos em si mesmos, talvez cientificamente comprovados, mas impossível de serem significados. A verdadeira realidade dos fatos está contida nos seus significados e isso está inacessível à análise científica. Além disso, o suposto Jesus histórico é já um Jesus interpretado, tal como o Cristo da fé, por isso é inútil qualquer investigação histórica. A fé se fundamenta a si mesma, ou seja, estamos diante do radicalismo fideísta.

Estavam plantadas as sementes que logo fariam desabrochar a teologia dialética. Nesse movimento teológico, figura com enorme expressividade Karl Barth. Ele assume, em certo sentido, o fideísmo de Kähler e busca livrar a cristologia das amarras do cientificismo moderno, bem como, desvencilhar a teologia das garras dos métodos filosóficos de seu tempo. Esse fideísmo teológico também estava bastante presente e seria radicalizado numa vertente querigmática

<sup>17</sup> Cf. J. MOINGT, *O homem que vinha de Deus*, p. 200.

<sup>18</sup> W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, p. 36.

<sup>19</sup> Tradução livre do original, *Der sogennante historische Jesus und der geschichliche, biblische Christus*. Cf. G. FAUS, *La humanidad nueva*, p. 22.

inaugurada na reflexão de Rudolf Bultmann, teólogo e biblista formado no clima da teologia da liberal, e que logo aderiu ao novo movimento da teologia dialética.<sup>20</sup>

### 2.3. O pensamento de Bultmann

Foi no ano de 1941, em plena guerra, que Rudolf Bultmann (1884-1976) apresentou uma comunicação, com o título *Novo Testamento e Mitologia*, abrindo um intenso debate teológico que, de certa forma, subsiste até hoje.

Bultmann parte dos pressupostos luteranos *sola fides e sola scriptura* para desenvolver um projeto capaz de interpretar a Escritura mantendo a pureza da Palavra para torná-la significativa e compreensível para o mundo de seu tempo.

Segundo sua análise, todo o discurso neotestamentário está marcado pelo caráter mitológico. “Não podemos utilizar a luz elétrica e o rádio, ou, em caso de doença, recorrer às modernas descobertas médicas e clínicas e, ao mesmo tempo, acreditar no mundo dos espíritos e dos milagres que o Novo Testamento nos propõe”.<sup>21</sup> A compreensão bultmanniana de mito é herdada de Strauss. Para este, o mito é o revestimento das ideias cristãs mais primitivas, formuladas através de uma inocência poética.<sup>22</sup> O projeto de Strauss, agora assumido e radicalizado, é libertar a vida de Jesus de sua apresentação mítica.

Bultmann está mais além do otimismo da teologia liberal que acreditava ser possível reconstruir a personalidade autêntica de Jesus a partir da crítica histórica. O acesso ao Jesus histórico, na compreensão bultmanniana, está vedado, impossível de ser encontrado e o motivo é simples, faltam fontes. E também do ponto de vista teológico não é possível acessar Jesus. Ocorre que a fé não tem uma relação necessária com o que Jesus fez ou disse enquanto um ser

---

<sup>20</sup> Teologia dialética no sentido de Kierkegaard e não de Hegel. Esse movimento faz uma oposição a toda e qualquer pretensão da teologia de se deixar seduzir pela racionalidade científica e a qualquer tentativa de reconciliar a fé com a ciência do “mundo”. A fé não pode ter outra base, outra certeza a não ser a Palavra de Deus. Cf. J. MOINGT, *O homem que vinha de Deus*, p. 201. Embora Bultmann se caracterize por uma teologia mais existencial, a influência da teologia dialética será uma constante em sua obra.

<sup>21</sup> Rudolf BULTMANN, *Novo Testamento e mitologia*, Brescia: Queriniana, 1970, p. 110.

<sup>22</sup> Cf. Alfredo TEIXEIRA, *A ressurreição de Jesus Cristo: história e fé*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1993, p. 19.

historicamente existente, e sim com a pregação da ação de Deus a partir do Cristo, ou seja, já fora da história. Mais ainda, também do ponto de vista exegético é impossível reconstituir uma “vida de Jesus”. Os evangelhos não são documentos unitários e sim conjuntos de unidades das primeiras pregações, como fruto de uma tradição viva e obra de uma comunidade de crentes. Por isso, a tarefa da exegese não é se perder na busca da pregação mais original de Jesus, mas de trazer os efeitos dessa pregação que originou a própria pregação dos primeiros crentes. A tarefa da exegese é encontrar essas primeiras unidades independentes, as formas, para tirá-las dos textos já elaborados e situá-las no seu contexto vital e assim fazer evidenciar seus significados.

A grande missão da exegese e da teologia é essa. Missão que Bultmann encarou com seriedade. Em vista disso, ele sentiu a necessidade de demitizar os textos bíblicos, especialmente os evangelhos. “Se o anúncio do Novo Testamento deve conservar uma validade própria, não há outra saída senão demitizá-lo.”<sup>23</sup>

Nesse processo de demitização, amplo e árduo,<sup>24</sup> cabe ao teólogo se livrar de tudo aquilo que é mito, ou seja, a narrativa dos eventos, para chegar ao seu sentido mais profundo, a mensagem.

O trabalho de demitização tem dupla função: a primeira, função negativa, é de estabelecer uma crítica da imagem do mundo, tal como expressa o mito, e, por extensão, da imagem mítica do mundo como está expressa na Bíblia; a segunda, função positiva, é trazer para o ouvinte moderno uma interpretação esclarecida da verdadeira intenção do mito e das escrituras bíblicas.<sup>25</sup>

O mito é caracterizado como experiências internas ou subjetivas de um encontro com o absoluto, como um fato acontecido no mundo, falando de uma causalidade sobrenatural que opera como e entre as demais causas naturais dos fenômenos, produzindo assim uma aparente duplicidade histórica: a profana, na qual não parecem atuar senão as causas naturais, e uma história “sagrada”, em que se tem em conta e se narra as interrupções da história profana provocadas por intervenções da causalidade sobrenatural.<sup>26</sup> O problema é que essa duplicidade

---

<sup>23</sup> R. BULTMANN, *Nuovo testamento e mitologia*, p. 118.

<sup>24</sup> “Impossível de ser levado a feito por um só indivíduo, que exige abundância de tempo e as energias de uma geração de teólogos.” *Ibid.*, p. 128.

<sup>25</sup> Cf. Rosino GIBELLINI, *A teologia do século XX*, 2 ed., São Paulo: Loyola, 2002, p. 35.

<sup>26</sup> Cf. Juan Luis SEGUNDO, *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré II/ii*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 119.

histórica, aceita até a época medieval, não encontra mais respaldo no novo conceito de história da modernidade.

Como bem observa Juan Luis Segundo, o verbo “demitizar” é enganador. Não é possível pura e simplesmente se desvencilhar de toda a narração mítica. O esforço deve ser outro: o de interpretar o sentido do mito. Há que se reforçar essa necessidade a partir daquilo que era a consciência do próprio Bultmann, bem como dos teólogos desde a modernidade, “o homem moderno, educado numa mentalidade científica, não pode aceitar tais mitos”.<sup>27</sup> A intenção de Bultmann é fazer com que o mito seja significativo, não a partir da sua narrativa exterior, mas naquilo que ele suscita interiormente, no nível existencial. E para isso ele propõe voltar a colocar no interior, no “existencial”, o que o mito projetou no exterior, no reino dos objetos e acontecimentos objetivos. Assim, o fato ou o acontecimento, conserva seu valor decisivo e teológico.<sup>28</sup>

O processo de demitização dos evangelhos tem como função lapidar toda a narrativa sobre Jesus a fim de chegar ao seu núcleo central: a proclamação do querigma. Para Bultmann, é exclusivamente no querigma que Deus se revela.

### **2.3.1. A primazia do Querigma em Bultmann**

Qual é a relação entre o querigma cristológico e o Jesus histórico? Na perspectiva de Bultmann, o ponto de partida é o querigma porque este é o fundamento e a causa da fé cristã. Certamente, já está dado por suposto, na sua forma de pensar, os resultados dos movimentos precedentes. A teologia liberal colocou em xeque o papel da fé. A teologia dialética, se radicalizada, desemboca num fideísmo inaceitável à consciência moderna. Então, Bultmann se esforça, com grande ajuda da filosofia de Heidegger, em estabelecer uma relação existencial entre Jesus e a sua mensagem.

Ao estudar os evangelhos sinóticos Bultmann também constatou aquilo que já havia sido notado por seus antecessores:

Conforme mostra a tradição sinótica, a comunidade primitiva retomou a pregação de Jesus e continuou a anunciá-la. E na medida em que o fez, Jesus tornou-se para ela o mestre e profeta. Mas ele é mais: é, ao mesmo tempo, o Messias; e assim ela

<sup>27</sup> J. L. SEGUNDO, *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré II/ii*, p. 120.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, p. 120.

passa a anunciar – isso é o decisivo – simultaneamente a ele mesmo. Ele, antes o portador da mensagem, foi incluído na mensagem, é seu conteúdo essencial. O anunciador tornou-se o anunciado.<sup>29</sup>

Contudo, é preciso alertar que não há uma transposição direta de conteúdo. Bultmann rejeita qualquer tentativa de continuidade entre o histórico e a pregação.

Para a comunidade primitiva, donde se origina os evangelhos sinóticos, está claro que Jesus, ao ser anunciado como messias, o é na expectativa apocalíptica. Ou seja, como o messias que há de vir. “Não se espera a sua volta como Messias, e sim, sua vinda como Messias. Para a comunidade primitiva sua atuação no passado, na história, ainda não é uma atuação messiânica.”<sup>30</sup>

Essa figura mítica do messias, bastante presente nos moldes da consciência escatológica do judaísmo, é transposta para Jesus quando Deus o ressuscita. Então, o mestre e profeta crucificado é exaltado como Cristo e Senhor e virá nas nuvens do céu para o julgamento e para trazer a salvação do Reino de Deus. É esse o momento em que o mito indefinido do judaísmo ganha uma personificação bem definida e concreta. O mito foi transferido para um ser humano histórico dando-lhe uma força imensurável.

Bultmann vai ainda mais longe. Para ele, a comunidade primitiva não fundamenta a importância messiânica de Jesus no fato de ele ter uma “personalidade” com força impressionante. Da mesma forma, a comunidade primitiva está longe de compreender sua morte de cruz como um gesto de sacrifício heróico.

No querigma da comunidade não tem relevância que, como milagreiro, como exorcista, ele tenha atuado de forma assustadora, “numinosa” – as passagens que expressam ou indicam algo nesse sentido, todavia, são parte da redação dos evangelistas e não são tradição antiga; ela anunciou a Jesus como o profeta e mestre, e além disso como o “Filho do homem” vindouro, mas não como *Theios aner* [homem divino] do mundo helenista, que de fato é uma figura “numinosa”; foi só com o crescimento da lenda em solo helenista que a figura de Jesus foi adaptada a do *Theios aner*.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Rudolf BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, Santo André: Academia Cristã, 2008, p. 74.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 75. “Em favor disso se pode aduzir somente os ditos de Jesus, nos quais ele fala do “Filho do homem” vindouro (Mc 8,38 ou Lc 12, 8s. par.; Mt 24, 27, 37, 44 par.; Lc 11, 30) Nessas passagens, todavia ele fala do Filho do homem na terceira pessoa, sem se identificar com ele. Não há dúvida de que os evangelistas – bem como a comunidade que transmitiu esses ditos – realizaram essa identificação; no entanto, pode-se afirmar a mesma coisa em relação a Jesus?”. *Ibid.*, p. 75. Sobre a pergunta pela autoconsciência messiânica de Jesus Cf. R. BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 64-72.

<sup>31</sup> R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 76.

Bultmann considera que os escritos paulinos e jaoninos já fazem uma interpretação bastante messiânico-apocalíptica da ação de Jesus. Paulo e João desenvolvem os temas da morte na cruz e da ressurreição na perspectiva da exaltação em vista de um valor escatológico. Entretanto, essas leituras não podem ser deduzidas diretamente das primeiras interpretações da comunidade primitiva. No princípio, a interpretação da comunidade estava vinculada à pregação de Jesus e aguardava a vinda do messias escatológico. Por isso, Bultmann radicaliza e afirma que “a pregação de Jesus está entre os pressupostos da teologia do Novo Testamento, mas não constitui uma parte dela. Pois, o Novo Testamento consiste no desdobramento dos pensamentos nos quais a fé cristã se certifica de seu objeto, de seu fundamento e de suas conseqüências.”<sup>32</sup> E nesse caso, o objeto não é definitivamente Jesus, e sim a pregação.

Do ponto de vista histórico, a única constatação possível é que o “fenômeno Jesus” se prolongou na comunidade primitiva, e sua pregação se tornou, em certo sentido, objeto da pregação dos apóstolos e de anunciador Jesus foi transformado pelos apóstolos em anunciado.<sup>33</sup>

Porém, essa identificação existencial não autoriza uma continuidade de identidade de sujeitos, isto é, a identidade do Jesus histórico como um prolongamento tal e qual caracterizando a identidade do Cristo da fé. Esse passo tentador é, na compreensão de Bultmann, impossível de ser dado, pois escapa à possibilidade de investigação histórica.

Por isso Bultmann considera e valoriza sobremaneira a metodologia histórico-crítica:

Os métodos histórico-críticos impedem qualquer tentativa de fazer uma biografia de Jesus (motivo de método: não se pode, de fato); mas, além disso, essa impossibilidade prática se converte em ilegitimidade (motivo teológico: não se deve). Daí que a tarefa da teologia seja concentrar-se no querigma, em sua hermenêutica desmitologizante e existencial.<sup>34</sup>

A crítica histórica não conseguiu reconstruir uma figura de Jesus que pudesse transpor os níveis da suposição, nem conjecturas de construções éticas e psicológicas. Para Bultmann, não vale a pena insistir nesse caminho. Além disso, há que se mencionar o dado teológico: os textos tomados em sua forma, eivados de mitos, são insuficientes para uma adesão de fé e, por isso, incapazes de

---

<sup>32</sup> R. BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 40.

<sup>33</sup> Cf. Carlos PALACIO, *Jesus Cristo: história e interpretação*, São Paulo: Loyola, p. 33.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 32.

proporcionar a salvação. Essa constatação justifica a necessidade de um amplo processo de demitização para chegar ao conteúdo das escrituras que é expresso no querigma.

A única coisa que interessa de Jesus é o seu *dass*, ou seja, o fato de ter nascido e vivido, de ter sido crucificado, ter morrido e ressuscitado. “A faticidade de Jesus é o único substrato histórico necessário.”<sup>35</sup> Mais que isso, é um único substrato histórico possível e, portanto, suficiente.

A distinção bultmannina que tentamos evidenciar fica mais explícita no comentário de Gibellini: “É claro que o Cristo do querigma pressupõe que (*dass*) Jesus tenha existido, tenha pregado e tenha sido morto na cruz, mas o como (*wie*) e o que coisa (*wass*) de sua história terrena (*historie*) não são relevantes para a fé, mas eventualmente apenas para a pesquisa historiográfica.”<sup>36</sup> Bultmann diferencia e separa a *geschichte*, ou seja, a história que qualifica o presente da existência pessoal, da *historie*, dos fatos do passado de que se ocupa a historiografia. O querigma é *geschichte* e o Jesus histórico é *historie*. Evidentemente estamos diante da influência exercida por Heidegger.

O cristianismo começa com a experiência da páscoa e com o querigma da Igreja. Bultmann faz um corte radical entre Jesus, o personagem histórico, e o cristianismo que deriva da pregação do Cristo exaltado e glorificado. O Jesus da história e o Cristo do querigma figuram, na teologia bultmanniana, como duas grandezas distintas.

Nessa mesma perspectiva, é tratado o sentido da cruz e da ressurreição de Jesus. A superação do caráter mítico desses dois temas fundamentais da fé é que poderá proporcionar a compreensão da ação reveladora de Deus na essência do querigma.

### 2.3.2.

#### **A cruz e a ressurreição no pensamento bultmanniano**

O tema da ressurreição aparece na cristologia de Bultmann, de maneira mais explícita, ao trabalhar a teologia paulina e joanina. É seguindo a perspectiva do

<sup>35</sup> C. PALACIO, *Jesus Cristo: história e interpretação*, p. 35.

<sup>36</sup> R. GIBELLINI, *A teologia do século XX*, p. 48.

apóstolo dos gentios e do discípulo amado que o mestre de Marburg vincula estreitamente a ressurreição à cruz.

A ressurreição é a palavra de Deus sobre a cruz e esta sem aquela permaneceria verdadeiramente sem significado salvífico. Essas duas perspectivas teológicas neotestamentárias demonstram que só a fé pode levar a um conhecimento e entendimento da ação de Deus ao ressuscitar Jesus.

A ressurreição de Jesus não pode ser uma prova milagrosa com a qual se possa obrigar o cético a crer em Cristo. [...] Pois a ressurreição é uma questão de fé porque é muito mais que ressuscitar um cadáver: é um acontecimento escatológico. O puro milagre nada diz acerca do fato escatológico da destruição da morte.<sup>37</sup>

Assim, compreender a ressurreição essencialmente a partir de um fato histórico é algo inconcebível. E isso não é dito para diminuir o valor de sentido da ressurreição, e sim para afirmar a verdadeira e fundamental importância desse tema para a própria fé. A ressurreição, sempre vinculada à cruz, está no fundamento do querigma, por isso se faz totalmente desnecessária qualquer fundamentação ou comprovação histórica desse evento. Mais ainda, soaria até estranho à própria fé, um risco, querer fundamentar tal tema a partir de provas históricas.

Bultmann percebe a roupagem mítica que reveste a pluralidade de linguagens sobre a cruz. Cuida de salvaguardar a “cruz de Cristo” como um acontecimento histórico originário do fato da crucificação de Jesus:

Na sua face histórica, este acontecimento exprime o julgamento do mundo que liberta o homem. Em razão disto, dizemos que Cristo foi crucificado por nós e não em razão de uma teoria da satisfação e do sacrifício. Só uma inteligência da historicidade, e não do mito, pode compreender, na sua significação, um acontecimento relatado pela história, porque só a inteligência da historicidade confere ao acontecimento registrado pela história uma significação.<sup>38</sup>

Dentro do seu projeto de demitização, Bultmann continua afirmando que a morte e ressurreição de Jesus são as únicas coisas importantes para Paulo na pessoa e no destino de Jesus, incluindo, aí, a encarnação e a vida terrena. E isso é dito somente na medida em que Jesus era um ser humano concreto determinado, um judeu que assumiu a semelhança de ser humano e foi encontrado em forma

---

<sup>37</sup> Palavras de Bultmann citadas por Thorwald LORENZEN, *Resurrección y discipulado*, Santander: Sal Terrae, 1999, p. 71.

<sup>38</sup> R. Bultmann in: A. TEIXEIRA, *A ressurreição de Jesus Cristo*, p. 54. “Historicidade” nessa citação é a tradução de *geschichte*.

humana (Fl. 2, 7), nascido de mulher e sob a lei (Gl. 4, 4).<sup>39</sup> Essa afirmação de uma existência histórica de Jesus serve, na interpretação de Bultmann sobre Paulo, para assegurar que sua morte de cruz se encontra na raiz do evento salvífico. É uma forma de descaracterizar e distinguir o cristianismo das religiões de mistério e da gnose.

Paulo define ou identifica aquele que morreu na cruz, ou seja, Jesus. Apesar disso, o apóstolo não assume a atuação de Jesus, sua personalidade, sua conduta de vida, sua pregação, enfim, tudo aquilo que poderia ser abstraído de sua história como algo realmente importante para o querigma.

Segundo Bultmann, Paulo o faz por entender que um acontecimento do passado fica restrito ao tempo e não tem valor de anúncio. Para que o evento da cruz, sempre significado pela ressurreição, seja salvífico ele tem que ser interpelativo, como um acontecimento cósmico, oferecido gratuitamente por Deus e dirigido à existência pessoal daquele que recebe o anúncio. Por essa razão Bultmann concorda com Paulo e assume sua expressão de que o Evangelho é *Logos tou staurou*, a Palavra da Cruz (ICor 1, 23). E aqueles que se fecham à Boa Nova são considerados “inimigos da cruz de Cristo” (Fl 3, 18; ICor 1, 17; Gl 6, 12). A morte de Cristo na cruz forma, junto com a ressurreição, o evento salvífico que é o que Paulo recebe como *parádoxis*, isto é, tradição e é isso que ele passa adiante (I Cor 15, 1-4).<sup>40</sup>

Na teologia de Bultmann, a cruz não tem valor em si numa ordem objetiva; tem valor quando interpela pessoalmente e pede uma resposta. Só assim esse evento se torna atual e fecundamente presente. Essa atualidade só pode ser compreendida pela ressurreição. Por isso a cruz deve ser sempre pregada em união com a ressurreição.

Ainda sobre a ressurreição, Bultmann faz questão de afirmar que “a verdade sobre a ressurreição de Cristo não pode ser compreendida antes da fé que reconhece o ressurreto como Senhor.”<sup>41</sup> A prova da ressurreição não se dá na objetividade de um fato. A ressurreição só pode ser comunicada e acreditada como palavra anunciada. “A fé na ressurreição de Cristo e a fé de que na palavra anunciada fala o próprio Cristo, o próprio Deus (IICor 5, 20), são idênticas.”<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Cf. R. BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 360.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, p. 359.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 372.

Nesse sentido, a ressurreição não pode ser um milagre para uma apologia da fé. Bultmann faz críticas a certos textos do Novo Testamento por cederem a essa tentação quando narram as lendas do túmulo vazio e dos relatos da Páscoa.<sup>43</sup> Contudo, ele mesmo reconhece que os textos do Novo Testamento não estão demasiadamente interessados no que aconteceu com Jesus especificamente a partir da ressurreição, e sim com o que aconteceu aos primeiros cristãos a partir desse mistério da vida de Jesus.

No pensamento de Butmann, a ressurreição é objeto da própria fé e é muito mais que um retorno de um morto à vida. É um acontecimento escatológico. E, na medida em que é escatológico, também se faz presente e atuante tendo em vista a salvação. Por isso, dispensa testemunhas e só pode ser aderido por meio de um anúncio que desperta a fé.

Na verdade, o testemunho, entendido de forma empírica, só tem a qualidade de narrar ou descrever um fato, já que o fato, por si mesmo, não é capaz de verdadeira comoção. Se a ressurreição fosse atestada e assumida pelo testemunho de um fato, o seu anúncio ficaria preso à história, (*historie*). Para Bultmann, a ressurreição é justamente a possibilidade de a cruz não ficar enclaustrada na sua historicidade, mas de assumir um caráter escatológico e, portanto, salvífico. E por ser escatológica e desprendida da temporalidade, só pode ser assumida na fé, por meio da palavra anunciada, ou seja, o querigma.

Mais ainda, o crente caminha na fé, não na visão no sentido de prova material. É pela palavra que o Cristo crucificado ressuscita e se “encontra” com os crentes. Essa é a síntese da fé pascal: fé na palavra pregada.

Para concluir essa exposição sobre o pensamento de Bultmann convém firmar, ainda, algumas intuições em forma de síntese: primeiro, que a mentalidade moderna não está mais afeita à linguagem mítica. Por isso, as narrativas evangélicas precisam ser interpretadas para além da sua linguagem aparente, a fim de encontrar o seu sentido fundamental, que é expresso no querigma. Nesse sentido, uma ressurreição de Jesus entendida como narrativa histórica não tem mais lugar na mentalidade moderna; em segundo lugar, Bultmann está convencido de que a interpretação existencial do evento Cristo já está inserida nas principais tradições do Novo Testamento, as teologias paulina e joanina deixam isso bastante evidente; e por último, estamos diante de um teólogo de tradição protestante que

---

<sup>43</sup> Cf. A. TEIXEIRA, *A ressurreição de Jesus Cristo*, p. 56.

está muito atento em não desviar seu foco das intuições fundamentais da Reforma, segundo a qual o crente é salvo somente pela fé, fruto da graça, (*sola gratia, sola fide*).

Evidentemente o pensamento bultmanniano é denso, bem desenvolvido e estruturado. O desenvolvimento teológico posterior pede necessariamente um posicionamento. É nesse contexto que vemos surgir as primeiras críticas às teses de Bultmann.

## 2.4. Os críticos de Bultmann

As primeiras críticas ao pensamento bultmanniano vieram do seu próprio círculo de adeptos. O marco inicial pode ser atribuído a Ernest Käsemann (1906-1998) com uma conferência proferida em 1953, com o título *O problema do Jesus Histórico*. É o início ainda prematuro de uma nova era, a pós-bultmanniana.

Na sua proposta de trabalho Käsemann aceita os resultados da pesquisa histórico-crítica e reconhece que o historiador não pode escrever uma “vida de Jesus” nos moldes de uma biografia. Ao aplicar esse método moderno no estudo do Novo Testamento, o máximo que se alcança é o querigma da comunidade primitiva. “A comunidade não queria e não podia separar essa história (*historie*) de sua própria história (*geschichte*). Ela não podia, pois, fazer abstração da fé pascal, estabelecendo uma distinção entre o Senhor terreno e o Senhor glorificado.”<sup>44</sup> Käsemann trabalha com uma compreensão de história já livre dos conceitos cientistas e positivistas do século XIX.

Por isso, o teólogo Käsemann não afasta a crítica histórica: ela é necessária para compreender teologicamente a Escritura. “O Jesus histórico só é compreendido no Jesus objeto da pregação, do mesmo modo que, reciprocamente, o discurso da teologia sobre Jesus não tem outra origem além do texto histórico que lhe é “dado”.<sup>45</sup>

A impressão que se tem é que Käsemann começa a identificar um problema também de método, que depois se tornará um problema teológico. O método da

<sup>44</sup> E. Käsemann in: R. GIBELLINI, *A teologia do século XX*, p. 49.

<sup>45</sup> J. MOINGT, *O homem que vinha de Deus*, p. 206.

crítica histórica chega até um determinado ponto e confirma, com segurança, que os textos do Novo Testamento são construções querigmáticas, com elaborações teológicas pós-pascais e que efetivamente não contam narrativas históricas no sentido positivista da palavra. E o fato de não ser possível estabelecer um vínculo seguro entre Jesus histórico e o Jesus dos textos do Novo Testamento é muito mais um limite de método do que efetivamente a dificuldade de compreender como as comunidades fizeram essa transição. Entretanto, o limite do método não pode induzir à suposição de que esse vínculo não tenha existido e nem de que não tenha sido determinante. Noutras palavras, a impressão é que a teologia moderna jogou para dentro da interpretação dos textos bíblicos um problema que, efetivamente, não é daquele tempo e muito menos daquele contexto. E ao fazer isso, sem o devido cuidado, corre-se o risco de criar rupturas que os textos bíblicos não quiseram criar.

Käsemann sustenta que a fé pascal é sim a base do querigma e não é a primeira e nem a única a lhe dar conteúdo. Para ele, há uma ação anterior de Deus que precede a fé e isso se comprova na pregação e na história terrena de Jesus.

Depois do pessimismo bultmanniano, é preciso retomar, com novos instrumentos e sobre novos pressupostos, a pesquisa sobre o Jesus histórico. “A questão do Jesus histórico é legitimamente a da continuidade do *Evangelium* na descontinuidade dos tempos e na variação do querigma. Devemos por-nos tais questões e ver aí a legitimidade da pesquisa liberal sobre a vida de Jesus, mesmo que não mais concordemos com o modo de ver a questão.”<sup>46</sup>

Käsemann busca um ponto de equilíbrio entre o otimismo liberal e o pessimismo bultmanniano a respeito da questão do Jesus histórico. Ele quer, fundamentalmente, salvaguardar a continuidade entre o Jesus da história e o querigma.

Este “retorno” ao Jesus histórico não é uma reação desmedida contra o ceticismo bultmanniano nem pretende esquecer os resultados do método histórico-crítico para voltar às “biografias” de Jesus. É o momento espontâneo de uma fé que busca seu sentido (inteligibilidade) antes de buscar razões para crer (credibilidade); que busca os laços históricos que a preservam de se converter em gnose, que sente necessidade de fazer aparecer a continuidade e identidade existentes entre o Jesus da história e o Cristo do querigma.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> E. Käsemann in: R. GIBELLINI, *A teologia do século XX*, p. 50.

<sup>47</sup> C. PALACIO, *Jesus Cristo: história e interpretação*, p. 37.

Mesmo sem saber, Käsemann estava inaugurando a era “pós-bultmanniana”. Não se trata necessariamente de uma ruptura. Trata-se de voltar a refletir sobre um problema, aparentemente solucionado para Bultmann, acerca do significado do Jesus histórico para o querigma.

Com a auto-suficiência do querigma, passa-se ao relativismo do *dass* e, do relativismo, passa-se à indiferença em relação ao Jesus histórico até o ponto de prescindir dele totalmente. “Então o docetismo é a consequência inevitável de uma teologia exclusivamente querigmática. Em que se distingue ainda a fé cristã do gnosticismo do segundo século, para a qual a única coisa que importava era o querigma do mito?”<sup>48</sup>

Por conseguinte, os evangelhos não são simplesmente “relatos” entendidos como reprodução objetiva de fatos acontecidos. Mais que isso, são relatos interpretados de uma série de eventos, a partir de uma situação e da experiência de comunidade.

Então a pregação de Jesus não é apenas um dos pressupostos da teologia do Novo Testamento como afirmava Bultmann. A ação de Jesus constitui a origem, o conteúdo e o critério do querigma. Para Käsemann, não é só possível, mas também necessário para a fé chegar até o Jesus histórico.

O distanciamento crítico continua com Günther Bornkamm (1905-1990). Também ele se opõe à intenção bultmanniana de separar a fé da investigação histórica. Ele concorda que o ponto de partida deve ser a fé pascal dos discípulos e a fé tem que remontar à história para recuperar e compreender a tradição sempre de maneira nova.

É a partir da experiência da ressurreição que a comunidade interpreta a existência histórica de Jesus integrando-a na sua pregação. Para Bornkamm, e também para Käsemann, é possível identificar os traços essenciais da personalidade de Jesus, bem como o teor de sua pregação contido nos evangelhos. A análise do comportamento de Jesus é o caminho adotado para chegar até o mistério de sua pessoa. A irrupção do Reino de Deus configura, para Bornkamm, uma expressão bem visível da personalidade de Jesus, uma vez que a própria pessoa de Jesus é “parábola do Reino”. A pessoa de Jesus é a fonte do Evangelho, que é construído a partir da pregação e está a serviço da continuidade da própria pregação.

---

<sup>48</sup> C. PALÁCIO, *Jesus Cristo: história e interpretação*, p. 36.

Ao contar a história passada é anunciado quem é Jesus para a comunidade de hoje, sem deixar de se apoiar na história pré-pascal de Jesus. O trabalho do exegeta consiste em diferenciar criticamente o antigo do novo, o “autêntico” de Jesus e o que é “criação” da comunidade, sem esquecer que a história de Jesus foi sempre compreendida a partir da sua ressurreição e da experiência de sua presença.<sup>49</sup>

C. Palácio conclui a exposição do pensamento de Bornkamm com esta síntese: “Assim se faz a transição entre o Jesus e o querigma. A interpretação escatológica do comportamento de Jesus encontra sua plenitude no querigma pós-pascal: não só a continuidade formal, senão também a identidade pessoal entre o Jesus terrestre e o Cristo exaltado.”<sup>50</sup>

Outro importante teólogo que entrará no debate pós-bultmanniano é Eduard Schweizer (1913-2006). No ano de 1964, ele publica dois trabalhos: *Die Frage nach dem historischen Jesus* e *Mark's contribution to the Quest of the historical Jesus*.<sup>51</sup>

Para Schweizer, o ponto de partida da fé é o querigma pós-pascal, o que indica a influência de Bultmann na formação de seu pensamento. Contudo, o conceito de querigma por ele adotado já está enriquecido pelos debates acerca do tema. Diferentemente do modo de pensar de Bultmann, o querigma para Schweizer não é absoluto e nem auto-suficiente. “Seu fundamento é o encontro pessoal dos apóstolos com o Ressuscitado e a força do Espírito que eles experimentam.”<sup>52</sup> O querigma é uma síntese de história e de fé; produção de um acontecimento extraordinário e a interpretação de uma história concreta.

Schweizer valoriza o evento pascal como o ponto decisivo da intervenção definitiva de Deus, onde é proclamada a identidade de Jesus terrestre como o Cristo.

No seu trabalho, *A contribuição de Marcos*, ele analisa o “dogma cristológico” das primeiras comunidades para identificar a necessidade de uma “volta” ao Jesus histórico. Para ele, a teologia das primeiríssimas comunidades gravitava em torno de Jesus de Nazaré, basicamente, a partir da sua pregação. Entretanto, com o natural distanciamento histórico, aliado ao crescimento e surgimento de novas comunidades fora do lócus palestino, aparece cada vez mais

<sup>49</sup> G. Bornkamm in: C. PALÁCIO, *Jesus Cristo: história e interpretação*, p. 40.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>51</sup> A tradução é livre da obra em alemão é “A questão sobre o Jesus histórico”. A outra obra, em inglês se traduz por “A contribuição do Evangelho de Marcos para a questão do Jesus histórico.”

<sup>52</sup> C. PALÁCIO, *op. cit.*, p. 43.

uma teologia do querigma que se interessa principalmente pela dimensão transcendente e pelo mistério da vida de Jesus. Gradualmente, o conteúdo central da pregação das comunidades deixa de ser as palavras, atos e gestos de Jesus e passa a ser “a nova vida em Cristo”, “a reconciliação com Deus em Cristo”<sup>53</sup> e outros elementos sofisticados desenvolvidos, sobretudo, na teologia paulina, que é uma prova eloquente desse processo de transformação.

O surgimento da gnose é a melhor demonstração dessa absorção da “história” de Jesus pela “ideia” de Jesus, que reduziu o nome Jesus a um símbolo desprendido da realidade de sua história.

É nesse contexto que surgem os evangelhos como um gênero literário novo, caracterizando um segundo passo no movimento do querigma e, ao mesmo tempo, reforçando e fundamentando o querigma como uma reação antignóstica. Os evangelhos são a forma concreta de firmar o querigma dando-lhe contorno histórico e ancorando-o na vida, morte e ressurreição de Jesus. Neste sentido, o Jesus histórico é o fundamento e o conteúdo do querigma.

Os críticos de Bultmann demonstram que a característica dos evangelhos é mesclar a mensagem com a narração, isso é parte do gênero “evangelho”. “Não se pode duvidar que nos evangelhos existam não somente problemas relativos à “mitização” do histórico, mas igualmente problemas de “historicização” do mito.”<sup>54</sup>

É a nova questão sobre o Jesus histórico que não quer entrar nas águas turvas da teologia liberal. Não mais se pergunta por Jesus prescindindo do querigma, mas justamente valendo-se da mensagem de Cristo. É Ernest Fuchs quem formula com clareza a intenção da nova busca: “Se antes interpretamos o Jesus histórico com a ajuda do querigma cristão originário, hoje interpretamos esse querigma valendo-nos do Jesus histórico: ambos os sentidos da investigação se complementam.”<sup>55</sup>

A análise desses tópicos permite perceber que o movimento cristológico moderno é dialético. Reimarus inaugura a crítica histórica que tomou corpo dentro da teologia liberal com a tese eufórica de chegar até o Jesus histórico. O movimento contrário chegou a seu auge com Bultmann e a teologia existencial. A

<sup>53</sup> Cf. C. PALACIO, *Jesus Cristo: história e interpretação*, p. 43-44.

<sup>54</sup> W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, p. 39.

<sup>55</sup> E. Fuchs in: W. KASPER, *op. cit.*, p. 40.

incapacidade de acessar o Jesus histórico levou a questão para o outro pólo: do histórico pouco se sabe e esse pouco é desnecessário para o querigma. O modelo exegetico-teológico de Bultmann, ao tirar o querigma da história, deu margem para se postular um Cristo idealizado. Então, o cristianismo figura como a religião que surge a partir da idealização de um personagem histórico. O que vem depois é um movimento de reação, os pós-bultmannianos, que buscam a síntese entre o histórico e querigmático. Em certo sentido os pós-bultmannianos conseguem, ainda que de modo muito crítico e instável, uma primeira aproximação de reconciliação entre o dogma cristológico (querigma) e a crítica histórica.

O tempo se encarregou de tornar os debates mais amenos. E o próprio distanciamento histórico fez surgir abordagens mais equilibradas. Mas as intuições lá plantadas já não podem mais ser evitadas. A cristologia de molde mais tradicional, voltada a refletir sobre o dogma se viu descaracterizada na sua função. O que surge é um novo modo de fazer cristologia repensado desde seu ponto de partida, bem menos eclesial e dogmático, voltando-se principalmente para o texto bíblico, com auxílio da crítica histórica.

## **2.5. Repensando a cristologia**

O resultado de todo o debate da cristologia moderna sobre o Jesus histórico gerou a necessidade de um posicionamento: “de agora em diante, todos os teólogos se sentem obrigados a se situar em relação ao problema da pertinência histórica.”<sup>56</sup> Essa pertinência impõe-se de forma ainda mais árdua para a teologia católica, que durante muito tempo se orientou por uma divisão de tarefas entre o exegeta, que trabalhava sobre as escrituras e o teólogo, que se debruçava sobre a tradição da Igreja. Esse caminho tradicional não é mais possível de ser trilhado. Qualquer abordagem sobre Jesus que não leve em conta os textos bíblicos e toda a problemática neles inseridos parecerá um discurso propenso à ideologia e, por isso, desqualificado.

Além disso, no âmbito da teologia católica, surgiram situações novas. Uma delas é que o teólogo já não se sente mais como aquele que interpreta os dados da

---

<sup>56</sup> J. MOINGT, *O homem que vinha de Deus*, p. 213.

fé, estabelecidos pelo Magistério, para repassá-los à comunidade eclesial. Cada vez mais, o teólogo católico almeja a liberdade de pensar e busca uma liberdade criativa que o coloca na condição não de interprete, mas de entendedor e crítico, relacionando os dados da fé com a realidade histórica que o envolve. Soma-se a isso o fato de que a Escritura, como observa Moingt, tem deixado de ser monopólio de clérigos e do Magistério da Igreja e cada vez mais se faz presente na vida eclesial e nos meios acadêmicos com significativa presença dos leigos.<sup>57</sup>

Essas duas realidades, coincidentes com o contexto do Concílio Vaticano II, indicam o surgimento de uma nova época para a cristologia católica. Para Torres Queiruga esses marcos referenciais são: a celebração dos mil e quinhentos anos do Concílio de Calcedônia e toda a sua repercussão, onde se insere de modo notável o estudo programático de Karl Rahner, *Calcedônia: final ou começo*; e a obra muito bem repercutida de Walter Kasper, *Jesus, o Cristo*.

No estudo de Rahner, fica evidente a emancipação da rigidez da tradição. “A fidelidade à tradição <final>, não podia seguir impedindo a novidade dos questionamentos <começo> que buscam encarnar o dogma na atualidade histórica.”<sup>58</sup> No programa de Rahner, aparece a necessidade de uma nova cristologia e os motivos também são enunciados: preocupação existencial e antropológica, resgate do sentido histórico, volta às Escrituras, construção de uma nova hermenêutica das fórmulas dogmáticas.

A questão levantada por Rahner é simples e profunda. O dogma da tradição não pode esconder a riqueza da narração bíblica, pois é muito mais difícil significar historicamente o dogma do que interpretar, no curso da história, as Escrituras. Rahner está ajudando a teologia católica a se encontrar com as Escrituras.<sup>59</sup>

Walter Kasper também deu grande contribuição para a cristologia ao centrar seu pensamento sobre o “eixo pascal”, algo um tanto quanto comum nas

<sup>57</sup> Cf. J. MOINGT, *O homem que vinha de Deus*, p. 209.

<sup>58</sup> K. Rahner in: Andrés Torres QUEIRUGA, *Repensar la cristología*, 2 ed., Navarra: Verbo Divino, 1996, p. 226.

<sup>59</sup> Nosso propósito é somente de indicar os caminhos da cristologia depois da problemática do Jesus histórico. Por isso não vamos entrar nas especificidades da cristologia de Rahner. Só adiantamos que se trata de uma cristologia que se enquadra dentro do seu método transcendental. Uma cristologia que tem a propriedade de se inserir dentro da história e ser comunicativa para o ser humano moderno. Mas também uma cristologia frequentemente questionada por desembocar num grande reducionismo antropológico. Sobre a cristologia transcendental uma boa fonte de consulta é Karl RAHNER, *Curso fundamental da fé*, São Paulo: Paulus, 2004, 3 ed., mais especificamente a sexta seção.

abordagens protestantes. Ele está convencido de que o objeto central da cristologia, entendido como uma confissão de fé do tipo “Jesus é o Cristo”, só pode ser abstraído da reflexão da cruz e ressurreição de Jesus. O papel da cristologia é fazer surgir, com clareza, essa “evidência” da fé, de que Jesus é o Cristo. Para Kasper, “se a profissão cristológica não tivesse um suporte no Jesus histórico, a fé no Cristo seria pura ideologia.”<sup>60</sup> A cristologia de Kasper está situada num momento em que, já não é mais suficiente a interpretação ou reinterpretação de fórmulas dogmáticas ou querigmáticas, o papel da cristologia é traduzir o ser e o significado da pessoa e de toda a obra realizada por Jesus.

É preciso ainda mencionar o projeto cristológico de Edward Schillebeeckx. Com sua monumental obra *Jesus, a história de um vivente*.<sup>61</sup> Schillebeeckx passa em revista os temas fundamentais da cristologia numa perspectiva narrativa. Seu trabalho é norteado pela volta ao Jesus histórico sem valer-se dos moldes do historicismo teológico do século XIX. Seu interesse é estabelecer um encontro com a pessoa histórica que animou o nascimento de um movimento novo e entusiasmado, que se expandiu a ponto de formar uma “rede de Igrejas” multiculturais. Uma tese que perpassará o seu trabalho é de que não há Jesus histórico possível de ser conhecido hoje sem a confissão eclesial. Por outro lado, também não há ato de fé eclesial sem um fundamento na história que possa atestar a historicidade de Jesus.

Do lado protestante merece destaque o trabalho do teólogo alemão Wolfhart Pannenberg. De sua relevante produção bibliográfica, destacamos sua obra *Fundamentos de cristologia*. A característica fundamental da cristologia de Pannenberg é a sua base na história de Jesus. Trata-se de uma cristologia puramente ascendente. No primeiro capítulo da obra já citada, encontramos o tópico Cristologia e Soteriologia,<sup>62</sup> onde fica evidente o esforço do autor em fundamentar a sua tese de que só há soteriologia se houver uma cristologia situada e fundamentada na pessoa de Jesus. No comentário de Moingt sobre Pannenberg é dito que “assim é excluída uma cristologia do alto, fundada sobre a divindade de

---

<sup>60</sup> W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, p. 19.

<sup>61</sup> Muito interessante a descrição do programa de trabalho feito por Schillebeeckx. Cf. *Jesus: a história de um vivente*, São Paulo: Paulus, 2008, p. 11-32.

<sup>62</sup> Cf. Wolfhart PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, Salamanca: Sígueme, 1974, p. 49 passim.

Jesus e, portanto, sobre a ideia de encarnação: é necessário partir de baixo, do homem Jesus.”<sup>63</sup>

Jürgen Moltmann é quem propõe à cristologia trilhar um caminho novo refletindo seriamente a partir de um contexto próprio do mundo ocidental, um mundo que vive a perspectiva da morte de Deus e da morte do ser humano. *O Deus Crucificado* é a obra inovadora do teólogo alemão de tradição protestante. Moltmann enxerga na cruz de Jesus um conflito entre o Deus que Jesus pregava com o Deus da Lei daqueles que tramaram sua morte, e os deuses do império Romano, a autoridade legal que condenou Jesus à morte. A presença de Deus na cruz de Cristo obriga-nos a criticar sensivelmente a ideia de Deus e a noção de salvação. Por isso, o problema fundamental e o começo da cristologia estão contidos no escândalo da cruz. Moltmann entende que não é possível que Deus abandone seu Filho à morte na cruz sem ser afetado em seu próprio ser. Disso decorre que a cruz se revela como acontecimento trinitário e é aqui que a cristologia se apresenta sob verdadeira luz.<sup>64</sup> Moltmann tem o mérito de propor uma cristologia que toca no tema do sofrimento desde o ser de Deus até a situação concreta de Jesus na cruz. Sofrimento e esperança, questões tão sensíveis ao ser humano contemporâneo são abordados noutra importante obra desse autor, *Teologia da esperança*, sempre dentro de uma ótica trinitária.

Achamos por bem destacar esses teólogos pela relevância de seus trabalhos no desenvolvimento da cristologia. Certamente não são os únicos. Mas, de uma forma ou de outra, estes sintetizam muito bem toda a problemática vivida acerca da questão do Jesus histórico e suas pesquisas continuam ainda como referência na cristologia atual.

Ainda com o intuito de oferecer um quadro panorâmico da cristologia recente, A. T. Queiruga faz uma síntese esquemática interessante. Há uma cristologia mais conservadora, no sentido mais positivo da palavra, que mesmo conhecedora de todas as questões levantadas pela modernidade resiste, em certo sentido, a ela conservando um método mais tradicional. H. U. von Balthasar é o grande expoente; pode-se falar de uma cristologia com forte acento hermenêutico, como a de Schillebeeckx; ou ainda uma cristologia de estilo histórico-espiritual, desenvolvida por Kasper; uma cristologia de orientação personalista, como a de

---

<sup>63</sup> J. MOINGT, *O homem que vinha de Deus*, p. 225.

<sup>64</sup> Cf. *Ibid.*, p. 238-239.

O. Gonzáles de Cardedal, quase na mesma linha se insere a cristologia existencial transcendental de Rahner; pode-se falar ainda de uma cristologia cósmico-metafísica ou “cristologia do processo” trabalhada especialmente por Teilhard de Chardin; e por fim, uma cristologia do diálogo cultural, que intenta dialogar com outras confissões religiosas, desenvolvida por H. Küng.<sup>65</sup> Numa perspectiva um pouco diferente, também Roger Haight identifica diversas vertentes da cristologia contemporânea. Além das já mencionadas, ele cita a cristologia da libertação e a cristologia feminista.<sup>66</sup>

## 2.6. Apresentando Andrés Torres Queiruga<sup>67</sup>

Até o presente momento o trabalho dedicado a estudar o tema da ressurreição de Jesus focou sua atenção de maneira bem explícita, nos debates da cristologia moderna, a respeito do Jesus histórico. Certamente uma opção bastante proposital num duplo sentido. Primeiro, por um interesse particular de nossa parte em adentrar nessa problemática e tal interesse se justifica pela necessidade de firmar um conhecimento, pelo menos razoável, sobre esse tema. O segundo sentido se justifica na perspectiva do nosso estudo a partir de um autor atual, ainda em plena atividade, e que traz, na bagagem de sua história, os influxos dos debates e tendências abstraídas de toda essa problemática que ainda marca a cristologia.

Queiruga é um teólogo, também formado em filosofia, muito dedicado em refletir sobre o tema da crise da modernidade. Todo o seu trabalho é perpassado por essa temática.

Quando nos detemos sobre sua obra como um todo, percebemos o quanto ele aproveita daquilo que já é resultado aceito e, mais ou menos, de consenso tanto no campo da exegese como no campo da sistemática em geral.

<sup>65</sup> Cf. A. T. QUEIRUGA, *Repensar a ressurreição*, p. 250-257.

<sup>66</sup> Cf. Roger HAIGHT, *Jesus, símbolo de Deus*, 2 ed., São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 32-39.

<sup>67</sup> Queiruga é sacerdote católico e teólogo. Sua formação acadêmica inclui doutorado em Filosofia pela Universidade de Compostela – Espanha e doutorado em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana – Itália. É professor de filosofia da religião na mesma universidade onde se doutorou em filosofia. Autor de uma vasta bibliografia no campo da filosofia da religião e da teologia.

O diferencial de Queiruga está em estabelecer uma posição crítica daquilo que já é propriedade comum da teologia e a distância dessas informações, tidas como ganho, em relação ao discurso usual nos meios religiosos. Ou seja, aquilo que é uma conquista positiva da teologia ainda não é eficientemente traduzido no discurso eclesial. Pelo fato de ser padre católico, a referência eclesial primeira de Queiruga é a Igreja Católica.

Essa preocupação insistente de Queiruga se justifica. No seu entender, a grande crise da religião no ocidente, ou seja, a crise do cristianismo ocidental tem sua raiz na incapacidade de diálogo entre a Igreja, como expressão do cristianismo, e a nova sociedade gestada pela razão iluminista em surgimento. Queiruga irá, por exemplo, apresentar as críticas dos mestres da suspeita<sup>68</sup> feitas, cada qual, a partir do seu ponto de interesse, dirigidas ao Deus da religião cristã, e o quanto esses escritos abrem uma enorme janela para o ateísmo. Saindo do nível teórico e adentrando no nível social, Queiruga identifica uma grande inércia da Igreja com sua estrutura hierárquica bastante alinhada ao poder constituído e por isso reticente aos anseios da burguesia nascente e cada vez mais autônoma. Nas sínteses de Queiruga, a autonomia do ser humano diante da realidade histórica é a grande conquista da modernidade. É com esse ser humano autônomo que ele pretende dialogar.

Podemos sintetizar o interesse teológico de Queiruga por meio do verbo repensar. Repensar a imagem de Deus e repensar a linguagem religiosa tornando-as significativas para o ser humano hodierno. Repensar implica também pensar, que não é o mesmo que simplesmente racionalizar. No entender de Queiruga, o pensamento não nega o mistério e nem a tradição, só não aceita seu congelamento e repetição. Repensar é o ato de manter a consciência sempre mais além. É uma volta contínua sobre a experiência fundante e a necessidade de pensar de novo aquilo que tem que ser pensado sempre, com um olhar respeitoso ao passado e com uma responsabilidade criativa no presente. É isso que Queiruga chama de tradição viva.<sup>69</sup>

A simples verificação dos títulos de sua obra demonstra bastante bem o interesse de seu trabalho: *Recuperar la criación*, *Recuperar la salvación*, *Fin del*

<sup>68</sup>Denominação usada por Paul Ricoeur para qualificar o perfil epistemológico de Nietzsche, Freud, Marx e Feuerbach.

<sup>69</sup> Cf. A. T. QUEIRUGA, *Repensar a ressurreição*, p. 9-10.

*cristianismo premoderno, A revelación de Deus na realización do homo, Repensar la resurrección, Repensar la cristología.* Todos esses títulos, para ficar somente nos mais conhecidos, indicam a intenção do autor em passar em revista os temas centrais da teologia na perspectiva de um repensar a realidade atual do mundo.

Nós nos ocuparemos mais detidamente da sua obra *Repensar resurreição*. Será a partir dela que faremos a exposição da compreensão de Queiruga sobre esse tema de capital importância para a teologia, senão para a própria fé cristã. E na nossa abordagem perceberemos as influências recebidas de todo o trabalho bíblico e teológico já desenvolvidos. Quando tratarmos da questão da linguagem e do sentido da ressurreição notaremos o quanto Queiruga se aproxima da cristologia querigmática de Bultmann. Tal evidência ficará ainda mais marcante quando tratarmos dos temas do sepulcro vazio e das aparições. A nosso ver, Queiruga continua o trabalho de Bultmann de demitizar os textos Sagrados. Bultmann fez isso a partir de um intenso trabalho exegético. Queiruga o faz recolhendo os dados da exegese e tornando-os mais acessíveis por meio de uma linguagem teológica mais simplificada.

Para Queiruga, o tema da ressurreição converteu-se em ponto nevrálgico da cristologia, quase impossível de ser tocada sem suscitar cautela e levantar suspeitas. E desde a entrada da crítica bíblica, a ressurreição tem estado no foco dessa polêmica que se aviva cada vez mais quando aparece uma tentativa de crítica, revisão ou atualização.

Em certo sentido, essa é a proposta de Queiruga. Uma proposta que estudaremos mais de perto, auxiliados por outras literaturas especializadas e já consagradas no campo da cristologia. Como já afirmamos anteriormente, qualquer abordagem cristológica precisa necessariamente passar pelos textos bíblicos, utilizando também métodos interpretativos capazes de proporcionar um bom entendimento. É esse o enfoque dado ao capítulo que se segue. Procuraremos demonstrar o que é possível deduzir dos textos bíblicos que narram a ressurreição de Jesus. Qual sua intenção e quais seus ensinamentos para bem viver a fé nos dias de hoje.