

Capítulo II

A solidariedade na Cristologia: vestígios de um percurso

Nosso objetivo, com este capítulo, não é o de apresentar, de forma sistemática, uma cristologia da solidariedade. Nem mesmo o de fundamentar uma possível cristologia da solidariedade. Estas poucas páginas querem tão somente constatar a existência de elementos esparsos cá e lá, no ontem ou no hoje da teologia, em teólogos ou em documentos do magistério colegiado, que poderiam apoiar a investigação de nosso tema. Reunindo os muitos indícios, constataremos a viabilidade de se elaborar, de forma mais sistemática e completa, o tema da solidariedade na cristologia e, quem sabe, num futuro próximo, uma autêntica cristologia da solidariedade. Por ora são aspectos esparsos e diversos. Temos convicção de que, assim como foi possível uma visão eclesiológica desde a solidariedade¹, será possível também, num futuro próximo, uma cristologia desde a solidariedade. Sobretudo levando em consideração nossa realidade de opressão e exploração sócio-política em que vive imerso o continente latino-americano, realidade essa que temos sempre na memória ao trabalhar esta temática.

O capítulo, que segue sempre a linha do tempo, é composto de duas partes: a primeira faz uma brevíssima retrospectiva histórica da cristologia até o concílio Vaticano II; já a segunda parte tenta ver de perto os diversos enfoques de solidariedade em diferentes cristologias da segunda metade do século XX, quer do

¹ Trata-se do ensaio de Vitor CODINA: *Renascer para a solidariedade* (Veja bibliografia final)

Magistério coletivo da Igreja, quer de alguns teólogos de certa projeção que abordam diretamente esta temática em suas sistematizações.

O primeiro momento começa mostrando a pluralidade de cristologias presentes no Novo Testamento, acena, sem deter-se, para o período das definições cristológicas dos séculos III a V que, devido à grande influência da cultura helênica, aliada à nova condição sócio-política da Igreja, reduziu muito a diversidade de horizontes cristológicos e gerou, ao mesmo tempo, uma cristologia predominantemente abstrata e a-histórica. Contudo, a pluralidade recobrou forças com a abertura aos “sinais dos tempos” realizada pelo Concílio Vaticano II, este não mais de caráter dogmático, e sim pastoral e evangelizador. Atualmente o desafio parece ser o de poder situar-se nesta diversidade de leituras de Jesus Cristo, sempre fruto de epistemologias diferentes, de contextos sociais diferentes, de desafios diferentes.

Mas qual a razão de abordar assim a pluralidade de cristologias ao longo do tempo? Com um objetivo muito preciso: dar-se conta de que toda a aproximação de Jesus Cristo, desde um novo horizonte de preocupações, desde um novo lugar social e eclesial e desde uma nova epistemologia, encontrará dimensões antes desconhecidas. Não com o interesse de acrescentar “mais um” ponto de vista às numerosas cristologias da atualidade, senão para responder à grande (ou maior?) urgência que constatamos no capítulo anterior e com a qual pretendemos olhar para a proposta de seguimento de Jesus Cristo em Francisco de Assis. Procedemos desta maneira convictos da impossibilidade da neutralidade ou da imparcialidade na aproximação a Jesus Cristo. Tal neutralidade ou imparcialidade denotaria, de per si, uma insuficiente clareza epistemológica e, ao mesmo tempo, uma abstração perigosa de Jesus Cristo, porquanto o tornaria facilmente manipulável, ainda que de modo inconsciente, pela inércia de uma lógica descomprometida com a história e a redenção da mesma.

A segunda parte acena para algumas cristologias pós-Vaticano II que tratam ou fundamentam indiretamente a solidariedade na cristologia. Fazemos questão de mencionar o Vaticano II, Medellín e Puebla, pois essas manifestações coletivas nos parecem merecer destaque enquanto lugar privilegiado de manifestação de Deus. Abordaremos ainda algumas cristologias expressivas, apenas com o intuito de observar mais de perto algumas tentativas de aproximação a Jesus Cristo desde a perspectiva de nosso tema: Walter Kasper por

ter sido, com probabilidade, o primeiro a introduzir uma reflexão específica sobre a solidariedade na cristologia; Jürgen Moltmann devido à riqueza de seu ponto de partida: o sofrimento humano; Bernard Sesboüé, pelo grande destaque dado à solidariedade em seu tratado de soteriologia cristológica; José Inácio González Faus, por introduzir expressamente a análise da prática de Jesus em relação aos pobres; e Jon Sobrino, escrevendo desde a realidade social e a reflexão teológica de El Salvador, pela riqueza de resultado devido à opção pelo lugar epistemológico do pobre para a elaboração de sua teologia. Poderiam ser acrescentados outros como Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff etc. Mencionamos apenas estes a título de uma amostragem.

Alertamos, desde já, para não esperar pela correspondência específica entre os elementos aqui tratados com os aspectos da cristologia que serão analisados em Francisco de Assis. A distância de tempo e de contextos forçaria essa correlação. Nosso objetivo consiste apenas em abrir perspectivas, a partir de sistematizações atuais, na visão cristológica de Francisco: a diversidade de perspectivas cristológicas atuais permite dar-se conta, com maior facilidade, da perspectiva específica de um Francisco, por desfazer o pressuposto da unicidade. Aqui neste capítulo, por exemplo, nem mencionaremos a palavra Eucaristia, enquanto lhe será dedicado um capítulo inteiro na visão cristológica de Francisco. Explica isso o fato de Francisco fazer uma verdadeira apresentação do modo de ser de Jesus Cristo ao falar do Corpo e Sangue do Senhor e assim por diante.

2.1

Relance retrospectivo da cristologia

Faremos este relance considerando sobretudo três aspectos: a rica pluralidade inicial de cristologias, o desenvolvimento de uma cristologia predominantemente homogênea ao longo de mais de um milênio e, por fim, o retorno à diversidade de visões.

2.1.1

A pluralidade de cristologias no Novo Testamento

É de conhecimento geral que os evangelhos não são narrativas históricas e sim uma leitura e testemunhos de fé na pessoa, na mensagem e na missão de Jesus de Nazaré, o “Ungido de Deus”, fato esse amplamente confirmado pelo título de “Cristo” que lhe é atribuído e passou quase a exercer o papel de um verdadeiro cognome, mas que, na prática é uma autêntica de profissão de fé: Jesus é o Cristo², da qual será difícil duvidar.

Todavia não se deve imaginar que a compreensão da fé em Jesus Cristo ou sua imagem no Novo Testamento tenha sido, desde o início, uníssona. Segundo Hans Kessler³, encontramos no Novo Testamento dois tipos básicos distintos de cristologias, com suas diversificadas nuances: o primeiro deles seria formado pelas “cristologias histórico-salvíficas de exaltação e eleição” que explicitaram o significado de Jesus em correspondência com a tradição judaica e hebraica. Neste grupo se encontrariam as cristologias dos sinóticos, referência fundamental para qualquer outra. Já o segundo tipo de cristologias, Kessler chama de “Cristologias de preexistência e de encarnação”, baseadas nas anteriores, mas que as ultrapassam, procurando o significado de Jesus Cristo no pensamento da cultura helenista mais cósmica. Dentro destes dois grandes tipos de cristologias, podem ser identificadas muitas cristologias⁴ que, na prática, são complementares, porque nascidas do esforço de cada comunidade responder aos desafios e anseios concretos de seu contexto e cultura, fazendo ressaltar determinados traços da personalidade e da mensagem de Jesus de Nazaré. Por

² De fato, esta profissão de fé mediante o título de “Cristo” referido a Jesus de Nazaré aparece, de várias formas, cerca de 164 vezes no Novo Testamento: 90 vezes nos escritos paulinos, 27 vezes nos sinóticos e 47 vezes nos demais escritos neotestamentários, conforme levantamento da “*Chave Bíblica*”, da SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL (Brasília: 1970).

³ H. KESSLER, *Cristologia*, 265-294, aqui 292. Para o autor, a percepção pascal constitui o ponto de partida e a fonte de reflexão cristológica. Ela se vê obrigada a refletir e explicar o elemento imprevisto revelado na Páscoa. “Desde o início, diz ele à página 266, nos deparamos com diversas tentativas de formulação e formas de expressão que existiam lado a lado, mas que se influenciaram mutuamente e se entrelaçaram. Por conseguinte, não lidamos com concepções cristológicas independentes umas das outras ou até em concorrência mútua, mas antes com uma relativa diversidade de idéias e formulações cristológicas à qual subjaz uma unidade essencial”.

⁴ P. RICHARD (*Os diferentes rostos de Jesus*, 45-47) fala em doze cristologias neotestamentárias (nas suas palavras: rostos de Jesus Cristo). Identifica seis imagens diversas somente nos sinóticos: um na “fonte Q”, base do Evangelho de Mc; em Marcos; na fonte “M” de Mt; em Mateus; na fonte “L” de Lc e em Lucas. Nos demais escritos neotestamentários podem ser descritos outros seis rostos: o pre-paulino, o paulino, o dos Atos dos Apóstolos, o da tradição joanina, o da tradição judeu-cristã (cartas católicas) e o do Apocalipse. A essa listagem poderiam ser acrescentados especialmente os evangelhos apócrifos, mais ou menos concomitantes aos demais escritos do NT.

isso, de certo modo, se pode falar que, desde os tempos primigênicos, houve uma pluralidade de cristologias.

O cânon do NT não reduziu nem suprimiu essa diversidade original, pelo contrário, a acolheu e canonizou, se bem que, posteriormente, não tenham faltado esforços na direção contrária⁵. É importante esta constatação da pluralidade inicial das cristologias, para deixar claro que o seguimento de Cristo nunca poderá ser uma imitação do discipulado de Jesus exatamente como se encontra nos evangelhos, mas sim, a partir da acolhida dos critérios destas testemunhas, compete-nos recriar o nosso próprio seguimento, pro-seguir em sua proposta e em sua missão. “Cada página do evangelho, diz Pablo Richard⁶, é um cânon e um critério para discernir nosso encontro com Jesus hoje”. Nesta perspectiva é compreensível a assertiva de Juan Luís Segundo de que é preciso “criar evangelhos” que facilitem captar sua significatividade hoje, em nosso contexto social atual⁷.

2.1.2

O desenvolvimento de uma cristologia (bastante) uniforme

Após essa fase inicial caracterizada pela diversidade de enfoques cristológicos, desde o século IV, ao mesmo tempo em que a Igreja passava de uma situação de perseguição política a uma situação de favorecimento e prestígio, também vivia o desafio de traduzir sua fé da cultura bíblico-oriental para a cultura

⁵ Já no ano de 180 é conhecido em toda a cristandade o *Diatesseron de Taciano*, uma tentativa de uniformização ou unificação da imagem de Jesus Cristo, mediante a concordância dos quatro evangelhos, conforme informa X. LEON-DUFOUR, (apud J. L. SEGUNDO (*O Homem de hoje*, 35). Em relação a Francisco de Assis é também possível que Tomás de Celano (1 Cel 22) relate a escuta do Evangelho do Envio dos Discípulos na Porciúncula, em 1208, segundo a descrição de um desses *diatesserons* muito em voga na Idade Média. Talvez desempenhasse função semelhante a “História Sagrada” (livro que narrava de modo simplificado os principais fatos do AT e a maioria dos fatos dos sinóticos) que os cristãos do século XX podiam manusear com liberdade antes do Vaticano II, já que o acesso à Bíblia era restritivo.

⁶ P. RICHARD. *Os diferentes rostos de Jesus*, 49. Mas isso não significa que essa diversidade original seja neutra ou indiferenciada. O autor insiste sobretudo na necessidade de manter, especialmente os sinóticos pela sua maior densidade histórica, como *mensura fidei*, critérios de fé e a partir deles “recriar o evangelho” segundo esses critérios.

⁷ J. L. SEGUNDO, *O homem de hoje*, 61. “Libertar Jesus das cristologias que aprisionam supõe a tarefa incessante de criar “evangelhos” que sejam, efetivamente, boa notícia para nossos contemporâneos, sem deixar, por isso, de verificar sua *coerência* com o evangelho pregado historicamente por Jesus de Nazaré”. (grifo do próprio autor). E logo abaixo, prossegue dizendo: “Criar evangelhos que possam ser considerados sua palavra hoje é uma empresa múltipla e multiplicadora. Sempre parcial e perecedoura, ainda que não deixada ao azar, isto é, sem critérios. Supõe, pois, deixar uma tarefa paralela a outras que, em outras coordenadas de tempo e espaço (já a partir de hoje), a empreendam na Igreja viva, isto é, na comunidade que assume a responsabilidade de re-presentar hoje a Jesus”.

greco-ocidental. Esse processo era inevitável, pois o contexto mudara profundamente de campo político, cultural, econômico e social, ainda que o processo de helenização do cristianismo tenha tido um alto custo. Neste novo ambiente, as preocupações próprias da filosofia dualista e cultura helênicas afastaram a Igreja dos “relatos de salvação” para fixar-se na contemplação dos “mistérios celestes”, como reconhece Joseph Moingt⁸. Os concílios de Nicéia, Calcedônia e Constantinopla (entre os principais) confirmam esse processo de construção racional “definindo” verdades de fé e erigindo-as, geralmente em meio a muita tensão, em “dogmas”, ao invés de narrar os fatos salvíficos, como fizeram os evangelhos e já antes o AT⁹. Nesse processo de crescente abstração do objeto da fé transformado, agora, em verdades eternas e corroborado pela metodologia da escolástica que determinou o fazer teológico por séculos e séculos, a imagem de Jesus Cristo parecia coincidir, sem maiores dificuldades, com total correspondência entre a história de Jesus de Nazaré e a fé professada na Igreja (Ele é o Cristo)¹⁰. Parecia que esta compreensão racional e abstrata de Jesus Cristo fosse sólida e estável. Porém com o desabrochar das ciências e a crescente autonomia da filosofia, antes vista como serva da teologia, o grande edifício de construção racional começou apresentar rachaduras perigosas.

⁸ J. MOINGT, *a cristologia da Igreja*, 82-83. O autor, no entanto, antecipa em muito o esforço da Igreja primeva em se inculturar no helenismo. Com a diáspora, ocorrida no primeiro século da era cristã, os cristãos se disseminaram pelo mundo ocidental e começaram expressar sua fé no novo contexto, tanto que a última redação dos próprios evangelhos foi em grego. O evangelho de João é um testemunho muito eloquente desse fato, quando se observa sua metodologia e sua linguagem (introduz o Logos em seu prólogo). A filosofia e o universo religioso grego obrigaram derivar a fé cristã para a nova realidade cultural, mesmo cientes do risco inevitável. Já Olegário GONZÁLEZ DE CARDEDAL (*Calcedonia y los problemas fundamentales de la cristología actual*, 29-44), referindo-se ao período das afirmações conciliares dogmáticas, entende que careceu aos teólogos o cuidado de melhor discernir a intenção última das afirmações dos Padres do Concílio de Calcedônia e outros concílios, dentro de seus limites de espaço, tempo e cultura, sempre atentos também aos seus pressupostos filosófico-antropológicos. Com isso, os problemas atuais da cristologia teriam se reduzido muito.

⁹ São muito conhecidos os “credos históricos” do Deuteronômio, quer a versão litúrgica (26, 5-10) quer a versão catequética (6, 20-25), elaborados em forma narrativa, e muito presentes na espiritualidade judaica. Há possibilidade de ver sua presença também em Js 24, 17-18).

¹⁰ Sabe-se, no entanto, da existência de fortes correntes que, ao longo dos séculos, coexistiram em campos opostos da teologia como, a partir do século XIII, aquelas dos dominicanos e dos franciscanos. Já antes, aliás, São Bernardo e os cistercienses se distanciavam bastante da cristologia oficial pela introdução mais acentuada da humanidade de Jesus Cristo. Os franciscanos aprofundaram esta perspectiva e, talvez por isso, se deva a eles o incremento da devoção ao presépio, a introdução do exercício da “Via Sacra” e outras iniciativas mais como acena N. NGUYEN-VAN-KHANH, (*Gesù Cristo*, 53-55).

2.1.3

O ressurgimento da pluralidade de visões cristológicas

No entanto, nos séculos XVII e XVIII, com o movimento e a filosofia da “*Aufklärung*”, consequência do avanço das ciências empíricas, de uma nova concepção antropológica, do iluminismo filosófico (Descartes, Spinoza, Kant, Hegel e outros), e uma leitura cada vez mais crítica da Bíblia (Richard Simon), ocorreu a “grande ruptura” como entende A. Garcia Rubio, entre a “história de Jesus e o Cristo professado na fé”¹¹. Desencadeou-se, então, uma série de reações dialéticas, em cadeia, qual movimento de ondas e de contra ondas¹².

O movimento inicial consistiu em colocar em dúvida o dogmatismo das afirmações conciliares da fé que a Igreja vinha utilizando durante mais de milênio. Por isso, a primeira onda dessa reação histórica, surgida no final do século XVIII e prolongando-se até o século XX, foi, digamos, deflagrada por Reimarus com sua conclamação por conhecer “tudo do Jesus histórico”, único meio para dar sustentabilidade à fé¹³. Porém, os resultados de toda essa busca movida pelos “critérios científicos” foi decepcionante, pois a imagem de Jesus Cristo acabava adquirindo os traços fisionômicos do rosto de seu autor.

Por isso, no final século XIX, Martin Kähler dá início a outra onda, em reação àquela do historicismo. Para ele o verdadeiro Cristo não é o Cristo da

¹¹ A. GARCIA RUBIO, *Orientações atuais na cristologia*, 38. Embora o autor fale em ruptura apenas entre esses dois aspectos, nas páginas anteriores refletia as grandes mudanças havidas no pensamento filosófico e antropológico, na cultura, na visão de mundo e de sociedade, o que permite entender que a ruptura não se restringe apenas ao aspecto mencionado.

¹² Os estudiosos são unânimes em registrar esta crise, embora não coincidam a respeito do número e do conteúdo preciso de cada uma destas etapas ou ondas. Por J. I. GONZÁLEZ FAUS (*La humanidad nueva*, 19-32) propõe quatro períodos que ele divide dessa forma: a) A necessidade da investigação histórica sobre Jesus com Reimarus (1788); b) A reação fideísta de M. Kähler (1892); c) Bultmann (1968) e a história das formas que dispensa o conhecimento do Jesus histórico; e d) A busca do Jesus histórico, onde se destaca sobretudo o papel de Harnack (1900). Bernard SESBOÜÉ (*A pedagogia do Cristo*, 91-120) subdivide o percurso histórico numa alternância dialética de oito períodos, abrangendo, porém, um espaço de tempo maior. Já A. GARCIA RUBIO, (*Orientações atuais na cristologia*, 38-41) prefere abordar a evolução desse processo em apenas três etapas, excluindo dessas, porém, o período mais recente que o apresenta como uma pluralidade de “tendências e orientações básicas da mensagem, das atitudes e opções de Jesus de Nazaré”, (p. 42). Nosso objetivo aqui é apresentar o esquema mais simples possível.

¹³ B. SESBOÜÉ, *Pedagogia do Cristo*, 95-97 mostra que não apenas teólogos meteram mãos nesta iniciativa, mas a eles se juntaram literatos, filósofos, sociólogos, marxistas. Segundo essa corrente, a grandeza de Jesus consiste na nobreza de seus sentimentos, na sublimidade de seus desígnios benevolentes, em sua atitude inquebrantável, em sua sabedoria e em sua virtude, a quem nenhum outro mortal poderia igualar-se. “Ele vai à morte mais nobre do que um Sócrates”, diz Jean Jacques Rousseau, um dos nomes mais representativos dessa corrente, ao lado de Kant, Herder e outros. De um modo geral, a reação contra os dogmas, os mistérios e os milagres era violenta: “Tirem os milagres do Evangelho e toda a terra estará aos pés de Jesus Cristo”, disse Jacques Rousseau.

história e sim o Cristo acreditado, pregado pela comunidade de fé. Segundo esse pensador, o Jesus histórico se esconde no Cristo da fé. Chega a afirmar que a fé não tem necessidade alguma de prestar contas a respeito da continuidade entre o Jesus da fé e o *kerigma* primitivo. A investigação histórica sobre Jesus se torna inútil. Seu discípulo Rudolf Bultmann radicaliza mais ainda essa distância. Para ele todos os escritos neotestamentários são apenas testemunhos de fé e não informações históricas. A fé depende somente do testemunho das comunidades que crêem. Introduz, como recurso metodológico, o estudo da “história das formas”, pois elas são as reveladoras da história da fé que é o que realmente interessa para o crente¹⁴.

Sessenta anos mais tarde, em 1953, já às portas do Vaticano II, Ernest Käsemann, discípulo de Bultmann, inauguraria o terceiro momento, ao encontrar um ponto de maior equilíbrio entre aqueles dois últimos extremos: é possível obter-se certo número de dados históricos sólidos sobre Jesus Cristo, recorrendo também a conhecimentos extrabíblicos, mesmo que não possamos reconstruir sua biografia, conforme o conceito moderno. Como se expressa A. Garcia Rubio, passa-se a valorizar a história de Jesus enquanto nos fornece alguns “aspectos básicos da mensagem e das atitudes e opções de Jesus de Nazaré”¹⁵, mesmo que esses dados não sejam plenamente conformes aos nossos critérios científicos atuais, porém o suficientemente fortes para evitar todo o espiritualismo. Bernard Sesboué também tem uma expressão muito feliz dessa síntese: “o anúncio cristão primitivo é um testemunho prestado na fé a um acontecimento que chegou em nossa história”¹⁶.

Disso tudo se pode inferir a necessidade da existência de uma reciprocidade e uma solidariedade intrínseca entre o testemunho de fé e o Jesus histórico em qualquer abordagem cristológica: o interesse da fé nos leva à sua história e esta nos remete à fé. Por outro lado, a fé (Jesus Cristo) se apresentará

¹⁴ B. SESBOÜÉ, *Pedagogia do Cristo*, 103. Escreve ele a respeito de Bultmann: “O mundo de que a fé pretende apoderar-se, não pode absolutamente estar ligado ao auxílio do conhecimento científico. (...) Toda a pesquisa de legitimação da fé pela história é então contrária à fé, porque persegue uma segurança análoga à segurança das obras. Bultmann compara sua obra de demitologização à de Lutero sobre a justificação pela fé sem as obras da lei”.

¹⁵ A. GARCIA Rubio, *Orientações atuais*, 42. Nas páginas anteriores ele dizia que os estudiosos hoje são mais prudentes em utilizar os dados históricos fornecidos pelo NT, mesmo sentindo sua extrema necessidade.

¹⁶ B. SESBOÜÉ, *Pedagogia do Cristo*, 107. Deste modo, os evangelhos proclamam que a fé não começa consigo mesma, mas vive de uma história que a precede e que, apenas então, pode ser anunciada como Boa Notícia.

como um princípio organizador da história e esta, por sua vez exigirá a volta constante à realidade da fé que a ultrapassa e se apresenta como referência fundante. É a existência de um círculo hermenêutico, onde uma leve preponderância do dado histórico se faz necessária.

O Vaticano II (1962-1965), convocado pelo papa João XXIII, que trouxe um novo ar para a Igreja e para teologia, não obstante não se distinguir por uma cristologia de vanguarda, possibilitou, nos anos subseqüentes, o surgimento de uma grande pluralidade de cristologias. Floresceram desde então, felizmente¹⁷, muitas e ricas perspectivas cristológicas que, pela sua abundância, até oferecem certa dificuldade de organizá-las em forma de algum esquema. Estas são frutos diversificados, em razão do contexto existencial ou sócio-político onde nasceram, das diferentes preocupações predominantes, da diversidade de acentuações do mistério de Jesus Cristo, das sensibilidades culturais, das metodologias de abordagens¹⁸, do encontro, pessoal e comunitário, com o único e mesmo Jesus Cristo.

No final deste percurso, importa recordar que o objetivo não era o de averiguar a existência de nossa temática nas cristologias do passado mais remoto, mas sim tão somente dar-nos conta da grande variedade de enfoques, de pontos de partida, de influências de contexto, de preocupações de fundo que foram gerando toda essa diversidade de perspectivas. Se a solidariedade não fora ainda tema específico antes do Vaticano II, depois ela começou a ganhar terreno, devido ao

¹⁷ Fazemos nossa a afirmação do professor A. GARCIA Rubio na conclusão de seu mencionado artigo (*Orientações atuais*, 66): “Aqui também poderíamos aprender das cristologias do Novo Testamento a capacidade de desenvolver enfoques distintos do mesmo acontecimento salvífico que é Jesus Cristo, de tal maneira que se evite toda a oposição/exclusão e, antes, se desenvolva uma rica complementação e também, quando necessário, uma crítica leal ao que pode ter de unilateral uma determinada tendência teológica”.

¹⁸ Andrés TORRES QUEIRUGA (*Repensar a cristologia*, 240-248) depois de apresentar as classificações de Batista Mondin, de W. Kasper, de D. Wiederkkehr, diz que as cristologias podem ser todas incluídas ou na tendência predominantemente teórica ou na tendência mais prática, ambas de vários subníveis e enfoques. Henri BOURGEOIS (*Libertar Jesus*, 105-128) sustenta a percepção de que as cristologias dependem, na realidade, das sensibilidades culturais ou existenciais que desencadeiam sua investigação. Apresenta uma relação de 13 grupos de cristologias que alcançam inclusive os vários continentes e as outras religiões que também se interessam pela pessoa Jesus Cristo, embora com objetivos diversos. E Alfonso GARCIA Rubio (*Orientações atuais*, 41-63) menciona 10 acentuações na cristologia atualmente. Nenhum dos três menciona a possível existência de uma cristologia da solidariedade. Mesmo Andrés Torres Queiruga enquadra a proposta cristológica de Jon Sobrino, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Juan Luiz Segundo como cristologia prática ou como cristologias da Libertação, mas não acena sequer para a dimensão da solidariedade. Tal fato significa, para nós que, por um lado, esta dimensão da vida de Cristo ainda não foi suficientemente refletida, e, por outro, que talvez a existência de uma propriamente dita “cristologia da solidariedade” necessite de maior tempo de averiguação de sua real consistência.

novo contexto que em vivemos, embora ainda de modo incipiente. A própria cristologia da libertação aparecerá atenta sobretudo ao objetivo último (as várias libertações em seus diferentes níveis), mas pouco aprofundando o modo solidário de ser que conduz à libertação. No entanto, Bernard Sesboué, em sua obra sobre a mediação salvadora de Jesus Cristo, que ele considera um “ensaio sobre a redenção e a salvação”¹⁹, no último capítulo, afirma que a idéia, presente de um modo tão evidente desde o testemunho do Novo Testamento até o momento atual da cristologia da “representação vicária” de Cristo que morre “por nós” deveria ser conciliada com a idéia de solidariedade por ser esta um conceito mais acessível ao homem de hoje.

2.2

A solidariedade nas cristologias da segunda metade do século XX

Passaremos agora, antes de abordar o desenvolvimento mais explícito da solidariedade na cristologia, a mostrar as pequenas, mas decisivas, perspectivas de desenvolvimento da solidariedade na cristologia, oferecidas pelo magistério colegiado da Igreja, a partir do Vaticano II, de Medellín e Puebla. Somente depois trataremos de observar mais de perto algumas sistematizações cristológicas propriamente ditas.

2.2.1

Contributo do Concílio Vaticano II, de Medellín e de Puebla

Parece-nos significativo constatar a existência de novas perspectivas que apontam na direção da solidariedade no magistério colegiado da Igreja. Para

¹⁹ B. SESBOUÉ, *Jesucristo*, 383-404. À página 394 afirma: “Em todos os tempos, a idéia de solidariedade esteve associada com a da salvação. (...) Pela encarnação o Verbo de Deus se fez solidário a toda a humanidade e fez a ela solidária de sua divindade. Os argumentos soteriológicos de nossa divinização se baseiam nesta dupla solidariedade, que é a do único mediador, com os dois companheiros que tem de unir entre si. (...) Este título da solidariedade é necessário para que ele possa ser de verdade nosso representante diante de Deus, a cabeça desse grande corpo da humanidade que ele recapitula em si mesmo em seu movimento de retorno ao Pai, de reparação e de reconciliação”.

maior brevidade, nos referiremos tão somente aos três eventos mencionados no título²⁰.

a) O Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II merece destaque não tanto pelas suas inovações em termos de conteúdos cristológicos, pois ela é abordada de modo mais explícito, embora rapidamente, tão somente na LG 1-9, ao tratar da Igreja, e na DV 2-4, ao falar da revelação de Deus. Porém ele criou o ambiente para que aflorassem na “consciência pública da Igreja as necessidades irrefutáveis da nova sensibilidade teológica do século XX”²¹. O concílio convidou a pôr-se na escuta profunda dos “sinais dos tempos”, expressão que, embora não muito repetida nos seus documentos, tem um peso decisivo, como observa Jon Sobrino, quer enquanto os sinais dos tempos são “acontecimentos que caracterizam uma época”, quer enquanto esses acontecimentos são exigências e sinais verdadeiros da presença ou dos desígnios de Deus²². E Joseph Moingt acrescenta que esse concílio teve a audácia de afrontar as questões antropológicas, culturais e políticas, colocando, destarte no centro da reflexão a “*humanitas Christi*”²³, em substituição à preocupação essencial com as verdades dogmáticas.

Com semelhante atitude do Vaticano II, algumas posturas do concílio, ressaltadas por Joseph Moingt, podem ser vistas como a futura base a partir de onde se poderá operar a construção da cristologia da solidariedade. Entre estas:

- Em primeiro lugar, a opção do Concílio de valorizar (e priorizar) o dado humano e histórico (GS 3, 4, 22, 32, 33, 36, 38, 39, 45 etc) trouxe para o centro da reflexão também a realidade humana de Jesus Cristo. Mesmo se basicamente o

²⁰ Julgamos dispensável abordar também IV Conferência de Santo Domingo, de 1992, já que, para o nosso tema não apresenta novidades.

²¹ A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar a cristologia*, 208: “O papel histórico do Vaticano II consistiu, por isso, não em criar uma situação nova, mas em deixar que aflorasse livremente à consciência pública da Igreja”. O autor faz essa afirmação depois de dizer que a situação vivida então era consequência da ruptura, ocorrida dois séculos antes, introduzida pelo iluminismo que fez “irromper a história na metafísica”, sobre a qual estava construído também o edifício da cristologia.

²² Essa expressão pode ser encontrada em GS 4,1; 11,1; 44,2; PO 9,2; 18,2; AA 14,3; DH 15,3. Jon SOBRINO (*Jesus, o libertador*, 42-50, aqui 45), muito acertadamente, a nosso ver, se baseia nessa compreensão para transformar o lugar social e eclesial dos pobres em lugar teológico, a partir de onde elabora, com legitimidade, sua cristologia.

²³ J. MOINGT, *Humanitas Christi*, 35: “Paradoxalmente, é a nova audácia do Concílio de afrontar questões antropológicas, culturais ou políticas da humanidade e das sociedades de hoje que é suscetível, na minha opinião, ainda agora e duravelmente, de ter a maior influência, embora indireta, sobre a cristologia, porque ela abre o problema teológico da *humanitas Christi* para os problemas mais concretos e mais graves da humanidade de hoje”.

Concílio se movimentou dentro de um esquema de cristologia clássica, chamada “descendente” ou “do alto”, esse sua atitude erigiu a humanidade de Jesus Cristo em hipótese de trabalho e inverteu totalmente o caminho da cristologia²⁴.

- O Vaticano II mostra ainda que Jesus Cristo estava ligado por uma profunda solidariedade não apenas aos seres humanos, mas à própria história que cada ser humano herda, com seu nascimento, antes de pensar em modificá-la. Pela encarnação o Concílio mostra que Jesus Cristo é tributário de nossa história. Sua *quénosis* tem origem no mesmo *húmus* donde nascem todos os seus irmãos²⁵.

- Por fim, o Concílio suprime, depois de reafirmar igualmente a devida autonomia das realidades terrestres (GS 36, 38), o secular hiato entre a esfera espiritual e temporal, afirmando sua mútua compenetração (GS 39-40). Ademais, lida com uma nova percepção antropológica de humanidade identificada com “mundanidade”²⁶. Isto é, a pessoa humana não é uma substância que recebe um corpo material conforme o conhecido dualismo grego, mas é uma única identidade que integra múltiplas dimensões: a social, a espiritual, a cultural, a psico-afetiva, a política etc. Essa compreensão quase que exige que o horizonte do Reino de Deus

²⁴ J. MOINGT, *Humanitas Christi*, 40: “Engajar-se nesta via vai muito além de um preâmbulo a uma cristologia, quer descendente ou ascendente; é erigir a humanidade de Jesus em hipótese de trabalho, neste sentido: não tentar mostrar que a verdade deste indivíduo é ser deus, o que redundaria em minorar e dissimular sua humanidade, mas ser plenamente humano, o humano de todos, aquele em quem podemos reconhecer e fazer nossa verdade de seres humanos deste mundo. Uma preocupação como esta opera uma inversão do caminho da cristologia: este ser humano se descobre Filho de Deus quando sua humanidade se deixa apreender como a revelação da humanidade de Deus”. Mas o autor, por outro lado, observa, na página anterior, uma profunda lacuna do Concílio: não se deixou questionar profundamente pelas questões da atualidade como o ateísmo, com rapidez, julgado como sistemático e, assim, rejeitando-o de antemão (GS 19, 20 e 21) e apelando imediatamente pelo mistério da encarnação do Verbo.

²⁵ J. MOINGT, *Humanitas Christi*, 41: “Faz-se um percurso inverso àquele do Sínodo de Nicéia que vai do céu à terra, da eternidade para o tempo. Não há, pois, outro meio de tornar pensável a solidariedade de Jesus com a história humana do que reconhecê-lo tributário (obrigado a pagar tributo) da nossa velha história. A solidariedade do Filho de Deus conosco – sua *quénosis* – não é humilhar-se ao ponto de carregar um destino ao qual ele não teria sido sujeito por necessidade de nascimento. Ele só pode emergir do próprio *húmus* donde saem todos os seus irmãos de raça”.

²⁶ Embora este termo possa causar estranheza, preferimos mantê-la, porque ela parece, com maior clareza, sustentar uma percepção sobre a qual J. MOINGT (*Humanitas Christi*, 43), de reconhecida seriedade científica, parece insistir. Diz ele: “Os seres humanos da (pós-)modernidade estão mais fortemente conscientes que os antigos de que sua humanidade se identifica com sua ‘mundanidade’. Não são seres jogados na terra providos de uma essência superior, são, enquanto seres dotados de visão, de percepção, de pensamento, de linguagem, seres do mundo que se olha, se percebe, se pensa e se exprime neles. Tudo o que eles são foi-lhes dado do mundo e é esta participação com o ser do mundo que faz sua intercomunicação em humanidade. (...) Portanto ela (a encarnação) não pode consistir somente em ‘tomar’ nossa substância, mas é recebida da história do mundo onde é preparada aquém da encarnação. Assim a ‘compenetração’ do Reino e do mundo, afirmada pelo Concílio, exige fundar-se uma nova percepção do ser de Cristo: não mais unicamente o ‘modo de união’ do Verbo com a humanidade, mas o de sua humanidade com o ser do mundo no qual é moldado o ser comum dos homens”.

seja também ponto de partida e não apenas meta última da cristologia e da história.

b) A Conferência Episcopal de Medellín

Três anos após o encerramento do Concílio, em 1968, em Medellín, ocorreu a II Conferência do Episcopado Latino-Americano, com o objetivo de traduzir o Concílio para a realidade deste continente, fato que motivou a presença do Papa, pela primeira vez da história, em nosso continente. Também esta conferência, a exemplo do Concílio, não elaborou nenhuma cristologia em sentido estrito. Contudo de seus documentos, como o faz Jon Sobrino, podem ser identificadas quatro contribuições importantes:

- *A Redenção como “libertação”*. Medellín afirma que Jesus não só veio salvar os homens. Em alguns momentos cruciais afirma que veio “libertá-los de uma pluralidade de escravidões”²⁷. Com isso, de certo modo, faz anteceder o conceito de salvação de Jesus como redenção dos pecados, (certamente redutora) posterior à história humana, para uma salvação que já, de alguma forma, se experimenta na história. Desse modo, aliás, resgata o próprio significado etimológico-histórico do termo redenção que era a compra da liberdade para alguém escravizado²⁸.
- *O princípio da parcialidade em favor dos pobres*. Medellín²⁹ fala do duplo abaixamento de Cristo na encarnação: ao humano e, dentro dele, ao pobre. Sua vida histórica, sua missão e finalidade são descritas a partir de sua opção pelos pobres. Introduce, destarte, o “princípio da parcialidade” numa cristologia que

²⁷ CONFERÊNCIA DO ESPISCOPADO LATINO-AMRICANO, *Conclusões de MEDELLÍN: A Justiça*, 3: “É o mesmo Deus que, na plenitude dos tempos, envia seu Filho para que, feito carne, venha libertar todos os homens de todas as escravidões a que o pecado os sujeita: a fome, a miséria, a opressão e a ignorância, numa palavra, a injustiça que tem sua origem no egoísmo humano”. (A partir daqui, denominaremos este documento simplesmente com o nome de “Medellín”).

²⁸ J. SOBRINO, *Jesus o libertador*, 35: “Afirma-se que esses males todos são escravidões, quer dizer, expressam situações pessoais e sociais de opressão, e que, portanto, a obra de Cristo não pode ser compreendida só como benéfica, mas tem de ser compreendida formalmente como libertação (com o que certamente se recupera o significado etimológico-histórico do termo redenção: *redemptio* = resgate mediante pagamento da liberdade do escravo; em hebraico, *ga'al* = recuperação que Deus faz do seu que foi usurpado, os órfãos, as viúvas...)”

²⁹ MEDELLÍN: *Pobreza na Igreja*, 7: “Cristo, nosso Salvador, não só amou os pobres, mas também, ‘sendo rico se fez pobre’, viveu na pobreza e fundou sua Igreja como sinal dessa pobreza entre os homens”.

sempre vivera do princípio da imparcialidade³⁰. Quer dizer: Jesus Cristo fez-se homem, trouxe a salvação para todos os homens e a todos de forma igual.

- *Princípios hermenêuticos da esperança e da práxis*. Medellín fala de que Cristo se faz presente nos anseios para alcançar a redenção e nas conquistas que lhe são um sinal³¹. Desse modo, Medellín erige em sinais da presença de Cristo os anseios e as conquistas que têm alguma abertura escatológica.

- Por fim, *a presença de Cristo nos oprimidos*. Certamente, tendo Mt 25, 31s como pano de fundo, Medellín tem a coragem de alertar para a presença de Cristo exatamente no lugar que paradoxalmente o nega pela presença das conseqüências do pecado. Ele se encontra “onde realmente está e não onde as pessoas gostariam de encontrá-lo, embora esse lugar seja escandaloso”³².

c) A Conferência episcopal de Puebla

Uma década mais tarde, precisamente em 1979, no México, realizou-se a III Conferência do Episcopado Latino-Americano na abertura da qual esteve presente João Paulo II, cujo documento final se intitula: “A Evangelização no presente e no futuro da América Latina”. Embora se constatem alguns receios para não faltar à ortodoxia da fé e também à coexistência de duas cristologias distintas³³, as conclusões oferecem algumas contribuições significativas para a nossa perspectiva cristológica:

³⁰ J. SOBRINO, *Jesus o libertador*, 36: “Seja qual for a exatidão da exegese (implícita) dos textos bíblicos, estas afirmações têm o valor programático de introduzir na compreensão de Cristo o que chamamos de princípio de parcialidade. E isto é sumamente importante para a cristologia, pois esta teve o costume de se basear no princípio da imparcialidade: Cristo é universalmente ‘homem’ e traz a salvação a ‘todos’ os homens e a todos de ‘forma igual’ (embora de fato esta universalidade seja somente aparente e pressuponha já uma visão –que não foi a partir dos pobres – do que seja o divino, o humano e a salvação)”.

³¹ MEDELLÍN: *Introdução*, 5: “Cristo, ativamente presente em nossa história, antecipa seu gesto escatológico não somente no desejo impaciente do homem para alcançar sua total redenção, mas também naquelas conquistas que, como sinais indicadores do futuro, o homem vai fazendo através de uma atividade realizada no amor”.

³² J. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, 37: “Seu pressuposto é que Cristo pode e deve ser encontrado hoje na história, mas não lá onde as pessoas desejariam encontrá-lo mas lá onde ele está, embora esse lugar seja escandaloso”. E cita, entre outras passagens, o documento de Medellín sobre a *Paz*, 14: “Onde se encontram injustiças, desigualdades sociais, políticas, econômicas e culturais, há uma rejeição do dom da paz do Senhor, e mais ainda uma rejeição do próprio Senhor”.

³³ J. SOBRINO (*Jesus, o libertador*, 38) diz que a preocupação pela ortodoxia, manifesta no discurso inaugural do Papa e no capítulo intitulado “A verdade a respeito de Jesus Cristo”, a conferência “não pôde abafar o que já havia de imagem e de cristologia libertadora. (...) E a razão fundamental residia na mesma realidade: a imagem de Medellín se impôs por ser mais evangélica e mais latino-americana. Por isso apesar de seu monolitismo e aparente finalidade doutrinal, coexistem em Puebla diversas óticas e diversos conteúdos cristológicos; curiosamente os mais valiosos e novos aparecem no capítulo *Opção preferencial pelos pobres*, não no dedicado à cristologia”.

- Puebla reconhece a existência na Igreja latino-americana da busca “de *uma face sempre nova de Cristo* que cumula seus legítimos anseios de libertação integral” (Puebla, 173). Desse modo reafirma a legitimidade dessa nova face de Cristo, diversa daquela oferecida durante séculos de evangelização, e agradece a Medellín tê-la propiciado;
- Puebla recolhe muitos *traços do Jesus histórico* que vão formando a nova imagem de Jesus Cristo³⁴;
- Em terceiro lugar, Puebla, de modo vigoroso e rigoroso, identifica a presença de Cristo, além da Igreja, da Eucaristia, da Palavra e da pessoa dos pastores, num gesto de “ternura especial”, “quis identificar-se com os mais fracos e os mais pobres” (196; 190).

No capítulo sobre a *Opção preferencial pelos pobres* são feitas duas afirmações fundamentais: que os pobres são os destinatários privilegiados da missão de Jesus, reassumindo assim o princípio da parcialidade que Medellín inserira na cristologia e, conseqüentemente, a necessidade de conhecer os pobres para conhecer a Jesus Cristo³⁵. E, a outra, é que os pobres têm um “potencial evangelizador” (1147). Por isso, para Jon Sobrino, eles são quase um sacramento: eles convocam à conversão pois sua própria realidade é a máxima interpelação ao cristão e a todo o ser humano e, ainda, porque oferecem realidades e valores como os que Jesus Cristo ofereceu, e neste sentido são portadores de um evangelho³⁶.

Concluindo estes acenos para esses três momentos do magistério coletivo da Igreja, parece-nos possível reafirmar a vontade clara da Igreja em seguir cada vez mais pelo caminho de uma cristologia “desde baixo”, ascendente, e sobretudo desde sua solidária encarnação entre os mais pobres e marginalizados: “Jesus de

³⁴ Entre os traços do Jesus histórico, Puebla lembra: Jesus desmascara o maligno (191), o anúncio do Reino, as bem-aventuranças e o sermão da montanha como a nova lei do Reino, o chamado a seu seguimento, sua entrega à morte como servo sofredor (190-195). Em outros capítulos sublinha ainda outros traços: sua pobreza (1141), sua exemplaridade de bom pastor (681) e seu caráter libertador (1183 e 1194).

³⁵ J. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, 40: “Esta afirmação é o modo que Puebla tem de introduzir o princípio da parcialidade em Cristo. A correlação primária não se dá entre Jesus (e Deus) e os seres humanos em geral, mas entre Jesus (e Deus) e os pobres deste mundo, através do que, depois, se poderá estabelecer correlação universal. A conclusão importante para a cristologia é que para se ter o conhecimento de Jesus é verdadeiramente necessário conhecer os pobres”.

³⁶ J. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, 40: “Os pobres são quase sacramento em duas dimensões fundamentais da missão de Jesus. Em primeiro lugar chamam à conversão, pois sua própria realidade – como a de Jesus crucificado – é a máxima interpelação ao cristão e ao ser humano e, neste sentido, os pobres exercem uma profecia primária pelo que eles são enquanto vítimas. Em segundo lugar, oferecem realidades e valores como os que Jesus ofereceu e, neste sentido, são portadores de um evangelho, exercem uma evangelização primária”.

Nazaré nasceu e viveu pobre no meio de seu povo de Israel” (Puebla, 190). Essa é a tendência que se consolida sempre mais. Torna-se significativa enquanto esses documentos não pretendem, propriamente, apresentar diretamente uma cristologia³⁷. Fazem-no apenas indiretamente. Assim mesmo o resultado confirma nossa perspectiva de uma cristologia da solidariedade.

2.2.2

A solidariedade de Cristo na perspectiva de algumas cristologias recentes

Serão abordadas aqui, a título de amostragem, algumas cristologias recentes que, de uma forma ou outra fazem alusão à solidariedade. Não é nosso interesse apresentar uma relação completa e aprofundada. São apenas acenos que oferecem algum referencial para observar a modo sanfranciscano de apresentar a solidariedade de Jesus Cristo.

a) Jürgen Moltmann e a solidariedade do Deus crucificado

Esse teólogo protestante, editou, em 1972, “O Deus Crucificado”, com o subtítulo: “a cruz de Cristo como base e crítica de toda a teologia cristã”. Essa obra não pretende ser uma cristologia completa. Da vida histórica de Jesus praticamente só trata, e largamente, do processo de condenação. A seguir dedica um capítulo à ressurreição para depois empregar a metade de suas 500 páginas para elaborar uma teologia “desde a cruz”. A solidariedade é freqüentemente mencionada ao longo de todo o desenvolvimento da obra, mas se densifica ao falar da experiência da vida humana no *pathos* de Deus.

É importante ter presente que o autor conheceu os horrores da II Guerra Mundial. Sua teologia deve muito à experiência de Auschwitz, isto é, à experiência do sofrimento injusto e absurdo. E pretende que sua teologia, depois de Auschwitz, não se torne blasfema³⁸ (no sentido de acalmar a consciência),

³⁷ Exceto o documento de Puebla que oferece parte de um capítulo com o título: “A verdade a respeito de Jesus Cristo Salvador que anunciamos” (170-219). Nesses números, com clara intenção de prevenir possíveis desvios da ortodoxia, assim mesmo se dá grande ênfase ao “homem” Jesus, à encarnação e aos fatos e à vida (histórica) de Jesus Cristo.

³⁸ J. MOLTSMANN (*El Dios crucificado*, 393) relata, da obra de Wiesel, um testemunho que pode nos ajudar a compreender o ponto de partida de sua teologia: “A SS enforcou dois judeus e um jovem diante de todos os internados no campo (de concentração). Os homens morreram rapidamente, mas

apresentando Deus convivendo serenamente com alguma situação histórica de injustiça e sofrimento. Seu desafio consiste em explicar o sofrimento humano e a presença de Deus nele. Por isso o “Deus crucificado é a chave para todos os mistérios divinos”³⁹. “O mistério da cruz está implantado no mais íntimo do ser eterno de Deus”, pois nela se revela a paixão eterna de Deus⁴⁰. E a “teologia cristã não pode jamais associar-se à gritaria de seu tempo (de Jesus), uivando com os lobos dominantes. Antes, precisa incorporar-se ao grito dos miseráveis famintos de Deus e liberdade desde a profundidade dos sofrimentos deste nosso tempo”⁴¹.

Como não podia deixar de ser, Moltmann analisa demoradamente o processo da paixão de Cristo para concluir que morreu como blasfemo (desvirtuou completamente a Lei), como revolucionário político pois desestabilizava a *pax romana* fundada numa religião política (razão de sua pena na cruz) e, sobretudo, experimentando o “sofrimento infernal do abandono de Deus, a quem sempre invocara como Pai”⁴². Essa análise do processo da condenação de Jesus lhe permite perceber o grande alcance político da religião, como é possível ver também pelo espaço que lhe reserva, depois, em sua obra.

“Compreender a Deus no crucificado abandonado por ele exige uma revolução no conceito de Deus”⁴³. Neste ponto nos parece poder encontrar uma das grandes contribuições desse teólogo. Depois de observar que a compreensão

a agonia do jovem durou meia hora. ‘Onde está Deus? Onde está?’ perguntou alguém atrás de mim. Quando, depois de muito tempo, o jovem continuava sofrendo, enforcado pelo laço, ouvi outra vez o homem dizer: ‘Onde está Deus agora?’ E em mim mesmo escutei a resposta: ‘Onde está? Aqui... Está ali enforcado no patíbulo...’. Por isso, para o autor, só pode haver uma teologia verdadeira *depois de* Auschwitz se houve uma teologia *em* Auschwitz, quer dizer, uma reflexão sobre Deus desde o interior da mais profunda aniquilação e do mais absurdo sofrimento.

³⁹ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 160. Nisso não inova, porque segue a Martin Kähler que já havia declarado a cruz de Cristo como origem da cristologia. Moltmann alarga este horizonte de compreensão: faz da cruz a chave para todos os mistérios divinos não só para os cristológicos.

⁴⁰ J. MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios*, 46. E acrescenta ainda que a “paixão histórica de Cristo revela a paixão eterna de Deus, donde se pode deduzir que a auto-imolação do amor constitui a essência eterna de Deus”.

⁴¹ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 218. Com isso Moltmann coincide com o “fazer teologia” consagrado pela teologia da libertação, cujo lugar é o sofrimento do pobre e oprimido. O desafio de qualquer “tratado sobre Deus”, parece-nos, será sempre o de falar de Deus desde a realidade concreta de sofrimento de cada povo e não somente a partir de desafios acadêmicos, porquanto nosso Deus é o Deus da vida.

⁴² J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 211: “Na sua plena consciência de proximidade afetiva de Deus, sentir-se totalmente abandonado e entregue à morte como um rejeitado, foi o seu tormento infernal”. O autor examina, nas páginas anteriores, as descrições dos evangelistas e conclui que a de Mc é a mais histórica, mas que foi, muito provavelmente, “amenizada em sua tragicidade” pela comunidade de Marcos com a “aplicação” do Sl 22.

⁴³ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 217. “Ninguém contra Deus a não ser Deus mesmo”, lembra ele para mostrar todo o paradoxo que é a cruz.

do Deus monoteísta no Islamismo, no Budismo, no Confucionismo etc, assim como na filosofia grega (de quem o cristianismo foi, por longo tempo devedor) corresponde a um Deus *a-phático*⁴⁴, Moltmann observa que o Deus cristão se caracteriza exatamente pela “com-passividade”. Na teologia cristã também, freqüentemente, se partia do axioma da “impassibilidade de Deus”⁴⁵, movidos pelo temor de historizá-lo. No entanto, o Deus bíblico sempre se revelou na relação com o povo com um coração que pode ser ferido, magoado e sofrer. Tem entranhas de misericórdia. Deixa-se comover pelo sofrimento. Resgata (*Go’el*) e salva. É assim porque sua essência é o amor. “Ele sofre pela paixão que sente pelo povo”⁴⁶. “Ele vê a opressão do povo, ouve seu clamor e desce para libertá-lo” (Ex 3, 7-8), sintetiza maravilhosamente a única página bíblica que pretende dar a conhecer a identidade de Deus. Então sua onipotência, uma vez que é misericórdia e amor, consiste na capacidade de sofrer⁴⁷. “Israel é a pupila dos olhos de Deus. Deus não pode olvidar os sofrimentos de Israel, pois ‘teria de esquecer-se de sua própria direita’. Por isso, vai com ele ao exílio babilônico. Por causa de sua *inabitação* no povo sofre com ele, o acompanha no cárcere, padece os sofrimentos dos mártires. Mas, por outro lado, devido a essa *inabitação*, a redenção da escravidão do povo redundava em libertação de Deus”⁴⁸. Esse é o verdadeiro rosto do Deus bíblico: um amor solidário e sofredor.

Se Deus fosse realmente “*apático*” (motor imóvel) a pessoa humana, ao plenificar-se também se tornaria apática; mas, ao contrário, como Deus é “*patético*”, a pessoa tende a tornar-se “*sim-pática*”. A simpatia é exatamente essa abertura estrutural ao outro⁴⁹. É parte integrante de sua estrutura dialógica. A

⁴⁴ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 389. O autor observa ainda que também a escolástica judia da Idade Média utilizava a idéia de um deus apático.

⁴⁵ J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, 36: “Até o presente, o axioma da impassibilidade influenciou na noção de Deus com mais força que a história da paixão de Cristo”.

⁴⁶ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 390. Esse pensamento, na realidade, o autor cita de Abraão Heschel, um teólogo judeu.

⁴⁷ J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, 45: “A única onipotência que Deus possui e que revela em Cristo é a onipotência do amor sofredor. Onde residia o poder de Cristo? No amor, que chegou ao seu ápice na paixão voluntária; no amor que morreu na cruz e redimiu o mundo. Tal é a essência da soberania divina. A paixão é a vitória definitiva conquistada pelo Filho de Deus”.

⁴⁸ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 392. Na página seguinte, acrescentaria que “falar de um Deus impassível é convertê-lo em demônio, em um “nada destruidor”.

⁴⁹ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 390: “Na esfera do Deus a-pático, o homem se desenvolve até converter-se em homo *apatheticus*. Enquanto que na situação do *pathos* de Deus, o homem se torna homo *sympatheticus*. O *pathos* divino se reflete na participação do homem, suas esperanças e orações. Simpatia é a abertura de uma pessoa à presença do outro. É de estrutura dialógica”.

religião, igualmente, será a “religião da simpatia”⁵⁰, no sentido verdadeiramente etimológico do termo. Esta é a porta de entrada para sua Teologia Política que desenvolve na parte final da obra. Não que seja um outro tratado, mas uma inferência lógica da fé: a religião se constituirá sempre em caminho de libertação, em constante luta contra todas as formas de inumanidade que ameaçam a todos⁵¹. Pretender que as religiões sejam apolíticas significa confessar a própria cegueira social, ao invés de fazê-las agir como instância crítica em favor das vítimas⁵². Por isso Moltmann menciona cinco caminhos de libertação política: da pobreza mediante a justiça social, da violência que usurpa os direitos pela democracia, da opressão racial e cultural mediante o resgate da identidade e liberdade, da destruição da natureza pela humanização da mesma e da descrença pela busca de um sentido de vida. “Importa aos cristãos levar adiante a “memória da paixão e ressurreição de Cristo”⁵³ que é perigosa e libertadora ao mesmo tempo.

A título de *avaliação* da perspectiva de solidariedade desse autor, gostaríamos de dizer que, embora ele mencione poucas vezes a palavra solidariedade, na realidade, a partir deste conceito de um Deus que se deixa crucificar pela paixão que nutre pelo povo, ele cria toda uma compreensão de Deus, de pessoa, de teologia, de religião profundamente comprometidas com o outro, sobretudo o pobre, o oprimido, o crucificado. E isso é solidariedade genuína. Apenas que ele a chama de “amor sofredor”, também por influência decisiva da experiência da guerra.

⁵⁰ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 393: “O judaísmo da época rabínica desenvolveu a idéia dessa dupla personalidade de Deus para poder expressar a experiência do com-padecer deste com Israel e para conservar no sofrimento essa ‘religião da simpatia’, a abertura frente a Deus contra a maldição de Deus (Jó 2,9), contra o intumescimento do coração e contra a renúncia da esperança”.

⁵¹ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 438.

⁵² J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 446. E à página 449 acrescenta: “Isso acontece teoricamente mediante a crítica (que a teologia deve ser) aos ídolos, tabus, idéias inimigas e autojustificações das religiões políticas e, praticamente, tomando partido pelos outros, seja quem for, convertidos em vítimas dessas religiões políticas dominantes”. Evidentemente que o autor aqui está se referindo apenas às religiões políticas dominantes, porém o mesmo princípio vale para qualquer sistema de opressão.

⁵³ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 451: “A *memória passionis et resurrectionis Christi* é perigosa e libertadora ao mesmo tempo. Põe em perigo uma Igreja político-religiosa, situando-a em contemporaneidade com os sofrimentos de seu tempo. Libera a Igreja da política eclesiástica político-religiosa em vista de uma teologia política cristã-crítica”.

b) Walter Kasper e o novo horizonte antropológico da solidariedade

Esse teólogo alemão, uma década após o Vaticano II, em 1974, escrevendo “*Jesus, o Cristo*”, talvez como pioneiro, dedica uma seção na terceira parte de sua obra⁵⁴ ao aprofundamento da solidariedade de Cristo. Parte da idéia, muito comum no mundo do Oriente Médio e do AT, de “personalidade corporativa”, quer dizer, o indivíduo nunca é considerado isolado, mas sempre dentro de um grupo maior. Toda a pessoa é parte de uma realidade coletiva, está profundamente inserida numa comunidade, participando não só de sua cultura e história político social, mas também de seu bem e de sua maldade. Entende-se, então, a pertinência da excomunhão como forma de libertar do mal (libertar-se de uma pessoa má) toda a comunidade. O Levítico (16,20) menciona o papel do bode expiatório que era enviado ao deserto carregado dos pecados de todo o povo, como uma das primitivas figuras dessa “representação”. Os profetas aprofundam essa idéia, introduzindo a necessidade da conversão pessoal. No pós-exílio, surge a compreensão do sofrimento e da morte “vicária” (substitutiva ou representativa) do Servo Sofredor (Is 53): a morte do justo que devolve a justiça a todo o povo por quem ele morre.

Essa teologia do Servo Sofredor é uma das grandes chaves de leitura da morte de Cristo na cruz e, sempre segundo Kasper, provavelmente, o próprio Cristo tivesse consciência desse fato pelo que se pode inferir de uns textos pré-paulinos e mesmo dos evangelhos sinóticos⁵⁵. Essa fórmula “por nós”, muitas vezes repetida⁵⁶, tem uma tripla e simultânea significação: pode ser entendida

⁵⁴ A primeira parte é dedicada às questões atuais da cristologia, preocupado que está em apresentá-la de modo acessível à mentalidade hodierna; na segunda parte desenvolve a história e o destino de Jesus Cristo: atuação, milagres, mensagem, sua consciência e morte, e sobretudo, a ressurreição como fundamento da fé; na terceira parte, onde é tratada a solidariedade, explicita o mistério de Cristo como Filho de Deus, filho do homem e mediador. É clara, pois, sua preocupação aqui com a dimensão salvífica e mediadora de Cristo, e não em apresentá-lo através de uma prática de solidariedade para com os excluídos e marginalizados de seu tempo.

⁵⁵ W. KASPER, *Jésus, le Christ*, 325. Pode-se constatar ao menos uma idéia implícita de representação. Entre os textos pre-paulinos, Kasper cita 1Cor 15,3-5 onde se diz que “Cristo morreu por nossos pecados” e 1Cor 11,24: “Isto é meu corpo, entregue por vós”. Por isso, “a pregação pós-pascal viu que o centro e o sentido da vida e obra de Jesus estaria nessas palavras “por nós” e “por muitos”. Constituiriam ainda o centro da explicação da história e do destino de Jesus, apresentando-o como o homem-para-os-outros.

⁵⁶ B. SESBOÜÉ (*Jesucristo*, 128-132) assume esta perspectiva levantada por Kasper e faz um levantamento dessas passagens no NT que se apresentam como um dos núcleos da compreensão da solidariedade em Jesus Cristo, encontrando nada menos que 22 citações em que o “por nós” tem o sentido predominante de “em nosso favor; seis passagens com o sentido de “por nossos pecados” e três “por nossa salvação”, perfazendo um total de 31 vezes. É importante perceber que essa expressão engloba praticamente todos os escritos neotestamentários.

como “por nossa causa”, “em nosso favor”, ou ainda “em nosso lugar”, conforme o contexto em que se encontra, e com ela se afirma que a “solidariedade de Jesus é, de fato, a essência de sua humanidade”⁵⁷.

Paulo apóstolo insiste na opção livre e espontânea de Jesus Cristo em fazer-se solidário (Fl 2,6; 2 Cor 8,9), mediante a qual inverteu nossa condição: fez-nos criaturas novas, reconciliadas e recíprocas⁵⁸. A Carta aos Hebreus (2,17 e 4,15) continua ressaltando que Cristo se fez semelhante a nós em tudo, exceto no pecado, e, porque sofreu, é capaz de compadecer-se de nós.

Já os sinóticos que fazem uma cristologia narrativa, apresentam Jesus Cristo como “o pobre entre os pobres”⁵⁹, como o demonstra o fato de não ter onde repousar a cabeça (Mt 8,20) e como aquele que conviveu entre os mais pobres e mal vistos e por eles é movido de compaixão (Mc 6,34). Desse modo, o traço essencial de sua fisionomia é o fazer-se dom de si mesmo, intervindo pelos outros, em solidariedade a eles. O símbolo dos apóstolos resumiria esta compreensão de Cristo dizendo: “por nós homens e pela nossa salvação desceu dos céus”.

A essa altura da reflexão, Kasper retoma a trajetória da teoria anselmiana da satisfação ou da representação que, também para ele, deve ser entendida dentro do contexto cultural feudal da Idade Média e do direito germânico. A escolástica a modificou parcialmente, mas na Idade Moderna, diante da nova visão antropológica, foi totalmente desvirtuada. Ela dará origem ao individualismo piedoso do “salva tua alma” e às práticas devocionais⁶⁰. Por isso mesmo, para Kasper, “o futuro da fé dependerá, em grande parte, da maneira como se conseguirá conciliar a idéia bíblica da representação com a idéia moderna de solidariedade”⁶¹.

⁵⁷ W. KASPER, *Jésus, le Christ*, 326: “A essência de Jesus não consiste em ‘ser-em-si-mesmo’ que os gregos consideravam o sumo da perfeição; antes Ele é quem se aniquila, que intervém em favor de todos outros, que é solidário”.

⁵⁸ W. KASPER, *Jésus, le Christ*, 326: “O ato de reconciliação de Deus em Cristo faz com que todos sejamos determinados pelo amor de Deus que renova a criação e, conseqüentemente, nos destina uns aos outros. Esta solidariedade é a realidade da nova criação”.

⁵⁹ W. KASPER, *Jésus, le Christ*, 327. E continua: “Aquele que não tem casa e que, por esta razão, experimenta a simpatia e a compaixão por todas as labilidades humanas”.

⁶⁰ W. KASPER, *Jésus, le Christ*, 334: “A idéia de solidariedade na salvação e na condenação foi perdida. Não somente na ‘Aufklärung’ e no liberalismo, mas também a piedade comum das igrejas se revestiu sempre mais de um individualismo na salvação e de uma privatização da noção de salvação. ‘Salva tua alma’ se tornou o *leit-motiv* das missões populares. Mas é possível salvar a própria alma sem salvar a alma do próximo e sem salvar também o corpo do próximo?”.

⁶¹ W. KASPER, *Jésus, le Christ*, 335.

De fato, a antropologia moderna preza sobremaneira a autonomia do sujeito e sua liberdade. Porém é impossível ser realmente livre isoladamente, pois “os outros não são apenas limite, mas também condição de minha liberdade. A realização da liberdade supõe uma ordem solidária de liberdades”⁶². Para mostrar a relação recíproca entre a solidariedade e a representação, Kasper se vale, na antropologia de M. Heidegger, do conceito de “morte”. Para aquele filósofo, a morte é inerente ao homem que é, na realidade, um ser-para-a-morte, pois desde que nasce, de muitas formas, vai morrendo continuamente. Mas na morte dos outros (tanto mais intensamente percebida, quanto mais próximos afetivamente) morre algo de nós e em nós mesmos. Há, pois, nesse caso, uma certa representação. Neste sentido, para Kasper, a representação e a solidariedade são estruturas fundamentais da antropologia.

A solidariedade incondicional, porém, só existe em Deus e como participação em seu ser. Por isso a extrema conviniência de ele fazer-se homem para colocar a base de uma existência nova e de uma solidariedade nova entre os homens, a qual deve abranger a solidariedade com as gerações do passado para fazer justiça ao sofrimento dos oprimidos e para evitar que a história seja apenas a história dos vencedores. Uma sociedade não conseguirá jamais fundar a dignidade da pessoa humana, fundamento da solidariedade; apenas reconhecê-la. Neste sentido, “a solidariedade entre os homens não pode basear-se senão na solidariedade histórica de Deus no Homem-Deus Jesus Cristo”⁶³.

Kasper conclui retomando a teoria anselmiana, segundo a qual a justiça, a liberdade e a paz são desde sempre concebidas em vista de Cristo, como a “gramática na qual o amor de Deus deve se exprimir e realizar de uma maneira imprevisível”⁶⁴.

Como *avaliação* de sua abordagem da solidariedade em Jesus Cristo poderíamos dizer que o autor assume como lugar epistemológico a concepção da

⁶² W. KASPER, *Jésus, le Christ*, 335.

⁶³ W. KASPER, *Jésus, le Christ*, 341: “A solidariedade supõe, com efeito, a solidariedade. O ‘um por todos’ perde seu sentido sem o ‘todos por um’, razão pela qual o valor e a dignidade de cada indivíduo são respeitados na sociedade. A sociedade não consegue fundar a dignidade humana; ela pode somente reconhecê-la e zelar pela sua concretização. O reconhecimento e a aceitação incondicional de cada ser humano são possíveis apenas por Deus. É apenas o amor de Deus pelo homem tornado evento histórico que gestou um novo começo para a história. A solidariedade entre os homens não pode se fundar a não ser na solidariedade histórica de Deus no Homem-Deus, Jesus Cristo”.

⁶⁴ W. KASPER, *Jésus, le Christ*, 342.

cultura oriental e veterotestamentária de solidariedade antropológico-social, isto é, a personalidade corporativa. Analisando seu desenvolvimento no AT, dá-se conta do nascimento do conceito de “representação” nos poemas do Servo de Javé. Apresenta, de uma maneira muito clara, a evolução da salvação mediante a solidariedade no NT. Acolhe a teoria anselmiana de satisfação para explicar a morte redentora de Cristo. Relata como foi se desenvolvendo (e deturpando) e sua rejeição na época moderna. Relaciona entre si algumas questões da antropologia heideggeriana (liberdade, dignidade humana, morte e solidariedade) muito valorizadas pela modernidade. E conclui insistindo que a teoria anselmiana necessita deixar-se perpassar pela idéia da solidariedade: “o futuro da fé dependerá, em grande parte, da maneira como se conseguirá conciliar a idéia bíblica da representação com a idéia moderna da solidariedade”.

Como se percebe, no seu esforço de apresentar uma cristologia sistemática a partir do novo conceito de pessoa humana, de criação e encarnação⁶⁵, Kasper se preocupa em tratar da solidariedade sob o ponto de vista, sobretudo, de mediação salvífica e não prático-existencial como nós iremos encontrar, por exemplo, em Jon Sobrino, e também em Francisco de Assis. Este, e São Francisco quase com exclusividade como veremos mais adiante, estão interessados em descrever a seguibilidade de Jesus Cristo. Por isso, mesmo se Kasper acena, vez por outra, para a solidariedade prática e existencial de Jesus, de forma alguma este prisma determina o todo de sua reflexão. O centro de atenção de sua cristologia não é a solidariedade com os marginalizados, mas sim a “fenomenologia da fé em Cristo”, como acertadamente observa nele B. Sesboüé⁶⁶. Kasper tem o grande mérito de introduzir especificamente a temática da solidariedade na cristologia sistemática, na sua tríplice e inseparável compreensão da vida e morte de Jesus “por amor a

⁶⁵ A. GARCIA RUBIO, *Orientações atuais na cristologia*, 60-62. Nestas páginas o autor destaca vários aspectos da cristologia deste grande teólogo alemão que teve o cuidado de “repensar o significado do conceito de pessoa humana”, partindo do novo conceito de criação e encarnação. Jesus teria vivido a essência da pessoa como amor-serviço aos outros e como solidariedade.

⁶⁶ B. SESBOÜÉ, (*Pedagogia do Cristo*, 111-112) afirma que Kasper “estabelece o centro de gravidade da cristologia no nível da relação de confronto incessante entre o Jesus dos Evangelhos e o da história e o Cristo anunciado em um discurso de fé sempre mais complexo. (...) O ponto de partida da cristologia é a fenomenologia da fé em Cristo, a saber, o modo pelo qual ele é acreditado, vivido, anunciado e praticado concretamente nas Igrejas cristãs”.

nós”, “em nosso proveito” e “em nosso lugar”⁶⁷, fato, de per si, extremamente positivo.

c) Bernard Sesboüé e a solidariedade aliada à substituição na mediação cristológica

Abordamos aqui Bernard Sesboüé, teólogo jesuíta francês, embora na prática não elabore uma cristologia propriamente dita e sim uma soteriologia cristológica. O conteúdo de sua obra, editada originalmente em francês, em 1988, “Jesus Cristo, o único mediador” resulta mais claro no subtítulo: “ensaio sobre a redenção e a salvação”. A primeira parte dessa obra apresenta a problemática contemporânea relativa à salvação, quer aquela enfrentada pelos cristãos sem grande cultura teológica que desejam compreender a doutrina cristã no novo contexto cultural, quer a abordada (nem sempre de modo muito adequado) nos livros de teologia. Já na segunda parte, o autor desenvolve um esboço doutrinal de soteriologia em base aos termos-chaves da Bíblia e da tradição. Está subdividida em duas seções: na primeira reflete a mediação descendente de Cristo, e na segunda sua mediação ascendente. Entre estas são examinadas nove categorias soteriológicas, tais como: expiação, propiciação, intercessão, satisfação, perdão, representação etc.

A temática da solidariedade perpassa toda a extensão da obra, aparecendo inclusive em alguns subtítulos como a “solidariedade de liberdades” ao abordar a mediação libertadora de Cristo, a “dupla solidariedade” quando trata da dimensão divinizadora de Cristo etc. Todavia ela se densifica no final, quando, uma vez abordada a categoria da “satisfação”, constata que, nos tempos modernos, ela é cada vez mais atraída pela idéia de substituição e que, por sua vez, esta não pode subsistir sem idéia da solidariedade entre o substituto e a pessoa que a substitui. Por isso a teologia contemporânea insiste na solidariedade estabelecida por Cristo entre nós e ele⁶⁸, mesmo que esta não possa dispensar totalmente a substituição⁶⁹.

⁶⁷ A. GARCIA RUBIO (*O encontro com Jesus*, 125-134) traduz numa linguagem muito compreensível esta postura de W. Kasper, mostrando como a reconciliação de Jesus Cristo é fruto de sua solidariedade e reforçando a idéia de que a substituição que Cristo faz de nós, não nos tira a responsabilidade de contribuir com nossa salvação.

⁶⁸ B. SESBOÜÉ, *Jesucristo*, 384: “Realmente, o conceito mesmo de substituição não pode sustentar-se sem a idéia de solidariedade entre o substituto e a pessoa que a substitui. Da mesma forma, o conceito de representação que constitui uma idéia intermediária, por vezes ambígua, entre substituição e solidariedade”.

Embora a substituição na Bíblia possa encontrar certo respaldo (Is 53; Gl 3,13; 2Cor 5, 21) devido à mentalidade com que é vista hoje, na verdade ela é apenas um “curto momento”, é tão somente uma “substituição iniciática” em nosso favor⁷⁰. A lógica da substituição remete à solidariedade⁷¹, pois Ele não poderia nos “substituir” se não tivesse assumido plenamente uma identificação conosco. É essa a livre decisão do Verbo de Deus mediante a qual se fez solidário com a humanidade, de condição e de natureza: Cristo toma sobre si a solidariedade de nossos sofrimentos e de nosso destino marcado pelo pecado, a fim de transformá-la em solidariedade de justiça e de felicidade. Ele quer mesmo gerar entre os homens uma solidariedade nova que os convoca a formar um só “corpo”⁷², no qual ele é a cabeça, isto é, um corpo-movimento “encabeçado” por ele. Aqui adquire significado a relação todos/um: Cristo como fundamento de uma nova personalidade corporativa, sem nunca suprimir o papel das liberdades dos salvos. “A solidariedade de salvação de todos realizada por um não pode prescindir nunca da liberdade de cada um”⁷³. Antes, as liberdades de todos se vêm urgidas ao longo da história a dar sua resposta pessoal ao gesto realizado por um apenas.

⁶⁹ Esta insuficiência da solidariedade enquanto categoria soteriológica já fora afirmada por KASPER (*Jésus, le Christ*, 326) e é sustentada por outros teólogos como por ex. Mário de França MIRANDA (*O cristianismo em face das religiões*, 54-59, aqui 54). França Miranda assim se expressa: “(a solidariedade) se revela insuficiente para mediatizar o sentido da morte de Jesus, pois seria ela apenas uma consequência do amor ativo de Jesus pelos pobres e pecadores, sua última etapa e igualmente prova incontestável de sua seriedade radical. Já que outros homens e mulheres também podem assumir uma existência-para-os-outros, vindo a morrer por causas históricas provocadas por tal modo de vida, o que haveria de específico na morte de Jesus que justificasse a importância salvífica que lhe atribuem os textos neotestamentários?” A resposta a essa pergunta ele a dá logo adiante, à página 59, ao dizer que a mediação de Jesus é peculiar e única, porquanto ele morreu não só “por nós” e “por nossos pecados”, senão também “em nosso lugar”: “A incondicionada solidariedade divina não hesita em assumir o lugar do pecador condenado à morte e a um afastamento radical de Deus. Na pessoa do Crucificado, aparece o compromisso incondicionado de Deus conosco”. Todavia, este dado de doutrina não diminui absolutamente o valor da solidariedade histórica de Jesus Cristo que pretendemos detectar nesta pesquisa como modo de viver a fé nele.

⁷⁰ B. SESBOÜÉ, *Jesucristo*, 386: “Jesus Cristo veio para realizar por nossa salvação o que não podíamos fazer por nós mesmos: abrir-nos um caminho para o Reino e pedir que o sigamos. ‘Eu posso seguir Jesus – disse um catequista africano -, seguir o mesmo caminho que ele, no abaixamento, porque ele se pôs antes em meu lugar para abrir-me o caminho’”.

⁷¹ B. SESBOÜÉ, *Jesucristo*, 395.

⁷² B. SESBOÜÉ, *Jesucristo*, 398: “O fato de que a humanidade de Cristo não somente assuma a solidariedade humana, mas que funde entre os homens uma solidariedade nova e os convoque a formar um só ‘corpo’ é um dado iluminador”. E na página seguinte prossegue: “Nessa solidariedade criadora de um novo corpo, Cristo é nossa Cabeça; o famoso ‘por nós’ da Escritura toma também o sentido de ‘encabeçado por ele’”.

⁷³ B. SESBOÜÉ, *Jesucristo*, 402.

Como *avaliação*, podemos perceber que o horizonte de investigação de Bernard Sesboué é muito diverso do nosso: preocupa-se em explicitar o papel de Jesus Cristo na dimensão diretamente soteriológica, enquanto que a nós interessa perceber a solidariedade histórica e humana de Jesus Cristo. O autor se esforça por ter presente toda a argumentação teológica do passado; ao passo que nós gostaríamos que ele se empenhasse em demonstrar a práxis solidária, concretizada na história de Jesus de Nazaré, à qual se refere, cá e lá, apenas em nível de conceito. A investigação de Sesboué não nos serve de referencial para averiguar a solidariedade real de Jesus Cristo que Francisco captava, uma vez que se encontrava distante dos debates e argumentações teológicas. De qualquer modo, é importante perceber a polissemia e a vastidão de campos de utilização, mesmo observado apenas na área da teologia, deste termo que à primeira vista parece tão simples e unívoco.

d) A solidariedade, jeito de ser da nova humanidade de Jesus Cristo, conforme José Inácio González Faus

Em 1974, no mesmo ano em que Walter Kasper escrevia, na Alemanha, “Jesus, o Cristo”, na Espanha, González Faus publicava seu ensaio de Cristologia com o título: “A Humanidade Nova”. Estamos a uma década do encerramento do Vaticano II que possibilitou a “entrada de novos ares” na Igreja. A obra de González Faus⁷⁴, de grande difusão e influência, com suas 650 páginas num tipo de letra que em muitas páginas mais se parece com nota de rodapé, divide-se em duas grandes partes, além da introdutória (síntese da “a questão do Jesus histórico e o Cristo da fé”) e de uma longa conclusão com cerca de 100 páginas (as grandes linhas de síntese cristológica): o tema da primeira é a cristologia bíblica, enquanto que a segunda trata da dogmática cristológica. Embora não dedique à solidariedade uma seção específica, o autor descreve o viver solidário de Jesus com os pobres, na parte dedicada à cristologia bíblica. Nesta, dois aspectos nos parecem especialmente importantes para o objetivo de captar o enfoque que o autor imprime à solidariedade: a relação de Jesus com os marginalizados e sua compreensão de quénosis. Abordemos estes apenas.

⁷⁴ Aqui estamos utilizando a sexta edição, revista e ampliada, de 1984. Teria sido interessante poder confrontá-la com a primeira, a fim de perceber as alterações introduzidas. Em 1987 o autor publicou “*Proyecto de hermano*”, ainda mais extensa, e que, de certa forma, pode ser considerada como continuação ou decorrência de sua cristologia.

a) *Jesus e os marginalizados*. A estreita amizade de Jesus com as diversas categorias de pessoas “outsiders” (pessoas situadas “fora” da sociedade) é uma das características da imagem global de Jesus nos evangelhos e um dos pontos onde encontramos garantias máximas de historicidade, além de ser uma questão que desempenhou um papel determinante para sua condenação⁷⁵. Duas palavras evangélicas, segundo ele, nos levam a essa percepção: “pecadores e pobres”. A primeira seria muito comum na boca dos fariseus, ao passo que a segunda parece provir do próprio Jesus que, por sua vez, remete a Is 61 onde o conceito de pobre pode ser visto associado a uma série de paralelismos e equivalências: gente de coração quebrado (pelos problemas), carregados de culpa, presos, tristes, desanimados... Algumas passagens evangélicas já os associam também à fome e sede, ao choro, às enfermidades, aos trabalhos e cargas insuportáveis, aos últimos ou simples, aos perdidos ou pecadores. O denominador comum dessas categoriais sociais é o fato de serem “mal-vistos”⁷⁶ pela sociedade em geral. Jesus, visto como profeta, ao conviver com eles se insurge contra essa justificação (teológica, em última instância, por ser uma sociedade teocrática) para a segregação social, gerando um grande conflito com os que se beneficiavam desta compreensão.

O que mais surpreende em González Faus é o fato de apresentar uma imagem de Jesus como um verdadeiro excluído. Para o autor, quando o evangelista diz que Jesus nasceu na gruta “porque não havia lugar para eles na hospedagem” (Lc 2,7) não tem outra finalidade a não ser situar Jesus entre os

⁷⁵ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, 83: “A proximidade de Jesus em relação à classe social oprimida e desprivilegiada é outro dos itens nos quais as garantias de historicidade são máximas. É também um dos que jogam um papel dos mais determinantes para sua condenação. (...) A imagem global de Jesus nos evangelhos descreve sua amizade e benquerença aos publicanos, prostitutas, samaritanos, leprosos (expulsos da sociedade por Lei), viúvas, crianças, ignorantes (“pequenos”), estrangeiros, enfermos do sábado etc”.

⁷⁶ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, 84-86. Depois de dizer que esta categoria de “pobre” engloba ao mesmo tempo a desesperança material e a marginalização social ou penúria espiritual, o autor insiste ainda que numa sociedade teocrática que se confessava ‘garantida por Deus’ como aquela do tempo de Jesus, o termo pecador não pode ser uma simples designação espiritual, do interior da pessoa, mas antes uma designação sociológica. “Os pecadores coincidem precisamente com os que estão situados ‘fora’ da sociedade. Se a vontade de Deus é a não existência de marginalizados, a culpabilização (afirmar que a pessoa está, de alguma forma, contra Deus) era o caminho para tornar a marginalização social aceita. Nada de estranhar, por isso, que o termo pecador seja atribuído a profissões e a camadas sociais como aos publicanos, aos pastores, às prostitutas etc. Mesmo sendo pessoas de certa cultura e classe social relativamente abastada como eram os publicanos, tanto a eles quanto às prostitutas e pastores, era negado o direito de exercer cargos honoríficos, de ser testemunhas nos tribunais, ou de pertencerem à alguma comunidade de fariseus. Igualmente os “pequenos” dos evangelhos são considerados todos eles como imaturos, ignorantes, rudes, de quem o Midrash de Samuel proíbe “ter piedade” e a mentalidade geral retém como “amaldiçoados” por Deus, como comprova a própria afirmativa de Jo 7,49: “Toda essa massa que não conhece a Lei está sujeita à maldição divina”.

excluídos, desde o seu nascimento⁷⁷. Em paralelo com sua marginalização na origem está a sua morte “fora da cidade” (Hb 13,12). A cruz não é a morte de um condenado qualquer, mas sim de um escravo ou delinqüente político, nocivo à sociedade, portanto uma morte conflitiva em grau máximo. E não só a marginalização inicial e final. Os evangelhos conservam as seguintes designações de Jesus, reveladoras de sua situação de exclusão social: era “um comilão e bebedor, amigo dos publicanos e pecadores”(Mt 11, 19); contado entre os delinqüentes (Lc 22,37), um “perturbado mental” (Mc 3,21); impostor (Mt 27,63) e, sobretudo, aquilo que o próprio Jesus disse “não ter onde reclinar a cabeça” (Mt 8, 20; Lc 9,58), isto é, Jesus estaria afirmando sua existência errante e marginal⁷⁸.

Como terceiro aspecto desta visão de Jesus com os marginalizados, diz o autor, que os evangelhos mostram, ainda, Jesus “comendo com os pecadores”, gesto que expressaria intimidade e confirmaria (subvertendo)⁷⁹ a participação prioritária destes no Reino. Por outro lado, esse gesto desencadeará uma reação violenta da parte dos mantenedores daquela “ordem”. Jesus tem consciência que veio trazer discórdia (Mt 10, 34-36; Lc 12, 51-53) e mostra, mais uma vez, não estar disposto a endossar uma paz que consagra as segregações e diferenças sociais⁸⁰. Porém, acima de tudo, Jesus mostra uma identificação total com os

⁷⁷ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, 87. O autor reporta esse texto muito elucidativo de E. Bloch: “Reza-se a um nascido em um estábulo. Não há aqui espaço para um olhar para as alturas, mas sim um olhar bem próximo, desde baixo, desde mais em casa. Por isso é verdadeiro o presépio (a cocheira): uma origem tão humilde para um Fundador é impossível inventar. As sagas nunca pintam quadros de miséria e menos ainda os mantêm durante toda a vida. O presépio, (os pastores - que Grundmann diz ser o ofício mais desprezível), o filho do carpinteiro, o visionário acompanhado de gente de má fama, e o patíbulo no final..., tudo isso está feito com material histórico, e não com material dourado, tão querido pela legenda”.

⁷⁸ Para J. I. GONZÁLEZ FAUS (*La humanidad nueva*, 87) essa frase é tida pelos biblistas como autêntica e, ao mesmo tempo, confissão do tipo de vida que Jesus levava. Interessante observar que Francisco, como veremos abaixo no capítulo VIII, segundo várias fontes contemporâneas (embora nunca apareça expressamente em seus escritos), tomasse essa mesma frase como determinante para caracterizar o modo de viver de Jesus que ele deseja instituir (e garantir no futuro) entre seus irmãos como se pode supor a partir da RNB 9,5, da RB 6, 1-2 e do Testamento 24-26.

⁷⁹ J. I. GONZÁLEZ FAUS, (*La humanidad nueva*, 88-90), mostra que no mundo oriental fazer refeição com alguém era uma das maiores e mais profundas expressões de intimidade. Se Jesus veio “instaurar” um novo Reinado privilegiando estas categorias de pessoas, na prática estava subvertendo a concepção geral dos agentes do reino. Entre as razões que nosso autor apresenta para esta atitude de Jesus não está o fato de eles “serem melhores, mas simplesmente porque ‘estão fora’ (página 101). Nisso estaria a bondade e a gratuidade de Deus. Jesus age em coerência com a maneira de Deus “ver”, que ao longo da história da salvação sempre se mostrou do lado do fraco e desprotegido.

⁸⁰ Para o autor que seguimos (*La humanidad nueva*, 96-105) são três as justificativas que Jesus apresenta para essa sua postura: a universalidade e a igualdade de todos como característica do Reino; a bondade de Deus e a necessidade do pobre; e, em terceiro lugar, o dinamismo segregador,

excluídos como mostra Mt 25, 31-46, atualmente “espetacularmente redescoberto”⁸¹.

b) Dentro de nosso objetivo de busca da presença da solidariedade em Jesus Cristo, há um outro aspecto ressaltado pelo autor que reputamos enriquecedor, quando observado de perto: a *quénosis de Jesus*. González Faus parte da série de afirmações neotestamentárias⁸² a respeito da humilhação ou do aniquilamento de Jesus como esta de 2Cor 8, 9: “Jesus Cristo, sendo rico, se fez pobre, para nos enriquecer com sua pobreza”. Segundo ele, o abaixamento de Jesus Cristo não diz respeito à encarnação como sempre costumamos pensar, mas ao fato de que Jesus assumiu alguma forma de negatividade humana⁸³. Sua *quénosis* está relacionada, neste caso, a toda a sua vida posterior ao nascimento, e não se restringe somente à paixão e morte. Jesus viveu à margem da sociedade; não era importante para ela; assemelhava-se aos que, por uma razão ou outra, não contavam para o sistema social e religioso do tempo.

Tal perspectiva, segundo González Faus, está confirmada pelo conhecido texto prepaulino de Filipenses 2, 6-11, onde o sujeito da aniquilação não é o Verbo eterno e sim Jesus de Nazaré, o Cristo. E a contraposição presente neste hino não consiste no fato de que o Verbo era Deus e se fez homem, mas entre duas maneiras de ser homem⁸⁴: uma seria a forma “reconhecida” e socialmente

isto é, a força degeneradora daquele que exclui, bem como a força redentora do excluído. Este último aspecto será quase um dos princípios teológicos da teologia da libertação.

⁸¹ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, 92-95. O autor insiste que o rompimento da concepção religioso-cultural que ele provocou com seu procedimento gerou uma conflitividade muito forte com a classe dominante. Mas assim mesmo, Jesus faz desta sua conduta uma proposta de vida para seus seguidores em várias circunstâncias e de vários modos: ao falar em convidar os pobres ao banquete (Lc 14, 12); ao afirmar que não socorrer os necessitados equivale a ser um delinquente (Mt 7, 21-23; 25, 41; Lc 13, 27); ao solicitar aos discípulos para se tornarem criança (isto é, automarginalizar-se, não ser “importante” em nenhum sentido) etc.

⁸² Eis as outras mencionadas ao pé da página, da quais extraímos o essencial para sua compreensão aqui: 2 Cor 5, 15: (Cristo morreu por todos); 2 Cor 5, 21: “Deus o tratou como pecador”; Gl 3, 13: “Cristo submeteu-se à maldição”; 4, 14 (na fraqueza de Paulo Cristo se revelou); Rm 8, 3: “Deus enviou seu Filho assemelhado à nossa condição pecadora”; Hb 2, 14: “Compartilhou a morte para anular aquele que controlava a morte”; Hb 2, 17: “Foi em tudo semelhante aos homens”.

⁸³ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, 185: “Disso se deduz que tais textos não descrevem o que costumamos chamar de ‘encarnação’. O abaixamento a que os textos se referem não consiste em que era Deus e se fez homem, mas em que se fez alguma forma de negatividade humana: escravo, pobre, maldição...”

⁸⁴ J. I. GONZÁLEZ FAUS (*La humanidad nueva*, 190; também 192 e 204) faz uma contraposição entre “maneira divina e maneira humana” de ser homem que, fora do contexto, pode soar muito estranha, pois nos daria a impressão de que o modo humano de ser seja necessariamente uma existência em ruptura com o “espírito de filiação e fraternidade”, como ele mesmo dirá em *Proyecto de Hermano*, 234. Importa ressaltar que o humano pode encerrar o divino como L. BOFF (*Jesus Cristo libertador*, 131) afirma de modo muito enfático: “Humano assim como Jesus só pode ser Deus mesmo”.

valorizada, enquanto a outra, para Paulo, é a forma de escravo, de alguém que quase não é reconhecido como homem por carecer de dignidade, à semelhança da descrita no quarto poema do Servo Sofredor de Isaías.

É muito significativo que o autor perceba que o movimento quenótico de Jesus é movimento de solidariedade e que esta é a razão de sua fecundidade⁸⁵. O que nos enriquece de Jesus Cristo não é sua riqueza, mas pobreza, conforme se expressa Paulo (2 Cor 8, 9). A fecundidade do movimento quenótico não pode residir num valor do negativo por si mesmo. “Fecundo é o movimento quenótico “por nós”, quer dizer: a solidariedade na *quénosis*”⁸⁶ que se faz presente e se torna crescente ao longo de todo o tempo da vida de Jesus. Não se trata de uma decisão momentânea (temporal), mas uma opção permanente que foi se aprofundando sempre mais, até culminar na morte de cruz: “Jesus era homem de tal maneira que necessariamente teria de morrer morte conflitiva e maldita, uma vez que nem o mundo (a sociedade) o vai aceitar, nem Deus vai usar de seu poder para defendê-lo”⁸⁷. Importa, então ver a *quénosis*, não de forma negativa como geralmente se faz: um despojamento crescente até a morte, e morte de cruz. É mais bem compreendida quando vista positivamente: como uma crescente aceitação das finitudes humanas até incluir a acolhida da própria morte, e o pior tipo de morte, a de cruz. O próprio autor conclui sua reflexão sobre o tema dizendo que “a idéia de *quénosis* se presta, destarte, para resumir toda a reflexão teológica da primitiva comunidade sobre a vida de Jesus”⁸⁸.

⁸⁵ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, 193. O autor percebe três elementos importantes neste hino. Aqui nos interessa destacar o movimento quenótico no sentido de ser movimento de solidariedade por nós, e que por essa razão se torna fecundo. “Este elemento, que, apesar de ser central não é muito desenvolvido no Novo Testamento, é verdadeiramente surpreendente: aquilo com o que Jesus Cristo nos enriquece não é sua riqueza, mas sim sua pobreza, o Forte não é vencido pela força de Jesus, mas por sua debilidade. Tal fato quer dizer que a reflexão que a pregação inicial da Igreja faz sobre a morte de Jesus, até chegar a dizer que foi uma morte por nós, não se limita ao ato de sua morte, mas abrange a toda a vida do Jesus terreno enquanto era uma vida “não divina” (no sentido visto acima de ser uma vida infra-humana em dignidade. O autor lamenta que, infelizmente, o NT não explica o porquê dessa fecundidade do movimento quenótico solidário”.

⁸⁶ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, 195.

⁸⁷ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, 204.

⁸⁸ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, 213. E continua dizendo que esta “idéia implica: a) que o Jesus terreno esteve submetido à lei da história, do progresso e da apropriação de seu próprio ser como tarefa de si. A isso chamamos de *quénosis* em sentido analógico ou derivado; b) Que este passo não aconteceu desde uma dimensão neutra de homem a Deus, mas desde uma dimensão de mal e de escravidão: foi um passo através da negatividade e da morte. A isso chamamos de *quénosis* em sentido próprio. A *quénosis* não é mero resultado de um modo de ser que caracteriza a natureza humana, mas antes que, em algum sentido, implica uma verdadeira auto-abnegação de

Como *avaliação* gostaríamos de ressaltar a grande contribuição desse autor em relação ao nosso tema ao priorizar a dimensão histórica da vida de Jesus Cristo. Mostra-a configurada pela sua opção e identificação com os marginalizados. Faz consistir nisso o significado da *quénosis*. Insiste em sua dimensão positiva enquanto crescente acolhida da labilidade humana, e não apenas enquanto aniquilamento (sua dimensão negativa) . Esses dois fatores, aliados à sua maneira de abordar, abrem caminhos para seguimento da solidariedade de Jesus Cristo para com os excluídos de todos os tempos e não apenas favorecem uma compreensão racional do papel soteriológico da solidariedade de Jesus Cristo. Talvez, por isso, Torres Queiruga classifique a obra de González Faus como uma cristologia de “caráter prático”⁸⁹ e com perspectiva latino-americana, embora seja europeu.

e) Jon Sobrino e a solidariedade ao pobre como lugar epistemológico

Jon Sobrino edita sua obra de cristologia, pela primeira vez, em 1976, poucos anos depois de Gustavo Gutiérrez (1971), Leonardo Boff (1972) e logo antes de Juan Luis Segundo (1982). Sua obra integra o grande momento do nascimento da “Teologia da Libertação” que, alguns anos mais tarde, seria alvo de uma forte reação na Igreja. O primeiro tomo, dedicado ao Jesus histórico, compõe-se de três partes: a primeira trata do método da cristologia latino-americana onde define o lugar (eclesial e social) do pobre como lugar epistemológico da cristologia e, ao mesmo tempo, o Jesus histórico como ponto de partida da cristologia⁹⁰. Na segunda parte – a fé e a missão de Jesus – desenvolve a compreensão de Reino e a relação de Jesus com Deus. A “cruz de

Deus (2Cor 5, 21). Essa dá razão à aparente ausência de Deus no Jesus terreno, e permite ler essa aparente ausência como revelação da identificação solidária de Deus com o homem”.

⁸⁹ Andrés TORRES QUEIRUGA, *Repensar a cristologia*, 245: “Logo aparecem cristologias de caráter prático: em 1971, surge já constituída a *Teologia da Libertação* de G. Gutiérrez, seguida logo por *Jesus Cristo libertador*, 1972, de L. Boff, à qual seguirão as cristologias de J. Sobrino (1976) e de J. L. Segundo (1982). Na Espanha, juntou-se a essa linha J. I. González Faus (1974) com uma obra de grande influência e difusão”.

⁹⁰ Para Jon SOBRINO (*Jesus, o libertador*, 44) a escolha do lugar epistemológico (que muitas vezes é inconsciente) é decisiva para captar o conteúdo dos escritos no NT, pois tanto as imagens do Cristo libertador como as imagens alienantes de Jesus se baseiam na leitura dos mesmos textos de revelação, e a razão fundamental para as diferentes leituras é o lugar a partir de onde são feitas. Para perceber a importância que Sobrino atribui a este basta ter presente este seu pensamento: “No mundo dos pobres existe uma luz que faz a inteligência ver conteúdos que dificilmente são vistos sem essa luz” (*Jesus, o libertador*, 56). Por isso para ele, a opção pelos pobres é mais do que uma opção pastoral: é uma opção totalizante, porque faz ver toda a realidade, mas, conscientemente, a partir de um ponto.

Jesus” é o tema abordado na terceira parte, com o último capítulo tratando do “povo crucificado”. É evidente, então, que, a exemplo de Moltmann, ele não tenha um capítulo em que trate da solidariedade de Jesus Cristo porque esta é uma dimensão essencial que perpassa a obra toda, da primeira à última página. Por isso seu esforço consiste em apresentar a prática de Jesus vivendo, em meio às realidades conflitivas e de opressão de seu tempo, o amor solidário com os pequenos e excluídos e, mais do que isso, de ver a Jesus desde esse mesmo lugar⁹¹. Como estamos apenas acenando para aspectos da cristologia desse autor a fim de perceber seu enfoque de solidariedade, vamos nos restringir à parte que trata do Reino de Deus⁹² que é o objetivo e o anúncio central da vida e da prática de Jesus Cristo.

a) *O Reino de Deus para os pobres*. Sobrino mostra Jesus, o que é pouco comum encontrar nas cristologias, em continuidade com uma tradição cheia de esperança e portadora de uma utopia. Jesus participa dessa expectativa do Reino, crê que é possível, boa e libertadora⁹³. Ele deu expressão religiosa adequada para esta situação real da imensa maioria do povo judeu de seu tempo⁹⁴. O Reino de Deus é, acima de tudo, expressão dessa esperança real de um povo em grandes dificuldades⁹⁵. Por isso sua pregação começa pelo anúncio da proximidade do Reino (Mt 4, 17). Tem a audácia de proclamar o desenlace do drama da história, a vida inequívoca da salvação de Deus e a superação do anti-reino. De fato, é assim

⁹¹ Esta é uma das grandes diferenças entre Sobrino (e a teologia da libertação) e González Faus em termos de metodologia e de epistemologia cristológica. Embora González Faus desenvolva um capítulo muito interessante sobre Jesus e os marginalizados, esta mesma prática não consegue transparecer nos demais temas abordados da sua cristologia. Quer dizer, González Faus ainda não consegue tomar o pobre como lugar teológico e epistemológico para a totalidade da visão cristológica.

⁹² J. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, 188. Para o autor, mesmo que os evangelhos tenham sido construídos a partir da experiência com o Ressuscitado, fundamental para a fé, a categoria da ressurreição não pode ser considerada uma realidade tão apta como a do reino de Deus para organizar e hierarquizar o todo da fé na vida e mensagem de Jesus. A ressurreição será levada em conta, por isso, a partir de dentro de algo mais abrangente que é o reino de Deus.

⁹³ J. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, 118: “Jesus aparece inserido na humanidade de uma maneira específica: ele é dos que crêem que é possível superar a miséria da história. Jesus aparece inserido, então, na corrente esperançada da história, no meio da opressão, que sempre de novo formula uma utopia que crê que a justiça é possível. E dessa forma se poderá expressar (a partir da fé) que a humanidade de Jesus é a humanidade verdadeira”.

⁹⁴ No seu tempo, muitos esperavam a manifestação político-religiosa do Messias. Embora atualmente se saiba que o movimento dos zelotas que lutavam violentamente pela libertação do povo da opressão romana seja posterior a Jesus Cristo, a mentalidade já existia no seu tempo.

⁹⁵ J. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, 123.

porque Deus, acima de qualquer outra coisa, é “*eu aggelion*”, boa notícia. Deus sempre aparece essencialmente como salvação.

Justamente pelo fato do Reino de Deus ser boa notícia significa que ela, por essência, é relacional. Quer dizer, que nem toda a boa notícia é boa notícia da mesma forma para todos. Jesus oferece o amor de Deus a todos, mas não da mesma maneira a todos. Seus destinatários privilegiados são os pobres (economicamente) e os desprezados (socialmente). Essas duas categorias sociais que não podem ser espiritualizadas⁹⁶. E aqui reafirma o “princípio da parcialidade”, já adotado por Medellín⁹⁷, com valor programático de um princípio globalizante e permanente na cristologia⁹⁸. Esta posição o leva a asseverar que o reino de Deus “é um reino fundamentalmente parcial e um reino, cujo conteúdo mínimo mas fundamental, é a vida e a dignidade dos pobres”⁹⁹. Pois Deus se revelou dessa forma, no momento fundacional do Êxodo (Ex 3), quando assumiu a luta de um povo oprimido a quem se revela e liberta. Assim, através de sua parcialidade para com os oprimidos, Deus revela sua própria realidade.

Esta parcialidade está em função de garantir a vida mínima dos pobres¹⁰⁰, já que os “pobres estão praticamente mortos”¹⁰¹. Por isso, o reino é, além de anúncio, luta pela defesa da vida primária dos pobres. Jesus, então, toma, por um dos símbolos centrais de sua pregação e de sua prática, o pão e a refeição¹⁰². Para os pobres, Deus garantir essa vida mínima é o começo da boa notícia e para Deus é inerente à sua grande iniciativa da criação, pois um criador que entra em conflito

⁹⁶ A nosso aviso, o autor (*Jesus, o libertador*, 126) oferece uma definição de pobre profundamente esclarecedora, que pode evitar toda a generalização: “Pobres são aqueles que estão próximos da morte lenta pela pobreza, para os quais sobreviver é uma carga pesada e sua tarefa máxima, e, ao mesmo tempo, são os *privados da dignidade social* e, às vezes, também da dignidade religiosa por não cumprirem com toda a legislação eclesial”. (grifo nosso).

⁹⁷ O autor (*Jesus, o libertador*, 36) se vale, para este objetivo, da seguinte afirmação de MEDELLÍN (*Pobreza na Igreja*, 7): “Cristo, nosso Salvador, não só amou os pobres, mas também, ‘sendo rico se fez pobre’, viveu na pobreza, concentrou sua missão no anúncio da libertação aos pobres e fundou sua Igreja como sinal dessa pobreza entre os homens”.

⁹⁸ J. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, 36: “E isto é sumamente importante para a cristologia, pois esta teve por costume se basear no princípio da imparcialidade: Cristo é universalmente ‘homem’, e traz a salvação a ‘todos’ os homens e a todos de ‘forma igual’”.

⁹⁹ J. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, 128.

¹⁰⁰ Mais adiante (*Jesus, o libertador*, 196-201) o autor irá chamar essa vida mínima de “vida justa”, no sentido de que é uma exigência intrínseca da bondade de Deus que seja assim.

¹⁰¹ J. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, 131. O autor corrobora seu pensamento numa afirmação de Joaquim Jeremias, para quem a situação dos pobres era comparada à morte: “A situação de tais pessoas, e segundo o pensamento daquela época, já não pode ser chamada de vida. Estão praticamente mortas”.

¹⁰² São inúmeras as passagens evangélicas nesta perspectiva como por exemplo: Mc 2,15-17; 6, 30-44; 7, 2-5; 8, 1-10; Mt 15, 32-39; Mt 25, 31-44; etc.

com sua criatura é um deus falso. De fato, esta postura de Jesus transparece clara em seu programa de vida (Lc 4, 14-21), cujo centro é o anúncio da boa notícia aos pobres que não necessitam apenas de palavras, mas de vida, de garantias de vida mínima, garantias essas firmemente instituídas numa legislação, de fato, em vigor¹⁰³.

b) *A prática de Jesus*. As diversas atividades de Jesus apontam para a mesma perspectiva que seu anúncio. Os sinóticos mostram isso, segundo o autor, programaticamente, ao apresentar, já no começo da vida pública de Jesus, não só o sumário do anúncio, mas também o sumário da atividade de Jesus (Mc 1, 34; Mt 8, 16; Lc 4, 40s), fazendo ver que Jesus é o anunciador e também o iniciador do reino de Deus. Então pode-se dizer que:

→ os milagres são clamores do reino e sinais, benéficos e libertadores, de sua proximidade. Revelam que Deus tem misericórdia¹⁰⁴ com suas criaturas;

→ a expulsão de demônios significa vitória sobre o maligno e sobre todas as forças do anti-reino¹⁰⁵;

→ a profunda acolhida aos pecadores é sinal do reino enquanto significa a libertação de todos os temores de serem rejeitados e culpados diante de Deus e, por isso, também marginalizados pela sociedade. O fato de Jesus se aproximar dos pecadores nunca se mostrando seu juiz, e em muitas passagens nem mencionando o perdão dos pecados, revela a prioridade clara da acolhida sobre o perdão como prática de Jesus¹⁰⁶. Jesus (expressão do modo de ser de Deus) vai ao encontro dos

¹⁰³ J. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, 133-134. Assim como o autor demonstra que se trata de uma libertação da miséria material, bem como a institucionalização de uma ordem social justa, através do anúncio do “ano da graça do Senhor”, quer dizer do ano jubilar em que os bens deveriam ser redistribuídos novamente, da mesma forma os comentários de L. A. SCHÖKEL (*Bíblia do Peregrino*, 2464) afirmam que “a boa notícia leva como denominador comum a libertação de qualquer espécie de opressão: física, os cegos; econômica, os pobres; política, os oprimidos. Tudo isso formaria o ano jubilar anunciado”.

¹⁰⁴ É característico desse autor entender a misericórdia (Veja-se sua obra: *O princípio misericórdia*, citado na bibliografia) como uma realidade que engloba a solidariedade, como podemos perceber nesta passagem aqui: “A misericórdia de Jesus não é um mero sentimento, mas uma reação –ação, portanto – diante da dor alheia motivada pelo simples fato de que essa dor estar diante dele. Misericórdia não é, portanto, uma virtude a mais, mas uma atitude e prática fundamentais de Jesus” (*Jesus, o libertador*, 141).

¹⁰⁵ Para o autor, (*Jesus, o libertador*, 144), o mundo no tempo de Jesus estava povoado de forças desconhecidas que estavam muito presentes na vida das pessoas e lhes eram prejudiciais. “Reinava um terror extraordinariamente intenso dos demônios”. Isso ajuda a perceber que, como afirma à página 147, “a vinda do reino é tudo, menos pacífica e ingênua. Acontece na luta contra o anti-reino. Assim, construir o reino implica necessariamente lutar ativamente contra o anti-reino”.

¹⁰⁶ J. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, 149. Mas muito diversa é a atitude de Jesus frente aos que oprimem, “a quem exige uma conversão radical, como um ativo deixar de oprimir”.

pecadores (parábola da ovelha e moeda perdidas, do filho pródigo errante - Lc 15) e não apenas os aguarda. O autor ressalta que esta atitude de acolhida é libertadora e devolve a dignidade aos desprezados e marginalizados. O fato de que, acolhendo os pecadores, causa escândalo aos seus adversários é revelador da nova imagem de Deus que ele vivia em relação àquela dos opressores, que em sua auto-suficiência, não conseguem admitir, porque inclui ao mesmo tempo o princípio da parcialidade divina que eles, evidentemente, não podem admitir.

→ as parábolas do reino também são relatos interpelantes e polêmicos, mostrando que o reino é para os pobres.

Percebe-se, desse modo, segundo Sobrino, que o reino de Deus, ainda que não se esgote nisso, supõe a superação dos males históricos. A salvação é também histórica, e, enquanto tal, “é sempre salvação ‘de’ alguém e, nesse alguém, de ‘algo’”¹⁰⁷. Há inequivocamente um caráter libertador, de modo que “o anti-reino não é apenas a ausência ou o ainda-não do reino, mas sua contradição formal”¹⁰⁸.

Como *avaliação* desta maneira de abordar a solidariedade de Jesus Cristo em Jon Sobrino, cremos poder ressaltar uma grande novidade, não enquanto acrescente dados novos a esse ramo especializado do saber, mas enquanto retrocede às condições primigênicas, bem próximas ao Jesus de Nazaré, nas quais se começou a elaborar a teologia, como fizeram os evangelhos (e todo o Novo Testamento de um modo geral). Assim como Moltmann disse que a teologia *depois* de Auschwitz é possível desde que haja uma teologia *em* Auschwitz, quer dizer, desde o interior do sofrimento e da morte, em Sobrino sua teologia (aqui cristologia) nasce da interpretação, à luz da Palavra, da prática de Jesus, refazendo assim, na expressão de González Faus, o *itinerarium mentis* dos primeiros discípulos de Jesus. Não há como negar o princípio da parcialidade na prática de Jesus. Neste *Sitz im Leben*, a solidariedade não se restringe a momentos ou a alguma dimensão restrita da vida de Jesus, mas sim impregna profundamente todo o seu modo de ser e seu anúncio. Este, nos parece dever ser o modo de fazer teologia e cristologia¹⁰⁹ na América Latina. E, tão somente deste modo, a solidariedade pode receber uma abordagem adequada.

¹⁰⁷ J. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, 189.

¹⁰⁸ J. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, 189.

¹⁰⁹ J. L. SEGUNDO (*O homem de hoje*, 19), escrevia em 1985, mesmo conhecendo “*Cristologia desde a América Latina*” de Sobrino, que ainda “falta uma cristologia latino-americana”, pois a obra de Sobrino deveria chamar-se de “*Cristologia para a América Latina a partir da Europa*”.

No final deste item, parece-nos importante, num relance, apresentar uma síntese comparativa entre os vários enfoques para assim perceber mais facilmente as diversas modalidades de abordagens e, sobretudo, a orientação do desenvolvimento interno dos conteúdos atribuídos à solidariedade. Podemos ressaltar:

a) É possível uma abordagem da solidariedade em Cristo apenas com horizonte soteriológico, como procede Bernard Sesboué. Neste caso, a solidariedade precisa estar associada com a idéia de representação ou substituição, pois a solidariedade se apresenta como insuficiente enquanto função soteriológica. O ser humano não pode conquistar por si mesmo a salvação. Faz-se, então, necessária uma “representação” de Cristo, que pode ser uma “representação momentânea” ou também chamada por Sesboué, uma “substituição iniciática”. Nessa perspectiva de abordagem da solidariedade não considera fundamental a expressão solidária da vida histórica de Jesus Cristo, pois o ambiente de argumentação é a reflexão teológico-argumentativa com o objetivo de entender a mediação salvadora de Jesus Cristo. Seu interesse é entender a “função”, se assim se pode falar, da mediação de Jesus Cristo, como aliás o próprio título do livro expressa.

b) Walter Kasper foi o primeiro a abordar sistematicamente a solidariedade dentro da cristologia. Parte da idéia de solidariedade presente na personalidade corporativa no AT que depois evoluiu para a idéia de substituição e que no NT se expressou de um modo muito amplo e difuso através da expressão soteriológica “por nós” na sua tríplice significação de “em nosso favor”, “por causa de nós” e “em nosso lugar”. O autor a relaciona e sobrepõe à teoria anselmiana que durante séculos desempenhou papel decisivo na compreensão de salvação. Intui a grandeza do novo horizonte de compreensão da solidariedade e afirma que “o futuro da fé dependerá, em grande parte, da maneira como se conseguirá conciliar a idéia bíblica de representação com a idéia moderna de solidariedade”.

c) Já González Faus, cremos que por primeiro na Europa, mostra, de modo clarividente, a solidariedade e até a identificação de Jesus de Nazaré com os

Mas elogia a “*Paixão de Cristo, paixão do mundo*” de L. BOFF como genuinamente latino-americana, embora seja uma cristologia parcial. Talvez Juan Luis Segundo, diante das profundas alterações de conteúdo e estruturas de “*Jesus de Nazaré*” de Jon Sobrino, de 1992, que é a reformulação da obra anterior de 1983, modificasse sua avaliação. Em 2001, Sobrino publicou a segunda parte de sua Cristologia com o tomo intitulado “*A fé em Jesus Cristo*”, com o subtítulo “*Ensaio desde as vítimas*”.

marginalizados como algo inerente ao modo de ser de Jesus Cristo. Jesus é visto se automarginalizando do começo ao final da vida, em solidariedade com os excluídos. Contudo, esta solidariedade não perpassa todo o seu elaborar cristológico qual lugar epistemológico, pois predomina ainda em sua obra a preocupação com argumentos acadêmicos e não com a realidade concreta dos pobres. O resultado é que a solidariedade acaba não sendo uma realidade totalizante, mas apenas uma “virtude” ou dimensão da vida de Jesus Cristo.

d) Jürgen Moltmann, de sua parte, revoluciona o modo de ser Deus na teologia, apresentando-o como um Deus crucificado, identificado com o sofredor. Sua onipotência consiste em fazer-se pequeno e se auto-aniquilar a fim de estar junto a quem sofre. A experiência do sofrimento de Auschwitz lhe foi determinante para seu fazer teologia. A dimensão de solidariedade é mostrada de um modo clarividente presente ao longo de toda a Bíblia. Deus, ao contrário do que pensam muitas religiões e da filosofia grega, não é o deus impassível, mas o Deus *pathético* que, por essência, se deixa comover pelo gemido do sofredor. Jesus Cristo vive, por ser encarnação desse Deus, uma profunda solidariedade com os sofredores. Deve-se reconhecer certo parentesco no modo de pensar de Moltmann com os teólogos da libertação.

e) Jon Sobrino articula muito mais globalmente a perspectiva da solidariedade em Jesus Cristo. Toda sua teologia decorre do pressuposto dessa solidariedade de Cristo para com os marginalizados. Assume o “princípio da parcialidade” da revelação e da salvação introduzido por Medellín, porquanto, se Deus veio para salvar a todos, não salva a todos da mesma maneira. Sobrino tem consciência de que o lugar desde onde se lê os evangelhos determina a captação de seu conteúdo e por isso reafirma sua opção pelo lugar social, eclesial e teologal, portanto, epistemológico do pobre como o autêntico lugar de fazer teologia. Por isso, a solidariedade de Cristo com os excluídos se constitui em núcleo de toda a sua elaboração teológica, mesmo sem mencionar com muita frequência o termo solidariedade, e a retém como expressão essencial do modo de ser humano e, ao mesmo tempo, expressão do modo de viver a fé de Jesus Cristo. Este tem valor redentor, não apenas sua morte na cruz. Aliás, esta só tem valor como decorrência do tipo de vida anterior vivido na solidariedade aos pobres e excluídos.

Ponderações finais do capítulo

No final de nosso percurso panorâmico, ao invés de conclusões queremos ressaltar duas constatações relacionadas ao nosso tema: uma em relação à cristologia como tal e outra, mais especificamente, em relação à solidariedade na cristologia.

a) Começemos com a relacionada ao **modo de elaborar** a cristologia, ao método de abordagem da cristologia. Constatamos uma grande diversidade de procedimentos, sempre associados à realidade histórico-social onde nascia e com resultados muito diversos, enquanto realçavam aspectos diferentes de Jesus Cristo, ou enquanto mostravam dimensões diversas do mesmo aspecto por partirem de contextos diferentes. Senão vejamos:

→ No primeiro século da Igreja, enquanto era elaborado o Novo Testamento, houve, a partir de dois grandes horizontes de compreensão destacados por H. Kessler, uma pluralidade significativa de cristologias. Cada hagiógrafo elaborou a sua cristologia, a partir de sua fé em Jesus Cristo, a fim de responder à necessidade de seu contexto sócio-cultural-ecclesial. Este procedimento metodológico de, mantendo sempre referência ao evento histórico global de Jesus de Nazaré, apresentá-lo de um modo a atender às expectativas emergentes de seus destinatários (a necessidade deles), além de gerar uma saudável diversidade de perspectivas, se torna significativo enquanto método teológico para todos os tempos e lugares.

→ Seguiu depois, uma vez definidas com fórmulas precisas as verdades da fé devido ao novo ambiente cultural (helênico) em que os cristãos se encontravam, um período de praticamente um milênio em que predominou, em vista desse procedimento, uma certa uniformidade cristológica. As afirmações cristológicas vinham sendo repetidas e explicadas (com forte influência da filosofia helênica) como ponto de chegada, vale dizer, como expressões inquestionáveis da verdade. Este modo de proceder reduziu profundamente a diversidade de compreensões de Jesus Cristo e, além disso, deslocou para o campo filosófico e abstrato a reflexão teológica gerando, ao mesmo tempo, um hiato entre a fé do povo e a teologia oficial da Igreja.

→ O iluminismo, nos séculos XVII e XVIII, iniciou a contestação desse modo de fazer teologia, baseado no que chamava de “fé da Igreja”. Tendo a razão

e a verdade como critério de veracidade, desencadeou-se, então, uma busca desenfreada do “verdadeiro Jesus histórico”. No final de inúmeras e profundamente diversas buscas, o resultado foi decepcionante.

→ Kähler e, depois, Bultmann, reagiram a esse intento menosprezando a necessidade da comprovação histórica da fé. Defendiam que o alicerce da sistematização da cristologia é o Cristo da Fé: o “Cristo pregado e não o Cristo pregador”. Importava-lhes apenas a história da fé da Igreja em Jesus Cristo e não os dados históricos, extremamente difíceis de serem encontrados nos evangelhos.

→ Maior equilíbrio nasceu, com E. Käsemann, às vésperas do Vaticano II, com um novo retorno, mas com maior prudência, na utilização dos dados históricos, vistos agora a partir de suas atitudes básicas, das opções gerais, das mensagens fundamentais de Jesus de Nazaré.

→ O Concílio Vaticano II, embora de forma incipiente porque não esse era seu objetivo, abriu espaço para uma nova maneira de fazer cristologia. Mostrou, além da tradicional, também uma imagem de Jesus Cristo mais presente na história humana. Aprofundando a mesma perspectiva, as Conferências de Medellín e de Puebla apresentaram o rosto de um Jesus Cristo, identificado com os mais pobres e marginalizados.

→ A partir do Concílio, foram surgindo abundantes cristologias preocupadas em apresentar uma imagem de Jesus Cristo que pudesse responder à “*Gaudium et Spes*”, à alegria e à esperança” do povo para o qual cada autor se dirigia. Começamos então a encontrar, já no início da década de ’70, abordagens específicas da solidariedade em alguns tratados cristológicos: J. Moltmann, W. Kasper, González Faus, J. Sobrino e, até, no exame da cristologia soteriológica de Bernard Sesboüé.

Ora, tudo isso nos leva a reafirmar a beleza da existência dessa pluralidade de cristologias, pois jamais o mistério de Cristo poderá ser totalmente abarcado apenas desde um ponto de vista, nem responder a todos os contextos em que vivem os que seguem sua fé. Retemos como decisivo o “lugar” desde onde se faz teologia, pois ele não determina as preocupações e sua metodologia, mas ao mesmo tempo lança luzes inexistentes em outros lugares. Estas breves observações podem predispor a uma acercamento da cristologia de Francisco de Assis que não frequentou as escolas de teologia, vale dizer, não teve preocupações predominantemente de ortodoxia e sim, apenas, de sua seguibilidade, e que,

sobretudo, desde a jovem idade, fez uma opção por estar com os leprosos e outros excluídos. Será diferente, pois, se aproximar da “cristologia” de Francisco do que se aproximar de uma cristologia sistemática, elaborada com argumentação científica. No entanto, nossa tarefa deverá contemplar, ao mesmo tempo, os dois aspectos da questão.

b) Em segundo lugar, importa ressaltar igualmente a **diversidade de enfoques da própria solidariedade** na elaboração da cristologia. Vemos assim um Moltmann preocupado em explicar a presença solidária de Deus no (Jesus) crucificado, porque vivenciou os horrores dos campos de extermínio e da II Guerra Mundial. Partia ele do pressuposto de que só pode haver uma teologia *depois de* Auschwitz se tivesse havido uma teologia *em* Auschwitz. Kasper, de seu lado, sentia a urgência de traduzir para o homem moderno uma cristologia que lhe correspondesse às novas categorias antropofilosóficas. Na busca de traduzir também a teoria da representação ou da substituição, propôs a solidariedade, dizendo que o êxito da fé no futuro residirá no êxito de conciliar estas duas maneiras de ver. Já Gonzáles Faus introduziu um belo capítulo sobre “a solidariedade de Jesus e os marginalizados”, devido sobretudo à sua experiência com o povo pobre do Chile. Mostrou, sem ainda conseguir tornar a solidariedade com o pobre o lugar epistemológico de toda a sua construção cristológica, um rosto de Cristo defendendo e, sobretudo, identificado com os marginalizados. Também para ele a teoria da substituição, sem se auto-eliminar, deverá abranger a perspectiva da solidariedade por ser esta um conceito mais eloquente para o homem de hoje. Este pensamento poderia ser também a síntese para o estudo da soteriologia na cristologia de Sesboüé, cujo penúltimo capítulo leva o título: Da substituição à solidariedade. Por fim, Jon Sobrino, escrevendo desde El Salvador, um povo verdadeiramente crucificado, mais do que abordar a temática específica da solidariedade, instituiu o lugar social, eclesial e teológico do pobre como o lugar epistemológico de sua cristologia que, de certa forma, ao invés de chamar “cristologia da libertação” poderia ser chamada de “cristologia da solidariedade”, se se quisesse acentuar o método mais que o objetivo. Falar de Jesus Cristo ao povo crucificado é mostrar que ele é o destinatário do alegre anúncio do reino, feito “pelas palavras e pela prática” de Jesus. Sobrino, reconhece e reafirma a

existência do “princípio da parcialidade” na práxis de Jesus Cristo que veio para salvar a todos e amou, de fato, a todos, porém, não de modo igual a todos.

Desde já fazemos notar que, estando igualmente inserido (ou mais próximo ainda) e profundamente sintonizado com os pobres e marginalizados, Francisco de Assis recebeu, com certeza, determinada iluminação de Jesus Cristo que lhe permitiu ver algumas de suas dimensões que, desde outros lugares, mesmo com toda a boa vontade e ciência, se tornaria extremamente difícil divisar. Ainda mais naquele seu contexto histórico e social. Por isso sua imagem de Jesus Cristo, até certo ponto, tem grandes semelhanças, *mutatis mutandis*, ao Deus crucificado de Moltmann, ao Jesus Cristo marginalizado de González Faus, ao Jesus libertador de Sobrino etc. A diferença que poderia servir como linha divisória entre a visão de Jesus Cristo de Francisco de Assis e a de Jon Sobrino, novamente salvadas as diferentes circunstâncias, poderia estar no peso atribuído ao objetivo de enfoque: Francisco busca, acima de tudo, compreender o modo de seguir a Jesus Cristo, ao passo que Sobrino, enquanto teólogo, consegue perceber e traduzir em conceitos também o alcance redentor ou libertador da vida de Jesus Cristo.

Abrimos destarte, com este percurso, horizontes e perspectivas, não propriamente para fundamentar uma investigação a respeito da solidariedade na cristologia sanfranciscana, mas para deixar clara a possibilidade de caminhos alternativos como o percorrido por Francisco, sobretudo quando percebidos no seu contexto social de origem. Cremos que estas constatações nos autorizam a caminhar com liberdade rumo à imagem de Jesus Cristo solidário em Francisco de Assis, que, mesmo sem dispor de estudos teológicos, elaborou uma imagem de Nosso Senhor Jesus Cristo, em muitos aspectos, diversa da imagem de Jesus Cristo comumente veiculada por seus contemporâneos. Como se poderá “delinear” essa imagem? Observando os pequenos detalhes, as maiores insistências, os leves acréscimos que ele, Francisco, adicionou à imagem comumente veiculada de Jesus Cristo. Procederemos, daqui em diante, diversamente do que fizemos neste capítulo: até agora estávamos lidando com sistematizações, ao passo que a partir deste momento, nos ateremos a uma descrição cristológica espontânea e quase informal, pois, em momento algum, o *Poverello* de Assis se propôs elaborar uma “cristologia”.