



Franciello José Gasparoni

A credibilidade da ressurreição
A contribuição da cristologia de Joseph Moingt
à teologia fundamental

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Profa. Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro
Julho de 2021



Francielo José Gasparoni

A credibilidade da ressurreição
A contribuição da cristologia de Joseph Moingt
à teologia fundamental

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof^a. Maria Clara Lucchetti Bingemer
Orientadora
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Roberto Nentwig
Mitra da Arquidiocese de Curitiba

Rio de Janeiro, 10 de Julho de 2021.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Francielo José Gasparoni

Fez o curso livre em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia da Arquidiocese de Vitória – ES (IFTAV). Kursou a graduação em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Atua como professor voluntário no Instituto Filosófico e Teológico do Seminário São José de Niterói em Niterói.

Ficha Catalográfica

GASPARONI, Francielo José

A credibilidade da ressurreição/A contribuição da cristologia de Joseph Moingt à teologia fundamental. Francielo José Gasparoni; orientador: Maria Clara Lucchetti Bingemer – 2021.

145 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2021.

Inclui bibliografia

1. <Cristologia narrativa>. 2. <Cristologia escatológica>. 3. <Teologia fundamental>. 4. <Revelação>. 5. <Ressurreição>. 6. < Joseph Moingt>. I. Bingemer, Maria Clarra Lucchetti. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título. CDD 200

Meus amados pais, Elias Gasparoni
e Tereza Herpis Gasparoni.

Agradecimentos

A Deus, Trindade de amor, que no mistério da cruz e da ressurreição de Jesus Cristo, revelou-se um Deus “para nós”, amigo da vida, salvação e esperança para o mundo.

A minha orientadora, Professora Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer, pela competente e generosa colaboração na elaboração desse trabalho.

À CAPES/CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais esse trabalho não poderia ter sido realizado.

A meus pais, Elias Gasparoni e Tereza Herpis Gasparoni, por serem meus maiores exemplos para a vida e pelo cuidado de sempre.

A meus demais familiares (Rosimery, Nixon e Lidiani) pelo carinho e apoio.

Ao Arcebispo Metropolitano da Arquidiocese de Niterói, Dom José Francisco Rezende Dias e ao Arcebispo Emérito, Dom Alano Maria Pena, pelo incentivo e apoio.

Ao Instituto Filosófico e Teológico do Seminário São José de Niterói, pela motivação e auxílio.

Aos Padres Bruno, Carlos Alberto, José Otacio, Pedro Paulo, Rafael, Robson e Tiago pela amizade e companheirismo.

Às professoras Marlene e Regina e ao seminarista Paulo Giovanni pelas contribuições para o bom êxito dessa pesquisa.

À Quase-paróquia de Nossa Senhora da Conceição, em Engenho Pequeno, São Gonçalo, e Paróquia Mãe da Divina Providência, em Engenhoca, Niterói, pela solidariedade e compreensão.

Aos professores do PPG-Teologia e funcionários do Departamento de Teologia da PUC-Rio, pela permanente disposição, cordialidade e excelência no trabalho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo

Gasparoni, Francielo José; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **A credibilidade de ressurreição: A contribuição da cristologia de Joseph Moingt à teologia fundamental**. Rio de Janeiro, 2021. 145p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação de mestrado visa mostrar que a cristologia narrativa e escatológica de Joseph Moingt oferece elementos para uma teologia fundamental, que considere a contemporaneidade e seus desafios à fé cristã como a secularização, a “morte de Deus”, o ateísmo, o agnosticismo e a ressignificação da linguagem teológica. Com uma cristologia que considera a questão de Deus, Moingt propõe uma teologia cujo fundamento está localizado em uma cristologia mais próxima das Sagradas Escrituras e de acordo com a da história. Em sua obra, o homem que vinha de Deus, partiu do homem e da problemática contemporâneos, em uma perspectiva de teologia fundamental, onde estão no centro Deus e sua revelação em Jesus Cristo. Moingt defende que o abandono da abordagem tradicional da filiação divina de Jesus, a partir da história do Evangelho e da confissão pascal, ainda presente no Símbolo dos apóstolos (sujeito principal das afirmações), para uma cristologia dedutiva dos enunciados cristológicos, da preexistência eterna e coeternidade do Filho, ocasionou uma mudança substancial na compreensão e transmissão do mistério da fé. Não se parte mais da pregação apostólica e da experiência fundante de Cristo com os apóstolos, presente na trama das narrativas, mas assume centralidade, uma linguagem metafísica estranha e ahistórica, alheia à revelação bíblica, sempre compreendida como história da salvação na história humana. Nosso estudo crítico da cristologia de Moingt apresenta instigante e fundamental jornada, exigindo do leitor maturidade teológica, uma nova hermenêutica, compreensível ao homem de hoje e a compreensão da teologia como esperança.

Palavras-chave

Cristologia narrativa; Cristologia escatológica; Teologia fundamental; Revelação; Ressurreição; Joseph Moingt.

Résume:

Gasparoni, Franciello José; Bingemer, Maria Clara Lucchetti (Advisor). **La crédilité de la résurrection: la contribution de la christologie de Joseph Moingt à la théologie fondamentale.** Rio de Janeiro, 2021. 145p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Cette thèse de Maîtrise vise à montrer que la christologie narrative et la eschatologique de Joseph Moingt offre des éléments pour une théologie fondamentale que considère la contemporanéité et ses défis à la foi chrétienne tels que la sécularisation, la “mort de Dieu” l'athéisme, l'agnosticisme et le processus du renouveau de la signification du langage théologique. Avec une christologie qui considère la question de Dieu, Moingt propose une théologie dont le fondements est situé dans une christologie plus proche des Saintes Écritures et selon celle de l'histoire. Dans son œuvre, “L’homme qui venait de Dieu”, Il part de l'homme et de la problématique contemporaine dans une perspective de théologie fondamentale, où Dieu et sa révélation en Jésus-Christ sont au centre. Moingt défend que l'abandon de l'approche traditionnelle de la filiation divine de Jésus à partir du récit évangélique et de la confession pascalle, encore présente dans le Symbole des Apôtres, à une christologie déductive des énoncés christologiques de la préexistence éternelle e coéternelle du Fils à occasionné un changement substantiel dans la compréhension et la transmission du mystère de la foi. Il ne s'agit plus de partir de la prédication apostolique et de l'expérience fondatrice du Christ avec les apôtres, présents dans l'intrigue des récits, mais assume la centralité, un langage métaphysique étrange et non historique, étrangère à la révélation biblique, toujours comprise comme l'histoire du salut humain. Notre étude critique de la christologie de Moingt présente stimulant et fondamental journée, exigeant du lecteur maturité théologique, une nouvelle herméneutique compréhensible pour l'homme d'aujourd'hui et la compréhension de la théologie comme espérance.

Mots Clés:

Cristologie récit; Cristologie eschatologique; Teologique fondamental; révélation; résurrection; Espérance; Joseph Moingt.

Sumário

1	Introdução	10
2	O itinerário teológico de Joseph Moingt e as implicações de sua percepção cristológica para a teologia contemporânea	14
2.1.	O itinerário existencial e testemunhal de Joseph Moingt	14
2.2.	O projeto cristológico de Joseph Moingt	17
2.3.	Deus que vem ao homem: a proposta trinitária de Joseph Moingt	21
2.3.1.	Dois pressupostos teóricos fundamentais para uma hermenêutica de DVH: A carne do mundo e a escatologia cristã	27
2.4.	Aspectos fundamentais da cristologia de Joseph Moingt	34
2.4.1.	Tudo começou com um estranho rumor	34
2.4.1.1.	A Igreja nascente e as testemunhas do Ressuscitado	36
2.4.1.2.	O Evangelho antes dos evangelhos	37
2.4.2.	A teologia narrativa de Moingt	40
2.4.2.1.	O rumor e a narrativa	44
2.4.2.2.	O personagem Jesus	46
2.4.3.	Jesus na história do discurso cristão: Definições e crítica aos enunciados dogmáticos antigos	47
2.4.3.1.	Irineu e Tertuliano	50
2.4.3.2.	Os enunciados cristológicos e o afastamento progressivo das narrativas evangélicas	54
3	Da desconstrução à reconstrução: os questionamentos da teologia contemporânea aos enunciados cristológicos	59
3.1.	Por uma cristologia ascendente, histórica e escatológica: o diálogo de Moingt com os pensadores contemporâneos	60
3.1.1.	A origem moderna do discurso sobre Jesus	63
3.2.	A questão cristológica em K. Barth e R. Bultmann	67
3.3.	Novas cristologias: Elementos para uma nova fundamentação	74
3.3.1.	Karl Rahner e a cristologia transcendental	76
3.3.2.	P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx e W. Kasper: novas abordagens na teologia pós-conciliar	78
3.3.3.	O homem Jesus de Nazaré, norma e critério de toda interpretação sobre Jesus	82
3.3.4.	As tarefas irrenunciáveis da cristologia moderna para uma reconstrução	89
3.4.	A inteligibilidade do evento da ressurreição: A ressurreição como fundamento da cristologia	90

3.4.1.	A ressurreição como anúncio do retorno escatológico de Jesus Cristo e evento de revelação	91
3.4.2.	A ressurreição de Jesus: evento da história	94
3.4.3.	A ressurreição como experiência histórica do discípulos com alcance e sentido mundial	95
3.4.4.	A ressurreição como um evento de encontro, envio e testemunho apostólico pela ação do Espírito Santo	96
3.4.5.	Primeiro nível de inteligibilidade: “segundo as escrituras”	101
3.4.6.	Segundo nível de inteligibilidade: em relação à sua morte	102
3.4.7.	Terceiro nível de inteligibilidade: o trabalho de fazer memória	104
4	Contribuições da cristologia de Joseph Moingt à teologia fundamental	107
4.1.	A teologia fundamental como uma disciplina distinta, específica e de fronteira, em diálogo com as ciências humanas e a realidade	107
4.1.1.	Elementos cristológicos para a inteligibilidade e o anúncio da fé	109
4.1.1.1.	A Páscoa de Jesus Cristo enquanto revelação de sua identidade	109
4.1.1.2.	A cruz e a ressurreição como revelação trinitária	112
4.1.1.3.	Historicidade e Kénosis: a humanização de Deus em Jesus e no Pai	114
4.1.1.4.	O conceito de encarnação como “proexistência”	119
4.1.1.5.	Por uma cristologia narrativa	120
4.1.1.6.	Por uma cristologia escatológica da ressurreição	123
4.1.1.7.	Servir ao Deus Crucificado-ressuscitado: Ser misericordioso com as vítimas no mundo de hoje	126
4.1.1.8.	Por uma corporeidade ressuscitada na glória do Céu: Esperança que irradia da ressurreição de Jesus e do Espírito Santo	129
4.1.1.9.	Calcedônia e a necessidade de ressignificação: A posição de Moingt	132
5	Conclusão	136
6	Referências Bibliográficas	141

1

Introdução

O objeto de estudo da pesquisa visa analisar a cristologia narrativa e escatológica de Joseph Moingt, teólogo e professor de patrologia do Centre Sèvres. Ele era fascinado pelo cristianismo e, em sua docência, amadureceu sua percepção teológica, construindo uma teologia sensível à modernidade, aos apelos da realidade humana e ao mundo contemporâneo. Neste contexto, o estudo pretende examinar a sua cristologia, descrevendo os elementos para uma teologia fundamental, atenta à historicidade de Jesus e à nova linguagem hermenêutica que considera a Trindade, manifestada na epifania do crucificado-ressuscitado e o mistério pascal, como fundamento da cristologia e de sua credibilidade.

A busca da identidade de Jesus é o tema central da cristologia. Desde os tempos apostólicos, com as teologias do Novo Testamento e as Igrejas apostólicas, até os dias atuais, procura-se responder quem é Jesus e qual a melhor linguagem para comunicá-lo. As próprias narrativas evangélicas são historicidade e interpretação do evento Cristo, através da experiência vital e pregação dos apóstolos sobre o mestre Jesus de Nazaré. Ao longo da história do cristianismo, surgem inumeráveis sínteses cristológicas, na tentativa de darem respostas acessíveis da identidade de Jesus. Modernamente, os teólogos contemporâneos apresentam duas modalidades de acesso à identidade de Jesus Cristo: a cristologia de cima (descendente) e a cristologia de baixo (ascendente). Ambas são metodologias específicas, para dizer Jesus Cristo, baseadas nas Escrituras (Jo 1,14; Hb 5,7) e possuem uma ligação com o enunciado cristológico promulgado pelo Concílio de Calcedônia (451). Na verdade, Calcedônia afirma que Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, em uma pessoa, ou seja, na pessoa de Jesus verifica-se a presença de duas naturezas, a divina e a humana. Com bastante frequência, a busca pela identidade de Jesus foi colocada em termos de uma alternativa da cristologia de baixo, ou da cristologia de cima, ou ainda, procurando integrá-las. Hoje a cristologia narrativa pretende ser uma nova metodologia de acesso, compreensão e elaboração do mistério de Jesus, uma síntese entre o Jesus pré-pascal e o Jesus pós-pascal, unindo historicidade e o evento escatológico da ressurreição.

A narratividade pressupõe que a história de Jesus foi contada e transmitida em histórias, cuja fonte é a pregação apostólica. Deste modo, a questão cristológica

não é mais compreendida fora da linguagem e da narrativa. A identidade de Cristo passa a ser abordada quando se considera o círculo hermenêutico: identidade narrativa, identidade dogmática, identidade teológica e identidade histórica. Porém, esses elementos hermenêuticos estão presentes na narrativa. O projeto narrativo e cristológico de Moingt defende a ideia de que existe uma relação constitutiva entre cristologia e história. Ele argumenta que a identidade de Jesus, é um problema central na cristologia e do próprio percurso humano-divino de Jesus Cristo.

A perspectiva da hermenêutica narrativa de Moingt permite dizer que Jesus tinha consciência de ser um indivíduo humano, existindo em face de Deus, em uma relação singular e absoluta; consciência, a saber, de ser um Filho para Deus, em sua individualidade humana e de maneira única. Essa consciência, da singularidade de ser o Filho de Deus e de assumir a sua missão, não o isola dos outros homens. Jesus é consciente de sua missão, construindo sua pessoa, na medida em que é impulsionado para o futuro, adiante de sua origem e espaço de humanização terminada. Indiviso em sua consciência, Jesus é um homem, Filho de Deus, que segue em frente, conduzindo os seus irmãos, irmãos por natureza e por vocação, a de um indivíduo proexistente, do homem que vinha de Deus.

Assim, o interesse que a abordagem da cristologia narrativa apresenta é voltar ao básico, a fim de que os apóstolos possam dizer o significado. Na verdade, os discípulos de Jesus reconheceram, no homem de Nazaré, o Filho de Deus, Messias e Salvador. Moingt reconhece que o trabalho dos Evangelistas é a experiência fundante e originária, sendo a inspiração e a fonte de toda cristologia e suas reescrituras, ao longo da tradição eclesial. Eles são verdadeiros “teólogos” e intérpretes do evento Cristo. A pesquisa realizada por este teólogo também é interessante, na medida em que constitui uma tentativa de reiterar a relevância da sua fé em Cristo e Deus, no contexto de um mundo plural, complexo e secularizado, para restaurar a fé dos cristãos, formulando, narrativamente, a identidade decisiva de Cristo. A identidade narrativa é aquela cujos evangelhos são uma releitura do que Jesus disse, fez e foi na ótica dos seus discípulos. Trata-se de demonstrar que a verdadeira cristologia pressupõe um retorno às narrativas evangélicas, para se chegar à história de Jesus, respondendo a questão fundamental: quem é Jesus Cristo? O que é possível dizer sobre ele?

A principal fonte consultada é a obra síntese de cristologia, de Moingt: *O homem que vinha de Deus*. Todavia, na medida em que for necessário e para seguir

seu itinerário especulativo, dialoga com os padres da Igreja, filósofos, teólogos e exegetas, que o próprio Moingt cita, ao longo de sua obra. E também outras obras e artigos, do próprio Moingt. Quanto à metodologia, a pesquisa divide-se em três capítulos, além da introdução e conclusão.

O primeiro capítulo consta de um itinerário intelectual e testemunhal de Moingt, pois a produção teológica e a vida não se separam; especialmente, em uma perspectiva teológica. A teologia reclama vida e testemunho. A teologia só é possível por uma mística do testemunho. Depois, faz-se um comentário teológico sobre o projeto cristológico e trinitário, através de suas principais obras¹. Isto porque, em Moingt, a cristologia é o fundamento para a epifania do Deus Trinitário, que é amor (cristologia da revelação). E após uma explicação de suas obras em linhas gerais, especificando a contribuição de Merleau-Ponty e Moltmann, no Deus que vem ao homem, I e II, apresentam-se os aspectos principais de sua cristologia: o rumor, como a origem do anúncio e do evento da ressurreição e a cristologia narrativa; finalmente, comenta-se sobre o Cristo, na história do discurso cristão. Ao investigar os anunciados dogmáticos dos séculos IV e V, percebe-se que são a origem da cristologia do *Verbo Incarnado*, antigo tratado de cristologia, ministrado por Moingt (a cristologia tradicional).

O segundo capítulo desenvolve o processo de “desconstrução”, descrito por Moingt. Desconstruir para reconstruir o discurso cristológico, na história dos homens, tendo como fundamento a teologia da ressurreição. Desconstruir significa voltar aos Evangelhos e ao Novo Testamento, que são as bases para uma cristologia narrativa. Neste sentido, fica evidente que a orientação cristológica de Moingt é ascendente, pois parte do homem Jesus e de sua historicidade, fazendo um caminho hermenêutico novo, a saber, não parte dos princípios da cristologia dedutiva, da cristologia tradicional. Depois de discorrer sobre questionamentos, que partem da filosofia moderna à cristologia tradicional, examina-se a questão de Jesus, no debate do Cristo pré-pascal (do Jesus histórico) e o Jesus pós-pascal (Cristo da fé), retomando as teologias de Barth e Bultmann. E posteriormente, retoma-se os grandes pensadores e suas cristologias: Rahner, Schoonenberg, Schillebeeckx, Kasper, Pannenberg, Moltmann. Ele traz as questões modernas e as críticas feitas no horizonte protestante e católico, para argumentar sobre a necessidade urgente de

¹ O homem que vinha de Deus e Deus que vem ao homem I e II.

refundamentar a cristologia, cuja cristologia narrativa e escatologia buscam ser uma tentativa coerente de resposta. Um último aspecto é a cristologia da ressurreição escatológica, como o centro de todo o edifício cristológico.

O terceiro capítulo articula a compreensão de teologia fundamental com as contribuições de Moingt, pois sua cristologia deve ser compreendida como a teologia fundamental.

E por fim, a conclusão enumera os resultados da pesquisa.

2

O itinerário teológico de Joseph Moingt e as implicações de sua percepção cristológica para a teologia contemporânea

O cristianismo que persiste entre nós não é uma filosofia; é o relato e a meditação de uma experiência, de um conjunto de acontecimentos enigmáticos que, por si mesmos, incorporam diversas elaborações filosóficas e, de fato, não cessam de suscitar filosofias (...).

Maurice Merleau-Ponty

Como todo pensador ou artista não pode ser melhor compreendido, sem a obra que produziu, fruto do labor paciente de sua mente e suas mãos, assim também o conhecimento cristológico do teólogo contemporâneo e jesuíta francês, Joseph Moingt, será mais bem assimilado e compreendido mediado pelo seu itinerário intelectual e testemunhal. Este capítulo percorre o caminho intelectual traçado pelo teólogo e suas estimulantes descobertas, quer cristológica quer trinitária, que estão entrelaçadas e são inseparáveis (em sua vida cristã e em sua docência).

Após descrevermos seu itinerário intelectual e testemunhal, examinamos seu projeto cristológico – cujo fundamento está na obra: O homem que vinha de Deus, para em seguida, na obra: Deus que vem ao homem: Do luto à revelação (tomo I); Da aparição ao nascimento de Deus (tomo II) em dois volumes, apresentar em linhas gerais, seu projeto trinitário e suas implicações para a cristologia. E, por fim, elencamos os elementos fundamentais da abordagem cristológica que o eminente teólogo desenvolveu.

2.1.

O itinerário existencial e testemunhal de Joseph Moingt

Nascido em 1915, o jesuíta e teólogo Joseph Moingt entrou na Companhia de Jesus, em 1938, e passou o período da Segunda Guerra Mundial prisioneiro na Alemanha, sendo ordenado em 1949. Ele estudou filosofia em Villefranche e teologia em Lyon-Fourvière². Colaborou no Institut Catholique de Paris, depois de

² MOINGT, J. Le métier de theologien, p. 62.

lecionar, durante vários anos, em Lyon-Fourvière. Ao se tornar professor no Institut Catholique de Paris, dirigiu a prestigiosa revista *Recherche de Science Religieuse*, por mais de trinta anos. Encerrou sua carreira de docência no Centre Sèvres de Paris, emeritou em 2002. Faleceu aos 104 anos, em 28 de julho de 2020, em Paris. Moingt viveu dedicado às pesquisas teológicas e à docência da teologia. Sempre dialogando com a filosofia contemporânea e a historiografia moderna, almejou apresentar o cristianismo como humanismo integral³. Tal humanismo deve ser buscado e vivido, a partir do evangelho, do evento Cristo – sua pessoa, sua carnalidade e sua historicidade.

O teólogo Christoph Theobald, também jesuíta e professor de teologia fundamental e dogmática no Centre Sèvres de Paris – e sucessor de Moingt na direção da revista *Recherches de Science Religieuse* –, escreveu um belo artigo que ajuda a contextualizar a vida do autor aqui pesquisado. Ele destaca que “Joseph Moingt foi, realmente, um apaixonado pela compreensão da fé. Sua escrita é caracterizada por estilo especulativo pessoal e luminoso que muito deve ao quarto Evangelho e ao prólogo de João”⁴.

Neste artigo, Theobald propõe distinguir o percurso intelectual, espiritual e apostólico de Joseph Moingt em quatro etapas⁵:

1) Moingt iniciou sua carreira intelectual no Colégio Jesuíta de Lyon-Fourvière, como professor de história dos dogmas e da teologia dogmática entre os anos 1955-1968. Em Lyon, estudou profundamente patrística e escreveu sua primeira obra monumental: *A teologia trinitária de Tertuliano*, em 4 volumes; depois, publicados entre 1966 e 1969. Neste período, realizou inúmeras pesquisas referentes aos grandes concílios, e em especial, aos textos dos Padres da Igreja – gregos e latinos – e dos teólogos medievais. Este período também é marcado pela passagem dos estudos teológicos pré-conciliares aos pós-conciliares. Moingt, assim, é testemunha de toda essa renovação. Ele mesmo se inspira nos estudos dos

³ MOINGT, J. Pour un humanisme évangélique, p. 343-353. Neste elucidativo artigo, Moingt argumenta que é constitutivo do cristianismo assumir o risco e a necessidade urgente de diálogo com a modernidade e seu humanismo, uma vez que, pela Encarnação, ou a humanização da Palavra de Deus em Jesus Cristo, o próprio cristianismo sustenta um discurso humanista de alcance universal. Longe de reduzir o Evangelho a um humanismo secularizado, a Igreja deve buscar a reconciliação e a integração da fé com a racionalidade moderna, unindo-a ao amor encarnado de Deus. Somente assim, os cristãos serão sinais de esperança, solidariedade e fraternidade; serão uma forma de estar juntos no mundo e viver a credibilidade do amor do Pai e do Filho.

⁴ THEOBALD, C. Hommage à Joseph Moingt (1915-2020), p. 667

⁵ THEOBALD, C. Hommage à Joseph Moingt (1915-2020), p. 667.

Padres da Igreja (em especial, nos padres Fontoynont, de Lubac e Daniélou), marcando a passagem para uma nova era espiritual e intelectual, impulsionado pelo Concílio Vaticano II e pela revolução de 1968. Ele diz que, nesta época, Henri de Lubac foi o principal mestre que o influenciou⁶.

2) Num segundo momento, Moingt – depois de 12 anos de ensino em Fourvière – pediu um ano sabático e chegou a Paris, em 1968. Ali, encontrou um ambiente intelectualmente novo e mais aberto, tendo a possibilidade de estudar e aprofundar para além dos grandes idealistas, como Hegel, grandes pensadores do século XX, como, na filosofia (com Merleau-Ponty) e nas ciências humanas (especialmente, o estruturalismo), mas também aqueles da teologia contemporânea, não católica, de R. Bultmann a W. Pannenberg e de J. Moltmann a E. Jüngel. Neste período, conheceu os trabalhos de Michel de Certeau que o influenciaram profundamente. Tornou-se, pela indicação do provincial, o diretor da *Recherches de Science Religieuse*.

Iniciada em Fourvière e abandonada em 1968, a obra de cristologia, com o título evocativo, *O homem que vinha de Deus*⁷, nasceu e veio à luz, em 1993. Essa é sua segunda obra monumental. Depois de deixar a direção da *Recherches de Science Religieuse*, em 1997, Moingt deu continuidade à sua reflexão cristológica, publicando a sua obra-prima *Deus que vem ao homem*⁸ distribuído em dois tomos: Do luto à revelação – I. Da aparição ao nascimento de Deus – II – Aparição/Nascimento (dois volumes). Aos 82 anos, entre 2002 e 2006, escreveu essa terceira obra monumental.

3) O terceiro momento é marcado por grandes questionamentos que o acompanham, desde 1968. Moingt realiza em suas obras: *Croire au Dieu qui vient* e, em forma de livro-testamento, *L'Esprit du christianisme*, um diagnóstico do tempo presente, num contexto de crise das sociedades europeias e da Igreja, bem como insiste na necessidade da passagem da crença para o que chama de fé crítica

⁶ Na entrevista, le métier de theologien - Joseph Moingt diz que, acima de tudo, Pe. De Lubac foi seu principal mestre. “Eu trabalhei com ele sobre Clemente de Alexandria, um grande trabalho que depois ele fez com que fosse publicado na revista *Recherches de Science Religieuse*, da qual era diretor. Assim que ele soube que Roma o expulsara, ele se apressou em programar os meus próximos quatro artigos. O Pe. De Lubac era muito fraterno. Foi ele quem corrigiu os rascunhos do meu artigo e preparou a sua edição” (p. 62).

⁷ *L'homme qui venait de Dieu*. “Cogitatio fidei”, 176, Ed du Cerf, Paris, 1993.

⁸ *Dieu qui vient à l'homme*: Tome I, Du deuil au dévoilement de Dieu, “Cogitatio fidei” 222, Ed du Cerf, Paris, 2002, Tome II, De l'apparition à la naissance de Dieu. (2 volumes), “Cogitatio fidei” 245 et 257, Éd du Cerf, Paris, 2005/2006.

e transformadora.

4) Um último aspecto, talvez o mais escondido, na percepção de Christoph⁹ Theobald, do caminho apostólico e humano de Joseph Moingt, deve ser ressaltado: a tenacidade espiritual com que acreditou, até o fim de sua vida, na possibilidade de reconciliar a fé “estabelecida” da Igreja com a razão “iluminada”.

2.2.

O projeto cristológico de Joseph Moingt

Moingt escreveu *O homem que vinha de Deus*¹⁰ e *Deus que vem ao homem: Do luto à revelação – I. Da aparição ao nascimento de Deus – II – Aparição/Nascimento* (dois volumes), identificadas como suas grandes obras e atravessadas por uma teologia cristológica da revelação¹¹. Com esta expressão – Deus que vem ao homem – afirma-se que Deus-Trindade é para nós – “conosco” e em “nós” – faz-se a partir da revelação que Deus faz de si mesmo, como Pai, em seu Filho Jesus e no seu Espírito.

A cristologia é a verdadeira teologia, pois ela precisa ouvir o modo como Deus se disse na história e se deu a conhecer nos Evangelhos. Evidentemente, os Evangelhos são sempre compreendidos em unidade com o primeiro testamento e o testemunho de fé, que são o recolhimento da pregação e do agir de Jesus Cristo e as interpretações teológicas dos autores do NT, transformados em narrativas.

O trabalho de Moingt é fruto de seu amadurecimento paciente e de um longo caminho de descobertas, deixando-se interpelar pelas questões que o pensamento moderno dirige ao Cristianismo e à teologia. Em seu artigo, *Fin de la theologiae? Relecture d'un itineraire*, testemunha:

(...) eu bem quis, a princípio, escrever uma cristologia, assim como declara o título da primeira obra, *O homem que vinha de Deus*. Depois eu me senti obrigado a escrever um segundo, *Deus que vem ao homem*, para sondar a origem eterna do Cristo, que deixava supor a proposição relativa ao imperfeito do primeiro título, que

⁹ THEOBALD, C. Hommage à Joseph Moingt (1915-2020): *Recherches de Science Religieuse*, p. 656.

¹⁰ Utilizamos as seguintes siglas: HVD – *O homem que vinha de Deus* e *Deus que vem ao homem: Do luto à revelação – I* (DVD – Vol. 1) e *Deus que vem ao homem: Da aparição ao nascimento de Deus – II – Aparição/Nascimento* (DVH – Vol. 2).

¹¹ DHAEM, A. B. de. De Dieu qui vient à l'homme: l'œuvre de Joseph Moingt, p. 32. Utilizaremos o artigo de Amaury Begasse Dhaem, e outros dois artigos: LEBEAU, P. Joseph Moingt: “Dieu qui vient à l'homme: à propos d'un ouvrage récent”, p. 101-111; MOINGT, J. *Fin de la theologiae? Relecture d'un itineraire*, p. 465-475.

vinha de Deus, sem no entanto a conceituar nem justificá-la de maneira satisfatória. – este projeto foi tão evidente como parecia? A primeira obra apareceu em 1993 – quando eu havia começado a ensinar teologia, pelo tratado da Trindade, em Lyon-Fourvière em 1955 – e a publicação do segundo começou em 2002 para ser finalizada em 2007, após se ter desdobrado em três volumes sobre mais de 1700 páginas. Supomos que a colocação em obra se tardia da primeira obra por outras razões que a abundância das minhas atividades como professor e diretor de revista e que a extensão tomada pela segunda ultrapassa em muito a necessidade de completar a precedente sobre um ponto.¹²

Moingt explica que ensinava, em Fourvière, o tratado Do Verbo Encarnado, contudo, com as mudanças da primeira metade do século XX, unidas à *ratio docendi*, exigindo a aplicação dessas mudanças nas faculdades católicas, percebeu a necessidade de desconstruir o que ele havia ensinado e o reconstruir de uma outra forma. A obra, *O homem que vinha de Deus* está dividida em duas partes: 1) a primeira desenvolve a formação do tratado do Verbo Encarnado referente à base dos primeiros concílios e suas definições cristológicas e 2) a segunda já se constitui pela sua conversão à cristologia moderna, sob a influência das pesquisas históricas do século XIX. Duas partes separadas por um interlúdio que explica as razões das desconstruções do primeiro tratado e os objetivos de sua reconstrução, sob outra forma. Na introdução de HVD, declara:

A primeira parte deste trabalho se intitula "Jesus na história do discurso cristão". Ela pretende estudar como um indivíduo histórico, Jesus de Nazaré, tornou-se o sujeito de uma proclamação de fé e de um discurso erudito, de uma instituição doutrinal que se formou e desenvolveu ao longo dos séculos, e como sua identidade foi construída e definida nesse discurso, na qualidade de Filho de Deus tornado homem. Ela conta, pois, a história do dogma da encarnação em três períodos: suas origens, definições, questionamento na época moderna.¹³

A segunda parte do livro, como disse, é uma reflexão sobre a pessoa de Cristo, conduzida a partir dos relatos evangélicos. Ela toma o segundo lugar pelos motivos históricos indicados acima: a teologia contemporânea reclama uma volta ao Evangelho, à pessoa histórica de Jesus, à pregação dos apóstolos, aos textos fundadores do cristianismo; e por esse motivo mais fundamental a fé do cristão recorre diretamente às fontes da revelação, e não à autoridade da instituição cristã.¹⁴

Sobre a segunda parte (Cristo na história dos homens) e a reconstrução da cristologia no diálogo com o discurso contemporâneo da teologia, da exegese atual, da historiografia moderna e da historicidade de Cristo, Moingt pretende apresentar uma opção rigorosamente teológica. Suas escolhas hermenêuticas consistem em

¹² MOINGT, J. *Relecture d'un itinéraire*, p. 466.

¹³ HVD, p. 12.

¹⁴ HVD, p. 14.

situar o Cristo da fé, da tradição da Igreja, ou seja, o do discurso cristão em referência à nossa história e, em contrapartida, em nos situarmos em relação a Ele, “de experimentarmos o que ele é para nós, nos vínculos de solidariedade que o ligam a nossa história humana, e de examinarmos nessa perspectiva o que devemos crer dele e como podemos conseguir isso”¹⁵. Na esteira dos especialistas do Novo Testamento e dos teólogos contemporâneos, Moingt argumenta que o acesso à fé em Cristo se efetua pelo anúncio de Sua ressurreição. O fundamento do discurso cristão e do anúncio da Boa Notícia de Jesus de Nazaré encontra-se em Seu mistério pascal, através do qual, temos uma releitura de toda Sua obra salvífica e do evento de Sua encarnação. A partir dessa premissa básica, desloca-se da antiga teologia do Verbo Encarnado (centrada na encarnação) para a nova teologia da cristologia (centralizada na ressurreição)¹⁶.

O ponto de partida da fé e da teologia cristã é a ressurreição do Crucificado e o nascimento da história do cristianismo, a partir do evento pascal. Bruno Forte comenta e sintetiza a posição de Moingt e dos teólogos, ao explicitar que:

O primeiro anúncio cristão de Jesus como Senhor e Cristo funda-se na Ressurreição; e é nela também que se baseia o posterior desenvolvimento da cristologia do Novo Testamento. À luz da experiência pascal, veiculada nas fórmulas de fé e nos relatos das aparições, se relê para trás e para frente, retrospectiva e prolepticamente, a história do Nazareno, a história de Israel e a Igreja e o mundo. Passado e futuro são interpretados com base no que aconteceu na Páscoa.¹⁷

Convém acrescentar que, para Moingt, além de entrar no discurso cristão, a ressurreição se insere a todo momento na história de todo homem, para daí construir conosco o destino da humanidade. Esse anúncio pascal é voltado para o futuro, ao deixar claro esse sentido a seus primeiros destinatários como também a cada

¹⁵ HVD, p. 15.

¹⁶ São numerosos os estudos que apresentam a ressurreição como o fundamento e gênese do discurso e início histórico da fé em Jesus Cristo. Não existiriam cristologias do Novo Testamento, sem o evento da ressurreição. Destacamos os mais significativos: BINGEMER, M. L. *Jesus Cristo: servo de Deus e Messias Glorioso*, p. 117-153; BOFF, L. *Jesus Cristo: Libertador*, p. 175-192; FORTE, B. *Jesus de Nazaré: História de Deus/Deus da História: ensaio de Cristologia como história*, p. 87-116; KASPER, W. Jesús, el Cristo, p. 37-51 e 191-216; PANNENBERG, W. *Teologia sistemática*, vol. 2, p. 510-543; SEGALLA, G. *Cristologia do Novo Testamento*, p. 51-107; SESBÖUÉ, B. *Pedagogia de Cristo: Elementos para uma cristologia fundamental*, p. 19-72; 510-542; SEGALLA, G. *Cristologia do Novo Testamento*, p. 51-107; SESBÖUÉ, B. *Pedagogia do Cristo: Elementos de uma cristologia fundamental*, p. 19-73.

¹⁷ FORTE, B. *Jesus de Nazaré: História de Deus/Deus da História: ensaio de Cristologia como história*, p. 104.

homem e mulher hoje¹⁸. A circunstância de estar voltado para o futuro permite transmitir o evento no presente: Ele está ressuscitado, o vivente, e permanece glorioso, à direita de Deus. Os discípulos situam a existência presente de Jesus em relação à Sua história passada, dizendo que se havia tornado “Senhor e Cristo”, isto é, nEle se cumprem as promessas de Deus – “segundo as Escrituras” – e, no fim da história, a missão de restaurar, transfigurar e libertar está reservada ao *Kyrios* (Aquele que recebeu e se tornou vida Eterna para nós).

O ‘sentar-se à direita do Pai’ “formava o centro, o coração da confissão de fé primitiva”¹⁹, escreve Edward Schillebeeckx. Para a Igreja nascente, Cristo Ressuscitado-exaltado era uma realidade pessoal, atual, não somente Alguém que realizará, no passado, a salvação ou ainda alguém que realizaria a parusia, esperada, com impaciência. Neste contexto, para os primeiros cristãos, Jesus é, antes de tudo, Alguém atualmente vivo, e que entrava em comunhão com os crentes convertidos, que, portanto, aspiravam à Sua presença viva, presença pneumática, pois, como ensina Paulo, o Ressuscitado vive na forma de Espírito (1Cor 15,45)²⁰. Também, podemos dizer que a presença do Ressuscitado na Igreja é já a presença do Espírito Santo nela.

Uma outra escolha hermenêutica, aliada à Ressurreição, como fundamento do edifício cristológico e teológico, é embasar sua teologia em uma cristologia narrativa. Abandonando o projeto de contar a história de Jesus Cristo, no sentido de uma narração histórica, através dos pressupostos da historiografia moderna, ele deseja contar a história no sentido de que,

(...) o que lhe aconteceu (no seu ministério, paixão, ressurreição) deve ser contado, ser objeto de uma narrativa teológica. Se é, pois, necessário especificar o gênero de percurso que pretendo fazer através dos evangelhos, podemos chamá-lo de cristologia *narrativa*.²¹

Assim, a cristologia narrativa funda a narrativa teológica que se torna uma maneira de “pensar e dizer a pessoa de Cristo, contando a história de Jesus com Deus”²². Moingt cita um adágio muito conhecido na teologia contemporânea: “O

¹⁸ HVD, p. 291.

¹⁹ SCHILLEBEECKX, E. Revelação e teologia, p. 31.

²⁰ SCHILLEBEECKX, E. Revelação e teologia, p. 31-32.

²¹ HVD, p. 18.

²² HVD, p. 18.

que se passou na história, deve-se poder relatar historicamente”²³.

A obra HVD também consta de um prólogo e um epílogo. O epílogo pretende concluir a relação entre a primeira e a segunda grande parte da obra, isto é, o confronto entre uma cristologia dedutiva e uma cristologia narrativa, que é o objeto de seu trabalho, contudo, em síntese aberta e sempre pesquisando²⁴. E no prólogo, “sua função, é suprimir a ausência de um discurso histórico, servindo de introdução ao discurso dogmático (...). Assim, esse prólogo desempenhará a função lógica da iniciação no discurso da fé que substituirá esse rumor”²⁵.

Discorrendo sobre seu itinerário teológico e a trabalhosa construção desta obra, Moingt evoca a passagem de uma cristologia dedutiva para uma cristologia narrativa:

Esta conversão, eu deveria tê-la feito eu mesmo, experimentando os prós e os contras, e tudo isso havia tomado tempo de efetuar por minha própria conta a passagem da teologia do século XIX ao século XX ao preço da releitura da tradição patrística que havia nutrido meu primeiro ensinamento. Dito de outra forma, eu tive que aprender a fazer teologia de outra forma do que ela me havia ensinado e que eu mesmo havia começado a ensinar, seja como for eu a praticava de uma outra maneira que eu já havia aprendido. Eu havia aprendido uma teologia escolástica com forte armadura metafísica. Depois eu havia elaborado por meu próprio ensinamento um método de exposição lógica do desenvolvimento histórico do discurso cristão sobre o Verbo Encarnado. Mas a cristologia moderna se dava por tarefa interpretar os relatos evangélicos do Jesus histórico e de o conciliar em última instância com os dados do dogma isto aliviava de graves questões de ordem metodológica e epistemológica: este trabalho foi da competência do teólogo, não devia ser deixado aos exegetas e historiadores das origens cristãs ao passo que a teologia se limitaria a tradição e ao dogma? Mas quem faria a junção entre os conceitos dogmáticos e a nova exegese científica, sendo doado que este aqui invalidava radicalmente as argumentações escriturísticas dos Padres, de tal sorte que o dogma não podia mais mostrar sua ligação com a Escritura? Para evitar que nele se estabeleça uma dupla verdade sobre Jesus, aquela da história e aquela do dogma, é necessário inventar uma nova *lectio divina*, um método de interpretação teológica das Escrituras, rigorosamente de acordo com a exegese histórica, mas inspirada pela leitura escriturística própria da tradição e ao mesmo tempo capaz de uma revisão crítica do dogma reinserido em sua fonte evangélica.²⁶

2.3.

Deus que vem ao homem: a proposta trinitária de Joseph Moingt

Depois de escrever e publicar a obra HVD, Moingt se viu envolvido em novas

²³ HVD, p. 18.

²⁴ Sem a pretensão de esgotar o conhecimento de Cristo em uma definição.

²⁵ HVD, p. 19.

²⁶ *Fin de la theologiae? Relecture d'un itineraire*, p. 467.

questões que povoavam sua mente especulativa e pragmática. Conduzido por uma teologia cristológica, que atravessa toda a sua obra, Moingt, na obra DVH, realizou, com maestria, o narrar e o pensar Deus que vem ao homem, pelo homem-Deus, Jesus de Nazaré, o Filho do Pai.

No título da obra DVH, percebemos continuidade e ampliação dos argumentos desenvolvidos no HVD e em outros textos. Explicou Moingt o título da obra DVH:

Ela se refere em seu título, Deus que vem ao homem, de um lado pelo substantivo o homem, que designa ao mesmo tempo o indivíduo Jesus em quem Deus se revela aos homens e o gênero humano com quem vem fazer história, de outro lado a partir do Verbo vir, que indica a minha consideração sobre Deus será, como as precedentes, do gênero mais narrativo que metafísico e que, sobretudo, introduz na definição de Deus uma proposição relativa, Deus que vem.²⁷

O único objetivo de toda a obra é refletir e narrar Deus, como Ele se revela em Jesus Cristo e é contado nas narrativas evangélicas, não como um Deus “em si e para si”, mas como um “para nós”, como uma disposição eterna e essencial de seu próprio ser para nós, autodoação no amor. Neste sentido, compreendemos que, em Cristo Jesus, a dimensão humana pertence ao Deus-Trindade, como movimento de comunhão e abertura aos seres humanos e à realidade criada. Portanto, Deus se revela na historicidade como Aquele que se faz temporalidade e corpo humano, inclinando-se à criatura. Vem ao homem fazendo-se história, em Seu Verbo imanente no tempo e na criação. Deus é Trindade neste movimento permanente e de abertura de vir até nós.

A novidade do Evangelho é que esta revelação é um atributo para nós, em relação permanente ao outro, de modo que Deus assume uma nova identidade em Jesus²⁸.

A intenção maior desta obra foi combinar revelação e história, criação e salvação, de modo que a história da Salvação e da revelação é co-extensiva a toda história universal²⁹. Tenhamos em vista, ainda, as questões que inquietam os

²⁷ Veja na apresentação da obra DVH, p. 12.

²⁸ DHAEM, A. B. de. De Dieu qui vient à l'homme: l'ouvre de Joseph Moingt, p. 29.

²⁹ Esta temática é muito cara à Teologia Fundamental e à Teologia Contemporânea como um todo. Karl Rahner e E. Schillebeeckx estão entre os grandes pensadores modernos a respeito da mediação História humana como “lugar teológico” da manifestação do Deus Trindade, na narração de uma história da Salvação, liberdade e transcendência. Destacamos, por exemplo: RAHNER, K. Curso Fundamental da fé, p. 171-212; 498-523 e SCHILLEBEECKX, E. História humana: Revelação de Deus.

cristãos frente à incredulidade e descrença moderna.

A obra DVH foi assim a estruturada:

Deus que vem ao homem – do luto à revelação de Deus – Vol. 1. No capítulo 1, intitulado Luto de Deus, Moingt investigou e atravessou os grandes maciços modernos e contemporâneos, buscando percorrer as origens da descrença e da incredulidade atuais. Sua abordagem começava com a passagem da crença religiosa à crença filosófica. Ele pretendeu situar a fé cristã em Deus frente ao problema de Deus, não como se desenvolve na mente do incrédulo, mas como o crente é desafiado pelo fenômeno da descrença.³⁰

Nas subsecções seguintes, do Capítulo 1, com as temáticas: O recuo da religião, o pensamento de Deus em questão e da rejeição à espera de Deus, desenvolveu uma longa e atraente meditação relativa ao processo de secularização desencadeado pela modernidade, mais especificamente com René Descartes, o primeiro a desenvolver uma ideia de Deus, independente da revelação. Ele retirou da teologia da revelação a autoridade de pensar Deus e ter o Seu monopólio. Com o advento da modernidade, o paradigma teocêntrico deu espaço ao antropocêntrico, e, com isso, o homem passou a ser o centro reflexivo, crítico e transformador da realidade. Esse novo marco histórico-cultural foi engendrado pelo desenvolvimento da ciência moderna, do estado moderno, das ciências humanas (não mais tuteladas pela teologia), como a historiografia moderna e a biologia, bem como a ideia de progresso e a tecnologia³¹. Não menos importante, a divisão da cristandade ocidental, com a crítica de Lutero e a fundação de novas Igrejas cristãs, como foi o luteranismo, também contribuiu para desconstruir a autoridade institucional centrada na crença em Deus, na autoridade da Igreja e na tradição da fé.

Essas mudanças, que se destacam dentre as principais, desencadearam um “desencantamento do mundo”, para usar a expressão do filósofo Marcel Gauchet que anunciava não só que a contemporaneidade pode ser caracterizada como o tempo do abandono da religião, mas também que o “cristianismo era a religião a ser abandonada”³².

Como Gauchet, Moingt confirmou o diagnóstico do abandono crescente da

³⁰ LEBEAU, P. Joseph Moingt: “Dieu qui vient à l’homme: à propos d’un ouvrage récent, p. 104.

³¹ Uma excelente chave hermenêutica, para compreender esse processo de transição é o Capítulo da obra de Joseph Ratzinger: Introdução ao Cristianismo, p. 31-56.

³² DVH, p. 83-113.

religião, mas não da crença religiosa:

Abandonar a religião não significa abandonar a crença religiosa, mas abandonar um mundo no qual a religião é estrutural, no qual comanda a forma de política das sociedades e define a organização do laço social, é a passagem a um mundo no qual as religiões continuam a existir, mas no interior de uma forma política e de uma ordem coletiva que [as religiões] não determinam mais.³³

As crenças se transformam em identidade, as religiões em culturas, e é neste sentido que elas podem gozar de um reconhecimento público; elas não são, pois relegadas obrigatoriamente à esfera do privado, mas permanecem encerradas em um espaço social secularizado que se acomoda profundamente, por esse motivo ao pluralismo religioso; outrora, a oferta precedia à adesão individual, hoje, a demanda por sentido substitui a recepção de um lado transcendente, a fé não tem mais a sua fonte no objeto revelado, mas sim no sujeito: houve uma “revolução no crer”, “uma reviravolta copernicana da consciência religiosa”.³⁴

Contudo, Moingt também destacava que a modernidade era produto da história do cristianismo, e, paradoxalmente, nenhuma outra religião deu origem a uma cultura tão marcada pela racionalidade, concedendo, inclusive, a possibilidade de seus contemporâneos se libertarem de seu jugo³⁵. Na secção *O pensamento de Deus em questão*, Moingt analisou o pensamento de Deus em Spinoza, Kant, Hegel e suas implicações para a filosofia e teologia posterior, especialmente nos debates filosófico-teológicos dos séculos XIX e início do século XX. E, na quarta secção – *Da rejeição à espera de Deus*, pesquisou os profetas da “morte de Deus”, Feuerbach e Nietzsche; passando por Kierkegaard, Heidegger, os fenomenólogos e filósofos como Edmund Husserl, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty. E depois deste grande inventário conceitual, na subsecção *O homem aberto ao chamado de Deus*³⁶, desenvolveu um diálogo fecundo com o pensar teológico do século XX. Recordou significativos teólogos como Karl Rahner, Rudolf Bultmann, Hans Urs von Balthasar, Henri Bouillard. Na subsecção, *Releitura: a retirada do véu*³⁷, na última parte do primeiro Capítulo, fazendo sua avaliação argumentou:

(...) fora da revelação da salvação, que acontece no terreno da história, que o teólogo aprendera a significação da Palavra de Deus, e não do conhecimento comum dos teólogos racionais (ou fundamentais) continuam a veicular; é por isso que a linguagem teológica será construída sobre a base do relato bíblico, não sobre o

³³ DVH, p. 85.

³⁴ DVH, p. 85 e 86.

³⁵ LEBEAU, P. Joseph Moingt: “Dieu qui vient à l’homme: à propos d’un ouvrage récent, p. 104

³⁶ DVH, p. 189-221.

³⁷ DVH, p. 205-221.

modelo de uma Lógica. Isto feito, a teologia não evitará as contradições que acabam de ser destacadas do lado da filosofia e que emanam precisamente da manifestação de Deus em uma história de salvação à qual se fez presente até tomar corpo nela. Finalmente, é o próprio mistério de Deus, tal como é revelado, que explode em contradição quando a razão filosófica (que também rege a teologia) tenta compreendê-la segundo apenas seus prejulgamentos, e essas contradições é que conseguiram expulsar seu conceito da filosofia contemporânea. Desde o movimento pelo qual ela se destacou, a filosofia reenvia a teologia à revelação para aí afrontar essas contradições e trabalhar para resolvê-las; com justiça, uma vez que ela tirou da revelação, a partir da tradição do cristianismo, a ideia de Deus que se decompôs nos sobressaltos da metafísica.³⁸

“O cristão pode, pois, parar de chorar por seu Deus e depor o véu de luto: não é o Deus da fé cristã que está morto, mas apenas seu reflexo, um ídolo que dava a ilusão de estar vivo sem o estar verdadeiramente”³⁹.

O segundo capítulo do DVH é o desenvolvimento de uma teologia trinitária, a partir da cristologia, na linguagem da Igreja cristã. Nas subsecções seguintes, do Capítulo 2, com as temáticas: revelação e religião; Jesus revelador de Deus; a tradição da fé e Deus revelado na fé em Cristo, Moingt examinou as principais questões que permeiam a teologia fundamental contemporânea, buscando uma síntese vigorosa com suas descobertas cristológicas e as implicações para crentes e descrentes. Sem exagero, pelas questões propostas e aprofundadas, temos um tratado de teologia fundamental, escrito com originalidade e competência. Aqui, são examinadas a possibilidade da “Revelação” e suas implicações para a teologia e Salvação dos homens. Para Moingt, a revelação significa

(...) que Deus se despoja dos véus da religião para se manifestar na carne de um homem, e a expressão “Corpo de Cristo” que esta manifestação não encobre os fenômenos do mundo, mas se realiza na fé que reúne a comunidade dos crentes para se fazer anunciar ao mundo, o que é obra do Espírito Santo.⁴⁰

Deus que vem ao homem – da aparição ao nascimento – Vol. 2. No primeiro volume de DVH, Moingt se aproximou do discurso da modernidade, o discurso que os homens fazem de Deus. Um discurso que não fora capaz de resistir às críticas provenientes dos pensadores modernos. Examinado criticamente esse luto e silêncio, segundo o autor, trata-se de uma caricatura muito mal feita do Deus de Jesus Cristo. De fato, esse Deus deveria morrer, pois não existe. É um deus

³⁸ DVH, p. 216.

³⁹ DVH, p. 220.

⁴⁰ DVH, p. 20.

fabricado pelos homens e mulheres. Nada pode abafar o apelo à transcendência e o desejo do sagrado de Deus que arde no coração humano⁴¹.

Moingt apresentou, no primeiro volume, dois discursos sobre Deus: o da razão comum à modernidade, que, depois de ter explorado arduamente a possibilidade de conhecê-lo, terminou por renunciar a isso e transformou esse discurso, num conhecimento à margem e esquecido; e o discurso do Evangelho que anuncia esse Deus que vem ao mundo, mas, no silêncio e na desrazão. Por caminhos opostos, esse discursos se implicam mutuamente, porque a “modernidade é o eco apagado da revelação cristã, e o vazio que deixa ali, a ausência do nome de Deus permanece uma interrogação dirigida a sua vinda anunciada”⁴². Todavia, surge uma pergunta: “Deveria a teologia abandonar essa ambiguidade, abandonar o *logos* do ser aos filósofos e restringir-se ao *logos* da Cruz, como a pouco Heidegger a convidava a fazer?”⁴³ Ou seja, devemos renunciar aos enunciados metafísicos dos dogmas da Trindade e da Encarnação?

A escolha metodológica de Moingt, já presente no HVD e no DVH Vol. 1, considerava que Deus se revela no acontecimento da morte e ressurreição de Jesus, e, conseqüentemente, estabelece uma relação de Pai e Filho, e Ele se unia a nós pelo Espírito Santo. Esse mistério foi anunciado e transmitido pelos apóstolos na sua Igreja (Igreja de Cristo), como promessa de vida eterna. Aos apóstolos e evangelistas, foi dada essa inteligibilidade do mistério de comunhão e de amor entre o Pai e o Filho, como um Filho com seu Pai e que ao Filho foi dado dispor soberanamente do Espírito vivificante do Pai. Mas, isso não é evidente aos contemporâneos de hoje. Esse mistério é acessível só pela fé e essa fé não é evidente. Ela é buscada e transmitida pela tradição da Igreja e nas condições de inteligibilidade, para crermos hoje. Portanto, é necessário que o crente vislumbre um Deus presente, um Deus, “para nós”, amigo da vida e parceiro de nossa jornada, inspirando cada ser humano `a vivência do amor e da gratuidade.

Partindo dessas premissas, a teologia responde a Heidegger que não pode abster-se de uma linguagem do ser mas, tão pouco pode abster-se da história que se concentra e se dá a conhecer.⁴⁴

⁴¹ Introdução de DVH – Vol. 2, p. 7-16.

⁴² DVH, p. 8.

⁴³ DVH, p. 8.

⁴⁴ DVH, Vol. 2, p. 10 e 11.

O ser de Deus permanece irreconhecível, tal como é em si e para si; só é conhecido sob a forma do devir que ele assume na história pela qual vem a nós, mas é justamente tal como é em si mesmo que se comunica a Jesus, e assim, diferentemente, a nós, embora não seja apreensível sob a forma mesma em que existe em si e para si. Aceitar não conhecer a Deus senão através dessa história, e não diretamente em seu ser mesmo, isso mantém entre nós e ele a necessária distância que separa o Criador e criatura.⁴⁵

Sobre a expressão “aparição”, Moingt esclareceu que se refere à primeira manifestação aos homens: a morte e a ressurreição de Jesus, como recriação da humanidade, revelam o ato criador como ato de paternidade adotiva pela qual Deus, que ao criar o universo, “entra desde esse momento – momento de eternidade que inaugura o curso do tempo – em relação com os homens, predestinando-os, a participar da filiação de Cristo, ele mesmo enviado ao mundo pelo mesmo ato criador”⁴⁶. Quanto à palavra “nascimento”, ela expressa três sentidos: a) Entende a entrada de Deus no tempo, quando veio a “plenitude dos tempos” e o “Verbo se fez carne”, como dizemos de uma criança que nasceu neste mundo; b) Sua elevação à direita do Pai, retornando ao seio da Trindade e derramando o Espírito Santo e c) Como consequência, o nascimento de Deus será a última revelação anunciada pela ressurreição de Jesus e plenificada na glória do Filho, como o iniciador e realizador de nossa salvação.⁴⁷

Em linhas gerais, o Capítulo 3 aborda os dois artigos consagrados ao Pai e ao Filho: Unidade de Deus, geração eterna do Filho e os desdobramentos da Teologia Trinitária: criação, pecado, encarnação e redenção; e o Capítulo 4, no artigo terceiro: Espírito Santo, Igreja, ressurreição final e vida eterna.⁴⁸

2.3.1.

Dois pressupostos teóricos fundamentais para uma hermenêutica de DVH: A carne do mundo e a escatologia cristã

Duas escolhas metodológicas, uma autoridade do mundo filosófico e outra do mundo teológico, atraem o olhar de Moingt: Maurice Merleau-Ponty e Jürgen Moltmann.

Maurice Merleau-Ponty foi fenomenólogo contemporâneo e um dos

⁴⁵ DVH, Vol. 2, p. 11.

⁴⁶ DVH, Vol. 2, p. 11 e 12.

⁴⁷ DVH, Vol. 2, p. 12.

⁴⁸ DVH, Vol. 2, p. 13.

principais expoentes do pensamento fenomenológico na França. Moingt argumentou que, através de sua filosofia, quis tornar a fé acessível ao homem e à razão contemporânea, pois, de forma alguma, a fé depende de um sistema filosófico, nem utiliza qualquer filosofia para demonstrar a verdade⁴⁹. Como Sartre, a filosofia de Merleau-Ponty é existencial. Mas, ao contrário de Sartre, Merleau-Ponty se opõe a toda consciência como interioridade, e também ao corpo coisa. A consciência está verdadeira e efetivamente comprometida no mundo. Isso fica claro, quando submetida à análise do comportamento e da percepção⁵⁰. Segundo a ontologia oferecida por Merleau-Ponty, o ser humano está inserido no mundo. Ele possui uma unidade existencial com o mundo, e assim, não deve ser considerado uma pura subjetividade ou uma pura objetividade-externa. A unidade do ser humano se faz pela sua inserção no mundo. Ele está preocupado com o ser humano real, efetivo e concreto, que é consciência e corpo. Merleau-Ponty não quer reduzir a consciência à coisa ou a coisa à consciência, pois isso seria negar a realidade concreta e qualquer possibilidade de percepção, conhecimento ou relacionalidade. Escreveu o filósofo, em sua obra *Fenomenologia da percepção*:

Digo que percebo corretamente quando meu corpo tem um poder preciso sobre o espetáculo, mas isso não quer dizer, que alguma vez meu poder seja total; ele só o seria se eu pudesse reduzir ao estado de percepção articulada todos os horizontes interiores e exteriores do objeto, o que por princípio é impossível. Na experiência de uma verdade perceptiva, presumo que a concordância até aqui sentida se manteria para uma observação mais detalhada; confio no mundo. Perceber é envolver de um só golpe todo o futuro de experiências em um presente que a rigor nunca o garante, é crer em um mundo. É essa abertura a um mundo que torna possível a verdade perceptiva, torna possível a realização efetiva de um *Wahrnehmung*, e nos permite “barrar” a ilusão precedente e considerá-la nula (...).

Minha adesão ao mundo me permite compensar as oscilações do *cogito*, remover um *cogito* em benefício de um outro ir encontrar a verdade de meu pensamento para além de sua aparência.⁵¹

A consciência do mundo não está fundada na consciência de si, mas são contemporâneas e constitutivas da realidade⁵². Seguindo a intuição de Gabriel Marcel, a famosa obra de Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção* desenvolve a ideia central de que somos nossos corpos, e ele também sustenta que nossa

⁴⁹ DVH, Vol. 2, p. 26.

⁵⁰ MOURA, J. F. Maurice Merleau-Ponty, p. 1935-1936.

⁵¹ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p. 399.

⁵² MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*, p. 400.

experiência vivida no corpo nega a separação entre sujeito e objeto, mente e corpo, racionalismo e empirismo. O corpo é a condição de possibilidade para toda e qualquer experiência possível. A onipresença do corpo nos impede de considerá-lo como um mero objeto material do mundo. Pela sua existência corporal, por sua existência corporal, irreduzível à consciência, à interioridade e ao mundo, o ser humano se relaciona com os objetos e se comunica com o mundo⁵³.

Moingt apresentou seu juízo e a importância da filosofia de Merleau-Ponty, como horizonte de inteligibilidade para construir sua teologia trinitária. Ao enfatizar que a Trindade se desdobra na carne do mundo, ele quis explicar que o ser trinitário de Deus é o mesmo ato de se dar ao aparecer.⁵⁴ Na “carne do mundo”, percebemos, pela fé, um Deus “para nós”, portanto, sua economia trinitária.

Moingt explicou que “essa carne não é nem pura materialidade nem pura passividade. É “reversibilidade”, fluxo e refluxo, “enrolamento e desenrolamento” do mundo nas coisas e delas nele, saída de si e retorno a si, deiscência”⁵⁵. Deiscência significa abertura ao mundo, entrelaçamento e implicação do mundo sobre nosso corpo e nossa relação com os demais corpos. A carne do sensível é o universo da percepção dentro e fora do corpo. A relacionalidade que estabelecemos com outras corporeidades e a carne do mundo constituem a possibilidade de qualquer conhecimento e pensamento. E o mesmo digamos sobre o outro e o mundo sobre nós.

O ser aparece e se dá a conhecer, contudo, permanece inapreensível em si mesmo. E, na articulação de sua deiscência, a carne do mundo sobre a carne de nosso corpo, o ser se abre e se dá a perceber no corpo humano, em suas percepções e na linguagem. O invisível se faz visível na carnalidade no mundo e de nosso corpo. Esse invisível, em Merleau-Ponty, é uma realidade imanente a este mundo visível e não de um Ser absoluto que se revelaria para além do ser.

Sob o nome carne, “que não tem nome na filosofia tradicional”, diz ele, e que concebe como um “elemento do ser” uma “noção última”, ao mesmo tempo “horizonte” e profundidade do mundo e das coisas, em um certo estilo de “ser” constante, Merleau-Ponty tem de fato a intenção de levar a fenomenologia para uma nova ontologia, que superaria as divisões da antiga metafísica entre corpo e espírito, o eu e o mundo, sujeito e objeto, atividade e passividade, para si e para outro,

⁵³ REYNOLDS, J. Existencialismo, p. 161-166.

⁵⁴ No movimento de ser e aparecer, o ser se comunica revelando-se (HVH, Vol. 2, p. 26).

⁵⁵ DVH, Vol. 2, p. 28.

percepção e pensamento, pensamento e linguagem (...).⁵⁶

A nova ontologia de Merleau-Ponty aponta para uma unidade entre o homem e o mundo, sendo que o seu corpo é a via de acesso do estar no mundo e nossa abertura ao ser. E nossa garantia de estar na verdade é possível nesta conexão⁵⁷.

A partir dessas perspectivas, Moingt, apoiado em Merleau-Ponty, argumentou que a fé teológica se assenta sobre uma “fé perceptiva” do mundo, por conseguinte, é mais radical que a fé perceptiva do mundo sobre o impulso de uma interrogação⁵⁸. Mas a fé teológica nasce conjuntamente de um questionamento da “fé perceptiva”⁵⁹. A fé teológica não é rival da razão humana (fé perceptiva). O pressuposto de Moingt é que o “Deus da revelação trinitária fala de dentro do mundo, porque está ali, e que sua palavra nos atinge, como toda verdade, pelos caminhos do invisível do mundo.”⁶⁰

Na “carne do mundo”, como campo de conhecimento (o meio pré-espiritual), se situa o acontecimento originário, percebido como o aparecer que o ser eterno de Deus Trindade assume para vir a nós no tempo do mundo. Do Deus Trindade é estudada a teologia da criação e da cristologia à luz do seu mistério pascal e da escatologia.⁶¹

Jürgen Moltmann, teólogo luterano, foi muito apreciado por Moingt⁶², não só pelo desenvolvimento de questões cristológicas, como a ressurreição de Jesus Cristo, mas também outras análises como a questão trinitária e escatológica. A ideia fenomenológica de um Deus que vem ao homem e de um homem que vinha de Deus é amplamente desenvolvida por Moingt. Todavia, desde a publicação de sua Teologia da esperança, em 1964, Moltmann persegue a ideia de um Deus vindouro, de um Deus que vem⁶³.

Em sintonia com a sua Teologia da Esperança⁶⁴, A doutrina ecológica da criação: Deus na criação⁶⁵ e O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões

⁵⁶ DVH, Vol. 2, p. 29.

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, M. O visível e o invisível, p. 46.

⁵⁸ DVH, Vol. 2, p. 32.

⁵⁹ DVH, Vol. 2, p. 33.

⁶⁰ DVH, Vol. 2, p. 33.

⁶¹ A estrutura deste segundo volume de DVH, está explicitado nas páginas, 35-38.

⁶² HVH, p. 303.

⁶³ As ideias que apresentaremos aqui estão na obra de Moltmann, A vinda de Deus: Escatologia cristã, p.19-46.

⁶⁴ Especialmente o Capítulo terceiro: Ressurreição e futuro de Jesus Cristo, p. 181-288.

⁶⁵ Especialmente o Capítulo quinto: O tempo da criação, p. 161-234.

messiânicas⁶⁶, Moltmann afirma: “O ‘*éschaton*’ não é nem o futuro do tempo nem a eternidade atemporal, mas o porvir (*Zukunft*) e a vinda (*An-kunft*) de Deus. Utilizamos, para este fim, um conceito adventício de futuro”⁶⁷. Ele recorda que essa percepção é originária da história de Deus, das experiências e expectativas de Deus, a partir dos relatos bíblicos.

A ideia do *éschaton*, na teologia de Moltmann, está ligada ao futuro de Deus⁶⁸. Na condição de Ser “aquele que vem”, Deus expõe, já agora, o presente e o passado à luz de Sua vinda escatológica, firmada em Suas promessas e no Espírito, que precedem e anunciam a Sua vinda escatológica. Com Deus e Sua vinda instaurar-se-á o Seu Reino eterno e o estabelecimento de Sua moradia na criação transfigurada para esse fim. Com Ele, vem a vida eterna e o tempo eterno. Um novo *éon* virá.⁶⁹

O Deus da Esperança e da Salvação é o Deus que vem. Quando Deus vier, o grande inimigo, que amedronta o ser humano – a morte – será vencida por toda a eternidade. O futuro escatológico é o modo de ser de Deus na história e Seu poder é exercido em cada tempo da história. “A sua eternidade não é uma simultaneidade atemporal, mas o poder de seu futuro em cada tempo histórico (...). O Deus vindouro é mais antigo que as diversas expectativas relativas ao Messias e ao Filho do Homem”⁷⁰. Em virtude do Deus vindouro, o futuro esperado recebe, na experiência do tempo, uma qualidade valiosa e inigualável. O “*éschaton*”, como compreensão adventícia de Deus (futuro escatológico), determinará o fim do tempo futuro⁷¹ e começará o tempo eterno. “Somente a concepção do Deus vindouro e a correspondente concepção adventícia do tempo revelam categorias da escatologia.”⁷²

Em A doutrina ecológica da criação: Deus na criação, Moltmann observa que Agostinho refletiu o tempo de forma que ele falava do passado presente como memória, do presente presente como visão (olhar) e do futuro presente como

⁶⁶ Especialmente o Capítulo sétimo: A parusia de Cristo. p. 461-500.

⁶⁷ MOLTSMANN, J. A vinda de Deus: Escatologia cristã, p. 38.

⁶⁸ MOLTSMANN, J. A vinda de Deus: Escatologia cristã, p. 40.

⁶⁹ A expressão *éon* significa uma nova era, o mundo futuro.

⁷⁰ MOLTSMANN, J. A vinda de Deus: Escatologia cristã, p. 40 e 41.

⁷¹ O futuro, como a origem do poder de Deus no tempo, dará lugar à eternidade, com o “advento de Deus”. Assim sendo, Moltmann define o passado como futuro que passou e o presente como futuro que está presente e o futuro como futuro futuro.

⁷² MOLTSMANN, J. A vinda de Deus: Escatologia cristã, p. 43.

expectativa.⁷³ Nesta mesma obra, Moltmann argumenta, que, em alemão e na maioria das línguas europeias, ocorre a possibilidade de compreendermos o futuro, em dois sentidos: *futurum* e futuro-advento.

O *futurum* é aquilo que se desenvolve a partir do passado e do presente. Ele é uma forma no processo de transformação da *physis* (natureza). Esse futuro não dá motivo para a esperança que poderia intermediar uma certeza permanente. Já o futuro-advento (“Zu-Kunft” provém do latim *adventus*, e do grego *parusia*), ao contrário, caracteriza aquilo que se aproxima do presente. Este acontecimento que vem não se desenvolve a partir do presente, mas é algo novo que se confronta com o próprio presente. Comentou Moltmann a este futuro-advento ou futuro escatológico da vinda de Deus:

A palavra *parusia* significa, no grego, presente, respectivamente aquilo que se aproxima. No novo testamento, esta palavra, porém, nunca é usada para o passado ou o presente de Cristo, mas é usada sempre apenas para a sua chegada na glória, a qual foi prometida e esperada. É por isto que a palavra “advento” se tornou a suma da esperança messiânica. No momento em que ela foi traduzida com a palavra alemã “Zukunft” (= futuro), recebeu, por causa disso, um tom messiânico, um tom de advento. Com esta palavra pensasse em algo que vem, que não amis vai embora ou desaparece mas que permanece (...). Esse é o mundo novo, permanente da esperança judaico-cristã.⁷⁴

Em Ap 1,4 é apresentado o que acontece, quando esse futuro-advento (futuro escatológico), a vinda de Deus tomar o lugar deste *futurum*. “Paz da parte daquele que é, que era e que vem”. O ser de Deus está no vir, não no tornar-se. Por conseguinte, o ser de Deus deve ser pensado escatologicamente, e o futuro-advento, entendido teologicamente e num movimento de transcendência em relação ao presente, como diferença qualitativa (entre o “velho” e o “novo”)⁷⁵.

A experiência de Deus na história do povo de Israel permitiu que Israel reconhecesse, primordialmente, a compreensão do tempo como um Kairós. Concepções de um tempo contínuo, sem fim, linear eram estranhas. O acontecimento é inconcebível sem o seu tempo e vice-versa. O tempo é determinado pelo acontecimento e não existe uma percepção do acontecimento como algo harmonioso e unitário. A fidelidade do povo diante da aliança estabelece o ritmo do

⁷³ MOLTSMANN, J. A doutrina ecológica da criação: Deus na criação, p. 193.

⁷⁴ MOLTSMANN, J. A doutrina ecológica da criação: Deus na criação, p. 199.

⁷⁵ MOLTSMANN, J. A doutrina ecológica da criação: Deus na criação, p. 198-201.

tempo e o tempo do “kairós”⁷⁶.

Num segundo momento, Israel desenvolve uma concepção de tempo baseada nas promessas e através da experiência do acontecimento do êxodo, depois dos acontecimentos da promessa, únicos e históricos com Abraão, Isaac e Jacó. O êxodo é um acontecimento único e irrepetível, mas que pode ser celebrado ritualmente. Apesar de ser um acontecimento do passado, não é um acontecimento restrito ao passado. Na qualidade de ser um acontecimento do passado, esse evento histórico-salvífico determina os tempos que se sucedem. É um acontecimento que inaugura a história, com conexões, uma sucessiva sequência de fatos. E, neste sentido, o êxodo, a aliança de Deus com o seu povo, abre Israel para o futuro de Deus. A narração, e não os raciocínios conceituais e filosóficos, é a forma pela qual a história de Deus com o seu povo é contada. A narrativa torna presente o que passou, a fim de anunciar o que acontecerá. O despertar da memória fundamenta a esperança e suscita a confiança em Deus que nos interpela na história, a partir de um horizonte escatológico.

Num terceiro momento, a experiência profética e na literatura apocalíptica se rompe com o passado e se anuncia um futuro novo. Os atos do passado se tornam promessa de feitos futuros. Aqui, inicia-se a compreensão do tempo escatológico.

Em um quarto momento, temos o tempo messiânico. Mesmo não sendo o cumprimento universal do tempo escatológico, o novo *éon* já é anunciado, irrompeu e já começou, embora o “velho” *éon*, ou seja, a figura deste mundo a ser transformada ainda permaneça. A morte e ressurreição de Jesus dentre os mortos é anunciada como a virada decisiva das eras (*eóns*). A ressurreição de Jesus revela o início de uma nova forma de existência escatológica e o princípio da vida eterna. Nele, vemos antecipado ‘o fim da história’ e o futuro escatológico de Deus. Por conseguinte, o tempo escatológico dará lugar ao tempo eterno, o tempo da nova criação, transfigurado pelo Advento de Deus e de Seu Reino.

Os pressupostos teóricos desenvolvidos, a partir dos pensadores Merleau-Ponty e Moltmann, trazem elementos hermenêuticos objetivos para a melhor compreensão da obra teológica de Moingt. E mais adiante, especificamente no Capítulo 3 desta dissertação, questões fundamentais como: a) cristologia narrativa, b) cristologia escatológica e c) uma nova compreensão da relação pessoa de Jesus

⁷⁶ MOLTSMANN, J. A doutrina ecológica da criação: Deus na criação, p. 179-188.

Cristo, homem-Deus na carnalidade do mundo e nas relações intersubjetivas.

2.4.

Aspectos fundamentais da cristologia de Joseph Moingt

Após delinear, em linhas gerais, a evolução teológica e a densidade conceitual das obras HVD e DVH –1 e 2, convém, agora, enumerarmos os temas fundamentais da cristologia de Moingt.

Moingt parte da percepção de que a crença e o discurso tradicional sobre Jesus Cristo não é mais tão evidente e imediata aos homens de hoje, pertencentes à “pós-modernidade” e “pós-cristandade”⁷⁷. Com Jesus Cristo, acontece fenômeno complexo. Sob o nome de “Cristo”, diretamente ligado à crença dos cristãos, encontramos dois personagens que se escondem um por trás do outro: um personagem da história, objeto da narrativa, Jesus de Nazaré (histórica ou científica), e um personagem divino, objeto do culto, da adoração e do discurso teológico, o Filho de Deus, Verbo encarnado (conceitual e dogmática). Essas duas concepções de Cristo Jesus estão presentes na teologia cristã e, mais especificamente, na cristologia, desde o século XVIII, passando pelo XIX e atravessando o século XX até os dias atuais. Abaixo, em cada aspecto ressaltado, descrevemos o desenrolar da argumentação de Moingt.

2.4.1.

Tudo começou com um estranho rumor

Na origem da tradição evangélica, está o rumor. Moingt, no prólogo de sua obra HVD⁷⁸, esclareceu que o rumor é o princípio do anúncio evangélico da morte e ressurreição. O cristianismo começa com rumor incômodo, que se transforma em anúncio e do anúncio ao relato narrado. Ele recorda que, na língua francesa, a palavra rumor possui três significações: barulho confuso de gente reunida subitamente para um acontecimento imprevisto; ruído estrondoso e ameaçador de uma multidão insubordinada, pronta à revolta, e notícia de origem incontrolada que se divulga de boca a boca, muitas vezes envolvida em suspeitas para a opinião

⁷⁷ HVD, p. 21.

⁷⁸ HVD, p. 21-61.

pública⁷⁹. “Na origem da fé em Cristo, não pressupomos nenhuma evidência histórica; procuramos simplesmente verificar de que modo ela pôde ser atraída pelos primeiros crentes, de maneira racional, ao rumor que levava e veiculava o anúncio de sua ressurreição”⁸⁰. O rumor, esta notícia de origem incontrolada – esse “zunzum” maravilhoso –, está ligado diretamente ao anúncio e não ao acontecimento da ressurreição em si mesmo.

Joseph Doré⁸¹ sublinhou que o rumor-anúncio remete a um processo de reconhecimento, tomada de conhecimento e consciência de quem fora o profeta de Nazaré e que, agora, dizem estar vivo, Aquele que se deixou ver. Antes mesmo do anúncio, vem o rumor-anúncio, pois é fundamental um agir prévio do enunciado: acolhimento, apropriação e elaboração para uma tomada de consciência e só depois, designar e nomear.

Com o tempo, surgem diferentes modos de expressar um rumor-anúncio e o acontecimento da ressurreição. Inicialmente, temos simples anúncios ou “querigma”: “Ele está vivo”, “Ele venceu”, “Ele ressuscitou”.⁸² Em seguida, surgiram os relatos do túmulo vazio e aberto⁸³, as famosas aparições e, por fim, os relatos mais elaborados, chamados explicativos, nos quais Jesus realiza diversas performances ao comer e beber, manifestações com insistência e até exuberantes.⁸⁴

Charles Perrot explicava que “o Evangelho é a proclamação anamnésica de Jesus Senhor. A proclamação do Senhor faz surgir o passado encontrado pelo presente. A anamnese⁸⁵ marca simultaneamente a distância e a unidade radical dum ontem que penetra o hoje”⁸⁶, de um Ausente presente. A tradição passou sucessivamente do “Evangelho-proclamação ao Evangelho-história. Na primeira comunidade reunida, os crentes viviam a presença de Jesus ressuscitado e ouviam-no sempre falar”⁸⁷. Portanto, as narrativas evangélicas são o testemunho histórico da experiência que os apóstolos tiveram com o Senhor Jesus e a proclamação viva desta experiência originária e fundante aos cristãos convertidos das comunidades

⁷⁹ HVD, p. 24-25.

⁸⁰ HVD, p. 25.

⁸¹ DORÉ, J. Jesus: a enciclopédia, p. 36.

⁸² Mt 28,6; Mc 16,6; Lc 24.3.12; Jo 20, 2.5-8.

⁸³ Lc 24.3.12; Jo 20, 2.5-8.

⁸⁴ Lc 24,30-43; Jo 21, 13.

⁸⁵ A Anamnese vivenciada pela Ceia do Senhor, a catequese e anúncio missionário e testemunhal dos apóstolos e dos Cristãos da Boa notícia que é Jesus Cristo estão na base da elaboração narrativa dos evangelhos.

⁸⁶ PERROT, C. Jesus e a História, p. 36.

⁸⁷ PERROT, C. Jesus e a História, p. 36.

nascentes. E o rumor-anúncio da ressurreição que vai sendo creditado, chama atenção e desperta o interesse, pois remete às atitudes, ao comportamento e à identidade de Jesus Cristo.

2.4.1.1.

A Igreja nascente e as testemunhas do Ressuscitado

O texto paulino de 1Cor 15,3-5 testemunha o fato nuclear e fundante do cristianismo. “Transmiti-vos, em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi. Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras. Foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. Apareceu a Cefas e depois aos doze”. Outros textos antigos também testemunham essa realidade pascal na vida dos primeiros cristãos: Rm 4,25; 1Cor 12,3; Rm 10,9; Fl 2,5-11.

A testemunha de Cristo não significa ser somente “testemunha ocular” dos acontecimentos de sua existência, mas testemunha, pois, que foram revestidos de uma missão, fruto de uma eleição particular – escolha do Espírito, e relacionada a este acontecimento (Exemplo, escolha de Matias na substituição de Judas, o traidor – At 1,15-26). Xavier Léon-Dufour enumera três características para ser testemunha do Ressuscitado:

Em primeiro lugar, não é apenas atestar uma evidência pessoal. Mas dar credibilidade de uma verdade que transcende qualquer experiência. Corresponde afirmar que um homem viveu, agiu, morreu e ressuscitou, subiu ao céu; corresponde a relatar a história de Jesus antes e após a sua morte. Sem o contato familiar com Jesus, não há apóstolo-testemunha. Os doze devem atestar que o Senhor Ressuscitado é o mesmo Jesus com quem compartilharam a existência terrestre. Desse modo, um fato passado, graças a eles, possui um significado atual no presente apostólico do testemunho.

Em segundo lugar, o presente apostólico se confunde com a presença do Espírito Santo. Esta convicção explícita na teologia de João (Jo 14,26; 15,26-27; 16,13) já se encontra implícita na descrição das narrativas lucanas. A missão de testemunhar o Ressuscitado está sempre ligada a um acontecimento futuro: o dom do Espírito (Lc 24,9; At 1,8). Em terceiro lugar, um corpo de testemunhas. Os doze (os apóstolos) e as testemunhas, no sentido próprio da palavra. Não é testemunha,

neste segundo sentido é porque recebeu uma eleição para isto⁸⁸.

Como vemos, o “rumor-notícia” que começa como um boato, uma notícia incontrolada e estranha, que suscita dúvida e crença, se torna um acontecimento que vem de fora, é externo aos discípulos, pois, provinha de um “credível”⁸⁹. O “rumor-notícia”, a crença na Ressurreição, as testemunhas do Ressuscitado e a manifestação do próprio Ressuscitado constituem as narrativas e o cristianismo de hoje. Neste sentido, compreendemos a afirmação de Moingt: “A credibilidade histórica de Jesus não é dissociável de um rumor vivo, nem este de uma crença amplamente conhecida”⁹⁰. No dizer do historiador e arqueólogo, Bruno Bioul:

(...) o cristianismo nunca teria existido se os apóstolos mesmos não houvessem acreditado no Cristo ressuscitado, e a própria personalidade de Jesus de Nazaré nos seria, provavelmente desconhecida. Este fenômeno da ressurreição afetou a sensibilidade dos discípulos de uma maneira particular, tanto física como moralmente; algo raro e surpreendente aconteceu, e como tal, entrou na história.⁹¹

2.4.1.2.

O Evangelho antes dos evangelhos

O Evangelho é o encontro com a verdade – a verdade de uma pessoa viva – Jesus Cristo, um acontecimento único. Ele é a Palavra do Pai, feita carne e manifestada em Jesus de Nazaré, o Homem-Deus. Ele é o ‘Evangelho da salvação’ (Ef 1,13), ‘a força de Deus para todo aquele que crê’ (Rm 1,16).

O Evangelho em ato, proclamado e aceito acontece num tríplice movimento: a experiência do Espírito Santo, a fé no mistério pascal e na esperança na vinda do Senhor⁹².

O cristianismo é uma novidade, uma Boa notícia que possui uma relação direta com o passado de Jesus Cristo. Ele não aboliu a lei, os profetas (Mt 5,17), mas cumpriu, em plenitude, as tradições e expectativas do messianismo apocalíptico e escatológico. É, em nome das Escrituras, que os Apóstolos pedem

⁸⁸ LEÓN-DUFOUR, X. Os evangelhos e a história de Jesus, p. 256-259. Veja depois o capítulo X: Do evangelho às tradições pré-sinóticas, p. 251-303. BIOUL, B. Os evangelhos à prova da história: Lendas piedosas ou relatos verídicos; CERFAUX, L. Jesus nas origens da tradição, p. 11-38; DUNN, J. D.G. Jesus, Paulo e os Evangelhos, p. 25-46.

⁸⁹ HVD, p. 29.

⁹⁰ DVH, p. 24.

⁹¹ BIOUL, B. Os evangelhos à prova da história: Lendas piedosas ou relatos verídicos, p. 197.

⁹² LEÓN-DUFOUR, X. Os evangelhos e a história de Jesus, p. 256-259. Veja depois o capítulo X: Do evangelho às tradições pré-sinóticas, p. 269.

que se creia no Evangelho da vida e da salvação (At 8,26-38; 17,2-3; 26,22-23). Este “segundo as Escrituras” evidencia o desígnio salvífico de Deus expresso aos nossos pais e, agora, anunciado à humanidade inteira. Os discípulos de Emaús, utilizando-se da pedagogia do Ressuscitado, mostram aos seus contemporâneos que Aquele que foi anunciado pelos profetas é o Messias, segundo a lei e os profetas – segundo Moisés e os profetas – e, conseqüentemente, “segundo as Escrituras”.

Os apóstolos não provam, no sentido científico atual, os acontecimentos que proclamam, eles os situam na economia divina da história da salvação e desvendam, ‘segundo as Escrituras’, à luz do passado e de toda a revelação. Eles interpretam o fato pascal à luz do desígnio eterno de Deus, mostrando que a existência histórica de Jesus tem uma dimensão transcendente e absoluta e convidam os seus leitores, os leitores das narrativas evangélicas, a adorá-lo. A experiência pascal dos discípulos permite que conheçam os textos e à luz de Pentecostes, na unção do Espírito, suas mentes e corações são iluminados e alcançam o sentido transcendente e profundo de que foram testemunhas.

No dizer de Edward Schillebeeckx, “a ‘revelação-acontecimento’, a ‘revelação-palavra’ e o Evangelho” constituem um processo no qual Jesus Cristo se dá aos homens⁹³. Como Palavra (revelação-palavra) e ato de salvação (revelação-acontecimento), Jesus Cristo é a revelação de Deus, na história humana. E assim, a história humana ser redimida e transfigurada na comunhão com o Pai e o Espírito, pelo Filho. Neste contexto de Jesus Cristo, do Evangelho do Pai, originam-se os Evangelhos. Desta experiência fundamental de Jesus Cristo com os discípulos até os evangelhos narrados e escritos, temos um espaço de, aproximadamente, trinta e cinco anos. Do evento mesmo ao primeiro relato evangélico escrito – o Evangelho de Marcos (entre 68-70) – temos uma tradição evangélica que parte da tradição oral para a tradição escrita de Jesus. Os “meios vitais” da tradição evangélica são o culto, a catequese e a missão. Sobre estes meios, as cartas apostólicas, e, em especial, os atos dos Apóstolos são fontes referenciais.

O meio litúrgico é caracterizado pela celebração da “fração do pão” (At 2,42) que, na linguagem cristã, designa o rito eucarístico. “O pão que partimos, é comunhão no Corpo do Senhor” (1Cor 10,16) e oferece uma narração cultural da celebração eucarística (1Cor 11,23-25) – recorda S. Paulo –, apresenta numerosos

⁹³ SCHILLEBEECKX, E. Revelação e teologia, p. 18 e 19.

pontos de contato com as tradições evangélicas, mas também diferenças, o que significa que existiam diversas tradições a respeito do modo de celebrar o culto. As orações (At 2,42) presididas pelos Apóstolos (At 4,24-30) completam o culto eucarístico realizado nas casas. Também, pela Eucaristia e batismo, esses dois atos sacramentais essenciais na obediência à ordem do Senhor Jesus (1Cor 16,22; Ap 22,20) e, enfim, a imposição das mãos possuem diversas finalidades: conferem o dom do Espírito Santo aos neófitos (At 8,17); são utilizadas por ocasião da instituição dos sete em suas novas tarefas (6,6), ou, ainda, conferem a Barnabé e Paulo uma nova missão (13,2-3).

O meio catequético se caracteriza pelo ensinamento da doutrina, de um modo mais ou menos profundo. Sua existência é observada por Lucas, nos Atos dos Apóstolos (At 2,42). Os neófitos deviam ser instruídos tanto nas Escrituras, como nos fatos referentes ao Senhor Jesus (At 8,26-40). As cartas apostólicas conservam as confissões de fé que constituíam o credo recitado e aprofundado pelos neófitos. A catequese não visava, apenas, a explicar os ensinamentos do Senhor. Ela procurava, também, fazê-los praticar. Muito provavelmente, exortações à vigilância e encorajamento a perseverar no combate ocupam grande parte das cartas de Paulo e Pedro (1Ts 5,1-9; Rm 13,11-14; Ef 6,14-17; 1Pd 5,8-9...) e são alguns exemplos do ensinamento de Jesus recordados pela catequese da Igreja nascente. Pela catequese, a Igreja respondia aos cristãos as preocupações e desafios enfrentados no mundo e na sociedade vigente. Para os cristãos das primeiras comunidades, o Senhor está vivo, iluminando o sentido da existência.

O meio missionário é a Igreja voltada para os pagãos. As confissões de fé presentes nas cartas são expressão da pregação apostólica e da apologética cristã. Os textos dos Atos dos Apóstolos mostram os testemunhos de Estevão, Pedro e Paulo, e, através deles, todo o empenho missionário e a fundação das igrejas apostólicas, após a ressurreição e a exaltação de Cristo⁹⁴. Esse percurso escriturístico e teológico evoluiu a partir do “rumor” inicial. Levando em consideração esses pressupostos, entendemos que o evangelista/autor redigiu seu evangelho, após várias dezenas de anos (por exemplo, Marcos entre 65-70), e isso significa que recolheu tradições provenientes do rumor público (da coletividade/das

⁹⁴ Sobre a tradição evangélica, inspiramo-nos em LEÓN-DUFOUR, X. Os evangelhos e a história de Jesus, p. 277-292.

peessoas)⁹⁵. Tudo o que foi recolhido da tradição e fixado ao longo desses anos, foi selecionado pelo evangelista e harmonizado em seu projeto teológico de transmitir a Boa Nova de Jesus de Nazaré.

(...) Nenhum procedimento histórico, seguramente jamais fará a contestação empírica de que “Jesus é o Cristo” (...). O fato histórico último, a que nos é permitido chegar ainda hoje, é que Jesus, por toda parte por onde passava, levava seus olhos as multidões, confessando e contestando, o personagem de Cristo, é que ele propagava ao seu redor um rumor de Cristo. A narrativa evangélica fornece, pois, o meio de controlar o rumor e Jesus: ele mesmo é que o produziu; ele saía de sua própria pessoa, faz parte de sua verdade histórica; é a declaração que ele suscitava quando tomava a palavra, é “o que se passava” nos lugares por onde ele “passava fazendo o bem.”⁹⁶

2.4.2.

A teologia narrativa de Moingt

A cristologia de Moingt se insere na chamada teologia narrativa. Isso ele deixa claro, na introdução de sua obra⁹⁷. Apesar de conhecer em profundidade os debates contemporâneos em torno do Jesus histórico e o Cristo da fé⁹⁸, prefere assumir uma nova metodologia de abordagem das Escrituras, a teologia narrativa.

Paul Ricoeur foi não só um dos grandes filósofos franceses e hermeneutas contemporâneos no período que se seguiu à segunda guerra mundial, mas também pensador de grande originalidade e saber enciclopédico. Seus estudos de hermenêutica filosófica aliados à hermenêutica bíblica influenciaram muitos pensadores cristãos, como Moingt que utiliza três de seus estudos⁹⁹. Para Ricoeur, o texto possui uma identidade dinâmica.¹⁰⁰ Sua tese:

A identidade de um texto narrativo não se limita ao que se chama o “dentro” do texto. Como identidade dinâmica, emerge para a interseção entre o mundo do texto e o mundo do leitor. É nesse ato de leitura que a capacidade que tem a intriga de transfigurar a experiência e atualizá-la. O ato de leitura pode desempenhar esse papel porque seu dinamismo próprio enxerta-se no ato configuracional e o conduz ao seu acabamento¹⁰¹.

⁹⁵ “O rumor agia desde que se relatavam e contavam suas palavras e feitos, o que tende a relativizar a importância de uma datação mais ou menos precoce da narrativa escrita; percorrendo a própria narrativa, ele não cessa de se interpor entre nós e os fatos consignados por ela” (HVD, p. 40).

⁹⁶ HVD, p. 41.

⁹⁷ HVD, p. 9-20.

⁹⁸ MOINGT, J. Note à l’issue du colloque RSR “Christologie et histoire de Jésus, p. 31.

⁹⁹ RICOEUR, P. Temps et récit, t. I; Du texte à l’action, essais d’hermeneutique, II e um artigo “Le récit interprétatif, Exégèse et théologie dans les récits de la passion, Collectif RSR 1985, p. 17-38.

¹⁰⁰ RICOEUR, P. A hermenêutica bíblica, p. 115-129.

¹⁰¹ RICOEUR, P. A hermenêutica bíblica, p. 126.

Ricoeur entendia por mundo do texto o mundo apresentado pela ficção diante dela mesma, isto é, como horizonte de experiência possível no qual a obra desloca seus leitores. E por mundo do leitor, o mundo efetivo em que o real se desvela. É o mundo das relações interpessoais e o agente se desvela em palavras e ações. A tarefa fundamental da hermenêutica está em compreender como a linguagem continua a servir de mediação entre o homem e o mundo, enfrentando todas as aporias destas relações. Ricoeur fala de uma tríplice mediação: a) Referencialidade: O homem e o mundo; b) Comunicabilidade: O homem e o homem; c) Compreensão: O homem e ele mesmo.

Um dos campos de estudos de Ricoeur é o da narratologia (histórica e ficcional) que, segundo Aristóteles, em sua Poética, compreende a “intriga” como o argumento e os componentes de uma narrativa. Os personagens, o tema, o ponto de vista e a voz narrativa são elementos constituídos pela intriga¹⁰². A intriga serve de mediação à temporalidade própria da composição poética. Essa temporalidade mistura duas composições temporais: de uma parte, a sucessão pura, distinta e interminável (peripécias da história) e de outra, o ato configuracional da narração (configurações de uma sucessão). Essa percepção deriva do tempo humano, que é, ao mesmo tempo, o que passa e o que dura. “A criação de um todo temporal é precisamente o meio poético de mediação entre o tempo que passagem e o tempo como duração”¹⁰³.

Sobre o ato de ler a narrativa como esse processo de integração entre o mundo do texto e mundo do leitor, Ricoeur evidenciava que o ato de leitura, de algum modo, “acompanha” a configuração do relato e “atualiza” sua seguibilidade. “Seguir uma história é representá-la e reatualizá-la pela leitura”¹⁰⁴. Ricoeur acrescentou que, aliado à significação interna do texto, é comunicado seu mundo e o horizonte que o constitui, ao leitor. “Reciprocamente, o leitor recebe essa proposição ou projeto de mundo, segundo sua capacidade limitada de responder, que por sua vez é definida segundo uma situação que é limitada e que no entanto abre sobre um horizonte de mundo”¹⁰⁵.

A teologia narrativa pressupõe que a narrativa tenha um significado e esse

¹⁰² RICOEUR, P. A hermenêutica bíblica, p. 118.

¹⁰³ RICOEUR, P. A hermenêutica bíblica, p. 119.

¹⁰⁴ RICOEUR, P. A hermenêutica bíblica, p. 128.

¹⁰⁵ RICOEUR, P. A hermenêutica bíblica, p. 129.

significado advém da interseção entre o mundo do texto e o mundo dos leitores. É, principalmente, na recepção do texto pelos leitores que se desvela a capacidade da intriga de transfigurar a experiência/do evento e atualizá-la¹⁰⁶.

O narrador é um artesão da palavra e da linguagem. Ele capta os elementos da realidade, muitas vezes conflitivos e contrastantes, servindo-se dos gêneros literários para formar uma unidade de sentido a ser compreendida, com facilidade, até mesmo por pessoas sem grande formação intelectual ou cultural. Os personagens são, geralmente, descritos com vivacidade e os traços de suas personalidades são interpretados, linguística e teologicamente, falando especificamente das narrativas bíblicas.

Narrar é um gênero literário, popularmente conhecido, com regras peculiares de formulação e interpretação. O narrador cria o enredo, não o gênero literário, e se subordina às suas exigências. Isso acontece de forma espontânea, como no caso dos contadores de histórias.

Segundo os autores Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, toda narrativa segue uma estrutura formal – enredo em cinco passos: 1) Situação inicial ou exposição; 2) nó; 3) ação transformadora 4) desenlace e 5) situação final¹⁰⁷. Esse esquema se reproduz na mente de qualquer pessoa que escuta ou lê uma narração.

O narrador introduz o fato a ser narrado, com o problema de fundo. É a situação inicial, na qual estão os personagens e sua contextualização, o problema-tema a ser narrado. O ouvinte leitor já começa a apresentar em uma série de questões e nutre o desejo de resolver as questões propostas.

O nó é o próximo passo e constitui toda a trama pela sua complexidade, com a interação dos personagens. A ação transformadora corresponde ao que interfere de tal modo na narração a ponto de lhe dar uma guinada nos fatos e exige do ouvinte-leitor o conhecimento que tanto desejava. O desenlace corresponde ao esclarecimento das muitas questões que o ouvinte-leitor levantou ao longo da narrativa, ao escutar o texto atentamente. Geralmente, o bom narrador possui habilidade para encerrar, com maestria, a sua narração. Com o desenlace e a obtenção dos esclarecimentos esperados, a narrativa chega à sua finalidade. A situação final constitui-se sempre como antítese do início.

¹⁰⁶ RICOEUR, P. A hermenêutica bíblica, p. 290.

¹⁰⁷ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa, p. 55-67.

Os elementos de uma narrativa são o tempo e o espaço da narração, os personagens e os fatos que se encontram, entrecruzam, rejeitam-se ou se complementam. A finalidade da narrativa deve ser o resultado satisfatório para o ouvinte-leitor. As características de uma narrativa são: 1) Os fatos são articulados por ordem cronológica e se sucedem no tempo, ao contrário da ficção que são configurados fora do espaço e do tempo; 2) Os fatos narrados são configurados pela causalidade; 3) Coerência e inteligibilidade são exigências fundamentais para que o leitor consiga acompanhar o desenrolar da narrativa; 4) No final, o ouvinte-leitor deverá ter percebido a lógica pela qual a narrativa chegou ao seu desenlace, em meio a ambiguidades, situações-limites e surpresas. A finalidade é que o leitor esteja convencido da credibilidade do relato, ou seja, que os eventos narrados são plausíveis.

Segundo o jesuíta e exegeta Jaldemir Vitório:

A arte de narrar consiste na capacidade de, entrelaçando os fatos, criar um emaranhado de causalidades e encaminhar tudo para um momento concentrado de tensão, a exigir uma solução. Portanto, narrações incoerentes e de difícil entendimento tendem a produzir tédio no ouvinte-leitor. Narrar é produzir um mundo repleto de personagens e ações, com um claro ponto de partida e de chegada, cujo percurso – enredo – se faz pelos múltiplos entrelaçamentos dos personagens e das ações, num jogo de causa e efeito.¹⁰⁸

O ato de narrar pressupõe que os elementos da narrativa, articulados de forma harmônica, permitam que percebamos uma unidade de conjunto, uma sintaxe (perfeita conexão de seus vários componentes). Já o ato de escrever é parataxe, pois corresponde a uma sequência de afirmações destituídas de causalidade (inter-relação).

Ao construir a narrativa, o narrador constrói uma identidade narrativa de seus personagens, a ser desvelada pelo leitor. Jaldemir Vitório explicava que o autor real não pode prescindir do influxo e da colaboração do leitor implícito e real. Sem a presença do leitor implícito e real, o texto seria inútil e destituído de sentido. A arte de narrar sempre considera o leitor como coautor e sua plena liberdade diante do texto. Ao leitor precisa ficar explícito, todavia, que o texto possui uma objetividade¹⁰⁹.

¹⁰⁸ VITÓRIO, J. *Análise narrativa da Bíblia: Primeiros passos de um método*, p. 22.

¹⁰⁹ VITÓRIO, J. *Análise narrativa da Bíblia: Primeiros passos de um método*, p. 29.

Um elemento importante na arte de narrar é a relação do narrador com a história, como a entende a moderna historiografia. O narrador não se preocupa com a historicidade dos fatos e personagens, mesmo ao fazer alusão a acontecimentos históricos. O elemento histórico só tem importância enquanto componente da narração. O desafio será sempre o de oferecer um texto plausível, verossímil e confiável, mesmo utilizando com liberdade elementos da história conhecidos do leitor. Na eventualidade de o narrador fazer pesquisas históricas antes de compor a narração, o resultado de seu trabalho jamais será um texto de história, historiográfico. Poderá, por exemplo, organizar os fatos e relacioná-los de maneira distinta da encontrada na pesquisa prévia. A organização do tempo, onde os fatos se inserem, é criação do narrador. O narrador não trabalha com o conceito de verdadeiro e falso, como entende a historiografia.¹¹⁰

Jean Louis Ska comentou que “a primeira intenção da Bíblia não é exatamente a de ‘informar’ quanto à história – sobre o que realmente aconteceu –, mas melhor que isso a de formar a consciência religiosa de um povo. Essa segunda finalidade não exclui, absolutamente, a presença de elementos históricos nas narrações”¹¹¹.

2.4.2.1.

O rumor e a narrativa

O rumor está na origem das narrativas evangélicas e dos escritos do Novo Testamento¹¹². Para Moingt, as narrativas se constituem a partir dos atos de Deus sobre Jesus ou realizados por Seu intermédio.

É Deus que consagra e dá autoridade a Jesus; é seu poder que opera prodígios por Jesus; é pelo desígnio de Deus que Jesus é entregue à morte, e é Deus que o ressuscita; é ele, ainda que produz a manifestação do Ressuscitado diante das testemunhas que ele mesmo convocou...¹¹³

Deus é o ator determinante, onipresente, embora mudo e invisível da narrativa sagrada. Cada narrativa conta as grandes obras de Deus. O “desígnio” de Deus é a chave hermenêutica para a compreensão da narrativa, revelando os sentidos histórico e humano razoáveis. “Relatar o acontecimento é o que faz, o que o classifica entre as coisas passadas, realizadas dizendo o que verdadeiramente aconteceu”¹¹⁴.

“O anúncio conta o que a narrativa anuncia”. Este é um axioma comum aos

¹¹⁰ VITÓRIO, J. Análise narrativa da Bíblia: Primeiros passos de um método, p. 30.

¹¹¹ SKA, J. L. A palavra de Deus nas narrativas dos homens, p. 47.

¹¹² “O rumor causado por Jesus é a própria textura da narrativa evangélica” (HVD, p. 40).

¹¹³ HVD, p. 33.

¹¹⁴ HVD, p. 35.

especialistas do Novo Testamento, ponderou Moingt¹¹⁵. Segundo ele, as narrativas possuem elementos de pura facticidade histórica, mas o que torna um fato verossímil é que tiram de Deus essa verdade, pois Ele é objeto do anúncio. A verdade da narrativa é indissociável dos desígnios de Deus e de Sua verdade anunciada e testemunhada pela fé. A referência histórica, não obstante a sua importância, não está no vértice da narrativa. No vértice da narrativa, está o testemunho de que tudo se realizou, “segundo o desígnio e a presciência de Deus que escapa ao controle histórico”¹¹⁶. Os apóstolos e os evangelistas testemunham que, em Jesus, o passado e futuro se abrem de maneira ilimitada, de forma que os novos tempos anunciados pelos profetas concretizam-se em Sua entrega e vitória sobre o maligno, o pecado e a morte, com a Sua ressurreição¹¹⁷.

Na história de Jesus, as narrativas mencionam os prodígios como acontecimentos que, unidos ao personagem, faziam parte do domínio do povo e tinham precedido ao anúncio apostólico e missionário. A pregação apostólica apoiava-se sobre o rumor da Ressurreição, e assim, proclamar e atestar as obras de Deus, atualizando a “realidade” histórica do passado em comunhão com o futuro escatológico, o advento de Deus. Segundo Moingt, até mesmo a crítica dos historiadores das origens cristãs, denunciando a ruptura entre a pregação de Jesus que anuncia o Reino de Deus e a da Igreja primitiva que anuncia o mistério pascal de Jesus, pode ser superada se ambas estiverem voltadas para o futuro. Fundamentados neste olhar para o futuro, podemos pensar um movimento de continuidade¹¹⁸.

Moingt ainda destaca que o rumor nascido em relação aos apóstolos substituía o de Jesus e servia de controle, reforçando a credibilidade na Ressurreição de Jesus¹¹⁹. Isto significa que, inicialmente, o rumor aparece como um falatório, um “zunzum” incontrolado que provoca interpretações contraditórias e conflitivas, causando inúmeras confusões (At 5,38-39), mas que cede lugar para um anúncio sem ambiguidades, ou seja, Jesus é, realmente, quem parecia ser.

¹¹⁵ HVD, p. 34.

¹¹⁶ HVD, p. 34.

¹¹⁷ “Essa verdade de seu acontecimento não pode ser vista; só pode ser dita e acreditada, isto é, anunciada” (HVD, p. 36).

¹¹⁸ HVD, p. 37.

¹¹⁹ HVD, p. 38.

2.4.2.2.

O personagem Jesus

As narrativas evangélicas voltam o seu olhar para a pessoa de Jesus, Suas relações de alteridade com as multidões e as pessoas, para através de Seus gestos e atitudes, manifestar o amor misericordioso do Pai. Para Moingt, Jesus é um personagem inclassificável¹²⁰, pois, Ele não se deixa aprisionar pelas religiões, pelo pensamento ético e pela política, mas se articula com essas dimensões do mundo da vida e do ser humano, para aí, anunciar e comunicar a caridade, a esperança, a fé, a justiça, o perdão e a paz. “Jesus transforma as barreiras em fronteiras, em lugares de passagem livre, ensinando seus discípulos a não se deixarem deter pelas tradições que as religiões habitualmente erigem em limites intransponíveis, em interditos”. Daí, a atração, a admiração, a traição e a complexidade de Jesus frente aos seus contemporâneos e aos homens e mulheres de hoje. E o mais extraordinário é que, em Jesus Cristo, “Deus revelou-Se e reina só com a força desarmada e desarmante do amor”, como se expressou recentemente o Papa Francisco¹²¹.

Citando Charles Perrot, chegamos à conclusão que “o Jesus da história tornado presente no tempo da Igreja, do ponto de vista literário toma vida no Cristo da fé; a pior coisa seria separá-los, pois arruinaríamos a própria noção de evangelho”¹²². Portanto, a narrativa unifica essas dimensões fundamentais – o Jesus histórico e o Cristo da fé –, contando a história deste personagem único, surpreendente e inclassificável. O eco e a originalidade desta Boa Nova se rivalizará com as doutrinas e as escolas de filosofia do mundo greco-romano, para, em seguida, ser acolhida pela filosofia grega.

O nome “Logos”, dado a Cristo foi a garantia desse reconhecimento mútuo entre o pensamento cristão e o pensamento grego. O nome “Logos” foi acrescentado ao de “Cristo”; não o substitui. Mantido o nome Cristo, o cristianismo tornado grego conservou suas ligações com as Escrituras hebraicas e com a história de Israel (...) Se a filosofia da Grécia servia para construir a argumentação desse novo discurso, seus argumentos eram sempre tirados das Escrituras antigas que anunciavam Cristo, e sem as quais não se podia demonstrar que o Jesus dos evangelhos é realmente o Cristo desde sempre anunciado por Deus.¹²³

¹²⁰ HVD, p. 49.

¹²¹ FRANCISCO, PP. Homilia do domingo de ramos e da paixão do Senhor em 28/03/2021.

¹²² HVD, p. 41.

¹²³ HVD, p. 61.

O cristianismo é o espaço vital onde se encontram o pensamento filosófico e o pensamento escatológico, o helenismo e o judaísmo, tornando-se um dos fundamentos do mundo ocidental ao lado da filosofia grega.

2.4.3.

Jesus na história do discurso cristão: Definições e crítica aos enunciados dogmáticos antigos

O cânon do Novo Testamento são “discursos” da fé cristã que fazem crer e demonstrar que “Jesus é o Senhor”, ou em outras palavras, que Jesus Cristo, o Filho de Deus e o Messias esperado, o Crucificado que Ressuscitou.

Percorrendo a história dos dogmas, Moingt delinea “a história do dogma cristológico, relatando-o à maneira de uma narrativa que se desenrola em três fases: nascimento, maturidade, desconstrução-reconstrução”¹²⁴.

O teólogo precisa ter a consciência de que a

fé é imutável em seu ato, contínua mas variável em seu pensamento. Seu ato é apegar-se à pessoa de Cristo, confiando que ele opere a reconciliação e a união do homem e de Deus, em virtude de sua relação filial com Deus, o Pai. O pensamento da fé é definir a natureza dessa relação e a modalidade dessa reconciliação. Esse pensamento não é independente da ideia que o homem faz de si mesmo, de sua relação com o mundo e com o tempo, da própria percepção do transcendente e da necessidade de salvação, enquanto o apego a Cristo é o dom confiança na palavra de Deus, transmitida pela pregação da Igreja. Assim a fé é incondicional e imutável em seu apego a Cristo; ao mesmo tempo, está sujeita a mudança como pensamento sobre Deus, Cristo e a salvação.¹²⁵

Partindo desse pressuposto hermenêutico da fé e do pensamento da fé, imutabilidade da fé e mutabilidade do pensamento teológico, Moingt entende que o erro está em reduzir a fé a um conceito, pois essa fé transcende o conteúdo (o pensamento da fé). A fé é dom e graça, ato de confiar em Cristo, e, portanto, mesmo que utilizemos ou dialoguemos com um determinado pensamento racional, a fé conserva a dimensão desse dom e dessa graça¹²⁶.

O livro dos Atos dos apóstolos testemunha – que os apóstolos deixam de anunciar o Evangelho da Salvação aos judeus e se voltam para os pagãos, mas o diálogo entre cristãos e judeus se perpetua até o final do século II. Quanto ao diálogo

¹²⁴ HVD, p. 67.

¹²⁵ HVD, p. 69 e 70.

¹²⁶ HVD, p. 70.

com os pagãos, os pregadores cristãos irão procurar os pagãos e evangelizá-los, em seu meio cultural e filosófico. Nesse sentido, utilizando-se da filosofia grega, como linguagem comum, o cristianismo vai assumir um vocabulário conceitual e estruturas que se distanciam das Escrituras e de uma mentalidade semita. Como consequência deste processo, o discurso cristão se torna menos escatológico, menos narrativo e mais argumentativo racional¹²⁷.

Justino, em seus diálogos apologéticos com judeus e pagãos, inaugurou uma nova maneira de narrar Jesus e, conseqüentemente, foi-se afastando sensivelmente das narrativas evangélicas e do anúncio apostólico. Justino aplicou os conceitos de preexistência e Logos a Jesus de Nazaré. Da filosofia grega, ele extraiu a expressão “Logos”, que significa princípio de racionalidade, ordem no cosmos e sentido, para o ser humano e a realidade existente. Cristo, sendo o “Logos” de Deus, é o próprio Pensamento de Deus, subsistindo e se manifestando em Deus mesmo, e alcançou a bem-aventurança suprema, a sabedoria e a vida divina¹²⁸. A expressão Logos ganhou grande notoriedade, desde os padres apologistas do século II, por causa de sua importância para a cultura grega e, por isso, buscou-se uma fundamentação bíblica para este termo, a todo custo.

Sendo assim, a conclusão dessas argumentações era a mesma para os judeus e para os pagãos. Em seu rigor especulativo, Justino julgava ter evidenciado para os judeus que o Cristo anunciado pelos profetas não é Aquele que esperavam, “um homem oriundo dos homens”, e que Jesus não era, como se acreditava, um homem comum gerado da maneira comum dos homens; que Ele não nasceu “de uma semente humana, mas do poder de Deus”, que é “o Filho do Criador do universo, preexistente como Deus e tornado homem passado pela Virgem”¹²⁹. E aos pagãos, quis provar e explicar que “Jesus Cristo é o único Filho propriamente nascido de Deus, sendo seu Logos, seu Primogênito, seu Poder [e que ele se] tornou homem por vontade, para nos ensinar como transformar e regenerar a raça humana”¹³⁰.

Na opinião de Moingt, grande parte dessas afirmações filosóficas de Justino é lida em textos do Novo Testamento ou o deixa entrever, e, inclusive considerado o anúncio de Cristo pelos apóstolos. Moingt destaca que o eixo hermenêutico de

¹²⁷ HVD, p. 72.

¹²⁸ HVD, p. 75.

¹²⁹ Diálogo com Trifão, 48,2; 49,1; 54,2.

¹³⁰ Dialogo com Trifão, 23,2.

compreensão da pessoa e da obra de Jesus Cristo foi deslocado. Enquanto os apóstolos anunciam Cristo como o Salvador e Juiz escatológico; em Justino, é a constituição do seu ser e a afirmação de sua divindade que passam a ter a centralidade e a prioridade¹³¹. O termo Logos passa a estar intimamente unido ao termo preexistência. A aplicação desses termos a Jesus Cristo está entre as principais contribuições da teologia de Justino.

O termo preexistência não se encontra no Novo Testamento; pode-se presentir-lhe a ideia em alguns textos das Escrituras, raros, aliás, e de interpretação delicada, mas ela não caminha no sentido da narrativa evangélica, que flui para seu fim, a morte e a ressurreição de Jesus, e não procura remontar para alguém de seu começo; pelo mesmo motivo, ela não está no eixo da pregação apostólica, ainda que chegue a marcar esse fato poucas vezes. Essa noção se baseia, de um lado, em anúncios proféticos, de outro, nas narrativas do nascimento de Cristo.¹³²

É possível observarmos, como sinalizou Moingt, que as narrativas evangélicas parecem apontar para uma “preexistência” de Jesus, pois seu nascimento é interpretado como descida do poder e do Espírito Santo sobre Maria. Porém, tal argumentação era encarada como mitologia e paganismo pelos judeus (fábulas fantásticas). Por isso, para o ambiente judaico, o que restava era a argumentação profética para garantir a credibilidade desta fé. Convém, também, esclarecermos que o conceito de preexistência não é causado especificamente pelas narrativas do nascimento de Jesus, nem pelos anúncios proféticos de Sua vinda. Na opinião do teólogo francês, a ressurreição de Jesus Cristo faz com que a existência de Cristo não se limite a um começo, ao seu nascimento¹³³.

No conjunto de suas argumentações, a afirmação da divindade de Cristo está ligada a da preexistência: ele preexiste na qualidade de Deus, Filho e Logos de Deus. É uma afirmação de extrema importância, cujo alcance inicial deve ser moderado. O conceito de preexistência, efetivamente, permite remontar ao começo do tempo, mas não além; ele não equivale ao conceito de existência eterna; a melhor prova é que ele desaparecerá assim que o segundo aparecer: é um conceito de transição. Por esse motivo, ele não diz que Cristo participa da própria existência de Deus e em Deus mesmo; afirma apenas que a existência que Jesus recebe, no momento de nascer homem, não começa naquele momento, enquanto enviado de Deus; a existência na qual ele se manifesta em um momento no tempo é estendida até o começo do tempo e concebida como de outra natureza que não é dos seres sujeitos à lei do tempo, ele preexiste, pois, a seu nascimento humano, à maneira de um ser divino cuja existência

¹³¹ HVD, p. 76.

¹³² HVD, p. 77.

¹³³ HVD, p. 79.

provém somente de Deus.¹³⁴

O conceito de preexistência não pressupõe a afirmação da divindade de Cristo. Ele é considerado um funcionário divino que tem o privilégio e o encargo de “representar” Deus, e isto se faz sentir pelas argumentações retiradas do Antigo Testamento e aplicadas a Jesus Cristo, nos escritos de Justino e dos padres apologistas. Quanto aos gregos, a relação entre Jesus Cristo e o Logos ainda não possui a força conceitual, visível, sobretudo, no século IV. Moingt destaca que, no Novo Testamento, a atribuição do nome “deus” a Cristo é raríssima e também discutível¹³⁵. Não podemos dizer que o conjunto do Novo Testamento e a pregação apostólica tenham por objeto fazer reconhecer a divindade de Cristo, da mesma forma como faz o discurso cristão no início do século II.

O discurso da preexistência significa um desvio dos interesses da pregação cristã e se opera uma inversão teológica do anúncio proposto pelo Novo Testamento. Nesse discurso (do Logos e da preexistência), encontra-se a origem do que depois vai ser conhecido como “cristologia descendente”, cuja orientação profundamente metafísica e anistórica, é questionada pela teologia contemporânea e acusada de helenização da fé cristã¹³⁶.

O enunciado dogmático da fé – o que Cristo é – passou a ter relevância sobre a proclamação da palavra “esperança”, que anuncia o retorno escatológico de Jesus Cristo.

Opera-se, pois, uma concentração teológica sobre a natividade de Jesus, que traz uma dupla marca da mitologia pagã – a aparição da divina, a descida de Deus a terra sob o véu do sensível – e da história hebraica – a singularidade de um acontecimento de aliança em que se realiza o plano de Deus.¹³⁷

2.4.3.1. Irineu e Tertuliano

Irineu de Lião é considerado um dos maiores bispos e teólogos dos primeiros séculos. Foi o primeiro teólogo do cristianismo, que marcou todos os que vieram depois. Vindo da Ásia Menor (Esmirna) para Lião, morreu mártir, provavelmente,

¹³⁴ HVD, p. 80.

¹³⁵ HVD, p. 81.

¹³⁶ HVD, p. 83.

¹³⁷ HVD, p. 83.

em 202. Seus escritos: *Contra as heresias* e *Demonstração da pregação apostólica* (uma obra de catequese) figuram entre suas obras mais expressivas. Como pastor zeloso e fiel ao mandato missionário do Senhor Jesus e em comunhão com a pregação apostólica, confrontou as heresias gnósticas. Ele escreveu, ao que tudo indica, cinco obras contra os gnósticos. Dentre os gnósticos, combateu os “valentianos” ou os “marcionitas” e vários outros tipos de gnoses¹³⁸.

Irineu elaborou enunciados, “que são símbolos da fé”. Os símbolos consistem no resumo da fé presente naquele período, recapitulação da fé antiga, sinal do reconhecimento dos cristãos de uma mesma Igreja e pacto de pertença a um único e mesmo corpo social¹³⁹. Moingt chama a atenção para a forma do símbolo: ele evoca uma tradição oral e se anuncia como narratividade. Em acréscimo, analisa um símbolo primitivo chamado símbolo dos bárbaros e citado por Irineu¹⁴⁰.

A teologia de Irineu, análoga às narrativas dos apóstolos, é uma teologia narrativa que não abandona o terreno da história; ela é “reescritura da história, a de Jesus, escondida no tempo de toda a humanidade, resumida na existência de Jesus”¹⁴¹.

Em Irineu, é possível identificarmos uma “economia” da salvação. Ou seja, misturam-se constantemente o discurso da salvação à teoria da encarnação; a soteriologia à teologia.

Quando ele se encarnou e se fez homem, recapitulou em si a longa história dos homens e conseguiu para nós a salvação em síntese, de modo que o que havíamos perdido em Adão, isto é, sermos imagem e semelhança de Deus, nós o redescobrimos em Cristo Jesus.¹⁴²

A encarnação é a restauração e a consumação da criação, vista do começo, mas, sob a influência do fim. Irineu revelou a trama divina nas relações com o ser humano, situado na história (na concretude da vida e a história dos homens com Ele). A soteriologia (a salvação e recapitulação em Cristo da história dos homens) se tornou e permaneceu o princípio hermenêutico da cristologia¹⁴³.

O pensamento de Irineu reveste-se de uma dualidade ao descrever as

¹³⁸ HVD, p. 85.

¹³⁹ HVD, p. 89.

¹⁴⁰ HVD, p. 89 e 90, citando Irineu, o “Símbolo dos bárbaros”, III, 4, 2.

¹⁴¹ HVD, p. 91.

¹⁴² HVD, p. 96, citando Irineu, *Contra as heresias*, III, 18,1.

¹⁴³ HVD, p. 96.

dimensões da vida de Cristo, as “obras” divinas e humanas; e tem dificuldades de expressar que o Filho de Deus sofreu a paixão, e igualmente, que o homem Jesus obteve por si próprio a vitória sobre a morte¹⁴⁴. Irineu também apresentou um motivo para a salvação: “por causa de seu superabundante amor pela obra por Ele modelada [o Filho de Deus] consentiu em ser gerado pela Virgem para unir Ele mesmo por si a Deus”¹⁴⁵. Moingt comenta que, por este motivo, Irineu designou Deus o autor invisível da encarnação e Ele também fez aparecer o sujeito invisível anterior à encarnação: o Filho de Deus, antes de nascer da Virgem Maria¹⁴⁶. Irineu conheceu o conceito de preexistência de Justino, mas não o de geração divina. Esse não apareceu no discurso cristão. Ele não usou essa expressão, que era comum entre os gnósticos¹⁴⁷.

A união de “Cristo ao Deus Criador considera a encarnação como uma segunda criação ou, de preferência, como recriação, e Cristo como o novo Adão, novo princípio para uma humanidade regenerada na sua geração humana”¹⁴⁸. Ele é o recapitulador e o “mediador” da salvação. O Deus criação é um Deus que trabalha para o homem e a história, humanizando-se em Seu Filho.

Em Irineu, a teologia da Encarnação encontra meio de se inserir em uma bela teologia da história, cujo horizonte se abre à vinda do Reino de Deus, como era no tempo dos apóstolos. O mesmo ocorrerá com Tertuliano. Mas os desígnios da salvação não permanecerão por muito tempo fixados neste horizonte escatológico de um fim da história transformado em Reino de Deus; eles já começam a oscilar da terra para o céu, a se destacar da história, a se fixar na transformação da natureza humana tornada incorruptível e divinizada (...). Assim, a teologia “saí” da tradição apostólica para construir seu próprio discurso: ela faz lembrar que pensa de outra maneira.¹⁴⁹

Tertuliano, no ocidente, foi o primeiro teólogo latino. Ele criou o vocabulário latino cristão e era um teólogo leigo, excelente linguista e jurista de Cartago, falecido em 220. Utiliza a palavra latina *Trinitas*, para expressar o mistério do Deus trino: “*una substantia, tres personae*”: uma substância em três pessoas. A palavra “Trindade” só apareceu no final do século II, com Teófilo de Antioquia e Clemente de Alexandria. Tertuliano foi o primeiro que a empregou, com maior frequência,

¹⁴⁴ HVD, p. 99 e 100, citando Irineu, *Contra as heresias*, III, 19,2-3; ver 18,6.

¹⁴⁵ HVD, p. 89, citando Irineu, o “Símbolo dos bárbaros”, III, 4, 2.

¹⁴⁶ HVD, p. 91.

¹⁴⁷ HVD, p. 101.

¹⁴⁸ HVD, p. 97.

¹⁴⁹ HVD, p. 102.

no *Contra Praxeas*, em 215¹⁵⁰.

O projeto teológico de Tertuliano buscou organizar um conceito de monoteísmo cristão que oscilava entre a singularidade judaica e a pluralidade pagã, na tentativa de conciliar a fé no Deus único com um conceito grego de um Deus que se comunicava com os outros. Isso significa que se deseja conciliar a fé no Deus único e a fé no Cristo deus, na condição de Filho de Deus, manifestando a negação implícita na segunda afirmação: Cristo não é o Deus único.¹⁵¹

Moingt trata o problema teológico da pessoa de Cristo em Tertuliano, recorrendo a dois tratados: Sobre a Encarnação do Senhor e Contra Práxeas. Na obra, Sobre a Encarnação do Senhor [*De Carne Christi*] interpreta o versículo do Evangelho de João: “O verbo se fez carne”, no sentido de que o Verbo se teria transformado em carne, esvaziando a realidade humana e corporal da encarnação. Em *Contra Práxeas*, questionou: “O Verbo se transfigurou em carne ou se revestiu? Ele se revestiu, seguramente”. Combatendo os monarquianos, disse que o ser de Cristo é um composto. Tertuliano descobriu a fórmula como o Concílio de Calcedônia depois definiu a Encarnação: “duas substâncias em uma única pessoa”. As substâncias ou gêneros: “deus” e “homem”, aos nomes individuais: “Filho de Deus” e “Filho do homem”, concebendo as duas substâncias. Ele entendeu a encarnação como união e não unidade.

Há, pois, “na pessoa única de Jesus”, duas individualidades subsistentes, dois sujeitos que falam, dois “eus” diferentes, e a pessoa de Jesus os recobre, a ambos, sem se identificar exatamente nem a um nem outro; ela é a identificação histórica dos dois: “Jesus” é um nome da narrativa, não é o nome de *uma* pessoa; é o nome do personagem comum ao Verbo e ao homem em quem o Verbo se torna presente. A “pessoa” é a individualidade histórica que a narrativa evangélica dá em comum a duas realidades individuais que existem uma na outra; é o produto do encontro do Filho de Deus e do Filho do homem.¹⁵²

Em Tertuliano, a encarnação foi considerada em termos de “conjunção” e não de unidade. Ele usou a expressão: “prosopon de união”. Essa concepção de Tertuliano que criou uma distância entre o Filho de Deus e a sua humanidade correspondia, pois, à intenção de afastar o Deus Criador da realidade histórica da

¹⁵⁰ MEUNIER, B. O nascimento dos dogmas cristãos, p. 59.

¹⁵¹ HVD, p. 109.

¹⁵² HVD, p. 117.

encarnação¹⁵³.

2.4.3.2.

Os enunciados cristológicos e o afastamento progressivo das narrativas evangélicas

Apesar de ser muito antigo e remontar aos primeiros anos do século IV, o Concílio de Niceia produziu um símbolo que se impõe, mas que se afasta, cada vez mais, das origens, das narrativas evangélicas. Como profundo conhecedor da patrística e da história dos dogmas, Moingt dedicou longas páginas do HVD¹⁵⁴, desenvolvendo crítica apurada e significativa aos complexos labirintos da teologia cristológica dos padres e dos concílios.

Nesta nova fase, a hermenêutica cristã bíblica se uniu à hermenêutica filosófica dos mitos pagãos, apresentando o Filho de Deus como mensageiro divino, o anunciador de seu pensamento de sua palavra, “seu Logos, ministro de suas grandes obras, executor de suas vontades, dispensador de seus benefícios, revestido de sua autoridade suprema, seu lugar-tenente, aquele que se torna para nós e entre nós o lugar de Deus”¹⁵⁵.

No início do século III, a fé da Igreja, ainda, encontrava-se fundamentada no Símbolo dos apóstolos. A articulação dos dois primeiros artigos foi bem compreendida, pois Cristo é o próprio Filho de Deus; a divindade de Cristo é pressuposta em seu vínculo com Deus, vínculo único de unidade indissolúvel entre Filho e Pai, e isto é também proclamado à tradição apostólica. Entretanto, acontece que uma explicação sobre a natureza deste vínculo não existe.

Na tentativa de explicar aos pagãos e aos estrangeiros de cultura helênica a fé da Igreja primitiva, heresias surgidas no século II que persistiram ao longo do século III e mostravam, segundo Moingt, que não foi alcançada a conciliação entre o Filho e o Pai¹⁵⁶. A persistência da crença em Cristo como simples filho adotivo de Deus é outra prova disso. Todo o esforço dogmático e conceitual de Niceia, Éfeso e Calcedônia, não obstante as complexas disputas que se desencadearam, foram testemunhas da necessidade de um aprofundamento sempre maior, apesar das

¹⁵³ Embora, existam aproximações com a heresia nestoriana, Moingt diz que Tertuliano não pode ser acusado de herético.

¹⁵⁴ HVD, no capítulo I: Enunciação (p. 71-121) e capítulo II: Os enunciados (p. 123-189).

¹⁵⁵ HVD, p. 125.

¹⁵⁶ HVD, p. 126.

tentativas de busca de conceitos filosóficos novos, frente às heresias e à resistência dos cristãos de aceitarem essa linguagem filosófica pagã.

A questão da divindade do Filho ocupou quase todo o século IV, sendo que a heresia ariana provocou a reunião do primeiro Concílio ecumênico do império, em Niceia, em 325.

Segundo Bernard Sesbouë, a vitalidade das Igrejas no oriente estavam ameaçadas por conflitos doutrinários e cismas. A situação era bastante caótica e difícil¹⁵⁷. Ário foi um presbítero da Igreja de Alexandria, um dos grandes centros intelectuais da antiguidade. Nasceu na Líbia, como Sabélion, e, por um período curto, foi discípulo de Luciano de Antioquia (cerca de 280), o mestre de vários discípulos¹⁵⁸ de sua geração. Ário foi figura controversa e polêmica desde sempre. Em Alexandria, fez parte, primeiramente, do cisma do bispo Melécio. Como diácono, teve grandes dificuldades disciplinares com o seu bispo Pedro, que chegou a excomungá-lo. O sucessor de Pedro, o bispo Aquilas, reconciliou-o com a Igreja e o ordenou sacerdote. Já o sucessor de Aquilas, o bispo Alexandre, nomeou-o para a Igreja de Báucalis. Aí, tornou-se homem influente pelo conhecimento das Escrituras e pelo zelo pastoral.

O conflito com Alexandre começou, quando alguns fiéis sentiram-se escandalizados com sua pregação, ao afirmar que o Filho de Deus fora “criado no tempo” e se queixaram ao bispo Alexandre. Após intensos e desgastantes debates e a rápida expansão da doutrina ariana, em 320, o bispo Alexandre reuniu um sínodo local dos bispos do Egito e da Líbia em Alexandria, que condenou, depôs e excomungou Ário que fugiu para a Palestina e depois para Nicomédia. Por fim, para estabelecer a paz religiosa, Constantino decidiu convocar o Concílio de Niceia.

A doutrina ariana possui duas convicções: uma filosófica e outra bíblico-cristológica. Ário quis assegurar a unidade de Deus. Ele era devedor de uma tradição chamada “monarquiana”, encontrada nos debates de Praxeas e Tertuliano. Segundo essa tradição, Deus é único, não-gerado e eterno. O Verbo foi gerado. Logo, Ele não poderia ser ao mesmo tempo gerado e não-gerado, Verbo e Deus. Desse modo, não poderia haver dois não-gerados, o que resultaria em dois deuses e seria uma contradição formal do monoteísmo.

Portanto, a eternidade de Deus é inerente ao não-gerado. Assim, o Verbo

¹⁵⁷ SESBOÜÉ, B. História dos Dogmas, tomo 1, p. 206.

¹⁵⁸ SESBOÜÉ, B. História dos Dogmas, tomo 1, p. 207.

gerado, em todo caso, não pode ser eterno. O Verbo é co-eterno. “Dizer que é co-eterno ao Pai seria dizer que é co-não-engendrado, o que é contraditório e impensável. Portanto, ele não existia antes de ser gerado: ele teve um começo. Correlativamente, Deus era Deus antes de ser Pai”¹⁵⁹. Em outras palavras: Ele pertence à ordem do devir, como uma “criatura perfeitíssima, semelhante a Deus por origem, foi adotada pelo Pai como Filho e, por conseguinte, como deus”¹⁶⁰. Ele não é co-eterno com o Pai e nem gerado. A convicção bíblico-teológica diz que a Escritura testemunha que o Pai é maior do que o Filho e do que o Espírito Santo. O Verbo e o Espírito saíram do Pai e são nomeados depois Dele¹⁶¹. Em Jo 14,28, o Filho se declara inferior ao Pai (“O Pai é maior do que eu”). Jo 17,3 e Mc 10,18 tratam o Pai como único Deus verdadeiro. Em Pr 8,22, também, se diz que a Sabedoria – figura do Verbo e de Cristo – proclama: “O Senhor me criou”.

A obra do Concílio de Niceia é dupla: a condenação de Ário que foi quase unânime e a redação de um símbolo trinitário – baseado em símbolo batismal de Igreja local – que declara: o Filho é “único gerado pelo Pai, isto é, pela substância do Pai, Deus nascido de Deus..., gerado não criado consubstancial ao Pai e consubstancial aos homens.” A expressão “consubstancial” se tornaria uma fonte de discórdia e um entrave para a recepção do próprio Concílio¹⁶².

Para Moingt, o Concílio de Niceia era cristológico, porque definia a divindade de Jesus. Ao contrário de A. Grillmeier¹⁶³, que não deu lugar ao Concílio de Niceia em sua história das ideias cristológicas e se ocupou do aspecto trinitário do arianismo, Moingt foi da opinião que esse Concílio era “cristo-lógico”, porque definia a divindade de Cristo, objeto central da fé, e “teo-lógico”, porque a definição desenvolvia uma nova concepção de Deus¹⁶⁴.

Ao aprofundar o ambiente histórico, teológico e cultural do século IV, explicava Moingt que os conflitos e debates eram constantes. Existia uma rejeição muito grande por parte de bispos comprometidos com seus fiéis de não assinarem fórmulas que utilizassem termos filosóficos pagãos, mas somente palavras da

¹⁵⁹ SESBOÜÉ, B. História dos Dogmas, tomo 1, p. 209.

¹⁶⁰ SESBOÜÉ, B. O Evangelho na Igreja: A tradição viva da fé, p. 48.

¹⁶¹ Idem. História dos Dogmas, tomo 1, p. 211.

¹⁶² MEUNIER, B. O nascimento dos dogmas cristãos, p. 69.

¹⁶³ A. Grillmeier foi um grande teólogo e jesuíta alemão, professor de Teologia fundamental e dogmática. Ele foi escritor de uma obra grandiosa, que considera Cristo na tradição cristã – Vol. 1: Da era cristã à Calcedônia. Vol 2: De Calcedônia à Gregório Magno. Moingt cita a versão francesa do primeiro volume: *Le Christ dans la tradition chrétienne, De l'âge apostolique à Chalcedoine*.

¹⁶⁴ HVD, p. 135.

Escritura ou autenticadas pela tradição da Igreja.

Observou Moingt que, ao se redigirem os artigos de Niceia, ausentavam-se as referências essenciais da existência histórica de Cristo: Seu nascimento de Maria, Sua crucifixão no tempo de Pôncio Pilatos. O Concílio, fixando sua atenção na origem eterna do Filho, desinteressou-se de recordar os fatos de Sua história terrena, mas somente em notar fatos da natureza: tornou-Se homem e morreu. Morte, que assumiu na obediência voluntária. “A vida histórica do Filho de Deus é encerrada, como um parêntese, entre dois momentos de eternidade: ele desceu, tornou a subir; o essencial está dito: suas humilhações são devidas exclusivamente a sua descida salvífica”¹⁶⁵.

Fazia-se Cristo remontar até o princípio da história; vê-se agora o Filho descer de sua eternidade celeste, e, quando o consideramos em sua condição histórica, jamais nos esquecemos de que altura ele veio se humilhar. Essa inversão é ainda um efeito do *isto é*, de Nicéia, que continua a funcionar como um princípio hermenêutico da narrativa evangélicas. As mudanças verificadas no Símbolo de fé obrigam a formular uma pergunta: aquele que se contempla a partir de Nicéia, descendo da eternidade para o tempo, é aquele mesmo cuja existência se fazia, antes, remontar ao princípio dos tempos? Nas redações mais antigas do “Símbolo dos apóstolos” lia-se, como se lê ainda hoje: “*Creio em Deus Pai todo-poderoso, e em Jesus Cristo, seu único Filho, nosso Senhor, nascido do Espírito Santo e da Virgem Maria [...]*”. Aquele que é chamado “Filho de Deus” e “Senhor” é Jesus Cristo, e “Jesus Cristo” é o nome do indivíduo cujo nascimento se conta, “nascido do Espírito Santo e da Virgem Maria”. “Jesus Cristo é o nome do sujeito da narrativa evangélica; “Filho de Deus” é um nome atributivo, assim como “Senhor” é o atributo que concede a Jesus a confissão da fé. No Símbolo de Nicéia-Constantinopla lê-se: “[*Creio*] em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado Filho único do Pai”. “Filho de Deus” é o nome da pessoa cuja origem se descreve, “gerado do Pai”, nome de uma pessoa que existia, pois, antes de nascer homem e de ser chamada “Jesus Cristo”, visto que nasceu “antes de todos os tempos”. “Filho de Deus” é o nome desse sujeito eterno, “Senhor” é um outro nome de origem; “Jesus Cristo” é um nome atributivo e posterior, que designa sua condição histórica, uma vez que “desceu dos céus”. Portanto, houve substituição de sujeito: o existente eterno tomou o lugar do sujeito da narrativa histórica. A linguagem da fé não variou, a predicação se inverteu, o atributo se tornou sujeito. Dizia-se: Jesus Cristo é Filho de Deus e Senhor; agora se diz: O Filho de Deus é Jesus, pois se tornou homem, e apareceu Jesus Cristo. E doravante, quando se lê a narrativa evangélica, toda vez que se encontra o nome de Jesus, *traduz-se*: “*Jesus, isto é, o Filho de Deus*”¹⁶⁶.

Essa mudança de percepção do sujeito em Cristo, conforme descrito na citação acima, vai estar na base dos problemas teológicos e dogmáticos de Éfeso, Constantinopla e Calcedônia. E, para se certificar disso, após longos anos de

¹⁶⁵ HVD, p. 148.

¹⁶⁶ HVD, p. 149.

pesquisa e complexo inventário em torno desses mesmos Concílios, Moingt compreendia que, cada vez mais, a hermenêutica teológica depende de conceitos filosóficos gregos e acentuará uma teologia “descendente”, a partir de Niceia. A consideração da divindade de Cristo como consubstancialidade ao Pai, e a de Sua encarnação como descida da eternidade no tempo, não permitem mais recolocar Cristo sob a ótica da história. As dificuldades que renascem depois de Éfeso, ressurgirão depois de Calcedônia, apesar de todos os esforços feitos de uma parte e de outra para conciliação das orientações contrárias, e convidam o olhar da fé a redescobrir o eixo da história. “Essa necessidade se faz sentir quando o problema não é crer *que* Cristo é isto ou aquilo, e sim, mais radicalmente, crer Nele¹⁶⁷.”

Na avaliação de Moingt, as expressões caras de uma tradição teológica que vão de Niceia a Calcedônia: “Deus verdadeiro [saído] de Deus verdadeiro”, a “consubstancialidade” do Filho ao Pai e os conceitos de “substância não são precisos linguisticamente e geram muitos conflitos doutrinários e ambiguidades”¹⁶⁸. Os Concílios de Niceia, Constantinopla e Calcedônia são analisados detalhadamente por Moingt, mostrando deste modo, a arquitetura conceitual dos enunciados cristológicos, cada vez mais dependentes da filosofia grega.

Importa destacar, que segundo o pensador francês, de Justino até Calcedônia, operam-se mudanças hermenêuticas e linguísticas na construção dos enunciados cristológicos, que diferem completamente das narrativas evangélicas.

No terceiro capítulo desta dissertação destacaremos, o caminho de desconstrução e reconstrução da cristologia, no diálogo com o pensamento hodierno, e neste processo, desenvolvermos sua teologia da ressurreição (que ocupa lugar central em sua cristologia).

¹⁶⁷ HVD, p. 169.

¹⁶⁸ HVD, p. 135-140.

3

Da desconstrução à reconstrução: os questionamentos da teologia contemporânea aos enunciados cristológicos

É a fé na ressurreição de Jesus que revela a Trindade de Deus, enquanto ele é o Amor que se comunica em si mesmo como em nós. O amor em Deus é um evento indiviso de morte e vida. Evento, porque sempre nova maravilha de um para o outro; passagem ininterrupta da morte para a vida, porque é o ato de se dar um ao outro (...).

Joseph Moingt

Vimos que as primeiras expressões teológicas que a fé cristã recebeu, além dos escritos canônicos, foram um sistema de referências simbólicas, que surge do corpo bíblico em confronto com uma outra ordem simbólica, utilizada como meio de comunicação num outro campo cultural, ou seja, a linguagem filosófica grega¹⁶⁹. Isto significa que a cristologia da Igreja primitiva, rompendo cruelmente com as narrativas evangélicas, redige os enunciados dogmáticos dos séculos IV e V, em uma linguagem estranha, a mentalidade semita e a pregação apostólica, a linguagem filosófica grega.

Essa nova ordem simbólica e cultural constitui-se bem antes dos séculos IV e V; e se verifica no deslocamento do pensamento bíblico para o pensamento helenístico. Esse processo ganha vida com Justino, Irineu e Tertuliano. Mas, é, sobretudo, com Justino e Tertuliano que essa mudança recebe vitalidade e forma. No relato, Jesus se designa ou é designado pelo nome bíblico de Filho de Deus, no contexto de uma história da salvação que coloca Deus em ligação com os homens pela relação pessoal e singular que une Aquele que Ele envia em missão, ou seja, estamos no plano da história. Todavia, o confronto de Cristo com os filhos dos deuses mitológicos, suas genealogias e suas gerações naturais, fazem-no esquivar-se do mundo e da história. A teologia gnóstica¹⁷⁰, por exemplo, pensado na época de Irineu, apresentam um emaranhado de raciocínios e especulações sobre as

¹⁶⁹ MOINGT, J. A cristologia da Igreja primitiva: o custo de uma mediação cultural, p. 78. A filosofia grega será esse novo sistema simbólico, cultural e racional, responsável pela comunicação e diálogo com os pagãos.

¹⁷⁰ A teologia gnóstica apresenta uma mistura complexa de elementos do cristianismo e da gnose, numa tentativa de unir os dois universos simbólicos e religiosos. Dois universos simbólicos totalmente diferentes: um oriundo de matriz hebraico-cristã e o outro de matriz grega.

gerações, emissões ou prolações divinas, fundamentando uma nova mitologia, partindo das expressões Filho ou Verbo, projetando-os na hierarquia e no céu dos deuses gregos. Esses raciocínios substituem a história bíblica da salvação, por essa soteriologia essencialmente celestial¹⁷¹.

Esse terreno mítico da geração “inenarrável” do Filho ou do Verbo, que marca a origem e o deslocamento cultural, sobre o qual nasce a propaganda do anúncio da fé aos pagãos. Essa geração se passa antes de todo o começo, ou seja, não é da ordem do relato e está antes dele. Todavia, a origem de Jesus no Evangelho insere-se na concretude da história da salvação porque pode ser contada, pois é a história de Deus com os seres humanos, dialogando no tempo e na história¹⁷². Observamos ainda que,

A fé dos cristãos do século II na “preexistência” de Cristo como Filho de Deus se funda com toda evidência em sua ressurreição, conforme o ensino do Novo Testamento; mas igualmente, e talvez de preferência, na mensagem e no relato da concepção virginal; e também em relatos do Antigo Testamento que pareciam colocar em cena as aparições de um mensageiro divino e que eram tomados à letra sem serem decrepitados; e é claro no próprio uso do nome de filho de Deus que não era compreendido de outra maneira quando ele era lido nos evangelhos que quando empregado a respeito dos filhos dos deuses do Olimpo, embora com um respeito infinitamente maior, mas na mesma ordem de significado.¹⁷³

Consequentemente, a crença religiosa passa a ser de proveniência mista, onde a linguagem bíblica é arrastada para uma abordagem cada vez mais mitológica. Essa compreensão mitológica esvazia toda a historicidade de Jesus Cristo, da revelação e da salvação – realidades teológicas fundamentais para a teologia contemporânea¹⁷⁴. A seguir, desenvolveremos esse processo de desconstrução e reconstrução da cristologia contemporânea sob o olhar e a crítica de Moingt.

3.1.

Por uma cristologia ascendente, histórica e escatológica: o diálogo de Moingt com os pensadores contemporâneos

O processo de desconstrução do tratado Do Verbo Encarnado é uma descoberta que ocorreu na segunda fase de seu itinerário intelectual e especulativo

¹⁷¹ MOINGT, J. A cristologia da Igreja primitiva: o custo de uma mediação cultural, p. 82.

¹⁷² MOINGT, J. A cristologia da Igreja primitiva: o custo de uma mediação cultural, p. 83.

¹⁷³ MOINGT, J. A cristologia da Igreja primitiva: o custo de uma mediação cultural, p. 83 e 84.

¹⁷⁴ MOINGT, J. A cristologia da Igreja primitiva: o custo de uma mediação cultural, p. 84.

de Moingt. No HVD¹⁷⁵, Moingt cataloga e descreve as descobertas que foi realizando no diálogo com grandes pensadores da filosofia e da cristologia contemporânea e suas percepções. Moingt assume a compreensão de desconstrução, conforme empreendeu Paul Ricoeur, ao escrever um prefácio da edição francesa da obra escrita por Bultmann, intitulada Jesus. Desconstruir significa assumir uma atitude pós-crítica da fé, ou seja, não é mais edificar e construir um significado espiritual no literal, mas desconstruir a letra em si, encontrando as lacunas sob o significado literal¹⁷⁶. Desconstruir e reconstruir, trazendo os elementos do pensamento filosófico-teológico contemporâneo e as questões da cristologia moderna para a discussão, eis o objetivo de Moingt. Para Moingt, existe um processo de desconstrução da cristologia, que não significa destruição, mas partir da narrativa evangélica e da história, refundamentar a questão cristológica.

A verdade de Jesus é ela mesma “encarnada” na narrativa de sua história, motivo pelo qual o conceito de Verbo encarnado não pode ser anunciado como uma preliminar, a dogmática à decifração dessa narrativa. Só pode ser recebido da narrativa como o anúncio que ele leva diante de si. No século XIX, o aparecimento do nome “cristologia”, que substituirá logo os tratados clássicos de *Verbo incarnato*, é o sinal dessa “desconstrução”, que não é uma destruição, mas uma reconstrução – é verdade, de ponta a ponta: a cristologia nova partirá não mais “de cima”, do pressuposto da geração eterna do Verbo, mas “de baixo”, da história de Jesus de Nazaré. Depois dos debates da primeira metade do século XX, a teologia perdeu a ilusão, se algum dia a teve, de assentar a fé em Cristo sobre pesquisas históricas; mas reconhece a necessidade de levar em conta a historicidade do acontecimento da salvação que ocorreu na existência histórica de Jesus. A nova cristologia procura se reconstruir, desse modo, no eixo do acontecimento pascal, que é o eixo, ao mesmo tempo, da narrativa evangélica e da pregação apostólica. Vamos contar, sumariamente essa desconstrução, como um “interlúdio” entre o dogma do Verbo encarnado recebido da tradição e as pesquisas que nos faltam começar sobre novas bases.¹⁷⁷

A cristologia de Moingt é uma cristologia ascendente. Ela parte do humano, da humanidade de Jesus, portanto, uma “cristologia de baixo”. Essa orientação está presente nas narrativas evangélicas e em grande parte dos textos do Novo Testamento. A teóloga Maria Clara Bingemer esclarece que este modo de compreender o mistério de Jesus Cristo, a cristologia ascendente, parte de Jesus

¹⁷⁵ HVD, p. 191-242.

¹⁷⁶ RICOEUR, P. Ensaio sobre a interpretação bíblica, p. 53.

¹⁷⁷ HVD, p. 193.

como homem singular e único¹⁷⁸. Irrepetível e de grande originalidade, viveu uma existência sob o primado da graça e na obediência ao Pai, de modo que anuncia o Reino de Deus com palavras e sinais e realiza a salvação pelo mistério de sua Páscoa. E pelo mistério de Cruz e Ressurreição, foi constituído Senhor e Cristo. No horizonte de uma cristologia ascendente, estão indissociáveis a cristologia e a soteriologia. Ele foi integralmente humano e igual aos seres humanos, exceto no pecado (Hb 4,15, Fl 2,7-8). Essa cristologia possui a vantagem de superar a heresia do monofisismo e toda perspectiva mitológica. Já a cristologia descendente ou “do alto, portanto uma cristologia “de cima”, parte do fato que Deus vem ao mundo e se faz humano, assumindo a nossa natureza humana, através da “união hipostática”. Centralizada na encarnação do Verbo, segundo Bingemer, a cristologia e a soteriologia estão desvinculadas, podendo até estar separadas. Essa cristologia tradicional é a cristologia dos enunciados cristológicos dos primeiros séculos, especificamente, IV-V e apresentam a divindade de Cristo, como preexistência do Logos¹⁷⁹.

Segundo Bingemer, as cristologias ascendente e descendente estão presentes no Novo Testamento. Cada uma contém seus benefícios e objeções. Os benefícios é que possuem fundamentação na Palavra de Deus e as objeções é que a cristologia descendente corre o risco de incorrer no monofisismo prático, que implicaria considerar Jesus só como um ser divino, em detrimento de sua humanidade e a cristologia ascendente corre o risco de cair em uma ideologia horizontalizante, destacando somente a humanidade de Jesus Cristo, em detrimento de sua divindade e poder Kyrial.

Embora a cristologia de Moingt, seja primordialmente ascendente, ele não nega o valor e lugar teológico dos enunciados cristológicos dogmáticos, contudo é fundamental dialogar com a teologia contemporânea, que evidencia a necessidade de se pensar a cristologia, enquanto historicidade de Cristo e os evangelhos como registro narrativo de sua história humana; a pessoa e identidade de Jesus a partir da antropologia moderna e a ressurreição de Jesus, como o centro irradiador da compreensão da encarnação e da salvação que nos outorgou.

Um outro aspecto a ser salientado, é o fato da cristologia de Moingt se inserir no horizonte da “morte de Deus”, deixando-se interpelar pelos grandes dramas e

¹⁷⁸ BINGEMER, M. C. Jesus Cristo: Servo de Deus e Messias glorioso, p. 12.

¹⁷⁹ BINGEMER, M. C. Jesus Cristo: Servo de Deus e Messias glorioso, p. 11 e 12.

questionamentos da contemporaneidade, especialmente dos últimos dois séculos para cá. Portanto, segundo Moingt duas características são fundamentais: a) O homem tomou consciência de sua historicidade, ou seja, é constituído pela história, mas é também ator responsável pela sua própria história (solidário ao processo histórico e aos outros, busca um sentido). Já o homem pré-moderno, não se sentia sujeitos da história, mas entregues a sua facticidade cega, sem os meios para dominá-la ou compreendê-la. b) Com o advento de novas teologias¹⁸⁰, aplica-se uma nova hermenêutica exterior à inteligência do dogma, superando uma visão de salvação anistórica e negativa (centrada no pecado original e no perdão dos pecados), própria da cristologia tradicional, para a percepção de uma cristologia intra-histórica que resgata a salvação como dom e atividade salvífica mostrada por Deus em Jesus na história. Neste contexto, a compreensão da pessoa de Cristo, na sua identidade de homem e de Filho de Deus, e igualmente de sua relação com Deus é urgente e uma tarefa cada vez mais necessária¹⁸¹. A seguir, desenvolveremos esse itinerário e as descobertas instigantes do pensador francês.

3.1.1.

A origem moderna do discurso sobre Jesus

O filósofo holandês Baruc Spinoza é o primeiro pensador da modernidade a lançar um novo discurso sobre Jesus, através de seu *Tractatus tholologico-politicus*, publicado em 1670. Spinoza destaca a originalidade da personalidade de Jesus frente às religiões e sua singularidade na história das tradições judaicas, na condição de enviado por Deus, sua mensagem se estende à humanidade inteira. Ele inaugura um modo de compreender a experiência religiosa, enquanto interioridade racional e universal¹⁸².

O discurso de Spinoza pensa a figura de Jesus como um filósofo, para além das fronteiras da Igreja e do cristianismo. Ele abrirá caminho de uma nova cristologia, bem presente no iluminismo alemão e na sociedade moderna que vai cada vez mais se secularizando. Porém, a filosofia do século XVIII conservará sua

¹⁸⁰ Essas novas teologias são: As teologias políticas, em particular a teorizada na Alemanha por Metz, teologias da libertação e teologias narrativas.

¹⁸¹ HVD, p. 235-236.

¹⁸² HVD, p. 194.

referência cristã¹⁸³.

Moingt faz um balanço dessas mudanças nos seguintes termos:

(...) os crentes não deixarão de sentir, como um dano à fé, a redução da mensagem de Jesus a um sentir moral. Mas se observamos com Kant e Hegel que a verdadeira moralidade não é a simples obediência a leis positivas, mas a autonomia da decisão, a responsabilidade de seus atos, a conformidade com a lei interior da razão, com a voz da consciência reconhecida como voz de Deus, então não é indiferente notar que a exaltação da moralidade, assim compreendida, está ligada a uma nova maneira de ver o ensinamento de Jesus, considerado como a revelação do homem a si mesmo: Jesus é essa mudança radical da história humana que liberta o homem da tirania das religiões, torna-o senhor de seu próprio destino e prepara os caminhos para a unificação da humanidade sobre a mesma lei moral. Essa descoberta, que entrega Jesus a nossa história e o liga tão estreitamente a ela, não deve ser apagada da nova cristologia.¹⁸⁴

A visão desenvolvida em Kant sobre Jesus aproxima-se de Spinoza. Os dois pensadores distinguem: a) crenças e práticas culturais próprias de uma dada sociedade histórica: tudo o que envolve uma fé dos estatutos, eclesiástica e histórica; b) o racional, o que a razão pode conhecer por si mesma, a saber, o ensinamento moral: a “verdadeira” religião, “interior”, a verdadeira da fé racional. Desta distinção, surgem duas maneiras de compreender os estudos teológicos. A teologia bíblica ou dogmática se interessa pelo primeiro conteúdo; a “teologia filosófica”, pelo segundo, pela “religião da razão”¹⁸⁵.

Kant, seguindo o *Emílio* de Rousseau, publicado em 1762, parte da premissa de que se Deus não existisse, o perverso agiria racionalmente, ao passo que o virtuoso agiria de forma absurda, pois a pessoa boa não pode encontrar recompensa, tendo que sacrificar-se. Assim, é necessário que exista Deus, para que Ele conceda a recompensa transcendente ao ser humano. Em seus escritos filosóficos-morais, está claro que a determinação moral do ser humano só é possível se a existência de Deus está assegurada¹⁸⁶. Entretanto, como todo grande pensador, a reflexão kantiana sobre a fundamentação do imperativo categórico moral¹⁸⁷ na existência de

¹⁸³ Moingt destaca que Jesus será apresentado como símbolo do pensamento moral e da religião como humanismo moral universalista – HVD, p. 195.

¹⁸⁴ HVD, p. 195.

¹⁸⁵ HVD, p. 195 e 196.

¹⁸⁶ PANNENBERG, W. Filosofia e teologia: Tensões e convergências de uma busca comum, p. 183.

¹⁸⁷ Para Kant, a consciência moral está alicerçada na consciência da lei moral, ou seja, naquilo que ele chamou de imperativo categórico moral. O seu caráter de lei racional, pode ser formulado desse modo: “Age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (Fundamentação da metafísica dos costumes, p. 51).

Deus, como fundamento do agir moral humano, ou seja, como condição de acessibilidade ao sumo bem e à vida bem-aventurada, vai mudando com a publicação de sua filosofia da religião, sob o título: *A religião nos limites da simples razão*, de 1793¹⁸⁸.

No parecer de Pannenberg, Kant foi enfraquecendo o nexos entre a moral racional e o postulado da existência de Deus, subjetivando cada vez mais a hipótese sobre Deus, de modo que não se pretenda garantir a objetividade deste conhecimento teórico (ideia de Deus) e que só pode ser alcançado pela razão prática. Desta premissa básica chegará a outras conclusões: “No que se refere, portanto a ela (...), a moral não tem necessidade alguma da religião, mas basta-se a si mesma, graças à razão pura prática”¹⁸⁹.

A filosofia da religião em Kant é determinada pelo ponto de vista de que o egoísmo e a maldade humana impedem a realização moral. É neste contexto que a religião se faz necessária. Essa propensão para a perversão do imperativo categórico Kant chama de mal radical (inversão hierárquica dos objetivos do agir moral humano).

Jesus Cristo, na perspectiva apresentada por Kant, do mal radical é personificado como um exemplo do protótipo, independente de nossa razão egoísta e maldosa, “é a ideia de um ser humano moralmente agradável a Deus”¹⁹⁰. Ele não é o salvador do ser humano, mas uma forma de revolucionar o pensamento humano, uma inspiração para superar a propensão para o mal radical, belo desejo de assumir o direito, o sumo bem e a moralidade.

O projeto cristológico de Hegel não difere muito do de Kant. Ele busca unificar em Cristo a racionalidade da *Aufklärung* com a sensibilidade do romantismo nascente, a razão e a fé, a história e o Espírito, o desenvolvimento universal da religião na história com a teologia do cristianismo. Cristo é pensado do ponto de vista historiográfico moderno, como o novo centro do projeto filosófico que procura o sentido da história¹⁹¹. Neste período, surgem vários trabalhos sobre a vida de Jesus, influenciados pela jovem historiografia e teologia universitária nomeadamente protestante. Essas Vidas de Jesus procuram libertar a teologia de

¹⁸⁸ PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia: Tensões e convergências de uma busca comum*, p. 185-189.

¹⁸⁹ PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia: Tensões e convergências de uma busca comum*, p. 185.

¹⁹⁰ *A religião nos limites da simples razão*, p. 63 e 64.

¹⁹¹ HVD, p. 197.

sua dogmática eclesial, reduzindo-a a racionalidade humana e, assim, humanizar o cristianismo em uma estrutura antropocêntrica e num psicologismo moralista.

Na virada do século, temos Adolf Harnack (1851-1930). Discípulo mais importante da Escola de Ritschl, Harnack foi teólogo e historiador alemão, grande erudito em patrística. Ele é o maior representante do cristianismo liberal e historiador das origens cristãs. Também é o autor de uma famosa obra: *A essência do cristianismo*, datada de 1900. Entre suas afirmações declara: Não somos capacitados a escrever uma vida de Jesus, porque não temos nem um quadro espaço temporal e menos ainda um quadro evolutivo de sua vida”. Harnack desenvolve a tese de que Jesus prega uma religião interior do amor a Deus e ao próximo (Lc 17,21 traduzido por “o Reino de Deus está dentro de vós em vez de “no meio de vós”, uma religião espiritual na qual Deus é Pai e os homens, irmãos, em oposição ao judaísmo exterior e cultural.¹⁹² Ele formula o que chamou de “questão cristológica” e que pode ser dita nestes termos: “Que relações estabelecia Jesus, ao pregar o Evangelho, entre sua pessoa e mensagem: de que modo queria ele próprio ser acolhido?”¹⁹³ Suas argumentações relacionadas a esta resposta podem ser sintetizadas do seguinte modo: “Unicamente a fé, unicamente o apego à sua pessoa, que Ele quis reivindicar, era o que implicava a observação de seus mandamentos (p. 155). Seu ensinamento não é uma “doutrina sobre a sua pessoa” mas uma mensagem de moralidade interior, desligada da religião e da política. Jesus, “é um homem que, mesmo em face de ser o Messias e Filho de Deus e se designou como tal (p. 156). Mas, para ele, “o campo da filiação divina é o conhecimento de Deus e se designou como tal” (p. 176). “Mas quem aceita esse Evangelho e se esforça por conhecer aquele que o trouxe será testemunha de que aqui o Divino apareceu, tão puro quanto pode aparecer sobre a terra, e sentirá que o próprio Jesus foi para os seus o poder desse Evangelho” (p. 177). E isto significa que só se sabe uma coisa sobre Jesus: o que ele não pretendeu ser”¹⁹⁴.

Albert Schweitzer (1875-1965), seguindo o exemplo de J. Weiss, reagiu contra a tese liberal e insistiu na ideia de que Jesus não foi um pregador de moral, e sim, um profeta escatológico, e seu Reino era exclusivamente apocalíptico. Ele fundamenta a sua interpretação de vida de Jesus no horizonte da escatologia

¹⁹² SEGALLA, G. A pesquisa do Jesus histórico, p. 57.

¹⁹³ HVD, p. 199.

¹⁹⁴ HVD, p. 199.

consequente, ou seja, apocalíptica nos textos de Mc 9,1 e Mt 10,23b e 23,39¹⁹⁵. Moingt pondera que o Jesus de Schweitzer só é acessível pela fé. “Mas a resposta da fé requer que se aceite previamente o ‘escândalo histórico’ de um Jesus que não é do nosso mundo e que o repudia”¹⁹⁶. A solução do significado de Jesus para a sua época, pensa Schweitzer, se resolve na mística de Jesus.

A nossa relação com Deus, no final de contas, é de caráter místico. Por outro lado, nenhuma personalidade do passado pode ser colocada no presente de modo vital por meio de uma consideração histórica ou através de reflexões que expõem o seu significado decisivo. Somente podemos criar uma ligação com ela se nos encontramos no reconhecimento de uma vontade comum, se constatamos que em sua vontade a nossa se esclarece, se alarga e se reaviva, e se nela reencontramos a nós mesmos. Neste sentido, toda relação mais profunda entre os homens é de caráter místico, e a nossa religião, em sua especificidade cristã, não é tanto um culto a Jesus, mas em vez disso uma mística de Jesus.¹⁹⁷

Schweitzer faz um balanço negativo sobre a teologia liberal. Através de sua teologia, liberta-se do liberalismo histórico e devolve a fé à primazia. E essa questão é fundamental até os dias de hoje.

3.2.

A questão cristológica em K. Barth e R. Bultmann

Nos primórdios de suas pesquisas teológicas, Karl Barth (1886-1968) é influenciado pela teologia liberal mas, com o fracasso e o desmantelamento dela na primeira guerra mundial, ele se volta para a Palavra de Deus e através de seu Comentário a Epístola aos Romanos, inaugura uma maneira de ler os textos bíblicos que revela Deus como o “Totalmente Outro”, ou seja, Deus em sua absoluta transcendência e santidade (infinitamente diferente de sua criatura, que não pode por si mesma, ter acesso a Ele). Deus escapa a qualquer especulação humana, mas oferece em Jesus Cristo a pronúncia de um “sim” solene, indefectível e definitivo sobre o mundo pecador. Esse sim indefectível supera todos os “nãos” suscitados pela natureza do homem pecador. O Evangelho é a “revolução de Deus” e rompe com todas as prisões e dependências deste mundo. A teologia dialética é a tentativa de abordar e desenvolver essa relação fundamental e nunca resolvida entre a força

¹⁹⁵ SEGALLA, G. A pesquisa do Jesus histórico, p. 67.

¹⁹⁶ HVD, p. 200.

¹⁹⁷ SCHWEITZER, A. Storia della ricerca sulla vita di Gesù, p. 749 e 755.

e a verdade de Deus e a fraqueza e o erro humanos, diante do sacrifício e a entrega de Jesus Cristo por nós¹⁹⁸. A expressão teologia “dialética” é compreendida no sentido de Kierkegaard, e não hegeliano. Isto significa que existe uma oposição pura e simples a toda pretensão da teologia à racionalidade científica e, deste modo, rejeição de qualquer tentativa de conciliação da fé com a ciência do “mundo”¹⁹⁹. “A única utilidade do conhecimento histórico é fazer tremer o crente e remetê-lo à fé pura”²⁰⁰.

Dois princípios metodológicos norteiam a sua grandiosa construção de sua obra dogmática: a) A recusa no fundamento de toda tarefa teológica da analogia *entis* (“analogia do ser”) em benefício de uma analogia *fidei* (“analogia da fé”) e b) uma concentração cristológica²⁰¹. Comenta o próprio Barth:

Uma dogmática eclesial deve ser cristológica em sua estrutura fundamental, como em todas as suas partes, se é verdade que seu único critério é a Palavra de Deus revelada, atestada pela Sagrada Escritura e pregada pela Igreja, se é verdade que essa Palavra de Deus revelada é idêntica a Jesus Cristo. Uma dogmática que não procura desde o começo ser uma cristologia coloca-se sob um julgo estranho e está bem perto de deixar de ser um serviço para a Igreja [...]. A cristologia deve ocupar todo o espaço da teologia [...]. A cristologia ou é tudo, ou nada é. (KD I/2, p. 114, par. 15.1).²⁰²

Em Barth, existe somente uma cristologia da Palavra e a “carne” das narrativas evangélicas não podem fundamentar uma cristologia²⁰³.

Rudolf Bultmann (1884-1976) teólogo, historiador e exegeta de Marbourg, foi um notável conhecedor do mundo e da cultura dos gregos, e um exegeta brilhante. Ensinou de 1921 a 1951 o Novo Testamento. Em Marbourg, encontra-se com Heidegger que o marca profundamente. A analítica existencial do Ser e Tempo de Heidegger vai ser essencial para Bultmann, criar e aplicar o seu método de interpretação existencial e hermenêutica dos textos bíblicos. Embora tivesse estudado com mestres de fama liberal e de orientação histórico-crítica, deixa a orientação liberal na qual tinha crescido e participa da fundação da teologia dialética com Barth. Porém, quando conhece Heidegger, tornam-se amigos e pesquisadores

¹⁹⁸ COLLANGE, Jean-François. Karl Barth, p. 243. Para uma boa introdução, verificar o verbete todo, p. 242-247.

¹⁹⁹ HVD, p. 201.

²⁰⁰ HVD, p. 201 e 202.

²⁰¹ COLLANGE, Jean-François. Karl Barth, p. 244.

²⁰² COLLANGE, Jean-François. Karl Barth, p. 245.

²⁰³ HVD, p. 202.

na mesma universidade. Formam círculos de estudos aos sábados, para debaterem os textos de filósofos gregos pré-socráticos, o Evangelho de São João e a patrística, com os seus alunos²⁰⁴.

Em 1921, publica sua primeira obra: História da tradição sinótica, onde demonstra o “mecanismo” da gestação literária dos evangelhos sinóticos. As análises e as conclusões desta obra foram preciosas para o estudo do Jesus da história. O Jesus da história, para Bultmann, quase nada se pode dizer, pois os textos do Novo Testamento não são documentos de história, mas testemunhos da fé dos primeiros cristãos. Deste modo, o essencial para a fé é o acontecimento radical, testemunha, ao invés do conteúdo. Oposto ao conhecimento dos fatos mesmos da vida de Jesus (historicamente inacessível), dos quais não podemos conhecer absolutamente quase nada, pensava Bultmann, o conhecimento da mensagem do Nazareno é acessível e interpela existencialmente ao crente a viver de forma autêntica, acolhendo a salvação de Deus, em Cristo. Através de Jesus, o crente é chamado a decidir-se por Deus, abandonando o viver inautêntico, para viver uma existência autêntica. Isto significa que o decidir-se por Deus exige o abandono do pecado e do egoísmo humano para uma vida pautada na obediência à Palavra e na graça divina²⁰⁵.

A pesquisa da cristologia neotestamentária leva ao seguinte resultado positivo: esta cristologia é proclamação, interpelação, como proclamação do fato salvífico de que em Jesus Cristo Deus reconciliou o mundo consigo, que ele é a palavra de Deus, que na pregação dessa palavra a hora da decisão é chegada, que quem o ouve ouve o Pai, quem o contempla contempla o Pai, quem o honra honra o Pai. Da mesma forma, a interpretação da cristologia neotestamentária mostra que com a cristologia do querigma está dada uma cristologia que não é outra coisa do que a explicação da compreensão do novo ser; mostra, portanto, como é que os primeiros proclamadores solucionaram a tarefa – que se coloca nova para todo o presente da Igreja – de elaborar uma cristologia da qual se possa dizer: *hoc est Christum cognoscere; beneficia eius cognoscere*.²⁰⁶

(...) A relação do homem com a história é diferente daquela com a natureza [...]; se ela se voltar para a história, terá que confessar a si próprio que é parte dela, e que, portanto, faz referência a um âmbito coerente de relações [...] nas quais ele mesmo, com o seu existir está entrelaçado [...]; assim toda vez que ele afirma alguma coisa da história, ao mesmo tempo e de alguma forma ele afirma algo de si próprio. Portanto, não pode existir uma consideração objetiva da história no sentido que existe uma consideração objetiva da natureza. Desse modo, se a seguinte exposição

²⁰⁴ MONDIN, B. Os grandes teólogos do século vinte. Vol 2, p. 115-138.

²⁰⁵ COLLANGE, Jean-François. Rudolf Bultmann, p. 324.

²⁰⁶ BULTMANN, R. Crer e compreender, p. 145.

deve ser mais que uma visão geral sobre os fatos interessantes do passado, mais que uma corrida através de uma coleção de antiguidades, deve-se verdadeiramente conduzir a ver Jesus como alguém que fez parte da história, na qual nós também temos a nossa existência ou nós a adquirimos com base em um confronto crítico, essa exposição não pode deixar de ser um constante diálogo com a história [...], em que tem que interrogar a história, onde o historiador coloca em questão exatamente a sua subjetividade e está pronto para escutar a história qual autoridade [...]. Eu, portanto, no fundo, não quero conduzir o leitor a uma “observação” da história, e sim a um encontro pessoal máximo com a história. [Portanto, que não vá em busca de valores eternos ou de verdades abstratas]. O olhar, porém, está unicamente voltado para aquilo que ele [Jesus] quis, isto é, para aquilo que pode se tornar atual enquanto exigência de sua existência histórica.

Também, por esse motivo é eliminado o interesse pela personalidade de Jesus. Não porque eu queira adaptar-me às circunstâncias. Sem sombra de dúvida, com efeito, sou do parecer de que nós não podemos saber praticamente nada da vida e da personalidade de Jesus.²⁰⁷

A cristologia em Bultmann, como se pode observar por estas citações, nada mais é do que “anúncio e interpelação” para o ser humano moderno e o conhecimento histórico é inútil para fundamentar e constituir uma cristologia.

Moingt observa que existe uma relação de oposição, tanto de negação como de afirmação da modernidade e do historicismo nas teologias de Barth e Bultmann. Se por um lado eles recusam as posições do historicismo, prestando um grande serviço à teologia, pois a fé na revelação não precisa de demonstrações científicas, por outro lado, “eles não fecham, nem um nem outro (sobretudo o segundo), o parênteses da modernidade, como se a teologia pudesse restabelecer relações diretamente com a dogmática dos séculos anteriores”²⁰⁸.

A teologia dialética, sobretudo em Barth, desejaria basear-se em uma narrativa de história da salvação, mas renuncia a se desenvolver como teologia da narrativa; não pode e não quer ser senão teologia do kerygma e da palavra. Ela aceita, pois, o divórcio entre a fé e a racionalidade historicista, o que é grave, depois do insucesso das pesquisas sobre Jesus, pois isso levaria a dizer que os crentes são reduzidos a crer em Jesus sem nada saber sobre ele, sem a possibilidade de se dedicar a nenhuma espécie de verificação nos evangelhos, como se o conhecimento da fé fosse totalmente estranho à razão que conhece.

A mesma radicalidade separa, em Bultmann, a teologia e a história. Ele não renuncia a seus trabalhos de exegese histórica, sabendo executar uma hermenêutica da história; sua distinção entre “história” e “historicidade” permite certa ascendência do ato de fé sobre a pessoa e o acontecimento de Jesus, mas que não se reduz ao que se pode saber a respeito, visto que esse conhecimento é, de qualquer maneira, “indiferente” à fé. Compreender o “agora escatológico” de Cristo não tem relação

²⁰⁷ BULTMANN, R. *Gesú*, p. 7-9. Nesta citação, ele descreve o método a ser utilizado ao longo do livro *Jesus e a distinção entre o conhecimento histórico das ciências naturais, bem como, seu ceticismo histórico sobre Jesus de Nazaré*.

²⁰⁸ HVD, p. 203.

com o que pode ser observado da história de Jesus.

Bultmann aceita, pois, uma ruptura intransponível entre a narrativa e o anúncio, julgando impossível, apesar de uma certa continuidade histórica, e sem interesse teológico, apesar dos elementos de "cristologia implícita" contidos nos evangelhos, remontar da pregação dos evangelistas e dos apóstolos à de Jesus e à sua pessoa. Por causa da natureza escatológica da fé, "jamais poderia haver ligação intrínseca, orgânica, entre essa fé e suas representações", nem entre ela e os dados históricos relativos a Jesus. É uma ruptura à qual só com dificuldade o crente poderá se resignar, ele que empenha sua existência precisamente no acontecimento de Jesus e na mesma história à qual Jesus empenhou a sua.²⁰⁹

Ernest Käsemann (1906-1998) é historiador e exegeta do Novo Testamento. Foi aluno de Bultmann. E seu interesse versa sobre a questão da relação entre a história e verdade. Diante da afirmação taxativa de Bultmann: "que nós não podemos saber nada sobre a vida e a personalidade de Jesus por não haverem-se interessando sobre ele as fontes cristãs"²¹⁰. Käsemann contrapõe-se a esta postura, numa conferência pronunciada em 1953: O problema do Jesus histórico, afirmando que a comunidade primitiva nem pode e nem quis fechar-se à sua fé pascal e criar um hiato entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. Existe uma identidade e continuidade entre os dois²¹¹. Ele se interroga sobre a legitimidade e o sentido de uma pesquisa sobre Jesus de Nazaré, sua vida e sua mensagem. Não se trata de retornar às vidas de Jesus da Escola liberal, mas encontrar uma via intermediária entre a posição do historicismo exagerado do século XIX e a posição radical de Bultmann.

Käsemann argumenta nesta conferência que a Igreja primitiva sempre combateu dois excessos: "Ela sabe que não se pode compreender que não pode compreender o Jesus terrestre a não ser a partir da Páscoa... e que inversamente não se pode alcançar adequadamente a significação da Páscoa fazendo-se abstração do Jesus terrestre"²¹².

Mais adiante, ele sublinha:

Não podemos suprimir a identidade do Senhor elevado com o Senhor terrestre sem cair no docetismo e sem nos privar da possibilidade de operar a distinção entre a fé da Páscoa da comunidade e um mito. Inversamente, nem nossas fontes nem os conhecimentos adquiridos anteriormente nos autorizam a substituir o Jesus histórico

²⁰⁹ HVD, p. 204 e 205.

²¹⁰ BULTMANN, R. Gesú, p. 11.

²¹¹ TERRA, J. E. M. Jesus, p. 51.

²¹² KÄSEMANN, E. Le problème du Jésus historique, p. 154. As citações do texto de KÄSEMANN, E. Le problème du Jésus historique, veja livro de René Latourelle – Jesus Existiu ?, p. 41-46.

pelo Senhor elevado.²¹³

De fato, Marcos e Mateus, integrando a história no kerygma, sublinham a continuidade que existe entre Jesus e o Cristo, e impediram a figura histórica de Jesus de desaparecer na subtração. Não é estranho que até o “Evangelho de João fale da presença permanente do Senhor elevado, precisamente no quadro de uma história de Jesus terrestre?”²¹⁴ Lucas, finalmente, evidencia mais que os outros o itinerário terrestre de Jesus, constituindo-se o “primeiro historiador cristão... seu evangelho é, na verdade, a primeira vida de Jesus... A história de Jesus torna-se algo absolutamente passado, verdadeiramente uma história, o *initium christianismi*”²¹⁵, ao qual provém a história dos apóstolos. Lucas utiliza um esquema da “História da Salvação” e tornou a figura de Jesus totalmente histórica.

Käsemann enfatiza fortemente para o grande perigo de se transformar Jesus em um mito quando se pretende relacioná-lo exclusivamente com o kerygma dissociado da história²¹⁶.

“Foi por haver feito a experiência de Jesus como *Kayrós* que o cristianismo primitivo escreveu os evangelhos, e depois da Páscoa, simplesmente não abandonou a história de Jesus”²¹⁷. O evento pascal é fundamento para a kerygma e para a fé, mas não é o primeiro e muito menos o único evento. A própria fé pascal diz que Deus agiu antes que os pagãos cressem e “o atesta incluindo em sua pregação a história terrestre de Jesus”²¹⁸. O intérprete moderno precisa assumir uma atitude equilibrada entre o racionalismo e sobrenaturalismo, e deste modo, nem racionalizar e muito menos se resignar ao “*sacrificium intellectus*”²¹⁹.

É legítima e necessária uma pesquisa sobre Jesus, pois, embora Ele não tenha declarado abertamente ser o Messias, seu modo de agir e de falar, sua atitude mediante os profetas e as instituições (leis, sábado e os ritos) constituem uma cristologia “implícita” que o kerygma tornou explícita.

Deve-se, por fim, empreender uma pesquisa sobre os evangelhos, porque se verifica uma continuidade real entre a pregação de Jesus e o kerygma apostólico.

²¹³ KÄSEMANN, E. Le problème du Jésus historique, p. 162.

²¹⁴ KÄSEMANN, E. Le problème du Jésus historique, p. 160.

²¹⁵ KÄSEMANN, E. Le problème du Jésus historique, p. 157-158.

²¹⁶ TERRA, J. E. M. Jesus, p. 52.

²¹⁷ KÄSEMANN, E. Le problème du Jésus historique, p. 159.

²¹⁸ KÄSEMANN, E. Le problème du Jésus historique, p. 162.

²¹⁹ TERRA, J. E. M. Jesus, p. 52.

“A questão do Jesus histórico é legitimamente a da continuidade do Evangelho na descontinuidade dos momentos temporais e na variedade do kérygma”²²⁰.

Fazendo um balanço da contribuição de Käsemann, pondera Moingt:

Com Käsemann, a questão do Jesus histórico se deslocou e veio se alojar no ponto de junção do acontecimento de Jesus e do acontecimento da primeira pregação, autorizando-se um vínculo verdadeiro entre um e outro, mas apreendido por meio da descontinuidade de um passado perdido e de um presente recuperado. A Páscoa já não marca o corte entre uma história de Jesus sem significação evangélica e uma pregação de Cristo sem vínculo escatológico a essa história; a fé, mas não a ciência histórica, pode mostrar de um lado e de outro da Páscoa a continuidade teológica do mesmo Evangelho de Jesus Cristo. Entre Jesus e seus discípulos e nós, entre o Jesus histórico e o Cristo do kerygma, há um “jogo de proximidade e de distância, de compreensão e de incompreensão, [uma] dialética da continuidade e da descontinuidade” cujo entroncamento e ponto de passagem é o acontecimento pascal.²²¹

Em seguida, acentuando o debate entre Bultmann e Käsemann nos 60, e as novas questões que interpelam a teologia, Moingt desenvolve o debate do Jesus histórico, integrando-o a teologia narrativa e a escatologia, conforme veremos a na próxima secção. Segundo Moingt, a tarefa da teologia hoje, é fundamentar a proclamação da fé – o kérygma – “na narrativa que passou”, isto é, a pertinência do histórico-narrativo e do teológico²²².

Reintegrando o Jesus da história – que não é o de um saber histórico – no Cristo da fé – que não é o de um saber dogmático – por meio de uma articulação que mantém uma tensão dialética entre a interrogação da história e a compreensão da fé, entre o que é dissimulado por uma, para sempre, e o que é revelado pela outra, em cada ocasião, ele lembra que o “uma vez por todas” escatológico foi entregue “uma vez” no tempo; “uma vez” que pertence indissoluvelmente à história e à fé. A palavra de Deus, que me exorta à salvação pela fé em Jesus Cristo, não me sobrevém apenas no momento em que me refiro ao Cristo presente em Deus pela leitura do texto evangélico; ela sobreveio para mim ao mundo inteiro, em um momento da história, o *in illo tempore* das narrativas evangélicas, sobrevinda no acontecimento, na palavra e na pessoa de Jesus. A interpelação salvífica não é compreendida de modo concreto unicamente pelo fato de eu me situar em minha relação com o texto, em face do que perdura nele “uma vez por todas”; ela me pede que me situe, no mesmo movimento, em face do acontecimento cuja escritura é esse texto, em face do acontecimento que se inscreveu “uma vez” na história, produzindo essa escritura.²²³

²²⁰ KÄSEMANN, E. Le problème du Jésus historique, p. 172.

²²¹ HVD, p. 207.

²²² HVD, p. 209.

²²³ HVD, p. 209.

3.3.

Novas cristologias: Elementos para uma nova fundamentação

Moingt alerta que o teólogo não pode mais considerar a pessoa e a obra de Jesus Cristo, fundamentando-se simplesmente nos enunciados dogmáticos de fé da Igreja, mas deve referenciar-se, nas narrativas evangélicas. Entre os motivos desta mudança apresenta a credibilidade, a veracidade, o semântico e a fé. a) Quanto à credibilidade recorda que a interpretação da Escritura deixou de ser monopólio do clero e do magistério eclesiástico, e o teólogo que fugisse à discussão sobre a questão do Jesus histórico pareceria temer o veredicto de uma verdade científica. b) Quanto à veracidade, apresenta como o motivo, mais profundo: como a fé da Igreja sai do aparecimento de Jesus na história e se vale unida à origem histórica, deve ser mostrado e relatado de que maneira ela, na verdade, saiu dele. c) Quanto ao parentesco semântico: como hoje muitos cristãos atingiram a maioridade, leem o Evangelho e querem dar motivos de sua fé por si mesmos e não somente por obediência a um magistério, a teologia lhes deve explicar a fé da Igreja, explicando-lhes o sentido das Escrituras, na mesma língua; de modo mais radical. d) Quanto à fé: a tradição da Igreja, o dogma, a fé falam do Filho eterno de Deus, ao passo que o Evangelho, a história, a grande maioria dos homens de nosso tempo falam do homem Jesus de Nazaré, e essa situação de não-identidade dos sujeitos desses dois tipos de discurso atribui à teologia a tarefa de identificar o primeiro com o segundo²²⁴ e por fim, a fé.

Na teologia católica, foi geralmente observada por muito tempo uma divisão das tarefas: o exegeta trabalhava sobre a Escritura, o teólogo sobre a tradição da Igreja; o segundo não deixava de recorrer às Escrituras, mas para encontrar argumentos que o primeiro lhe havia preparado, não diretamente para explicar o texto em seu conjunto, nem para fazer pesquisas; assim, não era preciso que o teólogo que ensinava o tratado de Verbo *incarnato* se preocupasse em demonstrar a divindade de Jesus; recebia-a diretamente da afirmação da Igreja. Hoje, todos os teólogos que tratam de cristologia sentem-se obrigados a partir do Jesus da história e das narrativas evangélicas, a debater questões históricas e de se justificar com os textos. Não há o risco de resultar uma confusão de métodos? O risco existe, mas não se poderia negar que a tarefa de articular a fé da Igreja que se enuncia na tradição com a que se exprime no Novo Testamento seja propriamente teológica. Se o teólogo falasse de Cristo enquanto sujeito do discurso da Igreja, sem ter o cuidado de relacioná-lo com a história, pareceria estar fazendo um discurso ideológico sobre um sujeito abstrato; a palavra testemunha a fé, mas é a escritura da narrativa, em nossa época, que

²²⁴ HVD, p. 209 e 210.

testemunha a história.²²⁵

Segundo Moingt não se leem mais os evangelhos como os Padres da Igreja. Eles foram os primeiros que construíram o discurso dogmático da fé eclesial, utilizando as Escrituras, através de argumentações conceituais e silogismos. A hermenêutica deles seguia a regra da “consonância”. Isto significa que uma Escritura considerada “clara” estabelecia o sentido das que pareciam “obscuras”²²⁶. Hoje, leem-se as Escrituras de forma diferente, pois são compreendidas como narrativas de história, no contexto de uma trama que se desenvolve, em jogos de linguagens e a arte da narratividade. Essa narratividade é “desconstruída” e “reconstruída” tendo em vista, elementos literários inerentes ao texto; as cristologias do Novo Testamento; as inspirações divergentes e as questões internas das comunidades apostólicas²²⁷.

O teólogo que efetua a volta às narrativas evangélicas não o faz adiando a sua fé nem pondo em dúvida o ensinamento da Igreja. A fé se baseia sobre a palavra de Deus, e não sobre esse ensinamento; ela se dirige à pessoa de Cristo, não à autoridade da Igreja. Segundo um adágio de são Tomás de Aquino, citado com frequência, “a fé termina na própria coisa, não no enunciado”: ela não tem por objeto a definição de Cristo enunciada pelo magistério, mas a verdade do Cristo que esse enunciado revela, ou antes, que ele ajuda a descobrir, pois o exprime numa linguagem fatalmente contingente e aproximativa, porque sempre marcada pela cultura de uma sociedade e de uma época. Aliás, a Igreja define uma verdade condenando um erro, de um modo mais negativo que positivo, e remetendo, explícita ou implicitamente, ao que ela própria recebeu, isto é, à fé da Igreja dos tempos apostólicos, que ela recebeu numa certa linguagem e reexprime de outra maneira ao longo dos tempos. A volta aos evangelhos tem por objetivo, precisamente, voltar à fonte, comunicar-se com a fé das origens, deixando-se guiar pela tradição, a fim de aderir ao que foi revelado “uma vez” na relação imediata de Jesus com os que foram suas testemunhas.²²⁸

Com sua agudeza e profundidade teológica, Moingt observa que os debates entre Bultmann e Käsemann introduziram “uma fratura na tradição teológica e introduziram a uma nova maneira, se não de resolver, pelo menos de propor a questão cristológica”²²⁹. Os teólogos contemporâneos desde então, vão se situar na

²²⁵ HVD, p. 210.

²²⁶ HVD, p. 210 e 211.

²²⁷ “O sentido das Escrituras, fixado pelo dogma, já não é imediatamente verificável na leitura dos textos, imposta pela modernidade”. (HVD, p. 211) Aqui, percebe-se claramente a influência de análise narrativa da filosofia da linguagem de Ricoeur. Moingt cita o texto de Ricoeur, *Du texte à l'action*, *Essais d'herméneutique*, II, p. 119-133.

²²⁸ HVD, p. 211 e 212.

²²⁹ HVD, p. 213.

problemática e compreensão da história e da historicidade de Jesus Cristo e tomam um distanciamento crítico e reflexivo das definições de Calcedônia²³⁰.

Abaixo desenvolveremos as contribuições de K. Rahner, P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, W. Kasper, W. Pannenberg e J. Moltmann. E as ponderações de Moingt.

3.3.1.

Karl Rahner e a cristologia transcendental

Herbert Vorgrimler, discípulo de Karl Rahner, propõe que a cristologia de seu mestre deve ser classificada em três fases:

- a) A primeira fase (1934-1953) começa com uma meditação sobre o Coração de Jesus e termina antes do ensaio sobre o Concílio de Calcedônia. Nesta meditação sobre o Coração de Jesus já aparecem pensamentos que depois são desenvolvidos na cristologia de Rahner: o ser humano de Jesus tem uma função mediadora até mesmo na culminância escatológica. A vida e a morte como expressão de sua humanidade concreta possuem uma função determinante para o entendimento da fé cristã.
- b) A segunda fase (1954-1968) começa com a colaboração programática sobre o Concílio de Calcedônia (1954), que segue algumas contribuições sobre a encarnação (1958), sobre o conhecimento e a autoconsciência de Jesus (1962) e sobre a cristologia dentro de uma visão evolutiva do mundo (1962).
- c) A terceira fase (1969-1984) está definida por duas obras de sínteses. A primeira síntese, “Linhas básicas de uma cristologia sistemática” e a segunda síntese está na sexta seção de seu Curso Fundamental da Fé (1976)²³¹.

Moingt, comentando o ensaio de Rahner sobre Calcedônia, resgata um argumento de sua teologia, segundo o qual, a verdade de um enunciado da fé transcende sua formulação. Rahner fez a seguinte declaração, neste ensaio de 1954: “Assim, temos não somente o direito, mas o dever, de compreender essa definição ao mesmo tempo como um fim e *como um começo*. Deveremos *nos afastar dela*,

²³⁰ HVD, p. 213.

²³¹ VORGRIMLER, H. Karl Rahner: Experiência de Deus em sua vida e pensamento, p. 307 e 308.

não para abandoná-la, mas para melhor compreendê-la”. Apesar das reações polêmicas, Rahner queria dizer apenas que uma definição dogmática jamais esgota a riqueza da teologia bíblica (p. 122) e que o dogma da encarnação ganharia sendo novamente mergulhado nas vastas perspectivas oferecidas pela Bíblia, da teologia da criação (p. 134) e da história da salvação (p. 138). Examinando, em seguida, a definição de Calcedônia, Rahner acentuava a dificuldade de considerar simultaneamente seus dois termos, “sem divisão” e “sem confusão” (p. 155), como a de pensar a diferença do Logos tornado homem, no caso de se querer privilegiar a imutabilidade de sua divindade (p. 157). Querendo, enfim, abrir algumas perspectivas novas, ele exortava a teologia, a se interessar pelos “mistérios da vida de Jesus” (p. 167) “em sua originalidade e sua irredutível historicidade” (p. 168)²³².

Na relação do mistério trinitário e a cristologia, convém destacar que Rahner lamenta a separação dos dois tratados *de Deo uno* e *de Deo trino*, em consequência da qual a Trindade não é mais compreendida como “mistério de salvação” (p. 113-119), e em seguida, desenvolve este axioma fundamental: “a Trindade da economia da salvação é a Trindade imanente, e inversamente” (p. 120). Ele explica que, na economia da salvação, “as pessoas divinas se comunicam elas mesmas em conformidade com sua característica própria, portanto em conformidade também com suas relações mútuas e em virtude destas” (p. 131); e que, “em sentido inverso”, “Deus se dá ele próprio”, “na medida em que ele é a expressão absoluta de si e o dom absoluto de amor”, o que, explica ele, “só é revelado em Cristo” (p. 132)²³³.

No seu Curso Fundamental da Fé, desenvolve uma cristologia que deseja colocar “novas bases de uma cristologia ortodoxa” para hoje (p. 328), todavia com a intenção de enunciar “o conjunto da cristologia” (p. 204). Rahner não quer substituir a “cristologia magisterial”, a doutrina da encarnação e da união hipostática;

Mas essa teologia, que é “descendente”, precisa de uma reinterpretação fundamental, porque suas formulações, excessivamente estáticas, já não são eficientes no campo de nossa inteligibilidade de hoje, para apresentar os motivos da realidade do tornar-se-homem do Verbo, nem da realidade de salvação que se cumpre no acontecimento de Jesus Cristo, e se prestam também a graves equívocos,

²³² HVD, p. 214 e 215.

²³³ HVD, p. 216.

monofisistas e mitológicos (p. 325-328): “tudo se encontra visto e pensado a partir do alto e não em direção ao alto”²³⁴.

A “cristologia transcendental”²³⁵ de Rahner apresenta Cristo como “Aquele que traz absolutamente a salvação”, isto é, que ao mesmo tempo acolhe, como homem, e traz, como Deus, a autocomunicação de Deus com o homem, de maneira absoluta e definitiva (p. 221-240); e salienta o “tornar-se-homem de Deus” como “o caso único e supremo do cumprimento essencial da realidade humana, o qual considera que o homem existe perdendo-se no segredo absoluto a que chamamos Deus” (p. 247). Esta concepção da encarnação obriga a levar a sério não menos a realidade humana de Jesus que o tornar-se-homem do Logos, sendo a primeira criada pela exteriorização do Logos em outra coisa que ele assume como seu bem próprio (p. 251-252): “Esse homem, precisamente como homem, é a auto-dicção de Deus em sua auto-exteriorização, porque Deus se diz justamente quando se exterioriza, quando se dá a conhecer ele mesmo como o Amor” (p. 253), e a humanidade de Cristo é “a mais autônoma” que existe, “não exatamente porque existe, mas porque é a humanidade assumida, estabelecida como a autodicção de Deus” (p. 256)²³⁶.

A história do cristianismo, com a sua importância excepcional centra-se em um homem que ama e permanece fiel até a morte, em um homem cuja humanidade total esteve aberta, em palavras e obra, ao Mistério, a quem ele mesmo chamou Pai e a quem ele mesmo até o fracasso total se entregou de maneira confiante.²³⁷

3.3.2.

P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx e W. Kasper: novas abordagens na teologia pós-conciliar

Moingt estuda as cristologias de P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx e W. Kasper, mostrando que tiveram o esforço de dialogar e responder às demandas da

²³⁴ HVD, p. 216.

²³⁵ “Transcendental” é a estrutura objetiva da subjetividade; é o que está na subjetividade objetivamente (...). Rahner assume essa terminologia não para caracterizar as categorias do conhecer, como faz Kant, mas para determinar a estrutura fundamental da existência humana: “transcendental” é, para ele, a própria estrutura antropológica fundamental, o existencial entendido como a condição pela qual o homem constitutivamente se autotranscende, ou seja, é posto continuamente na tensão de sair de si, de superar-se”. (FORTE, B. À escuta do outro: filosofia e revelação, p. 70) Assim, a cristologia é concebida em Rahner, como expressão da absoluta auto-expressão e automanifestação escatológica de Deus e a realização da autotranscendência humana em abertura ao Mistério Trinitário.

²³⁶ HVD, p. 217.

²³⁷ VORGRIMLER, H. Karl Rahner: Experiência de Deus em sua vida e pensamento, p. 315.

linguagem e da antropologia moderna do sujeito.

Moingt passa em revista os principais argumentos de P. Schoonenberg, em seu livro: *Ele é o Deus dos vivos*, como contraponto às teologias da morte de Deus (p. 211). Nesta obra, Schoonenberg não pretende abandonar Calcedônia, embora julgue não poder segui-lo em todos os pontos (p. 202-204). Dele, guarda duas afirmações básicas: Cristo é totalmente consubstancial aos homens e é uma única pessoa; conclui daí que essa pessoa só pode ser humana (p. 234).

A leitura dos evangelhos (sobre os quais confessa, aliás, que não permitem um verdadeiro conhecimento histórico: p. 105-109) mostra que a personalidade de Jesus não parou de crescer (p. 112-120): não se pode, portanto, atribuir-lhe uma preexistência eterna (p. 127-138). Mas ele conserva de Calcedônia também a afirmação da plena divindade de Cristo, que, provém do reconhecimento de seu caráter escatológico, bem marcado pelos evangelhos e atestado por sua ressurreição (p. 78-85): deve-se, pois, afirmar que a plenitude da divindade se derramou em Jesus, que Deus estava presente nele, que o Verbo de Deus se encarnou nele. “Assim, considero o Verbo em Jesus Cristo, antes de tudo, como a presença de Deus em plenitude, como uma realidade que brota do Pai” (p. 236). Como não há pessoa do Filho preexistente, segue-se que “o próprio Deus gera [seu] Verbo como pessoa, por isso mesmo tornando-se Pai, dando-se inteiro a Jesus” (p. 237). Remetendo aos axiomas de K. Rahner (p. 229 e 239) citados acima, Schoonenberg julga possível dizer também “que Deus se torna Trindade encarnando-se em Jesus Cristo e se dando como Espírito” (p. 240). A Trindade econômica é compreendida como Trindade imanente, mas sem reversibilidade: ela é histórica e não eterna.²³⁸

Para Moingt, encontramos em Schoonenberg, “a dificuldade de conciliar um conhecimento de Jesus Cristo, que respeite a verdade histórica dos evangelhos, com o proposto pelo dogma”²³⁹.

A censura que se pode fazer a Schoonenberg é não ter realizado uma verdadeira volta ao Evangelho, pois seu pensamento se constrói graças a deduções feitas no quadro e contra a dogmática calcedoniana; e suas incursões nas Escrituras só servem para confirmar, mais tarde, sua reinterpretação do dogma.²⁴⁰

Edward Schillebeeckx explica sua metodologia e seu projeto cristológico em obras como, *História humana, revelação de Deus*²⁴¹ e *Jesus, a história de um vivente*²⁴². O projeto de Schillebeeckx é “seguir o percurso” histórico de Jesus

²³⁸ HVD, p. 219 e 220.

²³⁹ HVD, p. 220.

²⁴⁰ HVD, p. 220.

²⁴¹ Moingt faz referência a edição francesa, *L’Histoire des hommes, recite de Dieu*, p. 9-11 e 168-179.

²⁴² p. 11-33 e 37-68.

Cristo, como um historiador e um crítico dos textos do Novo Testamento, e a partir daí, ir ao encontro dos atos de fé suscitado pelo homem-Deus, Jesus de Nazaré, e das comunidades crentes, ou como ele chama: “Cristo eclesástico”²⁴³. Ele vai considerar que existe uma continuidade viva entre o Jesus de Nazaré e a fé da Igreja primitiva, mas na origem do Novo Testamento e da pregação apostólica está a convicção, de que os apóstolos fizeram a experiência radical e reconheceram que Jesus é a salvação definitiva de Deus para todos os homens e mulheres sem distinção²⁴⁴.

Explica Valdete Guimarães que Schillebeeckx realiza um percurso hermenêutico: passar das interpretações de fé que se encontram no Novo Testamento para as experiências históricas geradas por tais interpretações. Deste modo, Schillebeeckx desenvolve sua reflexão a partir de dois aspectos: a) O primeiro refere-se ao encontro que os discípulos tiveram com Jesus antes da Páscoa e à luz das expectativas messiânicas chegaram a interpretá-lo como o “profeta escatológico” de Deus. Porém, ao mesmo tempo em que há uma continuidade da crença, dentro de um horizonte cultural da expectativa messiânica, também percebe-se uma descontinuidade em relação a Jesus. Sua vida histórica desconsiderou estas expectativas abrindo aos discípulos uma nova experiência religiosa e provocando neles uma mudança de vida; b) O segundo aspecto da reflexão passa pela busca de mostrar a experiência de fé das primeiras comunidades depois da Páscoa, experiência que permitiu aos discípulos reconhecerem a presença do ressuscitado no meio deles, conduzindo-os à compreensão de sua pessoa. Essa experiência está no fundamento para todas as gerações que não poderão mais se encontrar diretamente com o homem Jesus, mas que se sentem em continuidade com a sua práxis histórica e vivem segundo o seu Espírito²⁴⁵.

Moingt faz sua ponderação frente ao projeto de Schillebeeckx destacando:

Minha intenção é entender o acontecimento de Jesus diretamente no interior do ato de fé que dele faz a narrativa, que se constitui como fé da Igreja ao transmitir essa narrativa, e que é parte integrante e constitutiva da historicidade desse acontecimento, pois Jesus não teria entrado na história como aquele que interpela o destino de todo homem sem a narrativa que acreditando que está relatando o seu acontecimento sob o prisma do fim dos tempos. Porque essa fé “pertence à identidade desse ser”, como diz com perfeição Schillebeeckx, penso com ele que

²⁴³ SCHILLEBEECKX, E. Jesus, a história de um vivente, p. 28.

²⁴⁴ SCHILLEBEECKX, E. Jesus, a história de um vivente, p. 29.

²⁴⁵ GUIMARÃES, V. Traços da cristologia narrativa de Schillebeeckx, p. 253.

unicamente um tal procedimento é capaz de atingir Jesus em sua verdade ao mesmo tempo histórica e teológica, aquela que ele mesmo inseriu na compreensão primeira da Igreja.²⁴⁶

Walter Kasper constrói a sua cristologia sobre o eixo do acontecimento pascal²⁴⁷. “A profissão ‘Jesus é o Cristo’ representa o resumo da fé cristã, não sendo a cristologia outra coisa, que a consciente exposição desta profissão”²⁴⁸. Moingt cita a tese fundamental da cristologia de Kasper, ao estudar a questão histórica sobre Jesus e a tarefa da cristologia hoje:

O problema fundamental de uma cristologia centralizada na Cruz e na Ressurreição consiste no comportamento da cristologia ascendente e de exaltação, que aí se formula em face da cristologia descendente que se exprime pela idéia de Encarnação. Ambas se fundamentam biblicamente; por isso, não se pode opô-las uma à outra. Certamente, não é fácil determinar sua relação. Na cristologia descendente, o ser humano-divino de Jesus fundamenta sua história; na cristologia ascendente, seu ser se constitui na sua e por sua história. A cristologia nos coloca, assim, diante de um dos problemas mais fundamentais do pensamento em geral, isto é, a questão da relação entre o ser e o tempo.²⁴⁹

Na opinião de Moingt, a solução da problemática se mostra mais complexa do que pensa Kasper. Kasper pensa num duplo percurso cristológico: ascendente e descendente e nesse sentido, o direito de escolher entre um e outro nos é retirado. Nada mais resta senão conciliar os dois pontos de vista sobre o mesmo percurso (uma do alto e a outra de baixo). E continua analisando o teólogo Moingt:

Na realidade, os termos “ascendente” e “descendente” são falsamente simétricos. Ambos pertencem à linguagem da proclamação, não da narrativa, e o primeiro não é mais adequado à história de Jesus que o segundo quando se fala de elevação ou de humilhação, a afirmação parte do mesmo lugar, o céu, mas não do mesmo tempo: uma do fim dos tempos, a outra do começo. A primeira permite reler retrospectivamente o percurso histórico de Jesus, de sua morte; a seu nascimento, como um tornar-se-deus e Filho de Deus, e dizer que ele entrou nesse devir já em sua vinda ao mundo. A segunda impõe um postulado de leitura da vida de Jesus, de seu nascimento à sua morte, e diz que ele entrou no mundo na qualidade de Filho de Deus, vindo de Deus.²⁵⁰

Ele relata, antes de tudo, a “história terrena de Jesus”, que leva a uma questão, um “enigma”, dizia Käsemann: “Assim, a vida de Jesus termina em uma abertura derradeira. A história e o destino de Jesus continuam a ser uma questão à qual apenas

²⁴⁶ HVD, p. 221.

²⁴⁷ HVD, p. 221.

²⁴⁸ KASPER, W. Jesús, el Cristo, p. 38.

²⁴⁹ HVD, p. 222. No livro de Kasper, Jesús, el Cristo, p. 72.

²⁵⁰ HVD, p. 222.

Deus pode dar a resposta” (p. 182). A ressurreição, depois, é reconhecida na fé como “o recebimento de Jesus na comunidade de vida e de amor com Deus” e como acontecimento de salvação (p. 233). Num passo ulterior, enfim, “o mistério de Jesus Cristo” se revela: “Como em Jesus Cristo, o próprio Deus se revelou e comunicou de forma definitiva, absoluta e incomparável, Jesus entra na definição da essência eterna de Deus. Resulta, pois, do caráter escatológico do acontecimento de Cristo, que Jesus é, desde toda a eternidade, o Filho de Deus e que Deus é, desde toda a eternidade, o ‘Pai de nosso Senhor Jesus Cristo’.” (p. 262). O que leva, sem solução de continuidade, ao Símbolo de fé de Nicéia (p. 265). De que modo a entrada de Jesus na eternidade do Pai é compreendida como origem eterna? É sem dúvida o que se deve dizer para ser fiel ao dogma, pois não há afirmação da fé que, em definitivo, não saia da fé na ressurreição; mas não é mostrada a razão de dizê-lo. “As afirmações relativas à preexistência do Filho único de Deus são destinadas a provar nossa própria filiação e nossa salvação”, escreve Kasper (p. 260); isso nos remete à “preocupação soteriológica” dos padres de Nicéia (p. 266).²⁵¹

Para Moingt, a resposta de Kasper na articulação da cristologia ascendente com a cristologia descendente, e portanto, respectivamente, dos eventos da ressurreição e encarnação, não obedecem a lógica proposta pela narrativa evangélica, e com isto, assenta-se o discurso dogmático da tradição sobre a história de Jesus.

3.3.3.

O homem Jesus de Nazaré, norma e critério de toda interpretação sobre Jesus

Moingt e grande parte dos cristólogos contemporâneos partem de uma cristologia ascendente, ou seja, seu ponto de partida é o homem Jesus. Este é um princípio fundamental que norteia a cristologia hodierna.

No cerne desta cristologia ascendente está o movimento que o próprio Jesus despertou no primeiro século da era cristã, e só através deste movimento, que temos a possibilidade de um conhecimento histórico de Jesus Cristo. Os evangelhos nos contam o que Jesus de Nazaré significou para a vida de alguns grupos de pessoas, isto é, a Igreja primitiva. Todavia, sempre como reflexo do que o próprio homem Jesus (do que foi, falou e realizou)²⁵².

Os evangelhos relatam a história de um homem, com a intenção de reconhecê-lo como Filho de Deus, é certo; reconhecê-lo como Deus não é a mesma coisa e é muito menos certo; com a intenção de contar sua história como a de um Deus feito homem, mesmo um cristão não pode considerá-lo uma certeza, de tal modo o sentido das

²⁵¹ HVD, p. 223 e 224.

²⁵² SCHILLEBEECKX, E. Jesus, a história de um vivente, p. 38.

narrativas evangélicas aponta para outra direção. Essas narrativas não mostram a preocupação de Jesus em revelar sua identidade escondida, mas em anunciar o Reino que vem; ele vive na direção desse futuro, e é em relação a esse futuro que sua vida toma sentido, bem como seu ensinamento; quando ele atrai sobre si o olhar de um ouvinte, é para voltá-lo imediatamente para Deus; anuncia o Deus que vem, e é essa ligação com Deus que leva as pessoas a se interrogarem sobre sua identidade; porém, Jesus sempre mantém certa distância entre ele próprio e Deus; mesmo no evangelho de João, em que nos é dito que Deus está presente nele, Jesus se designa como aquele que conduz a Deus, passando deste mundo a seu Pai. É esse o primeiro dado global de sua história que deve ser levado em conta: ele o situa nitidamente como um homem em face de Deus.²⁵³

Um segundo dado global é apresentar Jesus Cristo em sua existência humana, quando se faz da pessoa divina do Verbo encarnado o sujeito dessa história. Teólogos protestantes como Wolfhart Pannenberg e Jürgen Moltmann desenvolvem considerações apreciadas por Moingt, que desenvolveremos a seguir.

Wolfhart Pannenberg foi um teólogo protestante luterano (1928-2014) que, em 1951, estabeleceu-se na Universidade de Heidelberg, depois de concluir seus estudos com a tese doutoral e habilitação para lecionar. Junto do grande exegeta Gerhard Von Rad e Hans Von Campenhausen foi membro do “círculo de Heidelberg” com forte enfoque na história. É nesta perspectiva histórica que será formulada a linha fundamental de sua teologia. Esse “círculo de Heidelberg” se apresenta como um círculo de reflexão e de elaboração teológica de uma concepção de teologia da história. Em 1960, esse círculo realiza um congresso teológico e os artigos que surgem das atas são publicados com o título, Revelação como história (1961). Pannenberg antecipa esses estudos em um artigo importante, intitulado: “Evento de salvação e história” (1959)²⁵⁴. Toda a produção teológica também a cristologia de Pannenberg foram marcadas por essa perceptiva, unindo teologia da revelação e história. E deste modo, na teologia evangélica, surge um novo campo de investigação, apresentando uma nova alternativa às polarizações em torno de Barth e Bultmann.

A pergunta pela deidade de Jesus Cristo trata-se da deidade do ser humano Jesus. Ele nada tem a ver com sua “natureza divina” a ser considerada por si isoladamente. Trata-se, antes, de encontrar na realidade humana de Jesus os contornos de sua filialidade divina, que então também precede a sua existência terreno-histórica como filialidade eterna e que inclusive deve ser concebida como razão revelação de sua filialidade eterna e que inclusive deve ser concebida como razão criadora dessa sua existência terrena. Se a história terrena de Jesus é a sua filialidade eterna, então esta

²⁵³ HVD, p. 224.

²⁵⁴ GIBELLINI, R. A teologia do século XX, p. 270 e 271.

deve ser perceptível em sua realidade humana de vida. Sua deidade então não é algo adicional a esta realidade humana de vida, mas o reflexo que da relação humana de Jesus com Deus cai sobre a sua própria existência como também sobre o eterno ser de Deus.²⁵⁵

O evento pascal tornou-se o ponto de partida histórico da pregação apostólica e da cristologia da Igreja. Ambos os fatos se baseiam no significado próprio desse evento em sua referência à história pré-pascal de Jesus – a sua obra como mensageiro do Reino de Deus iminente e a ligação do título de Messias com sua pessoa por meio da acusação que havia elevado a sal condenação e execução pelos romanos. Essa referência tem, quanto ao conteúdo, o caráter de confirmação e de justificação divina (1Tm 3,16) da atividade pré-pascal de Jesus e de sua pessoa face da rejeição que experimentou e da condenação dos judeus e romanos.²⁵⁶

Pannenberg associa a história com a salvação realizada por meio da ressurreição de Cristo, e propõe uma redefinição do dogma de Calcedônia, questionando a teoria das “duas naturezas”. Moingt cita texto de Wolfhart Pannenberg, de 1964, “os impasses da doutrina das duas naturezas” e enuncia esta tese: “A unidade de Jesus com Deus não deve ser concebida como a união de duas substâncias, mas no sentido de que Jesus é Deus na medida em que é esse homem”²⁵⁷. Essa tese fundamenta a afirmação metodológica, em que se reconhece a influência dos debates sobre o Jesus da história: “o que interessa à fé é, antes de tudo, o que Jesus foi”; não é, portanto, a confissão de fé da comunidade apostólica, mas sim, diretamente, “a ação e o destino de Jesus”: “A tarefa da cristologia é fundamentar, sobre a história de Jesus, o verdadeiro conhecimento de sua significação, que se pode resumir nestas palavras: Deus se revelou nesse homem” (p. 24-26). Assim é excluída uma “cristologia do alto”, fundada sobre a divindade de Jesus e, portanto, sobre a ideia de encarnação: é necessário partir “de baixo”, do homem Jesus (p. 30-35). E deste modo, é excluído o fundamento da cristologia sobre uma soteriologia preconcebida: “[ela] deve partir do Jesus de outrora, e não de sua significação para nós, tal como, por exemplo, nos é diretamente apresentada pela pregação” (p. 50).

Analisando essa obra de Pannenberg, comenta Moingt:

A teoria das duas naturezas é precisamente rejeitada porque não dá direito ao pleno reconhecimento da existência histórica de Jesus na qualidade de homem. A ideia de

²⁵⁵ PANNENBERG, W. Teologia sistemática, Vol. 2, p. 459.

²⁵⁶ PANNENBERG, W. Teologia sistemática, Vol. 2, p. 510.

²⁵⁷ Moingt utiliza a tradução francesa de uma importante obra de Pannenberg que se chama: *Esquisse d'une christologie*, p. 359. A edição alemã, é de 1964, *Grudzuge der Christologie*.

Encarnação, que requer a ideia de preexistência, é “mítica”, apesar de sua verdade intrínseca, porque separa o Filho de Deus e o homem Jesus, a essência divina e sua manifestação corpórea, reunindo-as apenas por um movimento de descida e de nova subida (p. 188-189), e “deixa escapar a profundidade real do acontecimento da crucificação e da ressurreição de Jesus” (p. 283). A cristologia alexandrina se recusa a considerar Jesus “como um homem individual real”, de onde se segue que “Jesus como indivíduo não foi um homem, mas já um super-homem, o Homem-Deus”; a cristologia antioquena e nestoriana preserva a humanidade individual de Jesus, quebrando-lhe, porém, a unidade existencial (p. 365-370): “O dilema desses dois métodos cristológicos é insuperável, enquanto a cristologia se desenvolver a partir da idéia de Encarnação, em vez de fazê-la, ao contrário, chegar a [essa] idéia como à sua conclusão” (p. 370). As tentativas efetuadas por teólogos modernos, sobre a base de conceitos já conhecidos dos Padres, não obtiveram bons resultados na solução desse dilema: a teoria da comunicação dos idiomas leva a uma fusão das duas naturezas e não reconhece a verdadeira humanidade de Cristo (p. 383-390); a teoria da kénose ou do despojamento de si do Verbo encarnado desconhece a identidade de Deus e altera sua Majestade (p. 395-407). “A alternativa entre o monofisismo e a cristologia de separação continua, assim, a ser um dilema angustiante” (p. 408).²⁵⁸

Mas a ressurreição de Jesus, relacionada com essa pretensão, é “o fundamento de sua unidade com Deus” (p. 55). Ela é anunciada, de fato, como sua elevação a Deus e como o acontecimento do fim do mundo; é, pois, a revelação definitiva de Deus em Jesus (p. 76), no sentido de que Deus está substancialmente presente nele (p. 152), o que “significa que o acontecimento de Cristo, Jesus, é o ser do próprio Deus”, pois “o conceito de Revelação de Deus por ele mesmo já contém a ideia de que o Revelador e o Revelado são idênticos” (p. 156). Uma vez que é a resposta de Deus à reivindicação pré-pascal de Jesus, o acontecimento da Páscoa tem um efeito retroativo (p. 164) e leva a reconhecer que Jesus, desde sempre, era um com Deus: “De fato, Jesus, por causa de sua ressurreição, é reconhecido como o que ele já era, mas que não se podia reconhecer como tal antes da Páscoa; muito mais que isso, é reconhecido como aquele que, sem tal acontecimento, não teria sido esse” (p. 166).²⁵⁹

Na opinião de Moingt, Pannenberg é o único teólogo contemporâneo que propôs um caminho verdadeiramente novo para conciliar a doutrina tradicional do Cristo verdadeiro Deus e verdadeiro homem com as exigências de uma cristologia construída sobre a volta à história. Este posicionamento ao mesmo tempo pressupõe semelhanças e tempo semelhante e diferenças com as pesquisas do próprio Moingt²⁶⁰.

Como Pannenberg, Moingt pensa que a teoria das duas naturezas não permite proteger a unidade de Cristo nem respeitar a verdade de sua existência histórica e humana. A ressurreição de Jesus deve ser o fundamento da cristologia, e partir de seu comportamento humano em face de Deus, para estabelecer sua filiação divina.

²⁵⁸ HVD, p. 226.

²⁵⁹ HVD, p. 226 e 227.

²⁶⁰ HVD, p. 227 e 228.

Os conceitos de revelação, dom e retroatividade, inspirados em Hegel, são importantíssimos para conceber a divindade de Jesus considerado como este homem.

Todavia, Moingt questiona “cristologia de baixo”, elaborada por Pannenberg pois, essa construção, a partir da história de Jesus, é pouco considerada. Ele fez alusão à história de Jesus, somente para servir de base à “reivindicação de autoridade” de Jesus, sem que esta seja compreendida em episódios de sua vida, nem analisada nos textos, as narrativas evangélicas são ignoradas totalmente. A única preocupação histórica é demonstrar que a ressurreição de Jesus realmente ocorreu, pois Pannenberg estima que a fé só pode se fundamentar sobre a certeza histórica desse acontecimento (p. 116). Por essa razão, pergunta-se se a revelação de Deus na ressurreição de Jesus Cristo tem necessidade da fé para ser reconhecida. A paixão e a morte de Jesus não parecem desempenhar aí nenhum papel significativo, pois Pannenberg se recusa, contrapondo-se a Barth e a Rahner, em reuni-las à ressurreição, na condição de um único acontecimento de salvação e de revelação (p. 131-132); o que significa um grande erro de compreensão nas narrativas e no evento pascal²⁶¹.

Jürgen Moltmann nasceu em Hamburgo, Alemanha, em 1926. Ele lutou na Segunda Guerra, foi feito prisioneiro pelos ingleses e conduzido para um campo de concentração na Inglaterra. Portanto, de 1945 a 1948, esteve prisioneiro dos aliados na Bélgica e na Inglaterra. Esses anos de prisão levaram-no a refletir sobre o sentido da vocação cristã e a presença esperançosa de Deus em sua vida. Em 1948, voltou à Alemanha e foi estudar teologia. A partir de 1952, serviu como pastor da Igreja Luterana. Desde 1967, foi professor de teologia sistemática na prestigiada Universidade de Tübingen até sua aposentadoria, em 1994. A cristologia de Moltmann com significativa competência abre um caminho novo na teologia, ao pensar aquilo que se chamou à morte de Deus e à morte do homem, como grandes desafios que interpelam a fé cristã. Em sua teologia sistemática, Moltmann desenvolve uma cristologia indissociável da doutrina da criação e da reconciliação, com a eclesiologia e a escatologia sob o sinal da unidade da Trindade economia e imanente. Portanto, a sua teologia dogmática é a explicação da doutrina da Trindade e igualmente a cristologia é compreendida trinitariamente. A encarnação do Filho

²⁶¹ HVD, p. 227 e 228.

de Deus se concebe como a autorealização de Deus no mundo e a epifania da Trindade se faz pelo mistério do crucificado²⁶².

Moingt faz um florilégio das teses principais de Moltmann nos seguintes termos:

Quanto mais se compreende o conjunto do acontecimento da cruz como acontecimento de Deus, mais se destrói a noção simples de Deus. Na meditação ela se desmultiplica por assim dizer em Trindade. Do aspecto exterior do mistério chamado Deus, alcança-se seu espaço interior que é trinitário. É isso a “revolução na noção de Deus” que o Crucificado revela” (p. 231). “Tudo que a teologia cristã diz de Deus fundamenta-se em seu centro, nesse acontecimento de Cristo. O que acontece a Cristo na cruz é algo que acontece a Deus mesmo. Inversamente, o que ocorre com Deus é aquilo mesmo que ocorre na cruz do Ressuscitado. [...] A nova cristologia [...] deve compreender o acontecimento da cruz no ser de Deus de um modo trinitário e pessoal. Em face da doutrina tradicional das duas naturezas na pessoa de Cristo, ela deve partir do aspecto da totalidade da pessoa de Cristo e compreender a morte do Filho em sua relação com o Pai e com o Espírito” (p. 233). “A cruz se encontra no centro, no ser trinitário de Deus, separa e une as pessoas em suas relações recíprocas e as faz ver concretamente. [...] Quem diz verdadeiramente Trindade fala da cruz de Jesus e não especula sobre enigmas celestes” (p. 235). “O acontecimento histórico entre o Pai que abandona e o Filho abandonado é compreendido pela fé, de maneira escatológica, como acontecimento entre o Pai que ama e o Filho amado no Espírito do amor vivificante” (p. 283). “O conteúdo da doutrina da Trindade é a cruz de Cristo. A forma do Crucificado é a Trindade” (p. 284). “Quem fala cristãmente de Deus deve contar a história de Jesus como história entre o Filho e o Pai” (p. 285).²⁶³

Para Moingt, as orientações cristológicas de Moltmann são novas e preciosas. Mas, elas permanecem programáticas e intuitivas (e às vezes declamatórias), sem serem realmente analíticas nem explicativas²⁶⁴.

Outras questões críticas apontadas por Moingt são: a) A crítica que ele faz das duas naturezas (p. 262-271), mas não o diz pelo que substitui com a mesma clareza de Pannenberg; b) As relações mútuas entre as pessoas divinas sobre a Cruz (p. 283) não são claras, ou seja, não relatam como isto acontece visto que a crucificação acontece no plano da história; c) Ele mantém com Rahner a reversibilidade da Trindade econômica e da Trindade imanente (p. 277), mas não se preocupa em explicar como o que chega a Deus e a Jesus, no tempo do homem, cumpre-se na eternidade de Deus – ao contrário de Pannenberg, que teve o mérito de tentar uma explicação por sua noção de retroatividade. Não consegue, melhor

²⁶² KASPER, W. Jesús, el Cristo, p. 16.

²⁶³ HVD, p. 239. As teses citadas por Moingt, se encontram desenvolvidas na obra de Moltmann, O Deus crucificado, p. 244-322.

²⁶⁴ HVD, p. 239.

que este – talvez seja menor sua preocupação –, mostrar se a teologia da Cruz verifica, no fim, o conceito de encarnação. Ele pensou em pôr a Cruz em relação com o Espírito “que abre o futuro e consegue a vida” (p. 285); falha, todavia, pelo fato de sua teologia da Cruz não estar ligada a uma teologia da criação, para mostrar que o sofrimento de Deus não corresponde ao dos homens somente porque “o Pai sofre a morte do Filho” (p. 281) – seria apenas um consolo –, mas porque termina seu trabalho criador²⁶⁵.

Entretanto, Moingt sente-se devedor e presta sua homenagem a Moltmann, pois o mesmo afirma teologicamente algo que o próprio Moingt gostaria de ter chegado a afirmar:

Nós interpretamos o acontecimento da cruz de maneira trinitária, como acontecimento que põe em relação duas pessoas, e no qual essas pessoas se constituem elas mesmas umas para com as outras em sua própria relação (p. 283).²⁶⁶

Neste contexto, destacamos que a fecundidade e a beleza da cristologia e da teologia trinitária de Moltmann têm transposto os limites da teologia reformada alemã e requerido cada vez mais cidadania e espaço nos âmbitos da teologia católica. O renomado teólogo italiano e jesuíta Bruno Forte e o jesuíta espanhol Jon Sobrino são exemplos disto.

A teóloga Maria Clara Bingemer afirma que Bruno Forte em sua obra: a “Trindade como história” adota à tese moltmaniana, sobretudo nos dois primeiros livros: *O Deus crucificado e Trindade e Reino de Deus*, de que o evento da Cruz é trinitário e que somente no Mistério Pascal Deus se revela não como alguém que permanece à parte da Paixão de Jesus de Nazaré, mas que entrega o Filho e se autoimplica no sofrimento e na Paixão.

Porém a acolhida de Moltmann será mais fecunda, no âmbito católico, na teologia de Jon Sobrino, radicado em El Salvador e muito próximo a Dom Oscar Romero, arcebispo salvadorenho assassinado nos anos 80. Jon Sobrino seguirá a linha de Moltmann da *theologia crucis* como centro do mistério de Jesus Cristo, mas aplicando-a diretamente à questão da pobreza e da luta pela justiça²⁶⁷.

²⁶⁵ HVD, p. 240.

²⁶⁶ HVD, p. 241.

²⁶⁷ BINGEMER, M. C. L. *O Deus desarmado: A teologia da cruz de J. Moltmann e seu impacto da teologia católica*, p. 244.

Moltmann está muito próximo das teologias do terceiro mundo e é fácil perceber o influxo mútuo dele sobre elas e delas sobre ele. Do “Deus crucificado” ao “povo crucificado” da Teologia da Libertação, o caminho é curto. Se, para Moltmann, Deus está no patíbulo com o jovem judeu do campo de concentração e, extensivamente, com todos os crucificados, a Teologia latino-americana de Ellacuría e Sobrino, por sua vez, vê o povo crucificado com Deus. O próprio Moltmann vê nesta passagem um desenvolvimento legítimo de sua Cristologia.²⁶⁸

3.3.4.

As tarefas irrenunciáveis da cristologia moderna para uma reconstrução

Depois de percorrer este longo itinerário filosófico-teológico da compreensão moderna e contemporânea sobre a pessoa de Jesus Cristo, inventariando e pesquisando desde o discurso racionalista do filósofo judeu Spinoza, passando por Kant e Hegel até desembocar nas questões referentes ao historicismo ou à negação deste com Harnack e Schweitzer, para em seguida, chegar aos debates do Jesus histórico e às teologias de Barth, de Bultmann e a crítica de Käsemann à seu mestre, Bultmann. Por fim, passando pelas cristologias modernas de pensadores como Rahner, Schoonenberg, Schillebeeckx, Kasper, Pannenberg e Moltmann, Moingt cita quatro tarefas fundamentais para a cristologia: a) Revisar e repensar radicalmente a teologia calcedoniana, a fim de fazer de Jesus Cristo uma pessoa verdadeiramente única, um sujeito verdadeiramente humano, em ressonância com a antropologia moderna filosófica e teológica; b) Construir a cristologia sobre o alicerce das narrativas evangélicas, numa perspectiva de fé, concordante com a fé da Igreja que anuncia Cristo, relatando a história de Jesus, ao mesmo tempo que respeita a verdade da história hoje; c) Fundamentar a cristologia sobre o acontecimento pascal, ou seja, a morte e a ressurreição de Jesus. A partir deste fundamento se compreende a filiação divina deste homem, a encarnação e a esperança do crente ao crer em Jesus de Nazaré; d) Destacar que tanto a cristologia como a teologia sistemática precisam estar atentas às questões do homem de hoje²⁶⁹, como a violência, a dor, o sofrimento, o mal no mundo, a morte, o clamor que brota da injustiça e do egoísmo humano, a sorte dos vulneráveis e pobres à margem da sociedade. O relacionamento entre o Pai e o Filho, no Espírito Santo – no anúncio do Reino de Deus e em seu mistério pascal – sua entrega na cruz precisam iluminar

²⁶⁸ BINGEMER, M. C. L. O Deus desarmado: A teologia da cruz de J. Moltmann e seu impacto da teologia católica, p. 245.

²⁶⁹ HVD, p. 241 e 242.

esses dramas humanos, explicitando que o Deus trinitário, pela cruz de Cristo sofre a paixão do mundo e da história, fazendo-se solidário e fiel ao ser humano. E como o antimal²⁷⁰, Deus revela-se como amigo do ser humano, fazendo-se onipotente no amor e na capacidade de perdoar, Ele tem compaixão e vem a nós, pelo crucificado-ressuscitado²⁷¹.

A seguir desenvolveremos o pensamento de Moingt sobre a teologia da ressurreição, enquanto coração pulsante de toda a cristologia.

3.4.

A inteligibilidade do evento da ressurreição: A ressurreição como fundamento da cristologia

Moingt, atento às cristologias de Pannenberg, Moltmann e Kasper, denota que a ressurreição é o fundamento e o ponto de partida a partir do qual toda cristologia é constituída. Em Jesus de Nazaré, o crucificado-ressuscitado, Deus, começa uma nova história na qual a iluminação/compreensão vem do fim, ou seja, da ressurreição. Na verdade, a cristologia faz da ressurreição de Cristo um evento pelo qual toda a história de Jesus é iluminada. A ressurreição está na origem de uma história e perfaz as relações que se formam entre Deus e os homens em Jesus. Ao ressuscitar Jesus, Deus mostra ao homem que ele é fiel à sua promessa e revela o seu futuro. A tarefa da cristologia, explicita Moingt, ajuda a conectar as pessoas com Jesus, este indivíduo histórico, ao mesmo tempo Filho de Deus e homem, o crucificado ressuscitado. Pelo trabalho de desconstrução-reconstrução, fomos levados a recolher o discurso de que a Igreja é sobre Jesus e o sentido que ela dá ao Evangelho para reconhecer Cristo nele. É à luz da ressurreição que se deve desenvolver o discurso teológico sobre a Trindade, das relações teândricas de Cristo e da própria redenção²⁷².

²⁷⁰ Deus como o antimal é uma expressão de E. Schillebeeckx (Cristo y los cristianos, p. 711 e 818), que está presente nos trabalhos de Andrés Torres Queiruga: Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano, p. 114-159 e Recuperar a salvação: Por uma interpretação libertadora da experiência cristã, p. 117-144.

²⁷¹ “Para que creiamos, ele mesmo se fez um de nós, a fim de realizar em nossa carne nosso próprio projeto finito; não se pondo fora do cerco doloroso do mal, mas transpassando-o com a força salvadora do amor infinito. No homem-Jesus torna-se corporalmente visível que o mal não detém a última palavra; que muito além da “tristeza da finitude” espera-nos a felicidade infinita do projeto de Deus para nós” (Recuperar a salvação: Por uma interpretação libertadora da experiência cristã, p. 134).

²⁷² Remetemos especificamente a três textos de Moingt: HVD, p. 291-337; DVH, p. 271-344 e o opúsculo: L'évangile de la résurrection – méditations spirituelles, p. 7-92. E para uma boa

Segundo Moingt, a preocupação do teólogo é trazer a história de Jesus para o compreensão de sua identidade. Essa história é lida, não do ponto de vista historiográfico moderno, mas no contexto da ressurreição de Jesus, como acontecimento de salvação²⁷³. “Esse acontecimento se mostra, simultaneamente, nas três dimensões do tempo: alguma coisa acontece no presente, um acontecimento da palavra, que foi anunciado no passado, como devendo ocorrer “nos últimos dias”²⁷⁴. O evento pascal é o ponto de partida e o lugar da história que, em Jesus, se enreda entre Deus e os homens. No mistério pascal deve-se buscar a verdade da identidade de Jesus e a origem deste homem cuja história contada despertou a fé nos primeiros discípulos e ainda nos atrai hoje. E a teologia retorna à história de Jesus porque, em sua singularidade, assume uma dimensão de universalidade, alcançando todos os homens e inclusive lançando luz, sendo experimentada no presente²⁷⁵. O relato da ressurreição constitui, portanto, o ponto a partir do qual a história de Jesus se junta à dos homens e abre a um futuro, é anunciada dizendo seu significado, referindo-se a um futuro. Abaixo desenvolveremos os aspectos principais de sua percepção teológica sobre a ressurreição.

3.4.1.

A ressurreição como anúncio do retorno escatológico de Jesus Cristo e evento de revelação

Moingt compreende a ressurreição como um acontecimento histórico e um acontecimento de salvação, mas antes de tudo, é um acontecimento de revelação. Em sua ressurreição, Jesus é reconhecido como o Filho de Deus, o Cristo²⁷⁶. Como acontecimento de revelação, a ressurreição de Jesus é um evento que se estende a Deus em si mesmo, agora manifestado sob uma nova luz, Pai de um Filho que ele gerou em sua eternidade, e também Pai dos homens que ele adota como filhos comunicando-lhes o dom do Espírito de santidade, que agiu em Jesus.

Por ser um ato de revelação, a ressurreição de Jesus deve se expressar em um evento de fala, por um discurso público, que dê a conhecer a intervenção de Deus

compreensão da teologia da ressurreição de Moingt, veja: MUNGA, F. M. N. *Le essais de Christologie narrative de Joseph Moingt et Jurgen Moltmann*, p. 80-125.

²⁷³ HVD, p. 289.

²⁷⁴ HVD, p. 289.

²⁷⁵ HVD, p. 259.

²⁷⁶ MOINGT, J. *L'évangile de la résurrection: Méditations spirituelles*, p. 51.

no segredo e no silêncio do túmulo e que depois se expande pelos testemunho dos apóstolos e dos escolhidos, que tiveram a experiência com o *Kyrios* ressuscitado, como primícias dos que morreram. A identidade de Jesus é confessada quando Deus confere a Jesus Cristo à glória, mas também ser reconhecida no passado da sua história, por aqueles que viveram perto dele, como uma identidade terrestre e histórica, e essa história também terá de ser contada e registrada por escrito para que outros homens, no decorrer do tempo, possam reconhecer o mensageiro de Deus no homem de Nazaré. Há, portanto, três etapas a serem percorridas nesta revelação: a proclamação da identidade de Jesus, depois o tempo para a obra de memória ou reconhecimento e, finalmente, a escrita da história de Jesus como Cristo²⁷⁷. Explica Moingt:

Eis como podemos compreender, a partir das narrativas evangélicas e das pregações dos apóstolos, a experiência e a inteligência adquirida pelos discípulos no que diz respeito à ressurreição como acontecimento de revelação. Ao dizer revelação, admitimos que eles não tiveram uma percepção sensível nem um conhecimento racional da ressurreição, mas que ela era para eles, como é para nós, objeto de fé, de uma fé recebida da graça de Deus como um puro dom. Ao dizer experiência, entendemos que essa revelação não aconteceu por uma visão imaginária ou palavra celeste, mas pela presença de Cristo ressuscitado ao espírito e ao corpo dos discípulos, de tal maneira que sua maneira, súbita e experimentada, revestia neles a facticidade de um fato de sua existência, experimentada em comum e passada sobre o crivo de uma diálogo interpessoal e de discurso público. Ao dizer inteligência, queremos afirmar que a fé na ressurreição não é implantada nos em favor de uma emoção coletiva ou de um devaneio místico, mas pelo esforço para lhe conceder o espaço na cultura deles, na sua compreensão do mundo, em uma história total, e lhe dar sentido e atualidade nas próprias vidas deles ao acolherem em si mesmos a vida de Cristo, morto e ressuscitado.²⁷⁸

(...) Para eles (referindo-se aos apóstolos), trata-se de articular ao acontecimento da morte e ressurreição de Jesus, de um lado, a interpretação de nossa pertença à história, de um outro, uma opção sobre o nosso futuro. De um lado e de outro, uma escolha está a ser feita, uma decisão a ser tomada, que abrem esse passado e esse futuro à transcendência e à alteridade da revelação que se produz no evento Cristo. A luz que emana daí clareia e solicita essa escolha e essa decisão, sem substituí-las. Neste sentido, esta revelação está a todo instante e para sempre a vir.²⁷⁹

Como evento de revelação, a ressurreição de Jesus, constitui-se como um acontecimento do passado acessível pela fé. A ressurreição do Filho de Deus realmente aconteceu e deixou sua marca indelével na história humana e na história

²⁷⁷ MOINGT, J. L'évangile de la résurrection: Méditations spirituelles, p. 52.

²⁷⁸ DVH, Vol. I, p. 326.

²⁷⁹ DVH, p. 329.

da Igreja. Todavia, esse evento anuncia um futuro. Na verdade, os discípulos afirmam que Cristo, após sair do túmulo, não só se mostrou, mas retornará. A fé em Jesus vem desta experiência única conhecida como revelação da parte de Deus e da qual os discípulos (de Jesus) foram testemunhas.

À luz da ressurreição, conteúdo e norma da fé cristã, esta é a história concreta de Jesus de Nazaré, um homem, que se transmite através do escritos do novo testamento em uma variedade de relatos. Os relatos que apresentam a ressurreição como ponto de partida de toda confissão de fé cristológica. A ressurreição de Jesus está na origem das cristologias, das teologias do Novo Testamento e da evangelização da Igreja primitiva.

Como evento de revelação e de futuro, a ressurreição é um evento escatológico, em que se verifica a intervenção de Deus Pai (At 2,22-36; 3,12-15).

O testemunho dos apóstolos não tinha diretamente por objeto um acontecimento passado, a saída do túmulo, de que não tinham sido testemunhas visuais, mas um fato presente: ele está ressuscitado, está vivo, permanece junto de Deus. E eles situavam essa existência presente de Jesus em relação à história que ele havia deixado, dizendo o que se tinha tornado, “Senhor e Cristo”, isto é, anunciando o que era destinado a ser, “segundo as Escrituras”, no fim da história, seu libertador e aprimorador. Esse anúncio tinha, pois, o sentido de proclamar que o caso de Jesus não havia terminado, continuava (“ele voltará”), ia ser preciso levá-lo em conta (“ele foi estabelecido Juiz”) e mesmo que o que fazia era começar-por-nós (“ele virá”, “ele vem”), visto que é agora que ele desempenha efetivamente a missão de vida, de ressurreição e de restauração universais, para a qual fora enviado, agora que ele pode mostrar na história o futuro de vida eterna que Deus lhe deu.

É evidente que o presente e o futuro de Cristo pressupõem um acontecimento passado: que ele não tenha permanecido na “morada dos mortos”, mas que tenha saído de lá.²⁸⁰

Quando Moingt diz que a ressurreição é um acontecimento escatológico, ele se aproxima e faz eco aos grandes teólogos como Kasper²⁸¹ e Moltmann²⁸². Contudo, é, em sua Teologia da Esperança, que Moltmann, pela primeira vez, na história do pensamento teológico contemporâneo, põe no centro do pensamento escatológico a ressurreição do Crucificado, como realização da promessa de Deus para o mundo e a história humana, de modo que o futuro de Cristo, a sua “volta”, passa a ser, para a história, futuro de vida eterna²⁸³. Kasper recorda que a

²⁸⁰ HVD, p. 291.

²⁸¹ KASPER, W. Jesús, el Cristo, p. 217-240.

²⁸² MOLTSMANN, J. Teologia da Esperança, p. 179-282 e principalmente 282-288.

²⁸³ HVD, p. 273.

ressurreição de Jesus é uma unidade íntima e indissolúvel de um acontecimento histórico e escatológico-teológico²⁸⁴. E é a partir desta premissa que precisamos compreender também Moingt.

A ressurreição como horizonte escatológico do futuro e princípio de nossa ressurreição, pois, é compreendida espontaneamente como o sinal precursor e o começo da ressurreição geral, a iminência do fim dos tempos e da vinda do Reino de Deus.

(...) A ressurreição de Jesus ganha sentido, um sentido que a torna credível, em relação ao futuro que ela revela; por esse motivo essencial, é a esperança no futuro que dá acesso à fé nele; e o primeiro efeito desta narrativa e do anúncio de sua ressurreição deve ser o de despertar essa esperança naqueles que a tenham perdido. Porque Jesus “ressuscitou, primícias dos que adormeceram” na morte, a fé no fato de que ele verdadeiramente ressuscitou começa pela esperança de que o que lhe aconteceu é que deve acontecer conosco, o que devia acontecer um dia, na história, para toda a humanidade.²⁸⁵

O anúncio da ressurreição de Jesus remete a um futuro pois, essa ação vem do futuro absoluto, advém de Deus Pai. É ação escatológica de Deus que ressuscita, exalta e glorifica o homem Jesus de Nazaré, seu Filho que foi crucificado. Mas, essa ação escatológica significa, também, que a ressurreição de Jesus e sua ascensão à destra do Pai constituem um evento de passagem, um evento de trânsito porque Jesus retornará. Ele voltará para cumprir a missão que Deus lhe confiou: a restauração universal (Atos 3,21). Deus ressuscita Jesus para uma tarefa inacabada e ainda a ser concluído. Essa tarefa o vincula definitivamente à história dos homens. Por meio da ressurreição, Jesus entra para a vida plena de Deus, ou seja, em um novo *éon*. Pelo poder de sua ressurreição e na ação do Espírito Santo, está lá, mas se manifesta igualmente aqui. O pensamento escatológico pressupõe esta tensão: Ele foi, mas voltará.

3.4.2.

A ressurreição de Jesus: evento da história

Como evento de revelação e escatológico, a ressurreição de Jesus também é um evento que se deu dentro da história e cujos efeitos se fazem sentir na história

²⁸⁴ KASPER, W. Jesús, el Cristo, p. 226.

²⁸⁵ HVD, p. 271.

humana e no processo de evangelização²⁸⁶.

A história compreendida modernamente pelos historiadores não considera a ressurreição como um acontecimento histórico, e admitiremos que seu conhecimento vem da fé e da inteligência das Escrituras que a fé nos dá; porém, deixou a sua marca e a sua marca na história²⁸⁷, precisamente por suscitar a fé que deu origem ao cristianismo. Moingt argumenta que pertence também à história na medida em que está indissoluvelmente ligada à morte de Jesus e com ela compõe o mesmo acontecimento de salvação, cujas duas faces, rebaixando e elevando, lançam luz sobre este mesmo mistério e sobre o ser humano. Chama-se história da salvação, a história da descida de Deus a nós e da nossa ascensão a ele, de Deus que vem em Jesus para arrebatá-lo da morte e nos dar parte na ressurreição do Primogênito entre os mortos²⁸⁸. Como evento ocorrido dentro da história, a ressurreição encerra a história da salvação²⁸⁹. Só é possível compreender a ressurreição de Jesus como evento de revelação e escatológico se ele se deu na história sem se deixar absorver pela história. Outro aspecto fundamental é perceber que a ressurreição não é um fato verificável por métodos estritamente históricos ou os métodos das ciências históricas, mas somente pela fé. Por outro lado, os testemunhos dos discípulos nos evangelhos são históricos. Mesmo quando analisamos as narrativas da ressurreição, percebemos que os discípulos tiveram necessidade da fé para crer que o Nazareno tinha ressuscitado.

Não é uma evidência puramente sensível, visual e tátil, que brota a sua fé em Jesus ressuscitado. Em todas as narrativas das “aparições”, há uma fala para ser reconhecido: “Sou eu!”, uma fala que pede uma resposta pessoal e livre.²⁹⁰

3.4.3.

A ressurreição como experiência histórica do discípulos com alcance e sentido mundial

Moingt vê na ressurreição de Jesus um evento escatológico que suscita a esperança e ao mesmo tempo um evento histórico, enquanto um evento “para nós”,

²⁸⁶ MOINGT, J. L'évangile de la résurrection: Méditations spirituelles, p. 21.

²⁸⁷ O testemunho dado pelos apóstolos, no anúncio da salvação; a fé eclesial e a fundação das Igrejas apostólicas e a própria constituição institucional e histórica das Igrejas primitivas são exemplos dos efeitos da presença do ressuscitado e de sua ressurreição, cujas marcas se fazem perceber na história.

²⁸⁸ MOINGT, J. L'évangile de la résurrection: Méditations spirituelles, p. 21 e 22.

²⁸⁹ MOINGT, J. L'évangile de la résurrection: Méditations spirituelles, p. 21.

²⁹⁰ BOTTÉRO, J; OUAKNIN, Marc-alain; MOINGT, J. La plus belle histoire de Dieu, p. 134.

pois, nos foi anunciado. E nos foi anunciado como um anúncio feito no futuro, o início da ressurreição geral. “A promessa é, de fato, para vós, assim como para vossos filhos e para todos os que estão longe, todos quantos forem chamados por Deus nosso Senhor” (At 2,39). “Deus cumpriu em nosso favor, para nós; seus filhos a promessa feita a nossos pais, ressuscitando Jesus” (At 13,32)²⁹¹. A história fala de uma salvação para a história, uma reconciliação em Jesus da salvação e da história; ele diz que o que aconteceu com Jesus também é o que deve acontecer um dia na história para toda a humanidade. Moingt une, decididamente, a história de Jesus à história dos homens e à cristologia deve levar isso em conta. O significado deste anúncio no futuro está aí: a história fala do que acontecerá aos homens em Jesus se eles se permitirem ser envolvidos em sua história. Pela pregação e pelos sacramentos e pela fundação das Igrejas apostólicas, os apóstolos queriam passar a história de Jesus para a história vivida de homens e permitir que reproduzissem em si mesmos o que aconteceu a Jesus. Neste sentido, a ressurreição tem um significado histórico mundial e uma pretensão de universalidade no anúncio do ressuscitado. Esta inteligibilidade está ligada ao seu destino futuro.

O caráter do anúncio plural (universalidade de que fala Moingt) deve-se ao que a história conta sobre o que acontecerá a todos os homens em Jesus; estes são convidados a reconhecerem seu destino no dele²⁹².

O rumor da ressurreição de Jesus difundiu-se, assim, como havíamos observado no início de nosso estudo, não como uma novidade insólita de um fato absolutamente singular, mas como um boato de um acontecimento de alcance histórico e universal que ele não podia deixar de encontrar e de suscitar; mesmo entre aqueles que não o esperavam e se recusavam a crer nele, ele afirmava uma credibilidade comum e aprofundava uma expectativa preocupada. A “demora da Parusia” – o fato de que esse acontecimento tenha permanecido singular e não tenha sido seguido de uma consumação universal – não tirou dele a sua significação plural. A prova que os primeiros cristãos, frustrados em sua espera, continuaram a crer na ressurreição de Jesus embora não tivessem opinião de reserva para lhe dar.²⁹³

O evento da ressurreição de Jesus seria incompreensível e solitário, se não tivesse se transformado em evento coletivo e universal com capacidade de se estender a toda a história. Esse evento foi anunciado em uma dupla dimensão: do

²⁹¹ HVD, p. 257.

²⁹² HVD, p. 259.

²⁹³ HVD, p. 258. Exemplo disso é S. Paulo, que embora destacando o intervalo indefinido entre a ressurreição de Jesus e a nossa, para um futuro que não sabemos, não deixa de afirmar, que algo já aconteceu algo em nós, porque aconteceu Nele (Rm 6,5; Ef 2,5-7).

futuro escatológico (Do Deus que vem) e do universal (No contexto da história humana universal na medida em que desperta esperança em um novo futuro que dá acesso à fé nele)²⁹⁴. Somente assim, a ressurreição, como evento escatológico, pode anunciar uma salvação na e para a história, bem como uma salvação da história²⁹⁵.

Moingt acentua que o pensamento escatológico desenvolve uma dupla função: fazer com que se espere uma salvação para todos, isto é, para cada um considerado individualmente, no tempo do mundo, e uma salvação para a história, uma salvação da história, e inclusive de uma humanização da história²⁹⁶. Neste contexto, o pensamento escatológico tende a reconciliar a salvação e a história, a salvação e a moralidade, ou seja, o sentido para a história em vista do Reino de Deus, que será a realização do destino histórico²⁹⁷.

3.4.4.

A ressurreição como um evento de encontro, envio e testemunho apostólico pela ação do Espírito Santo

A história que os discípulos contam é a de uma revelação que se deu em sua história pessoal. Eles testemunham a presença de Jesus, contando-a como a narrativa de um encontro e evento linguístico. As narrativas que contam a ressurreição possuem dupla função testemunhal: da Jesus recebeu de Deus o poder e a missão de se manifestar e comunicar um evento de encontro com Cristo²⁹⁸. Os apóstolos, por sua vez, foram encarregados de instruir as gerações futuras sobre o que eles experimentaram e viveram com o Crucificado-ressuscitado (1Jo 1,1-3; At 10,40).

Diz Moingt que os evangelistas têm o cuidado de não transformar a certeza da ressurreição em uma revelação puramente interior (uma mera convicção psicológica) ou uma convicção apologética. Eles relatam que viveram a experiência de um evento que receberam vindo de fora (transcendente); na condição de uma revelação inesperada que se fez na sua história, uma história contada, narrada²⁹⁹.

²⁹⁴ “O anúncio desse evento ao “mundo inteiro” (Mc 16,15), a recepção desse apelo “até o fim dos tempos” (Mt 28,20) são, pois, parte integrante desse revelação voltada para o futuro, inauguração de um novo curso do tempo e não um cataclismo do fim” (DVH, p. 321).

²⁹⁵ HVD, p. 272.

²⁹⁶ HVD, p. 273.

²⁹⁷ HVD, p. 274.

²⁹⁸ HVD, p. 318.

²⁹⁹ HVD, p. 319.

Essa revelação de presença pressupõe que alguma coisa se passou, e entrou na trama da existência dos discípulos e os transformou radical e definitivamente³⁰⁰.

Um acontecimento de presença não se reduz a um fato puro e simples, não resulta de uma pura e banal constatação empírica; ele se produz em uma troca de reconhecimento, e nisso é que é simbólico. O fato de Jesus estar vivo de novo não é dissociável da nova identidade que ele adquiriu passando para seu Pai pela morte; essa identidade não é simples nem absolutamente diferente da que era antes a sua; é aquela que ele tem de sua presença no Pai, uma presença que lhe era dada desde que ele foi enviado ao mundo, mas que só pôde ser devolvida ao Pai quando foi chamado para junto dele; até esse momento, Jesus vivia dessa identidade sem poder nem se apropriar dela nem manifestá-la diferentemente, a não ser à maneira do “mistério do Reino”, já aqui e ainda por vir. A advertência de uma presença, como seu reconhecimento, constitui um processo de identificação.³⁰¹

Os apóstolos e evangelistas dão testemunho desse caráter de acontecimento de presença de Jesus pela narrativa de um encontro. Relatam-no em uma linguagem prática sensível, pois não existe outra melhor. Jesus ressuscitado mostrou-se aos seus com um corpo, que lhes permitiu identificá-lo e reconhecê-lo como seu companheiro antes da crucificação. Ele é o crucificado ressuscitado em um corpo de glória. O presença de Jesus funciona no modo de ausência, ele aparece e desaparece imediatamente como ele vê o ajuste³⁰².

A presença de Jesus se faz entender como acontecimento de encontro, quando ele põe os discípulos em condições de comunicar uns aos outros que ele restabeleceu contato com eles; é efetiva e reconhecida em sua verdade, quando se comunica de uns aos outros, como a palavra de Deus que os faz falar de Jesus. Os apóstolos, por sua vez, transmitem a novidade de sua ressurreição, sob o duplice registro de narrativa e de anúncio: relatam como Jesus os surpreendeu ao vir a seu encontro e proclamam que ele foi elevado à direita do Pai. Não podem atestar de outra maneira que ele *se* mostrou vivo a eles, senão confessando-o ausente. A fé em Cristo ressuscitado só pode ser enunciada em sua verdade no registro da ausência, visto que sua vida está escondida em Deus; mas o testemunho que lhe é dado toma seu impulso no sobressalto causado pela percepção de uma presença inapreensível: “Tomados de espanto e temor, julgavam ver um espírito” (Lc 24,37). Nesse tempo e nesse lugar se inscreve a marca de uma presença que está, aliás, onde se consuma a Páscoa interrompida; mas o reconhecimento dessa presença se faz ao mesmo tempo aqui e lá.³⁰³

Os discípulos chegaram a esta certeza da ressurreição de Jesus após terem se entregue à autoridade de uma revelação que vem de Deus e passou pelas Escrituras.

³⁰⁰ HVD, p. 319.

³⁰¹ HVD, p. 320.

³⁰² HVD, p. 321.

³⁰³ HVD, p. 321.

Moingt se inscreve entre os cristólogos contemporâneos que não separam: Ressurreição do crucificado, exaltação do Filho a destra de Deus e Pentecostes na relação com a história de Jesus e dos apóstolos. A Páscoa da ressurreição e Pentecostes com o envio do Espírito Santo constituem o fundamento da credibilidade e inteligibilidade dos apóstolos ao anunciarem o mistério pascal.

O dom do Espírito Santo em Pentecostes ilumina e traz uma compreensão global do evento Jesus Cristo, de forma que o mesmo Espírito estabelece um vínculo entre a ressurreição de Jesus com a história dos apóstolos, em particular, com a história humana, em geral; é marcado pela relação entre as aparições de Jesus aos discípulos e seu envio em missão. O dom desse Espírito acontece por uma manifestação pública em Pentecostes³⁰⁴.

Enquanto acontecimento da palavra e de revelação, os discípulos percebem a volta de Jesus à vida por uma experiência interior, coletiva e factual. Isso se explica porque foram invadidos pela palavra de um outro. Essa palavra é fruto do sopro e da ação do Espírito Santo de Deus. Pelo poder e efeitos da ação do Espírito, receberam liberdade e sabedoria³⁰⁵, frente aos desafiantes caminhos da evangelização dos primórdios da fé cristã. As perseguições; a morte; as contradições internas e os conflitos nas Igrejas apostólicas; a formação e a perseverança dos cristãos na fé e na caridade de Cristo ressuscitado e o relacionamento com os irmãos estão entre os principais dilemas desafiantes.

A inserção da palavra de Jesus no coração dos apóstolos é a obra do Espírito Santo, que Jesus lhes promete quando os envia em missão (Lc 24,49) ou que lhes dá mesmo antecipadamente (Jo 20,22; sem dúvida Mt 28,18), e cuja vinda é manifestada no dia de Pentecostes, indicando a efetiva partida deles para a missão, para o início de sua pregação pública de Cristo ressuscitado (At 1,4-5; 2,32-33). O acontecimento de Pentecostes termina, pois, a revelação da ressurreição e lhe dá sua situação histórica.³⁰⁶

Moingt elenca alguns motivos para estabelecer uma correlação entre Pentecostes e a ressurreição de Jesus, considerando-os como um único

³⁰⁴ HVD, p. 322 e 323.

³⁰⁵ FABRIS, R. Os atos dos apóstolos, p. 81. Segundo Fabris são duas as características que definem a ação do Espírito Santo em favor do testemunho e anúncio cristão: a liberdade (*parrhêsia* do anúncio) e habilidade profética para a sabedoria. A *parrhêsia* pode ser traduzida como liberdade de falar, franqueza, coragem, audácia e confiança. E a sabedoria se exprime na capacidade que o Espírito concede a fé do animador ou evangelizador para que possa intuir na história o desígnio de Deus, assumindo todas as consequências desta Boa Nova inquietante e transformante.

³⁰⁶ HVD, p. 325.

acontecimento de revelação. Em primeiro lugar, numa revelação divina, há uma dimensão interior e dialógica entre Deus e o seu profeta ou se dirija a um grupo de fiéis que creiam, ela exige uma exteriorização pública da palavra. A ressurreição de Jesus não é plenamente revelada; só se torna revelação eficaz e concreta, quando se exterioriza num acontecimento público de palavra (At 2,22.36).

Em segundo lugar, a revelação da ressurreição não é estranha ao próprio fato; não são dois acontecimentos sucessivos e de natureza diferente. Estamos falando de um único evento, unido por um único vínculo³⁰⁷, ou seja, Jesus Cristo ressuscitado que derrama o Espírito, na comunhão com o Pai. Através do protagonismo e ação do Espírito, os apóstolos e seus colaboradores anunciam a ressurreição como um evento que ao mesmo tempo é interior e universal, que tem história e que constitui história a anunciam como um acontecimento dotado, ao mesmo tempo, de interioridade e de universalidade, que tem uma história e faz a história; anunciam um evento que se torna o fundamento da fé e da Igreja primitiva. Convém recordar que a Igreja nasce em Pentecostes, na força e pela efusão dos dons do Espírito.

É o dom do Espírito que faz a interioridade e a universalidade da ressurreição de Jesus, porque ele é sua comunicação viva, a perfeição na vida de cada crente, como na nova realidade histórica da Igreja. Por isso, é que a narrativa de sua vinda pertence à da reaparição de Jesus; o anúncio desse dom, ao da ressurreição; e a mistura dessas narrativas e desses anúncios faz a singularidade da fé cristã.³⁰⁸

Em um belo artigo, Mointg compreende o Espírito Santo como “a gratuidade inesgotável do amor do Pai e do Filho”³⁰⁹ e neste sentido é um ato e relação viva de Auto-doação da Trindade ao homem, as criaturas e ao universo criado. “O Espírito é este olhar do Pai que se doa no seu Filho”, “o terceiro”, “Aquele que completa a Trindade”³¹⁰, como diziam os Padres da Igreja e ao mesmo tempo dom escatológico de amor, plenitude de vida e princípio de vida eterna derramado sobre toda a criatura.

³⁰⁷ HVD, p. 326.

³⁰⁸ HVD, p. 327.

³⁰⁹ MOINGT, J. L'esprit saint: le troisième, p. 780.

³¹⁰ MOINGT, J. L'esprit saint: le troisième, p. 781.

3.4.5.

Primeiro nível de inteligibilidade: “segundo as escrituras”

Os evangelhos e os Atos dos apóstolos mostram com realismo as dificuldades que os discípulos de Jesus possuem de entender espontaneamente o que Jesus quis dizer quando anunciou que teria que passar pela morte, para ressuscitar depois. Basta pensarmos por exemplo, nos três anúncios da paixão descritos no Evangelho de Marcos (8,31; 9,31; 10,32-34). Dado que a crença na ressurreição não era geral, eles tiveram que mergulhar de volta na literatura apocalíptica para formar uma convicção sobre o que aconteceu com Jesus. É à luz do Espírito, como dom do ressuscitado, que os discípulos irão percorrer e reler o Antigo Testamento para chegarem a uma compreensão global do destino messiânico de Jesus. Relendo na fé a história das promessas feitas por Deus a Israel, os discípulos ficaram convencidos de que Jesus foi realmente enviado por Deus e que sua história não poderia terminar com seu sepultamento. É essa inteligência global do destino messiânico de Jesus que as várias pregações apostólicas queriam fazer sair.

Neste sentido, Moingt observa que a tradição apostólica registrada por Paulo afirmava que a morte de Jesus e sua ressurreição ocorreram “segundo as Escrituras”³¹¹. As histórias da Páscoa não escondem o fato de que os discípulos precisavam recorrer às Escrituras para autenticarem o que estava acontecendo com eles. João admite que eles não creram por falta de compreensão (20,9; 20,24-30), e a de Lucas diz duas vezes que Jesus, aparecendo a eles, “abriu suas mentes entender as Escrituras”, especificando claramente: “todas as Escrituras desde Moisés e todos os profetas”, e lembrando-lhes que ele mesmo lhes havia anunciado que “Cristo teve que sofrer tudo isso para entrar em sua glória”, para que “todos o que está escrito sobre mim na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos se cumpram” (24,25-27,44-46)³¹². A narrativa dos discípulos de Emaús corresponde ao primeiro momento e quando esses dois discípulos voltam de noite a Jerusalém, temos o segundo momento (Lc 24,36-49). O exegeta alemão Alois Stöger, comentando essa passagem de que Jesus ressuscitado lhes abriu a inteligência, para que

³¹¹ O testemunho mais antigo do Novo Testamento sobre a ressurreição de Jesus Cristo, encontra-se em 1Cor 15, 3-9. Este é o Evangelho de Paulo sobre a Ressurreição. Os demais textos desenvolvem essa experiência fundamental. Fl 3,7-14; 1Cor 9,1-2; 1Cor 15,8-10 etc.

³¹² MOINGT, J. L'évangile de la résurrection: Méditations spirituelles, p. 31-32.

compreendessem as Escrituras (Lc 24,45), diz que, embora Jesus tenha explicado, em sua existência terrena, as próprias Escrituras aos discípulos, sua inteligência permaneceu fechada à compreensão das mesmas. Eles ainda não tinham chegado a crer que Jesus é o Messias; estava oculto para eles sua verdadeira identidade. As Escrituras falam do Messias, do ressuscitado dentre os mortos e que eles podiam compreender (Lc 18,31-34). A fé em Jesus é obra do Ressuscitado bem como a nova compreensão das Escrituras. Somente quando as Escrituras da Antiga Aliança forem entendidas à luz da Páscoa, será alcançada a verdadeira compreensão de Jesus Cristo, como salvador³¹³.

Diante de muitas analogias e correlações, Moingt cita vários exemplos, como dos Atos dos Apóstolos onde traz à tona a aplicação de inúmeras releituras realizadas pelos Apóstolos (At 2,29-31; 3,13.22,25; 13,16ss; 13,36-37). A pregação apostólica não procurou construir uma demonstração em textos aludidos, mas com a intenção de contar a história do povo de Israel³¹⁴.

À ressurreição de Jesus, de acordo com as Escrituras, interveio para revelar também a face oculta, a realidade transcendente de história humana. O retorno às Escrituras por si só não poderia ser suficiente para dar sentido ao ressurreição de Jesus. Também ganhou significado em relação à sua morte.

3.4.6.

Segundo nível de inteligibilidade: em relação à sua morte

Como tornar inteligível a ressurreição de Jesus a partir da morte de Cruz e apesar dela? De acordo com as narrativas da paixão, Jesus foi condenado à morte sob a acusação de blasfêmia. Em nome de Deus e de acordo com a lei aplicável, a morte de Jesus foi apresentada como um castigo justo no final de um julgamento que visa sancionar um blasfemador. Até agora, não é de admirar, mas rapidamente as coisas mudam de momento em que um rumor persistente anuncia a ressurreição de Jesus. A ressurreição é um contra-julgamento pronunciado por Deus a fim de restaurar a justiça em favor do seu enviado Jesus. Aquele que foi condenado em nome de Deus e condenado à morte por blasfêmia, o próprio Deus o ressuscita, fazendo-o Senhor e Cristo (At 2,36). Deus não tomou partido daqueles que queriam

³¹³ STÖGER, A. O evangelho de Lucas, Vol. 2, p. 321.

³¹⁴ HVD, p. 265. O análise que Moingt faz a sobre “compreender” a narrativa “segundo as Escrituras” pode ser descrito, p. 263-267.

defender sua honra em nome da lei, mas ficou do lado da vítima, com o corpo pendurado no madeiro. Ainda de acordo com as Escrituras, Deus não poderia deixar à vida de seu Messias entregue a morte, como princípio da ressurreição geral que acontecerá no fim dos tempos. No próprio Deus, Jesus vem à vida, ele é exaltado na glória de Deus, na medida em que sua ressurreição não deve ser confundida com um retorno à vida mortal e terrestre. Também foi necessário recorrer às Escrituras para explicá-lo; o que levou a colocar a morte de Jesus e sua ressurreição. Não só a ressurreição, mas a morte de Jesus também foi considerado parte do mesmo plano de Deus (ver At 2,23). Instruído pelas Escrituras, os apóstolos deram à morte de Jesus valor salvífico. Moingt observa que os apóstolos uniram a morte e a ressurreição na mesma busca pela inteligibilidade das escrituras e em uma proclamação de salvação. Graças à meditação e ao aprofundamento das Escrituras, eles entenderam que a morte de Jesus e sua ressurreição constituíram um mesmo evento, um mesmo ato de salvação. Este mesmo ato de salvação é preparado e realizado na cruz, mas completado e manifestado pela ressurreição. A morte de Jesus e sua ressurreição faziam parte do mesmo plano divino, o de salvar o mundo³¹⁵.

Com efeito, Paulo nunca separa o Evangelho da Ressurreição do Evangelho da Cruz: ambos são duas faces de um mesmo acontecimento e mistério de salvação. O apóstolo une esses dois evangelhos, porque a ressurreição de Jesus não poderia ser anunciada sem que sua morte fosse atestada, mas também porque a vitória de Deus sobre a morte foi conquistada na e pela morte³¹⁶.

(...) a ressurreição é em si mesma ato salvífico, ela o é evidentemente para Jesus libertado da morte, ela o é absolutamente e universalmente como evento escatológico, abertura do Reino dos céus, desde onde desce sobre a humanidade o Espírito da vida imoral, que traz consigo o perdão e a paz de Deus. É, pois, da ressurreição que vem a qualificação salvadora da morte de Jesus. Mas, reciprocamente, é também dessa morte que vem o valor salvífico da ressurreição segundo a dimensão absoluta e universal que será manifestada pelo dom da Páscoa, colocando à disposição de todos os povos a salvação que tinha sido prometida ao povo da Aliança e que foi libertada pela cruz das obrigações, dos entraves, dos fechamentos da lei. A morte não teria nada de salvífico em si mesma caso não encontrasse seu termo na ressurreição. Que ela obtenha tal desfecho somente é possível graças a uma ação de Deus que ultrapassa a salvação de seu único enviado, a quem poderia ter privado dessa morte tão facilmente quanto o libertou dela. Foi porque Deus a associou a uma obra de salvação que se realizava nele, mas que

³¹⁵ DVH, Vol I, p. 322-324.

³¹⁶ MOINGT, J. L'évangile de la résurrection: Méditations spirituelles, p. 17.

ultrapassava sua pessoa, que Cristo foi estabelecido na qualidade de Salvador, foi feito depositário e ator da salvação de Deus para toda a história e toda a humanidade. Sob a luz das Escrituras, a glória da ressurreição de Jesus se volta então em direção à sua morte ignominiosa, para fazer reconhecer aí a obra poderosa de Deus, realizando a salvação do mundo por um meio que confunde a sabedoria e a soberba dos homens (...) (Rm 5,18).³¹⁷

3.4.7.

Terceiro nível de inteligibilidade: o trabalho de fazer memória

O trabalho de fazer memória significa que o anúncio da ressurreição de Jesus despertou e foi expressado sob uma nova luz, aquelas questões que permaneceram em aberto sobre o homem Jesus. Assim, o evento da Páscoa lançou uma nova luz sobre a vida comum dos discípulos com Jesus, anterior à morte. Nestes encontros dos discípulos com Jesus ressuscitado é conveniente localizar o interesse demonstrado em fazer memória. O caminho considerado decepcionante pelo Messias se tornará a referência para a interpretação e corrigir fundamentalmente a expectativa messiânica. Passando pela história de Jesus, conforme registrado nas narrativas evangélicas, Moingt percebe que existe uma conexão nas mentes dos discípulos entre as aparições de Jesus e tudo o que eles tinham vivido com Ele, fossem suas palavras ou ações³¹⁸. Toda a sua trajetória junto de Jesus pré-pascal/terrestre foi revisitada para se compreender o significado salvífico de sua ressurreição. As aparições do ressuscitado remetiam a um passado comum – do início da vida pública com a pregação do Reino de Deus, as curas e milagres, os gestos e as atitudes no relacionamento com o Pai e as pessoas que iam ao seu encontro – a fim de dar sentido a isso como resultado deste confronto entre o presente e o passado, possibilitando releituras da totalidade da história de Jesus associado ao mistério de sua vida. A ressurreição é vista por eles, não como um acontecimento inopinado, mas como parte de sua história terrestre. Além disso, enquanto Jesus se mostra aos seus apóstolos e fala com eles, eles experimentam uma revelação espiritual, totalmente imprevista, em que lhes é revelado o significado daquilo que viram e ouviram. Esta experiência levou-os a ter um outro olhar sobre a cruz e a ver a intervenção da mão de Deus na revelação feita a eles. Assim, começou a memória de Jesus.

Ao fazermos memória, lançamos luz sobre a história de Jesus e se realizamos

³¹⁷ DVH, Vol. I, p. 323 e 324.

³¹⁸ DVH, p. 325.

sua legibilidade histórica com o evento de morte e ressurreição, tornando possível identificar o Ressuscitado com o Crucificado. A ressurreição de Jesus rapidamente se tornou objeto de pregação apostólica graças às relações estabelecidas entre ela, a pregação de Jesus, sua paixão e sua morte. Na verdade, a retomada da pregação de Jesus, seu anúncio do Reino de Deus à sua ressurreição este acontecimento singular e inesperado, corpo e sentido, historicidade e universalidade.

Segundo Moingt, em uma leitura retrospectiva, a presença revelada do Crucificado leva os discípulos a relerem o evento histórico de Cristo quando, após o fato, eles reconheceram, em sua vida e morte, a vinda, a proclamação e o cumprimento da redenção anunciada pelos profetas. O caráter incomum do homem Jesus pode ser visto em três características históricas que Moingt assume de Käsemann: a) A reivindicação de autoridade encontrada no ensino de Jesus; b) A imediação deste ensino e c) O significado escatológico que ele atribuiu à sua missão. A releitura destes três pontos pelos apóstolos à luz da Páscoa, os fez ver “a ressurreição de Jesus como a revelação e consagração por Deus do personagem messiânico da pessoa e da vida histórica de Jesus”³¹⁹.

Os relatos do Evangelho não impõem reconhecer sua historicidade, mas se relacionam com a ressurreição como um evento histórico da revelação acessível apenas por meio da fé³²⁰. Como um evento de revelação, a ressurreição de Jesus requer fé, pois não será recebido em toda a sua verdade, em todos de sua dimensão universal e de toda a história humana, no futuro quando Deus vier. É à custa de lembrar a presença de Jesus com seus discípulos confrontados, na fé, nas Escrituras, que os discípulos de Jesus aprenderam sobre sua ressurreição. É aplicando inteligência à leitura das Escrituras que a fé é construída deixando a memória despertar para as memórias que essas escrituras transmitem. Por meio de citações e alusões, o Antigo Testamento está presente no Novo Testamento. Isso mostra que a Bíblia hebraica e a Bíblia cristã possuem uma chave interpretativa fundamental, o evento Jesus Cristo, o hermeneuta por excelência. A esperança no futuro dá acesso à fé em Jesus ressuscitado e o anúncio da ressurreição de Jesus desperta essa esperança.

Após termos desenvolvido, com riqueza de detalhes, o processo de

³¹⁹ J. MOINGT, *La révélation du salut dans la mort du Christ. Esquisse d’une théologie systématique de la rédemption*, p. 140.

³²⁰ DVH, p. 327.

desconstrução e reconstrução da cristologia, conforme descobriu Moingt, em suas pesquisas acadêmicas e em seu magistério, e o mesmo se diga de sua rica teologia da ressurreição, voltaremos a tratar no terceiro capítulo desta dissertação as implicações de sua percepção, a saber: a) O mistério pascal e a identidade de Cristo e b) A cruz e a ressurreição como revelação trinitária. A seguir, trataremos de relacionar a teologia fundamental e as novidades cristológicas que se desprendem desta notável teologia.

4

Contribuições da cristologia de Joseph Moingt à teologia fundamental

Herodes

Não desejo que faça isso. Proíbo-lhe. Não permito que ninguém ressuscite dos mortos. Esse homem precisa ser encontrado para saber que eu não lhe permito ressuscitar dos mortos. Onde está ele, neste momento?

Segundo Nazareno

Em toda parte, meu Senhor, mas é muito difícil encontrá-lo.

Primeiro Nazareno

Diz-se que agora ele se encontra na Samaria.

Oscar Wilde

Neste terceiro capítulo, examinaremos as implicações da cristologia de Moingt para a teologia fundamental e a sua relevância para a contemporaneidade. A teologia fundamental é a disciplina teológica que estuda o evento da revelação e sua credibilidade, oferecendo ao crente, as razões que motivam a opção pela fé, e a quem não conhece ou não compartilha da profissão de fé, os argumentos para poder crer. A história da teologia fundamental pode ser vista como recente ou antiga, dependendo da perceptiva. Do ponto de vista da apologia, ela tem suas raízes nos próprios textos bíblicos (1Pd 3,15) e nos escritos dos Padres da Igreja dos primeiros séculos; vista em relação à apologética, porém, remete-se a sua origem por volta do século XVI, quando surgem os primeiros tratados que fundamentam uma nova ciência que busca defender as verdades de fé católica³²¹.

4.1.

A teologia fundamental como uma disciplina distinta, específica e de fronteira, em diálogo com as ciências humanas e a realidade

Como disciplina teológica, a teologia fundamental se oficializa no documento *sapientia christiana*, de 29 de abril de 1979. A teologia fundamental é a disciplina principal e portanto, basilar, para toda a teologia dogmática. A teologia não é uma teodiceia, uma teologia filosófica, uma introdução à teologia ou uma simples função

³²¹ FISICHELLA, R. Teologia fondamentale, p. 1046.

da teologia. A teologia fundamental nasceu da apologética clássica e da necessidade de reformar-se, sob pena de desaparecer. Neste contexto, João Batista Libanio diz a passagem da apologética clássica à teologia fundamental implicou repensar questões fundamentais mediante grandes mudanças de ordem cultural, social e antropológica. Segundo Libanio a “nova teologia” ou o teólogo fundamental pensa três exigências básicas: 1) Trata Deus como Deus, não como objeto, mas sujeito por excelência, que se manifesta quando e como quer. 2) Deve responder as exigências modernas ou pós-modernas levando em consideração a ciência, a história, a literatura e a filosofia contemporânea. 3) Deve ter uma atitude concreta diante da existência, uma resposta que engaje o homem inteiro, à luz interior de uma ação que envolva a vida³²².

O objeto material e formal da teologia fundamental versa sobre a automanifestação e a autodoação de Deus, em Jesus Cristo, e a autocredibilidade desta manifestação, que Ele constitui por sua presença e ação no mundo. Assim, a teologia fundamental investiga e apresenta a natureza da revelação, isto é, a intervenção incomparável de Deus na história, na carne, no rosto e na linguagem de Jesus de Nazaré. Este é o mistério primeiro: evento e realidade primeira, que funda todo o discurso teológico. A dogmática teológica considera e descreve, em mistérios particulares, o que a teologia fundamental desenvolve em sua globalidade e unidade. Segundo Christoph Böttigheimer,³²³ a teologia fundamental, sendo uma reflexão sobre os fundamentos da fé, articula a teoria da ciência da teologia³²⁴, a epistemologia teológica³²⁵ e a teoria teológica dos princípios e das categorias³²⁶.

A teologia fundamental, ao falar da revelação cristã, não separa a manifestação de Jesus Cristo de sua autocredibilidade. Isto significa que não separa Cristo dos sinais particulares, pois Ele é, ao mesmo tempo, sinal de Deus e centro de irradiação de Sua Pessoa. Sendo Jesus Cristo, epifania de Deus, mistério-

³²² LIBANIO, J. B. Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação, p. 25.

³²³ BÖTTIGHEIMER, C. Manual de teologia fundamental: A racionalidade da questão de Deus e da revelação, p. 74.

³²⁴ A teoria da ciência teológica: sua tarefa é definir a autocompreensão e o conceito da teologia e desenvolver os pressupostos, as condições, as regras, os objetos, as metas e os critérios de verificação da ciência da fé.

³²⁵ A epistemologia teológica: considera o ensino teológico e os modos de conhecimento do povo de Deus, sendo que as fontes da teologia são estudadas em relação à revelação: Escritura, Tradição e Magistério.

³²⁶ Os princípios são fatos fundamentais que estruturam o âmbito espiritual do cristianismo e da teologia, a partir de seus objetos; as categorias são os modos de existência e expressão do cristianismo.

acontecimento, revelador e revelação do Pai, o mistério de sua Páscoa e de sua encarnação, torna-se o horizonte de possibilidade para se falar do Pai e do Espírito, como mistério de amor comunicado a nós³²⁷.

No plano da credibilidade da fé ou da autocredibilidade em Deus e em Jesus Cristo, como lugar privilegiado do encontro entre Deus e o ser humano, a teologia fundamental se ocupa da psicologia do sujeito crente, como condição de possibilidade para acolher a revelação (como ouvinte da Palavra) e também articular a sua pesquisa às argumentações que venham das ciências humanas e referenciais, de caráter histórico, cultural, religioso e eclesial³²⁸.

Conforme René Latourelle, a teologia fundamental se estrutura pela revelação e, desse modo, possui implicações: a) saber específico, b) relação com a história, c) relação com as filosofias não encarnacionais, d) relação com as outras comunhões cristãs, e) relações com as religiões que se dizem reveladas, f) relação com a linguagem e a cultura³²⁹. Pode-se dizer que a teologia fundamental e cristologia de Moingt articula todos esses aspectos elencados por Latourelle. A seguir, vamos explorar as contribuições desse pensador e teólogo francês à teologia fundamental e estabelecer o diálogo com outros pensadores.

4.1.1.

Elementos cristológicos para a inteligibilidade e o anúncio da fé

Depois de examinarmos os aspectos fundamentais da cristologia narrativa e pascal de Moingt, vamos propor algumas tarefas para a teologia fundamental, no contexto da credibilidade e do testemunho, também considerando a necessidade de novas linguagens para anunciar a salvação em Jesus Cristo, em tempos de liquidez, secularização e pós-metafísicos.

4.1.1.1.

A Páscoa de Jesus Cristo enquanto revelação de sua identidade

As pregações apostólicas fornecem o motivo da “volta” à história da paixão, à luz da experiência do ressuscitado, uma vez que a recordação dolorosa e

³²⁷ LATOURELLE, R. Teologia Fundamental, p. 790 e 791.

³²⁸ FISICHELLA, R. Teologia fondamentale, p. 104.

³²⁹ LATOURELLE, R. Teologia Fundamental, p. 792.

humilhante permanece na mente dos discípulos e de seus ouvintes. O evento da cruz exige que seja dada uma explicação, da parte de Deus, do sentido de sua morte na cruz e de sua ressurreição ao “terceiro dia”³³⁰.

Moingt vê a paixão de Cristo e sua morte em chave escatológica e cumprimento e realização das promessas do Pai. Mas, igualmente como um evento de caráter histórico, escriturístico e, conseqüentemente, narrativo, capaz de desvelar a identidade de Jesus, como Filho de Deus. Jesus é apresentado como um enviado por Deus a quem os homens mataram. Sua paixão e morte possuem, de acordo com as Escrituras, um desígnio de salvação. Jesus é o coautor da salvação com Deus, enquanto sujeito ativo e livre³³¹. Moingt situa a morte de Jesus na continuidade de sua vida, entendida como pró-existência³³², ou seja, como vida para os outros. O entendimento que Jesus teve de sua morte não deve ser considerado isoladamente do significado que ele deu a toda a sua existência: um significado salvífico, um serviço aos outros, um existente em face de seu Pai e dos homens.

Recorda o pensador francês, que a linguagem sacrificial está presente no Novo Testamento e pode significar tanto “sacrifício de comunhão” como “sacrifício de expiação”. Todavia, como no Antigo Testamento, prevalece o “sacrifício de expiação” sobre o primeiro significado, ou seja, “sacrifício de comunhão”³³³. Com competência e sabedoria são examinados os principais textos evangélicos e paulinos³³⁴ sobre a morte de Cristo, para em seguida, desenvolver o significado desta morte, como dom e resgate,³³⁵ a partir das narrativas evangélicas vistas em seu conjunto, para além de toda tradição dogmática fundamentada em uma visão sacrificial. Questionando conceitos consagrados pela tradição, quer litúrgica quer teológica, como sacrifício, expiação, substituição e satisfação, analisa e chega à

³³⁰ HVD, p. 344.

³³¹ HVD, p. 347.

³³² A percepção do sacrifício de Jesus no sentido de “proexistência” é ressaltado por autores como X. Léon-Dufour e Bernard Sesbouïé (HVD, p. 381). Também o antropólogo, filósofo e teólogo francês, René Girard, crítico da visão sacrificial e expiatória de Cristo, é citado na bibliografia da edição francesa do HVD, assim traduzido em português: *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, p. 251-261. Neste mesmo livro, declara Girard: “Não existe nada, nos Evangelhos, que sugira que a morte de Jesus seja um sacrifício, qualquer que seja a definição dada desse sacrifício, expiação, substituição etc. Nunca, nos evangelhos, a morte é definida como sacrifício. As passagens invocadas para justificar a concepção sacrificial da Paixão podem e devem ser interpretadas fora do sacrifício. Nos evangelhos, a Paixão é claramente apresentada como um ato que traz a salvação à humanidade, mas de forma alguma como um sacrifício” (p. 225 e 226).

³³³ HVD, p. 381.

³³⁴ HVD, p. 347-370.

³³⁵ HVD, p. 370-381.

conclusão de que existem muito poucas escrituras que mostrem Jesus morrendo como vítima da expiação por nossos pecados³³⁶.

Somente é admissível apresentar a sua morte sobre a simbologia do “sacrifício”, quer escriturístico ou litúrgico, na medida em que o Evangelho projeta este sentido sobre a sua vida inteira, como vida doada aos outros por Deus. Este sentido não tem nenhuma ligação com a perspectiva dos cultos rituais. Contudo, sacrificando-se desse modo, que o sentido de sua morte seja expresso em linguagem sacrificial, sem que as implicações dessa linguagem entrem em seu pensamento e sem, de modo algum, nos exortar a entender a sua morte sobre o modelo dos sacrifícios expiatórios. Pela sua morte, como entrega de amor gratuito ao Reino, aos homens e ao Pai, é lida, retrospectivamente, toda a vida de Jesus, conferindo-lhe um sentido transcendente e pleno³³⁷.

Moingt argumenta que a cruz de Cristo não pode ser encerrada em um significado sacrificial, porque o próprio Jesus, à luz das Escrituras, entendeu seu próprio destino de outro modo³³⁸. A presença de linguagem sacrificial nas Escrituras deve ser interpretada, em certo sentido, metaforicamente, e sua morte, como um “anti-sacrifício” que destrói o poder da lei e leva à justiça de Deus, sempre compreendida como gratuidade³³⁹. Para entender isso, é fundamental ler todos os textos na direção missão global, como a história sugere, sendo que as palavras da história constituem um discurso de uma pergunta sobre a morte de Jesus, para encontrar significado dentro da história da salvação³⁴⁰. As palavras de Jesus, em sua morte, devem ser recebidas como pertencentes à estrutura da história, elas são constitutivas do personagem que a história encena, narrativamente.

Voltando-se para a paixão, o olhar da fé não se desvia, na verdade, da ressurreição nem do futuro, de onde vem o Reino prometido; não se concentra sobre um passado desaparecido, que bastaria relatar e explicar uma vez por todas, e que se poderia em seguida abandonar à lembrança. Contada, a morte do Senhor se faz, perpetuamente

³³⁶ HVD, p. 381-389.

³³⁷ HVD, p. 381.

³³⁸ “Em lugar algum Jesus manifesta uma consciência de sua missão de acordo com essa noção e lei do sacrifício. Ele não duvida, porém, de que cumpre uma missão, decisiva, salvífica portanto, mas diferente” (HVD, p. 385).

³³⁹ HVD, p. 383.

³⁴⁰ Moingt fala de um percurso global e uma compreensão de conjunto da Escritura, buscando neles um desígnio oculto, seu sentido e o decifrar da fé (HVD, p. 348). Esse desígnio divino significa que essa morte foi prevista e anunciada pelos profetas, e portanto “expressamente permitida por Deus; que não teria sido possível sem isso, e que não podia, portanto, ser transformada em testemunho de acusação contra Jesus” (HVD, p. 345).

“anunciar até que ele venha”, anunciar como um acontecimento portador de sentido e de realidades inesgotáveis, e portador de futuro. O retorno à história não abre verdadeiramente um novo campo à fé e à teologia; o que faz é, antes, retardar o anúncio escatológico, que partia do sepulcro vazio, para conjugar paixão e ressurreição num mesmo acontecimento de salvação, a um só tempo histórico e escatológico. Ou ainda, ancorando a ressurreição no acontecimento histórico da paixão e da morte de Jesus, ao passo que ela parecia se fazer entre céu e terra, ele abre a seu anúncio o campo da história humana universal, aquele no qual os homens de todos os tempos procuram o sentido de sua existência.³⁴¹

4.1.1.2.

A cruz e a ressurreição como revelação trinitária

Sendo um acontecimento histórico realizado, “segundo as Escrituras”, com um alcance histórico e transcendente, Jesus se apresenta como o árbitro entre Deus e a humanidade, na condição de vítima e reconciliador. Moingt acredita ser necessário examinar como a paixão se insere nessa história de salvação, na qualidade de acontecimento histórico, marcado de modo significativo por um processo político-religioso. Já nesta questão político-religiosa entre Jesus e seu povo, o árbitro é Deus – enquanto objeto e o juiz. Citando uma expressão de Moltmann, “a cruz é acontecimento em Deus”, Moingt diz que na cruz se dá um evento de revelação entre o Pai e Jesus, e Jesus é reconhecido como seu Filho. E o Espírito Santo é o árbitro desse acontecimento – o sujeito interposto, o objeto trocado. Narrada dessa maneira, a paixão se mostra como um acontecimento determinante da história religiosa da humanidade, acontecimento revelador da Trindade³⁴².

Ressurreição, paixão e morte de Jesus constituem o mistério pascal, que por assim dizer, está intimamente associado à história de Jesus e ao dom do Espírito em Pentecostes. Esse mistério e acontecimento de salvação é lido, sempre, “segundo as Escrituras”, implicado pela fé no Ressuscitado. Isto explica porque os apóstolos e os discípulos se tenham voltado para a história de Jesus e começado a relê-la e relatá-la, como uma história de salvação. Ora, Jesus é ator de seu processo, e não espectador passivo, agente bem consciente e muito eficaz; penetra nele livremente, pode-se dizer, por meio de seu esforço de discernir e de cumprir a vontade de Deus a seu respeito. O objeto do processo é, afinal, o verdadeiro conhecimento de Deus. “Portanto, seu processo é revelação e efetuação da salvação; e, como é ator de seu

³⁴¹ HVD, p. 346.

³⁴² HVD, p. 347.

próprio processo, Jesus também é, com Deus, que o conduz e que ele representa, autor soberano da salvação”³⁴³.

Sendo ato de revelação, o mistério pascal manifesta a paternidade de Deus quanto a Jesus, como uma questão entre Jesus e aquele a quem ele chama seu Pai, questão entre Deus e Deus, visto que diz respeito às relações da vida trinitária, e cujo julgamento é, silenciosamente, realizado pelo Espírito Santo, que jorra do lado aberto de Jesus, como o vínculo vivo da comunhão entre o Pai e o Filho, e o princípio da comunicação com os homens deste mundo³⁴⁴. O Espírito é pessoa de comunhão, de convívio, que consola a falta do Mestre, a quem ele substitui sem tomar o seu lugar; Ele é em Deus, aquele que mantém o Pai e o Filho separados um do outro, trazendo-os de volta à unidade, e aquele que dá a ambos para habitarem nos homens e neles como um (Jo 17,23)³⁴⁵.

Moingt afirma que no alto da cruz, Jesus revela que seu Pai é um Deus de amor, exatamente porque Deus não exige a punição para o crime cruel e violento imputado pelos homens ao seu Filho. Mas, movido pelo amor, acolhe todos os que aceitam reconhecer Deus no crucificado, e se reconhecem, ao mesmo tempo, culpados da morte de seu irmão, Jesus, a estes é dada a filiação adotiva no Filho que haviam rejeitado³⁴⁶. Deste modo, Deus se revela Pai por meio da ressurreição de Jesus e Jesus se revela Filho, por meio do Espírito que nos dá. O Deus da revelação cristã é amor e existe como comunhão de amor e no ato de se doar, sua eternidade alcança o tempo e vem ao ser humano. Nesta perspectiva, a Trindade não faz por discursos teóricos de alto significado metafísico; é dado contemplá-la na intimidade entre Deus e Jesus, e viver pela comunicação de seu Espírito comum³⁴⁷.

Seguindo o raciocínio de Moingt, entre as implicações de um Deus trinitário amoroso e amigo dos homens, está uma nova percepção do pecado. A morte de Cristo não é a expiação do pecado que ele sofre em nosso lugar. A morte não é uma punição que Deus acrescenta ao pecado, em reparação da ofensa cometida. O pecado é a falta de amor, por Deus e pelo próximo, e só há vida plena no amor, como ensina São João, a exemplo de Jesus. O ser humano, olhando para a Trindade,

³⁴³ HVD, p. 451.

³⁴⁴ HVD, p. 452.

³⁴⁵ MOINGT, J. L'évangile de la résurrection, p. 71.

³⁴⁶ HVD, p. 457.

³⁴⁷ MOINGT, J. L'évangile de la résurrection, p. 66.

modelo e ícone do amor verdadeiro e oblato, é convocado a estabelecer relações novas que geram vida e não uma cultura de morte, regida pela culpa e pelo ódio. Igualmente, o homem que não conhece Deus, em espírito e verdade, mas dominado pelo interesse e pelo temor, não pode se comunicar com a vida eterna, que é, em Deus, pura liberdade e puro amor. Só na gratuidade do amor, as relações dos homens com Deus e entre eles, permanecem. “Pois o salário do pecado é a morte; mas a graça de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor” (Rm 6,23)³⁴⁸.

A morte de Jesus dá a vida, a vida eterna de Deus, porque ela tem em si o “dom gratuito de Deus”, seu amor perfeitamente desinteressado, cuja revelação histórica é essa morte. Por isso ela não pode levar o signo da expiação, de uma reparação devida em justiça, pois não haveria gratuidade da parte de Deus em nos perdoar uma dívida cujo pagamento ele tivesse pedido antes a Cristo. Sua morte não resgata, um por um, os pecados de todos os homens, tomados individualmente: essa contabilidade decorre, de um lado, do esquema da expiação, de outro lado, do sentimento de culpa. Cristo liberta da morte a humanidade, globalmente, libertando-a do pecado (...). Ele liberta os indivíduos destruindo o pecado em sua própria fonte.³⁴⁹

4.1.1.3.

Historicidade e Kénosis: a humanização de Deus em Jesus e no Pai

O reconhecimento de Jesus Cristo, na condição de Filho de Deus, é atestada nos escritos do Novo Testamento, no trabalho salutar realizado por sua vida, morte e ressurreição.

Na cruz, Jesus manifesta e testemunha sua liberdade filial. Ele deseja testemunhar o amor do Pai, que não deseja ser servido no temor, que seja o nosso amor. Este ato de amor a Deus é também um ato de amor aos homens, que revela sua dignidade em relação a Deus.

Jesus cumpre plenamente a sua missão na cruz e, conseqüentemente, age suscitando uma palavra afirmativa e autenticidade do que ensinou sobre Deus, e o Pai, em contrapartida, recebe tudo o que Jesus realiza, ressuscitando-o dos mortos. No ato de ressuscitá-lo, o Pai revela que Jesus não morreu solitário, que Deus estava com ele e chegou a ser, na cruz, como se mostrava na pessoa de seu representante. Através da narrativa evangélica, Deus transparece ao longo de toda a paixão de Jesus, pela sucessão das palavras que lhe são intercaladas, quer no processo ao qual é convocado pela intimação do Sumo Sacerdote, no Calvário, pelas provocações

³⁴⁸ HVD, p. 460.

³⁴⁹ HVD, p. 460 e 461.

dos sacerdotes e da multidão, e finalmente, na pessoa de Jesus, com quem dialoga, da agonia até a morte³⁵⁰.

Moingt observa que Jesus não está sozinho nem na paixão nem na ressurreição, pois existe uma constante troca de palavras e de gestos entre ele e o Pai³⁵¹. Segundo Moingt, esse envolvimento mútuo entre a paixão e a ressurreição proporciona consequências interessantes para a compreensão da pessoa de Jesus. A releitura da ressurreição na paixão projeta uma iluminação decisiva sobre a filiação divina. Jesus é reconhecido Filho de Deus, depois de sua ressurreição, por ter sido elevado à direita do Pai. Assim, ele aparece feito filho de Deus, como por uma gratificação posterior à sua existência histórica, embora não esteja enraizada nas profundezas de seu ser pessoal. Mas, sendo sua ressurreição considerada o ato salvífico que dá aos homens a vida do Espírito, também significa participação na vida do Ressuscitado. A presença da ressurreição na paixão manifesta então, que ele já era Filho, em estado de elevação para a glória do Pai, com poder de elevar a ele todos aqueles pelos quais entregava sua vida (Jo 3,15; 12,32). Ele também explica que sua paixão é coextensiva, e cobrindo toda a sua atividade pública, pode-se e deve-se entender que Jesus era Filho de Deus, desde sua entrada em cena, e que ele o é, em si mesmo.

Deus ressuscita Jesus, e Ele recebe a vida eterna como um bem que já lhe pertencia por direito. E o Pai, atravessando a morte com Jesus, manifesta-se como um Deus novo, Deus em paixão, em nossos sofrimentos de homens, Deus saído da morte. Ele não se manifesta apenas na novidade atestada por Jesus, mas também na novidade que ele adquiriu, ao estar com o crucificado. Porque atrelou sua sorte à de Jesus, Deus assumiu nele uma identidade nova e se manifesta, doravante, sob o nome de Pai, Pai de Jesus e pai de todos os que invocam, junto dele, a fé de Jesus³⁵².

Na cruz, Jesus falou uma palavra final a Deus, dizendo: “Pai, a ti entrego o meu espírito” (ver Lc 23,46). Moingt, inspirado nesta passagem e na dialética do reconhecimento mútuo de Hegel, afirma que pelo fenômeno de reconhecimento mútuo, um indivíduo humano se torna uma pessoa eficaz. Depois, une a dialética

³⁵⁰ HVD, p. 462-463.

³⁵¹ HVD, p. 469. “(...) A ressurreição está presente na paixão como poder de dar a vida, isto é, de tirar a vida da morte, do ato de morrer; e a paixão está reciprocamente presente como a verdade da morte restituída em vida quando a morte é obra do amor” (HVD, p. 469).

³⁵² HVD, p 478.

do reconhecimento de Hegel³⁵³ ao trabalho de kénose realizado por Jesus. Esta obra leva Jesus à morte em um movimento de entrega ao absoluto, na medida em que Jesus o realiza na totalidade do seu itinerário de realização de seu ser-Filho. Já que não se nasce pessoa, mas se torna, Jesus, como todos os outros indivíduos, construiu sua pessoa; ele se tornou, ao longo do tempo, por meio da atividade de sua consciência e sua liberdade.

Recorrendo a Hegel, para explicar as tensões dialéticas entre o eu, o outro, o mundo e a constituição da consciência histórica do sujeito, Moingt explica este processo nos seguintes termos: o eu se forma como consciência do mundo, pela compreensão dos objetos, cuja existência ele relaciona consigo mesmo, e só chega à consciência de si, à apreensão de si, como sujeito, pondo-se em face de uma outra consciência de si, que remete o eu a si mesmo, com a certeza de ser reconhecido pelo outro em sua singularidade e, portanto, de se conhecer a si próprio, tal como é e de modo idêntico quanto a si e quanto ao outro. A consciência do eu não é adquirida, e a vida do eu só se preserva, diferenciando-se do outro; para isso, o eu deve sair de si e ir para o outro. Mas o primeiro contato dos dois eus se faz na violência, à maneira de oposição: o eu apreende o outro como um outro si-próprio, semelhante e igual ao eu, que repele as pretensões do eu à singularidade. Todavia, essa oposição termina, então, em reconciliação: é o reconhecimento de um pelo outro como sendo cada um diferente e independente do outro, a duplicação da aceitação, por ambos, da semelhança e da dependência de cada um em relação ao outro. Esse percurso de reconhecimento intersubjetivo inclui a totalidade concreta da vida, vida de trabalho, vida em sociedade, vida moral.

Todas essas atividades concorrem para formar, efetivamente, o ser-sujeito da pessoa. Elas são cadenciadas por um duplo movimento alternativo de saída de si para o outro, e de volta para si, por meio do outro reconciliado consigo mesmo. A saída de si é o momento da morte, passagem através do limite, trabalho da liberdade que se opõe à morte, trabalho da negatividade do ser, pelo despojamento de si em

³⁵³ Moingt acredita que a filosofia hegeliana, em suas análises dialéticas, oferece o fundamento para a compreensão moderna de pessoa, e portanto, a base para as filosofias contemporâneas. Dois textos hegelianos são essenciais nesta análise: A Fenomenologia do espírito aplicadas por ele mesmo à morte de Cristo (essencialmente a seção IV, “Verdade da certeza de si mesmo”, p. 143-176) e à pessoa do Filho em suas Lições sobre a filosofia da religião (Parte III, A religião absoluta, em particular, p. 74-77, 82, 135-136, 150-166). Elas nada perderam de seu valor, pois estão na origem da elaboração do conceito de pessoa, nas filosofias contemporâneas e nas formulações dogmáticas em vários teólogos contemporâneos, principalmente dos que se interessam pelas narrativas evangélicas.

proveito do outro.

O movimento de reconciliação é o momento do amor, projeção de si no outro, acolhida do outro em mim. Mas a morte é a prova do amor. O amor que é o fruto da morte é transformação da morte em vida, negação da negação: vivo no outro, fora de mim mesmo, como em mim mesmo, e o outro vive igualmente em mim, como em si mesmo; o outro permanece, inevitavelmente, outro e reforça o eu em sua singularidade. A pessoa se constrói na exinanição de si³⁵⁴. Nesta descrição hegeliana, constituição da subjetividade moderna, enquanto tensão dialética entre historicidade e despojamento de si, em proveito do outro na morte, temos conservada a ideia de “projeção”. A pessoa é ser que se projeta; ela se constrói ao lançar-se para fora, projetando-se nos outros, de modo que encontre sua verdade. Moingt lembra que Pannenberg conserva a ideia hegeliana do “dom de si”, pelo qual alguém “mergulha” em outro, para explicar que a existência histórica de Jesus se realizou na pessoa de Filho de Deus³⁵⁵. Esse movimento de “projeção” se impõe segundo as narrativas evangélicas, ao descrever a historicidade e a humanidade de Jesus, que se reconhece como Filho de Deus e assume essa identidade pelo despojamento kenótico (Fl 2,7), como trabalho síntese de toda a sua vida³⁵⁶.

Moingt indica que este trabalho foi feito em um duplo movimento: o que vai de Jesus para Deus e o de Deus para a história de Jesus³⁵⁷. Isso significa que o movimento de projeção de Jesus, em direção a Deus, corresponde ao da projeção de Deus na história³⁵⁸. Na verdade, em Jesus, Deus se revela na história; Jesus é aquele homem para quem Deus se torna Pai. O projeto de Jesus é despertado pelo movimento de Deus em direção a ele.

Para Moingt, Deus é pessoa e tem existência histórica, pois fala, faz história com os homens e se liga a eles pelos vínculos dessa história. Ele tem historicidade, na medida em que se revela, ou seja, Ele se exterioriza numa linguagem e numa história de salvação. Com maior razão, Deus assume existência histórica, quando se liga a Jesus para terminar nele, o último Enviado, essa revelação e essa história.

³⁵⁴ Nesta interessante análise de Hegel, utilizamos as considerações do próprio Moingt, observadas no HVD, p. 489-490.

³⁵⁵ HVD, p. 490.

³⁵⁶ HVD, p. 492. Seguindo a intuição de Pannenberg, Moingt diz que Jesus é o Filho de Deus “na medida em que é esse homem”, visto que sua pessoa de Filho é a realização nele e por ele, da vocação de todo homem à filiação divina. (HVD, p. 494).

³⁵⁷ Esse processo é detalhado em HVD, p. 491-510.

³⁵⁸ Seria uma incoerência teológica, falar de um modo do Pai e outro do Filho Jesus e também atribuir uma outra percepção de inteligibilidade de pessoa que não a moderna. (HVD, p. 495).

Os laços de efetividade e paternidade de Deus para com Jesus não são reais e possíveis, se Deus não aceitasse levar a essa história, ao mesmo tempo em que também conduz Jesus para ela. É esta historicidade que autoriza dizer que Deus “se torna” Pai para os homens³⁵⁹.

Com base nas narrativas evangélicas e não em discursos abstratos, e a priori, na narrativa evangélica, Moingt deduz o que se passa com Deus no transcorrer da vida e da história de Jesus. Segundo ele, isto é possível, porque Deus se manifesta em Jesus tal como é em si mesmo, no sentido de que se exterioriza no ser de Jesus, como se torna em seu próprio ser, existindo em Jesus como em si mesmo, em comunhão de existência, do mesmo modo em que existe em si próprio, como ser-para-o-outro, como Pai daquele que fez passar para ele toda a sua razão de ser. Esse princípio se baseia, por sua vez, em três pressupostos básicos: 1. Em primeiro lugar, a manifestação de Deus na história pertence a seu ser, é do ser-manifestado; 2. Depois, a história das manifestações de Deus é a exteriorização do que Deus vem a ser em si e por si, tornando-se ator de nossa salvação; 3. A exteriorização de Deus, no acontecimento de Jesus morto e ressuscitado é um ato de *kénose*, ato de desaparecer em Jesus como em outro si-mesmo, entregue à exterioridade, e de aparecer assim, em Jesus, como Pai de um Filho e Doador do Espírito³⁶⁰.

A paternidade de Deus³⁶¹ é realizada, assim como manifestado em plenitude, na cruz de Jesus, o dom do Espírito é o fruto da salvação. O que é dito sobre a paternidade de Deus também se aplica à filiação de Jesus. Moingt situa-se no evento pascal, em particular na paixão e na morte, modo e lugar da revelação definitiva de Jesus Filho de Deus³⁶². Neste contexto, o mistério pascal assume a centralidade, antes atribuída à encarnação, na cristologia. Desse modo, o conceito de encarnação deve ser relido à luz do evento pascal.

³⁵⁹ HVD, p. 496.

³⁶⁰ HVD, p. 496.

³⁶¹ “A paternidade de Deus, no que diz respeito aos homens, é a face voltada para nós de sua paternidade em relação a Jesus” (HVD, p. 517). Moingt observa que a pessoa se constitui pela livre intersubjetividade da relação Eu-Tu, pelo igual reconhecimento de um pelo outro. Deus e Jesus se constituem mutuamente, em suas respectivas pessoas de Pai e de Filho, dando-se a conhecer e ao outro e recebendo do outro.

³⁶² “O acontecimento da morte e ressurreição de Jesus, considerado em conjunto com o dom do Espírito Santo, revela ao mesmo tempo a geração do Filho e a “processão” do Espírito, a “entrada” de Jesus em Deus na plenitude de sua pessoa de Filho, que tem o poder de comunicar aos outros a santidade inacessível de Deus, e a “saída” de Deus do Espírito na plenitude de seu ser divino, tendo a força de tornar os homens participantes do amor singular que Deus tem por seu Filho único” (HVD, p. 526).

4.1.1.4.

O conceito de encarnação como “proexistência”

Moingt se mantém fiel à orientação hermenêutica de construir uma cristologia narrativa, de forma que, permanecendo no campo narrativo, interroga e aprofunda o sentido das narrativas da infância e do nascimento virginal de Jesus, em busca de sua origem. Suas análises não partem da cristologia dedutiva, a saber, de orientação metafísica, como nos enunciados cristológicos dos séculos IV e V. Ele opta por enfrentar a tradição dogmática, que afirma a eternidade do Filho de Deus para responder às aporias da racionalidade crítica e questionamentos dos homens de hoje. Neste sentido, Moingt percorre três estágios: a) Examina e diferencia preexistência, no sentido bíblico, do sentido que depois é assumido na patrística posterior; b) Análises que ele faz de alguns textos do Novo Testamento (como por exemplo o prólogo a João, o hino à Epístola aos Efésios e o hino à Epístola aos Colossenses) e as narrativas da infância, que mostram que a preexistência na história se abre para o proexistência em Deus e c) O conceito de proexistência ligado à Encarnação do Filho de Deus e o devir do Verbo proexistente em Deus, na história dos homens.

Considerando o conceito de encarnação, a questão central versa sobre a dificuldade de conciliar a afirmação de uma origem eterna, sendo que Jesus começa a existir como homem³⁶³. Na tentativa de responder a essa questão primordial, Moingt argumenta que na história, ou em Deus, a existência de Cristo, antes de nascer é única, e não dividida em duas. A existência se diz da pessoa. A pessoa de Cristo é, de maneira indivisível, divina e humana, não apenas pelo fato da encarnação mas, fundamentalmente, pelo “direito” de Deus, da “humanidade de Deus”, que põe nele seu Verbo, pelo ato eterno de chamá-lo a existir na diferença. Não distinguimos os dois modos de existir de Cristo, em Deus e na história, senão para mostrar, de um lado, que ele tira sua origem na qualidade de Verbo, da eternidade de Deus, e que essa origem divina, por outro lado, chama-o eternamente, desde seus primórdios, à história da humanidade, que ele devia assumir no tempo. Neste sentido, é preciso se apressar em reconduzir essas duas vertentes da existência de Cristo, antes da encarnação à unidade de sua pessoa. A dimensão futura da presença atual do Verbo em Deus, antes da encarnação, nada mais é que a presença

³⁶³ HVD, p. 568.

de Cristo na história, à maneira de futuro. Isso significa que o Verbo que está em Deus é projetado na história, “já antes da fundação do mundo”, que ele a põe na direção de sua encarnação, que esse vínculo dinâmico com a história conserva-o em relação com o ser humano que ele deve assumir, e que ele prepara seu nascimento no tempo, vindo ao mundo desde o princípio do tempo³⁶⁴.

Considerando que existência de Cristo é indivisível, na medida em que é divina e humana, também não se deve parti-la em duas porções, antes e depois da encarnação, em existência eterna e existência no tempo. Porque, antes da encarnação, o Verbo está presente em Deus com uma existência, tanto por vir, quanto imediata, e sua existência está por vir, tanto em Deus, quanto na história; pois ele é o Futuro de Deus nele mesmo e na história, e o Futuro da história nela mesma e em Deus. Desse ponto de vista, o Verbo existe, simultaneamente, em Deus e na história, com uma mesma existência aberta a Deus e à história, uma existência única, que é a abertura de Deus à história, e a abertura da história a Deus; e que é, uma na outra, a “humanidade de Deus”, a destinação do Verbo a se tornar Filho pela encarnação. Ele não tem existência atual na história, mas está presente nela, não como se esperasse simplesmente receber dela a existência, mas como que fazendo vir a história à existência, fazendo-a existir como o futuro de Deus³⁶⁵. Moingt chama de proexistência, a capacidade que o Verbo recebeu e possui, enquanto Projeto de Deus, de existir eternamente, destacado de Deus, projeta sua existência num processo de filiação e de humanização no mundo e na história³⁶⁶. “A proexistência, que é o modo de ser do Verbo antes da encarnação, é ainda o modo de existir de Cristo depois da encarnação, mas com modalidades particulares”³⁶⁷.

4.1.1.5. Por uma cristologia narrativa

No período em que Moingt escreve sua obra síntese de cristologia, *O homem que vinha de Deus*, em 1993, não se tem uma produção teológica abundante, que pense e desenvolva uma teologia fundamentada, unicamente, nas narrativas

³⁶⁴ HVD, p. 572.

³⁶⁵ HVD, p. 573.

³⁶⁶ HVD, p. 574.

³⁶⁷ HVD, p. 575.

evangélicas e no Novo Testamento. Moingt é um entusiasta desta nova metodologia teológico-hermenêutica, para pensar a teologia no diálogo e instituir uma linguagem que seja compreensível ao homem de hoje.

De modo semelhante, teólogos como Johann Baptist Metz e Adolphe Gesché³⁶⁸ compreenderam a teologia em um horizonte narrativo. Gesché insiste na necessidade de uma identidade narrativa de Jesus, e Metz, na “narração” categoria da salvação, dentro de uma teologia fundamental prática³⁶⁹.

Gesché recorda e aqui faz eco a cristologia de Moingt, que entre um *Sitz in leben* (o Jesus da história) e um *Sitz in Glauben* (o Cristo da fé), está um *Sitz in Schrift* (o Jesus da narrativa)³⁷⁰. Ricoeur é o grande pensador em quem Gesché e Moingt se apoiam, para fundamentar as narrativas em relação, como o tempo humano, a alteridade e a linguagem³⁷¹. “O ser humano é um ser que narra e é narrado”. Um ser “examinado”, segundo a palavra de Sócrates na apologia. O ser humano não narrado é um ser humano sem identidade³⁷². É a narração³⁷³ que constrói a identidade permanente de uma pessoa.

Na obra de Ricoeur, *O si mesmo como outro*, temos a fundamentação a que ele chamou de identidade narrativa. A compreensão de identidade narrativa é essencial para se fundamentar a identidade narrativa de Jesus. Ricoeur elabora, primeiramente, uma “hermenêutica da ação”, introduzindo a ideia de que o indivíduo compreende a si mesmo, narrando suas próprias experiências, e que é possível descrever a ação humana como um texto a ser interpretado. Assim, toda interpretação significa a possibilidade de imaginar a situação proposta pelo texto e, em seguida, compreendê-lo, na singularidade da vida, nas situações da cotidianidade. Deste modo, Ricoeur quer estabelecer a condição de possibilidade de interpretação do *Si*.

O *Si*³⁷⁴ ou *Si-mesmo*, corresponde a um pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais, que acaba desvelando o problema da identidade narrativa. Ao

³⁶⁸ GESCHÉ, A. Pour une identité narrative de Jésus, p. 336-356; GESCHÉ, A. O Cristo, p. 68-114.

³⁶⁹ METZ, J. B. A fé em história e sociedade, p. 60-91. Especialmente, p. 85-90.

³⁷⁰ GESCHÉ, A. O Cristo, p. 69.

³⁷¹ GESCHÉ, A. O Cristo, p. 70. Obras como tempo e narrativa, em seus três volumes, O si-mesmo como outro e os ensaios, do texto à ação, Vol. 2, são textos ricoeurianos fundamentais para Gesché e Moingt.

³⁷² GESCHÉ, A. O Cristo, p. 71.

³⁷³ A narração é o “lugar” de onde emerge a identidade do tempo e do ser humano, vistos sempre de forma integral e nunca isolados.

³⁷⁴ RICOEUR, P. O si-mesmo como outro, p. XII.

examinar a questão da identidade humana e narratividade, Ricoeur depara-se com o fato de que a identidade pode ser percebida de dois modos distintos, com relação à permanência no tempo: trata-se das expressões latinas: “*idem*” e do “*ipse*”. O *idem* possui a característica da mesmidade, da permanência no tempo, o ser que é idêntico a si e imutável, através do tempo, ou seja, sempre o mesmo. A *ipse* (não ipseidade) considera nenhum ponto invariável ou imutável da personalidade, mas compreende a identidade pessoal, reflexiva, marcada pela alteridade. A identidade pessoal permitirá, através do desdobramento *idem* e *ipse*, desenvolver a teoria da identidade narrativa, que por sua vez, se insere no contexto da unidade narrativa de uma vida. Por fim, essa identidade pessoal se desdobra em um *Si* que se narra e suas implicações éticas, derivadas de sua historicidade.

O sujeito não como um “Eu” que se anuncia a partir de sua interioridade, nem um “Ele” a partir de sua exterioridade, mas um “Si”³⁷⁵, isto é, um sujeito-dito, narrado, re-fletido.

No Sexto Estudo³⁷⁶, Ricoeur afirma que compreender a história de uma vida significa buscar articular uma teoria narrativa da identidade pessoal, ou seja, a identidade narrativa. Sob este ângulo, é preciso construir uma teoria narrativa que contribua com a constituição do *Si*. A noção de identidade narrativa é apresentada por Ricoeur como o entrecruzamento entre história e ficção. Neste entrecruzamento, as histórias contadas pelas pessoas a seu próprio respeito, se tornam mais inteligíveis, quando buscam na ficção, modelos narrativos que são aplicados à própria história. Para se constituir a identidade narrativa, que supõe história e ficção, necessariamente, se depende de um enredo (intriga), que estabeleça as conexões entre os acontecimentos que compõem uma determinada história. Conforme Ricoeur, é o personagem o responsável pela ação da narrativa. E existe uma correlação entre a ação e o personagem³⁷⁷. É personagem aquele que executa a ação narrativa (o enredo), mas também sua identidade, enquanto personagem, é compreendida como enredo³⁷⁸.

A tese de Ricoeur considera, por fim, que a pessoa, entendida como personagem de uma narrativa, não pode ser apartada de suas “experiências”. Pelo

³⁷⁵ RICOEUR, P. O si-mesmo como outro, p. 145-181 e o próprio prefácio da obra (XI-XLXX).

³⁷⁶ RICOEUR, P. O si-mesmo como outro, p. 145-181.

³⁷⁷ RICOEUR, P. O si-mesmo como outro, p. 149.

³⁷⁸ RICOEUR, P. O si-mesmo como outro, p. 149.

contrário, ela compartilha a identidade dinâmica da história narrada. “A narrativa constrói a identidade da personagem, que pode ser chamada de identidade narrativa, construindo a identidade da história narrada. É a identidade histórica que faz a identidade do personagem”³⁷⁹.

Para Ricoeur, Gesché e Moingt – Deus pode ser nomeado e contado narrativamente³⁸⁰. O mesmo se diga de Jesus de Nazaré. Na narrativa, temos a fusão do horizonte histórico e dogmático, ou seja, o Jesus da história e o Cristo da fé coexistem e habitam harmonicamente. Na perspectiva de Moingt e de Gesché³⁸¹ a identidade histórica e a identidade dogmática se reúnem na identidade narrativa e o binômio se encontra solto. Guarda o seu sentido e sua verdade, em uma tensão dialética e não mais redutível. Sem dúvida é urgente, sem as confundir, “misturar as identidades”, não se deter no stress das identidades exclusivas e fechadas³⁸².

4.1.1.6.

Por uma cristologia escatológica da ressurreição

O horizonte escatológico, ao lado da teologia narrativa, são referências constantes na teologia de Moingt. Na teologia contemporânea, existe um espaço de inteligibilidade teológica fornecida pela escatologia. Isto significa que contemporaneamente, se lê a teologia numa hermenêutica escatológica. Moingt³⁸³, Gesché³⁸⁴ e Moltmann³⁸⁵ assumiram essa perspectiva para falar da ressurreição.

As aparições e as confissões de fé pascais são, em primeiríssimo lugar e antes de tudo, dominadas pelo evento fundador e a experiência única e sem analogia, no “Dia da Páscoa” e durante os “quarenta dias”. No sopro do Espírito, os apóstolos e

³⁷⁹ RICOEUR, P. O si-mesmo como outro, p. 155.

³⁸⁰ (...) “Deus é em primeiro lugar um momento de confissão narrativa. É na “coisa” contada que Deus é nomeado. Isso contra uma certa ênfase das teologias da palavra que observam apenas os acontecimentos da palavra. Na medida em que o gênero narrativo é primeiro, a marca de Deus está na história, antes de estar na palavra. A palavra é segunda, na medida em que confessa o traço de Deus no acontecimento” (Paul Ricoeur. Nas fronteiras da filosofia, Leituras 3, p. 191).

³⁸¹ Gesché enxerga a identidade narrativa e a possibilidade de construir uma teologia, desta forma como “uma nova epistemologia da identidade de Jesus, permitindo superar o duelo impaciente e muito breve do Jesus histórico e do Cristo da fé, oferecendo um “meridiano da identidade”, para falar como Steiner, fazendo ele mesmo alusão ao Partage de midi de Claudel” (Pour une identité narrative de Jésus, p. 349).

³⁸² GESCHÉ, A. Pour une identité narrative de Jésus, p. 354.

³⁸³ HVD, p. 291-337.

³⁸⁴ GESCHÉ, A. La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir, p. 256-306. Sobre a questão escatológica, p. 296-306.

³⁸⁵ MOLTSMANN, J. Teologia da esperança, p. 181-288; MOLTSMANN, J. O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas, p. 323-405.

aqueles que estavam no cenáculo despertaram e foram conduzidos à descoberta do advento pascal de Jesus.

Os Apóstolos e a comunidade primitiva, partindo das “Escrituras”, vão procurar na esperança escatológica e na literatura apocalíptica – características que a exegese recentemente³⁸⁶ assume como fundamentais. A ressurreição, como um discurso rico, complexo e diversificado do mistério pascal é lida por Moingt e estes autores no sentido escatológico e evento de revelação.

Como compreender a ressurreição como hermenêutica escatológica? O que significa dizer que a ressurreição é de natureza escatológica? É dizer que em Jesus ressuscitado estabelece-se uma relação explícita e determinante, com o fim dos tempos. Falar da Ressurreição é afirmar uma primeira erupção da realidade escatológica no tempo de Jesus; é confessar que a pessoa e a obra de Jesus ressuscitado pertenciam ao advento do *eschata*. Neste contexto, é dizer que com a ressurreição de Jesus, o processo do evento escatológico de salvação já começou, e foi inaugurado. Jesus é assim descoberto como sendo então o Filho do Homem misterioso, da literatura apocalíptica, que virá no final dos tempos para julgar a entrada dos homens no Reino de Deus.

Assim, a ressurreição é, essencialmente, anunciada, não como um milagre, mas como uma realidade bem definida, que pertence ao que o judaísmo pós-exílico ouviu e esperava, ao discorrer sobre os eventos que encerrariam a história. Não, porém, que isso signifique que a ressurreição de Jesus significava de maneira evidente e, por si só, essa inauguração do fim dos tempos. É também graças a esta conexão, que o acontecimento pascal, qualificado como Ressurreição, não foi ouvido ou referido como uma simples recuperação do corpo ou retorno à vida, mas como acesso à vida nova, para a nova criação escatológica, o que contém uma significação bastante diferente daquele dado, da revivificação de Lázaro, a filha de Jairo ou o filho da viúva de Naim³⁸⁷.

A compreensão do evento pascal como a ressurreição e inauguração do Reino,

³⁸⁶ GESCHÉ, A. La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir, p. 296-298.

³⁸⁷ Segundo Ratzinger, Jesus “ressuscitou para a vida definitiva, que não mais está sujeita às leis da química e da biologia e que, por isso mesmo, se coloca fora do alcance da morte, numa eternidade dada pelo amor. Por isso, os encontros com Ele são descritos como “aparições” (...). Ele só é visto quando é ele que dá a visão; só quando ele faz os olhos abrirem-se e o coração torna-se reconhecível em nosso mundo da morte, o rosto do amor eterno que vence a morte, e nesse amor manifesta-se um mundo novo, diferente: o mundo do porvir” (Introdução ao Cristianismo, p. 227).

tornou possível compreender e anunciar que, em Jesus Ressuscitado, o mundo estava finalmente e já se unindo, embora ainda não totalmente, a promessa final. Certamente, o *Eschaton* permanece a um evento “pós-histórico”, mas não se pode mais entendê-lo, sem considerar a dimensão histórica de Jesus, e cuja esperança se funda desde então na fé cristológica.

A ressurreição de Jesus é o primeiro ato, - antecipado (portanto parcial), mas fundador e decisivo, - do evento de salvação que atingirá toda a sua dimensão e conclusão no ato salvífico de Deus no momento escatológico³⁸⁸. Gesché diz que qua a comunidade apostólica compreendeu a ressurreição de Jesus como a instalação já inaugurada de seu futuro papel escatológico no final dos tempos e reconheceu e confessou Jesus como sendo, a partir de agora, aquele em função da qual a atitude que tomamos do tempo presente é agora e já uma atitude “julgada”. A posição que tomada a favor ou contra o Cristo adquire um alcance escatológico³⁸⁹.

Nesta perspectiva, anunciar Jesus Ressuscitado é, portanto, compreendê-lo como a Testemunha escatológica de Deus e o Juiz escatológico de seu Reino. A partir do que aconteceu e se passou na Páscoa, e do que provocou a interpretação escatológica, assume a partir desse horizonte escatológico, ganha universalidade.

A teologia da Ressurreição, através dos eventos escatológicos da salvação, configura Jesus na história. Ato do Deus trinitário, a ressurreição conhece uma instauração, que manifesta primeiramente um momento sobretudo, cristológico (e apostólico), depois pneumático (e eclesial) e finalmente termina em uma realização que é sobretudo aquele do Pai, quando Deus acolherá o nosso mundo, na sequência de seu Filho, no Reino. Só então Cristo estará “completamente” ressuscitado, desde a obra de salvação que estabeleceu com a sua ressurreição pois o Senhor atingirá todas as suas dimensões. Esse “fim”, será um novo recomeço, o da nova Criação³⁹⁰.

Segundo Moltmann, a morte e a ressurreição são os dois lados daquele evento, que ele denomina “evento crístico”. Ele chama a ressurreição de ressurreição escatológica de Cristo, pois a cruz e a ressurreição não são eventos de uma mesma categoria. A morte de Cristo é um fato histórico, e a ressurreição é um evento

³⁸⁸ GESCHÉ, A. La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passe et evenir, p. 298-299.

³⁸⁹ GESCHÉ, A. La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passe et evenir, p. 300.

³⁹⁰ Ibidem, p. 305.

escatológico. A morte de Cristo está para a história, no tempo presente, onde agem o pecado, a violência e a maldade humana. E a ressurreição está para o futuro do Reino de Deus, da nova criação que virá na Parusia³⁹¹. Diferentemente, de Moltmann, apesar de considerar a ressurreição como evento escatológico, Moingt³⁹² não vê a ressurreição de Cristo dos mortos, como um símbolo universal de esperança, a se cumprir para o mundo, para a história e a existência no fim dos tempos³⁹³.

4.1.1.7.

Servir ao Deus Crucificado-ressuscitado: Ser misericordioso com as vítimas no mundo de hoje

Em um belo ensaio³⁹⁴, Moingt explica que a fé na ressurreição se manifesta na vida humana como consciência e liberdade, dinamismo de vida, força espiritual e orgânica. A fé na ressurreição ilumina as origens da humanidade e ilumina a releitura da história bíblica; a ressurreição é entendida pelo que é, já no presente, uma “nova criação” (2Cor 5,17), aparecimento de um “novo homem”, que nada mais é do que aquele que Deus criou, mas agora se manifesta, na verdade, que Deus ao criá-lo deu a sua imagem (Ef 4,24; Cl 3,10), ou seja, criando-o capaz de alcançar a eternidade na visão de Deus. Quando Jesus sai vivo da morte, torna-se claro (“revelado”) que Deus criou o homem para a vida e não para a morte, e para que o homem desfrutasse eternamente de sua intimidade, pois Deus é a fonte de vida, visto que é amor no ato de se comunicar.

Neste processo de ressurreição, tudo é um presente gratuito, e nada é feito, sem o consentimento da liberdade, que é o objeto da história. Ressuscitar é entrar na casa de Deus como filho; Cristo abre a porta, mas só se pode entrar reconhecendo Deus como pai. Reconhecer Deus como Pai é expressar a ele nosso reconhecimento pela vida que ele nos dá, recebê-la com a gratidão de um dom maravilhoso, ou seja, dizer sim à vida e deixar-se levar por ela até onde ela nos conduz. O mistério da ressurreição não fala sobre outra vida que se deve conduzir agora, mas volta ao

³⁹¹ MOLTSMANN, J. O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas, p. 324-325.

³⁹² Moingt entende a ressurreição como um evento linguístico, narrativo e de revelação. Sendo que a narrativa, possui um valor de duplo testemunho: revelação recebida de Deus e comunicada em um acontecimento de encontro (HVD, p. 318).

³⁹³ MOLTSMANN, J. O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas, p. 335-342.

³⁹⁴ MOINGT, J. S'éveiller à la resurrection, p. 771-781.

enigma desta vida, revela suas profundezas, e implanta todas as suas dimensões: nossa vida não tem começo e fim, porque ela estava antes de nós e vai sobreviver depois de nós; não é uma realidade solitária, posse exclusiva, ela é compartilhar, é comunhão com a vida do universo e com outras vidas; não é para doação, ela está a ser feita, uma tarefa a ser concluída. Consentir a vida como um presente é concordar em compartilhá-la com outras pessoas, em comunicá-la, é entrar no universo da vida, aceitar perder-se nele e perder, sair de si mesmo e ser para os outros, viver a vida de outros; significa viver intensamente, ir até o fim dos recursos, entrar na rede infinita de ramificações do universo, imensa e múltipla dos habitantes. Render-se, gratuitamente, a esta arrebatada vida e enriquecer do que ela tira, deixar-se ser aspirada pelas alturas, isso é “nascer do alto”, “renascer do Espírito”, aproximar-se do reino dos céus (Jo 3,3-7)³⁹⁵.

Se a ressurreição de Jesus é a criatividade, a vida e a esperança do Pai, que irrompe e vem a nós como futuro e sentido de salvação, a história humana e o planeta Terra são “lugares” privilegiados, para a experiência com Deus e a alteridade para com o outro. Schillebeeckx, em duas expressões muito felizes, diz que a “Igreja é sacramento do mundo” e “mundo é a expressão objetiva da vida da graça”³⁹⁶. Nesta perspectiva, a teologia latino-americana traz uma grande contribuição a pensar, refletir e agir em prol dos descartados e miseráveis da sociedade atual.

Na teologia latino-americana, a cristologia de Jon Sobrino, a partir e em comunhão com as vítimas, aprofunda a dimensão profética, salvífica e libertadora da cruz e da ressurreição de Cristo.

Para Jon Sobrino, Deus não está apático à dor e ao sofrimento de seu Filho. Deus não está alheio e ele é, de certa maneira, afetado. Explica Jon Sobrino:

O ponto central nesta reflexão é, portanto, que o próprio Deus aceitou, à maneira de Deus, encarnar-se conseqüentemente na história, deixar-se afetar por ela e deixar-se afetar pela lei do pecado que mata. A cruz não deve ser vista como desígnio arbitrário de Deus nem como castigo cruel para Jesus, mas como consequência de uma opção primigênia de Deus: a encarnação, a aproximação radical por amor e com amor, leve onde levar, sem se afastar da história, sem manipulá-la de fora. E isso, em palavras humanas, significa também a aceitação do sofrimento por parte de Deus.

Nisto não se deve ver nem sublimação nem justificação do sofrimento. O que Deus faz é animar a encarnação real na história, pois só assim a história será salva, embora isto leve à cruz. O Deus crucificado não é, então, mais do que outra expressão –

³⁹⁵ MOINGT, J. S'éveiller à la resurrection, p. 778-779.

³⁹⁶ SCHILLEBEECKX, E. O mundo e a Igreja, p. 176 e 184.

provocativa e chocante – equivalente à do Deus solidário. Novamente fica a pergunta: por que a solidariedade tem que se mostrar dessa maneira; por que até o próprio Deus, para ser solidário, tem que sê-lo à maneira crucificada? (...). Uma solidariedade que não estiver disposta a participar da sorte daqueles com quem se solidariza seria paternalismo, para dizer de modo suave, ou levaria ao despotismo. Uma solidariedade num mundo de vítimas que não estivesse disposta a se tornar vítima acabaria não sendo solidariedade. (...) as vítimas da história esperam um amor eficaz, certamente, mas se alegram também num amor crível.³⁹⁷

Em outro ensaio, ele diz:

Na cruz de Jesus o próprio Deus está crucificado. O Pai sofre a morte do Filho e assume em si toda a dor da história. Nesta última solidariedade com o homem se revela como o Deus de amor, que a partir da negatividade da história abre o futuro para a esperança. A existência cristã não é outra coisa que participação, neste mesmo processo de amor de Deus ao mundo e desta forma participar da própria vida de Deus.³⁹⁸

Para Sobrino, as vítimas deste mundo são o lugar do conhecimento de Deus e de sua revelação³⁹⁹. A misericórdia e a opção preferencial e não excludente pelos pobres são compreendidas à luz da encarnação, da revelação e solidariedade de Cristo na cruz – movimento de compaixão e amor do Pai e do Filho, em união com as vítimas. E o Deus crucificado, que está a favor das vítimas, é também um Deus que está à mercê dos verdugos⁴⁰⁰.

Consequentemente, é fundamental esclarecer, como observa Leonardo Boff, a unidade intrínseca entre a cruz e a ressurreição em uma perspectiva escatológica:

dizer que Deus assumiu a cruz não deve significar uma magnificação da cruz nem de sua eternização. Significa apenas que Deus amou os sofredores. Ele sofre e morre junto.

Por outro lado, Deus não fica também indiferente aos crimes, numa palavra, ao peso negativo da história. Não deixa a chaga ficar aberta até a manifestação de sua justiça no fim do mundo. Ele intervém e justifica em Jesus ressuscitado a todos os empobrecidos e crucificados da história. A ressurreição quer mostrar o verdadeiro sentido e o futuro garantido da justiça e do amor e das lutas, aparentemente, fracassadas do amor e da justiça no processo histórico. Enfim triunfarão. Será o reino da pura bondade.⁴⁰¹

Entretanto, explicita Sobrino que a revelação de Deus na cruz e na

³⁹⁷ SOBRINO, J. Jesus, o libertador, p. 354, 355 e 356.

³⁹⁸ SOBRINO, J. Cristologia a partir da América Latina, p. 234.

³⁹⁹ SOBRINO, J. Jesus, o libertador, p. 364.

⁴⁰⁰ SOBRINO, J. Misericórdia, p. 26.

⁴⁰¹ BOFF, L. Paixão de Cristo, paixão do mundo, p. 224.

ressurreição, se faz pela fidelidade de Deus a Jesus, nestes dois acontecimentos. “O que revela Deus é a ressurreição do crucificado ou a cruz do ressuscitado. Esta dualidade de aspectos é que permite conhecer Deus como processo aberto”⁴⁰², e sua síntese final vai ser alcançada no *éschaton*.

Sem a ressurreição, o amor não alcança o verdadeiro poder; sem a cruz, o poder não seria amor. Deus como amor desenvolve-se como história⁴⁰³.

A Igreja é chamada a ser samaritana e caminhar com o Deus crucificado, descendo da cruz os povos crucificados. Esta Igreja samaritana precisa viver o princípio da misericórdia. Segundo Sobrino, o princípio da misericórdia é um “amor específico, que está na origem de um processo, mas que além disso permanece sempre presente e ativo ao longo dele, dá-lhe uma determinada direção e configura os diversos elementos do processo”⁴⁰⁴.

O teólogo salvadorenho entende a misericórdia como algo mais radical que a prática das “obras de misericórdia”. Ela é “uma atitude fundamental perante o sofrimento alheio, em virtude da qual se reage para erradicá-lo, pela única razão de tal sofrimento existir e com a convicção de que, nessa reação diante do não-dever-ser do sofrimento alheio, se decide, sem escapatória possível, o próprio ser”⁴⁰⁵.

Sobrino diz que a Igreja da misericórdia deve ser chamada, a “Igreja dos pobres”⁴⁰⁶. Na misericórdia historicizada e realizada pelo cuidado com os pobres e as vítimas, está a concretização das bem-aventuranças evangélicas e a credibilidade da Igreja samaritana no meio do mundo⁴⁰⁷.

4.1.1.8.

Por uma corporeidade ressuscitada na glória do Céu: Esperança que irradia da ressurreição de Jesus e do Espírito Santo

Moingt, fazendo eco à tradição cristã, estabelece um nexo fundamental entre a identidade do Deus de Jesus Cristo e a fé na ressurreição da carne⁴⁰⁸. Como vimos, segundo Moingt, o anúncio da ressurreição é dirigido ao futuro, e Deus se revela por meio de Jesus, como aquele que está por vir, o absoluto do futuro, portanto na

⁴⁰² SOBRINO, J. Cristologia a partir da América Latina, p. 271-272.

⁴⁰³ SOBRINO, J. Cristologia a partir da América Latina, p. 272.

⁴⁰⁴ SOBRINO, J. Misericórdia, 37.

⁴⁰⁵ SOBRINO, J. Misericórdia, p. 42.

⁴⁰⁶ SOBRINO, J. Misericórdia, p. 56.

⁴⁰⁷ SOBRINO, J. Misericórdia, p. 56 e 57.

⁴⁰⁸ HVD, p. 328.

condição de evento. Todavia, Deus não se manifesta ainda em pessoa na ressurreição de Jesus, a não ser como seu princípio; nisso, ele assume uma presença de atualidade, e é ele mesmo esse acontecimento de ressurreição, transcendendo o tempo. Ressuscitando Jesus, ele o revela: faz com que apareça como aquele que dá, de sua parte, o Espírito Santo e, com ele, o germe da vida eterna. Assim, “Deus se faz conhecer como fonte da vida, como o jorrar de vida. Ora, o Espírito de Deus não é outro senão Deus, e Cristo ressuscitado é, também ele, Espírito”⁴⁰⁹.

Para Moingt, a revelação ensina que Deus ama os seres humanos, comunicando o Espírito, com o mesmo amor com que ama e gera o seu Filho. Que Deus é um em três só é concebível, porque se revela como o amor de uma multidão; que ele habita em nós sob o modo de unificar em si a multidão humana, isso é o que torna concebível que Deus seja muitos em um. Portanto, é a fé na ressurreição de Jesus que revela a Trindade de Deus, enquanto ele é o Amor que se comunica em si mesmo como em nós. O amor em Deus é um evento indiviso de morte e vida. Evento, porque sempre nova maravilha de um para o outro; passagem ininterrupta da morte para a vida, porque é o ato de se dar um ao outro sem restrição, sem reserva, ato de se perder em O outro para receber dele⁴¹⁰.

Este Deus trinitário que é amor, concederá a cada ser humano uma corporeidade ressuscitada e pneumática, semelhante a de seu Filho Jesus Cristo, no céu, quando se completar em plenitude, a salvação, com o advento do Reino de Deus. Moingt recorda a expressão paulina: “Aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais, mediante seu Espírito que habita em vós” (Rm 8,11), para dizer de nossa destinação escatológica. Em sua análise, todos textos paulinos de 1Cor 15, 35-38 e 1Cor 15,44a: “semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual”, ele explica que em Paulo na passagem da morte à ressurreição há descontinuidade na continuidade, identidade na não-identidade: falar de um “corpo espiritual” – aparente contradição – é uma maneira de dizer que o corpo ressuscitado, recriado por Deus, não é mais o que era, aquela carne colocada na terra, mas outra coisa que ele herda mais da natureza dos seres espirituais. Pois, o homem não é corpo, espírito, conhecimento, amor, liberdade: tudo pelo que ele foi feito à imagem de Deus e “para Ele”, para se assemelhar a Ele. A identidade do Ressuscitado e que no futuro se manifestará, na corporeidade

⁴⁰⁹ HVD, p. 328.

⁴¹⁰ MOINGT, J. L'évangile de la résurrection, p. 75.

daqueles que morreram em comunhão com Cristo – esperança e vida plena – é ato de Deus de salvar a história que o homem constrói para si em seu corpo, transformando-a em vida incorruptível⁴¹¹.

Moingt pensa a natureza da corporeidade do ressuscitado enquanto, um viver em Deus e para Deus; e que integra, consequentemente, identidade e a existência histórica corporal de Jesus, em relação a Deus, aos homens e aos outros. E tudo isso, essa existência histórica, corpórea, relacional, essa rede realidade simbólica, que se expressa, que se reproduz, real e simbolicamente, na linguagem que cada um estabelece com Deus e com os homens. É essa percepção de corporeidade relacional que será transformada em Deus que ressuscita⁴¹².

Cristo ressuscita corporalmente pelo próprio ato de conceder a esse corpo que exista como corpo e que seja dele e para ele, a ponto de se identificar com ele na totalidade de sua existência, passada, presente e futura. “Eu sou aquele a quem persegues”, diz ele a Paulo, que talvez tenha retirado desse encontro com ele (At 9,5) sua ideia do “corpo de Cristo”, e que dele tira todas as consequências: “Porque se nos tornamos uma coisa só com Cristo, por uma morte semelhante à sua, seremos uma coisa só com ele, também por uma ressurreição semelhante à sua” (Rm 6,5), e já o somos: “Pois morrestes, e a vossa vida está agora escondida com Cristo em Deus” (Cl 3,3), que “com ele nos ressuscitou e nos fez assentar nos céus, em Cristo Jesus” (Ef 2,6). E, pois, o próprio Deus que “dá a cada semente um corpo particular”; que ressuscitou Jesus dando como corpo, à semente que ele havia posto na terra (Jo 12,24), “a Igreja, que é seu Corpo, a Plenitude daquele que plenifica tudo em todos” (Ef 1,23), um corpo no qual Cristo retoma sua existência corpórea, mostrando-a em todas as dimensões do tempo e na plenitude de suas relações com os homens.⁴¹³

Faz parte também, do pensamento escatológico e da esperança cristã, a crença em uma corporeidade ressuscitada e a sua acolhida no céu. A escatologia contemporânea considera o céu como comunhão indestrutível com Cristo e o Pai. Para Ratzinger a expressão “céu”, reflete a natureza e a força simbólica da tradição cristã para expressar a plenitude definitiva da existência humana em Deus, por Cristo.

(...) O céu não é um lugar acima das estrelas, é algo muito maior e mais ousado: o fato de que homem tem lugar em Deus, fato este que tem o seu fundamento na união íntima da humanidade e divindade no homem crucificado e exaltado Jesus Cristo. Cristo, o homem que está em Deus, eternamente um com Deus, é ao mesmo tempo o perene estar aberto de Deus para o homem. Assim ele mesmo é o que chamamos “céu”, pois o céu não é um lugar, mas uma pessoa, a pessoa daquele no qual Deus e

⁴¹¹ HVD, p. 329.

⁴¹² HVD, p. 330.

⁴¹³ HVD, p. 331 e 332.

o homem são para sempre um modo inseparável. Vamos para o céu e até penetramos nele na medida em que vamos para Jesus Cristo e entramos nele.⁴¹⁴

Kasper compreende teologicamente o Céu como chegar a Deus; é um fenômeno escatológico. Estar no Céu, pressupõe um estar com Deus. Ele surge no momento em que a primeira criatura chega a Deus, de modo escatológico-definitivo. O Céu se faz, pois com a ressurreição e exaltação de Cristo. O Céu é o Corpo pneumático de Cristo ressuscitado que entra em contato conosco. A vida eterna se cria e se abre aos homens, quando Cristo ressuscitado sobe definitivamente à Deus⁴¹⁵. E como isto acontece detalhadamente? No fato de que a corporalidade assumida pelo Unigênito de Deus na condição de Filho, já entrou com a glorificação de Jesus de Nazaré no mistério da vida trinitária, removida para sempre da condição terrestre, corruptível e mortal, e constituída, irrevogavelmente, participante da condição celestial, incorruptível e eterna, constitutiva do Deus-Trindade. É preciso lembrar que a ressurreição de Cristo não representa uma condição propriamente sobrenatural e existência nova, em comparação com a nossa condição histórica. Até seu sepultamento, a corporalidade de Cristo se desdobra no nível da existência humana comum; a partir da ressurreição, essa corporalidade é removida para sempre dessa condição e entronizada na glória da Trindade. A ressurreição de Cristo é um evento absolutamente escatológico: é a passagem da escatologia à história e da história à escatologia. O evento da ressurreição permanece um evento meta-histórico, não alcançável com nossos meios de investigação e descritível apenas através dos jogos de linguagem e metáforas.

4.1.1.9.

Calcedônia e a necessidade de ressignificação: A posição de Moingt

Segundo Roberto Nentwing “a base da reflexão sobre a humanização de Deus como caminho de ressignificação da mensagem cristã é o Concílio de Calcedônia, pois lá se encontra a declaração basilar sobre o dogma da encarnação”⁴¹⁶. O concílio de Calcedônia busca resolver os debates e as heresias levantadas pelas escolas

⁴¹⁴ RATZINGER, J. Dogma e anúncio, p. 309.

⁴¹⁵ KASPER, W. Jesus, el Cristo, p. 229.

⁴¹⁶ NENTWING, R. Carnalidade, Alteridade e liberdade: a humanização de Deus e as implicações antropológicas de José María Castillo e Joseph Moingt (tese de doutorado), p. 54. Utilizaremos as informações deste teólogo brasileiro especialista em Moingt, p. 54-64.

teologais mais famosas da antiguidade: a de Alexandria e a de Antioquia.

Com a declaração de Calcedônia, chegamos à afirmação conciliar da união hipostática do Verbo: uma pessoa ou hipóstase e duas naturezas. Foi importante a precisão terminológica, deixando claro que os termos natureza e essência, aplicados no dogma trinitário, agora são considerados de um modo distinto. Se em Deus há uma natureza e três pessoas, agora, em Cristo, temos uma única pessoa e duas naturezas: humana e divina. Percebe-se, também, uma conciliação entre a unidade e a dualidade de Cristo. Isto se deve ao avanço do sínodo de Constantinopla, que afirmou a unidade na subsistência do Verbo, de sua pessoa (*hipostasy*) e a dualidade no âmbito de sua natureza (*physis*), conciliando, portanto, a tendência diofisista anioquena e a tendência monofisista alexandrina. Na afirmação dogmática de Calcedônia há uma tensão paradoxal entre a humanidade de Jesus de Nazaré com sua divindade (sua *exousia*), entre o Verbo preexistente e o Verbo encarnado. Dois princípios são manifestos, que ao mesmo tempo são fundamentais para uma correta compreensão cristológica: há uma unidade na pessoa de Cristo (opondo-se ao modalismo e ao nestorianismo); de outro há uma não confusão das naturezas (contra o monofisismo) - o divino não absorve o humano.⁴¹⁷

É famosa a intervenção de Rahner, ao escrever um artigo sobre Calcedônia há exatos 1500, depois de sua definição cristológica. Calcedônia: Fim ou começo?⁴¹⁸ Neste artigo, questiona dizendo em 1951, que Calcedônia deve ser o ponto de partida, estimulando e encorajando a releituras e reinterpretções desta formulação dogmática básica.

No DVH, seguindo as intuições e a crítica de Sesboüe, Moingt enumera alguns limites e discussões para repensar, ressignificando Calcedônia: a) limite metafísico; b) limite histórico; c) limite na compreensão da humanidade de Jesus Cristo; d) limite do conceito de natureza; e) limite na compreensão da relação filial de Cristo com o Pai⁴¹⁹.

Moingt faz uma análise minuciosa e erudita sobre Calcedônia, afirmando que existe uma assimetria entre as duas naturezas (divina e humana)⁴²⁰ e que é indispensável partir de uma cristologia narrativa, que considere o conceito moderno de pessoa, a historicidade do ser humano e as relações filiais de Cristo com o seu Pai. Bruno Forte diz que a fórmula conciliar apresenta alguns limites se levarmos

⁴¹⁷ NENTWING, R. Carnalidade, Alteridade e liberdade: a humanização de Deus e as implicações antropológicas de José María Castillo e Joseph Moingt (tese de doutorado), p. 55.

⁴¹⁸ RAHNER, K. Chalkedon, Ende oder Anfang?, p. 3-49; Schriften X, p. 227-238, citado em Auer, J. Jesucristo hijo de Dios e hijo de María, Tomo IV/1, p. 73.

⁴¹⁹ HVD, p. 213 e 214.

⁴²⁰ NENTWING, R. Carnalidade, Alteridade e liberdade: a humanização de Deus e as implicações antropológicas de José María Castillo e Joseph Moingt (tese de doutorado), p. 56.

em consideração o passado, o presente e o futuro⁴²¹.

- a) Com relação ao passado: não considera a história de Jesus de Nazaré que ressuscitou dos mortos, estando ausente dinâmica narrativa. A desistorização do anúncio da Igreja primitiva veem o espírito e a carne como duas entidades.
- b) Com relação ao presente, o dogma é fraco para exprimir a dinâmica existencial e soteriológica. Os eventos crísticos em Calcedônia são relidos e considerados de forma abstrata-conceitual, ou seja, em si mesmo. Hoje a tendência é compreender esses eventos “para nós”, para a nossa salvação.
- c) Com relação ao futuro, em Calcedônia está ausente no dogma a dimensão profético-escatológica. Nesta perspectiva, Calcedônia caminha na contramão da ressurreição como evento de esperança escatológica.

Nentwing afirma que duas são as contribuições de Calcedônia: primeiramente, que Calcedônia realiza uma síntese do dogma cristológico. A partir dele, temos claro que Deus se tornou em tudo semelhante a nós, menos no pecado, afirmando, sem hesitação, o dogma da encarnação: deixa explícito que Deus assumiu a humanidade, que se tornou carne. Deste modo, a salvação passa pela matéria, não um caminho de espiritualização ou iluminação para alguns privilegiados, como na gnose. A matéria é valorizada e compreendida como uma mediação necessária para a autocomunicação corporal do Verbo (cf. Jo 1,14). A isto ele chama de aspecto positivo da dimensão soteriológica do dogma.

Outro aspecto a ser considerado sobre o dogma de Calcedônia é sua hermenêutica apofática. O concílio declara, negativamente, ou seja, diz principalmente o que a Igreja não acredita. Uma formulação teológica dogmática jamais esgota as riquezas das verdades divinas. O caminho permanece aberto a novos aprofundamentos e questões provenientes da teologia contemporânea. A missão da teologia hodierna é explicitar o mistério cristológico, partindo de uma definição conciliar, que diz o que Cristo não é. Assim, mais do que resolver o problema cristológico, Calcedônia dá os limites para pensar e desenvolver novas sínteses teológicas⁴²².

Nentwing através de um quadro comparativo expõe as mudanças acontecidas

⁴²¹ FORTE, B. Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história, p. 153-155.

⁴²² NENTWING, R. Carnalidade, Alteridade e liberdade: a humanização de Deus e as implicações antropológicas de José María Castillo e Joseph Moingt (tese de doutorado), p. 60-61.

na passagem de uma compreensão clássica da cristologia influência por uma linguagem abstrata, fixista e metafísica (Calcedônia) – para uma abordagem cristológica contemporânea.

- a) A cristologia clássica parte da encarnação, já a cristologia contemporânea prefere o caminho ascendente, a partir de baixo. Deste modo, faz um retorno às Escrituras e desloca o seu centro para o mistério pascal.
- b) Compreensão clara de que a divindade e a humanidade não estão em disputa ou rivalidade entre si. A divindade não é um patamar superior da humanidade, mas a plena humanidade é divina. Neste contexto, existe uma nova linha de pesquisa sobre a personalidade de Cristo, enfatizando a sua personalidade humana. Aqui se insere Moingt, trazendo à cristologia, as contribuições da antropologia filosófica e do conceito de pessoa moderno.
- c) O centro da vida de Jesus não acontece na relação Jesus-Logos e sim na relação Jesus-Pai. De fato, Jesus está aberto às relações, e em especial e de forma absoluta, ao Pai pelo Espírito de amor. E é nesta relação fundamental com o Pai, que revela ao mundo a identidade entre Trindade imanente e Trindade econômica.
- d) Interesse soteriológico. A salvação acontece na história, não somente para além dela. Todavia, é preciso superar toda leitura reducionista, seja no nível político, social ou espiritual. A salvação está presente em todas as dimensões da existência e deve-se buscar uma visão integradora.
- e) Não existe uma *cristologia que renuncie à hermenêutica*. As teologias presentes no Novo Testamento são interpretações. Só temos Jesus ao modo hermenêutico, revestido de uma interpretação. A imagem de Jesus que produzimos não escapa deste limite⁴²³.

Considerando as contribuições da cristologia de Moingt à teologia fundamental, pretendemos agora fazer algumas considerações críticas, em torno do pensador francês.

⁴²³ NENTWING, R. Carnalidade, Alteridade e liberdade: a humanização de Deus e as implicações antropológicas de José María Castillo e Joseph Moingt (tese de doutorado), p. 63.

Conclusão

Após uma análise criteriosa e atenta da cristologia narrativa de Joseph Moingt, chega-se a algumas ponderações que, longe de esgotar a grandeza e complexidade da temática, ajudam a desenvolver uma maior inteligibilidade da ressurreição, como fundamento da cristologia e quiçá, da teologia fundamental. Pois no centro da inteligibilidade e credibilidade da fé está o evento Cristo, e o mistério pascal assume essa centralidade hermenêutica.

Primeiramente, observo que a partir da cristologia narrativa, é possível assumir a verdade de Calcedônia, ou seja, que em Jesus subsistem, ao mesmo tempo, o verdadeiro Deus e o verdadeiro homem, integrando-o a percepção da Escritura, buscando responder as lacunas deixadas pelos enunciados dogmáticos. Moingt tem razão ao dizer que a pregação apostólica quer, primordialmente, fundamentar a confissão de fé de que “Jesus, o homem de Nazaré” é, ao mesmo tempo, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem”. A teologia fundamental e Moingt desejam atingir um discurso responsável, que valorize o kérygma apostólico, seguindo a trama das Escrituras.

Na verdade, Aquele de que os Evangelhos dão testemunho não é, essencialmente, nem o Deus que desceu do céu, nem o homem que se tornou Filho de Deus, mas um homem que foi descobrindo à consciência de ser Filho de Deus e Deus. A consciência de sua messianidade é gradual; e conforme diz Lucas: “E Jesus crescia em sabedoria, em estatura e em graça, diante de Deus e dos homens” (2,52). Essa é a pessoa de Cristo, o homem inscrito na história da humanidade e anunciado como ressuscitado, Cristo e Senhor. Quando se retorna ao testemunho das Escrituras, fundamento de toda cristologia, percebe-se a coerência entre os dados do Novo Testamento, sobre Jesus, e as afirmações especulativas da tradição cristã. Não só o retorno ao testemunho das Escrituras permite o exercício de verificação, mas tem seu lugar na cristologia de baixo, estabelecendo, deste modo, uma nova hermenêutica, para as definições dogmáticas. As definições dogmáticas não são os textos fundadores, mas documentos normativos do discurso cristológico. Um ganho do retorno ao testemunho das Escrituras é ter uma nova abordagem para soteriologia, que favorece uma nova atenção ao horizonte contemporâneo e à própria tradição eclesial da fé.

A cristologia narrativa deve integrar a cristologia ascendente e a cristologia descendente, de maneira que constituam uma dualidade complementar da identidade pascal de Jesus Cristo. Essa cristologia recomenda, fortemente, o retorno às Escrituras, uma vez que essa Escritura é a fonte primária que nos fala sobre Jesus de Nazaré, como também nos ensina a teologia fundamental. Este retorno permite chegar às teologias cristológicas do Novo Testamento, e a uma diversidade de testemunhos bíblicos sobre Jesus. Pode-se distinguir, didaticamente, uma cristologia que parte do homem Jesus, confessa sua ressurreição como Cristo, Filho de Deus e Senhor, o crucificado-exaltado (cristologia ascendente). Essa cristologia mais primitiva é encontrada nos primeiros três Evangelhos e nos Atos dos Apóstolos, enquanto que a cristologia descendente está presente, principalmente, no Evangelho de João e nos escritos de Paulo. Daí a grande distinção entre cristologia de baixo e cristologia de cima. Todavia, não se deve excluir uma na supervalorização da outra. O mesmo devemos dizer das definições de Niceia à Calcedônia e, conseqüentemente, ao enunciados cristológicos dos séculos IV e V.

Neste contexto, deve-se assegurar dois princípios básicos:

a) Trata-se de desenvolver uma cristologia que se baseia na correlação de um duplo testemunho: o do Jesus pré-pascal e pós-pascal, articulados à luz da ressurreição e Pentecostes, pois é assim que os evangelhos são estruturados. É necessário restaurar a fé dos cristãos, formulando, por meio da narrativa, a identidade decisiva de Cristo. Esta identidade não será dogmática nem histórica, mas aquela de que os Evangelhos são uma releitura do que Jesus disse, fez e foi, a partir do evento de Cristo, porque a Páscoa de Jesus é a fonte comum de pregação e narração do Evangelho. O Evangelho, sendo uma resposta teológica, articulada a uma realidade histórica - o evento de Jesus de Nazaré - à questão sobre o significado do que aconteceu no passado com Jesus, nos põe diante de um Jesus totalmente descentrado, que se entrega a outros para sua identificação. Pois a partir do testemunho dos Evangelhos, Moingt sugere que toda a existência de Jesus foi totalmente voltada para os outros: os homens e Deus, dois centros, aos quais ele se referia, constantemente.

O retorno à narrativa a que convida a abordagem da cristologia narrativa revela esta realidade: Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Aparecendo acima de tudo nos dias de sua carne, como um homem sujeito às leis comuns da condição humana, Jesus irá desvelar, gradualmente, em uma

singularidade, que carrega um mistério que diz respeito à relação própria deste homem para Deus. Jesus carrega o peso comum da existência humana, ele também é conduzido em todas as suas ações pelo Espírito de Deus. O anúncio de sua ressurreição atesta que o destino deste homem não está fechado com sua morte, e a revela sob uma nova luz. Com a ressurreição de Jesus, sua identidade é contada. A ressurreição tem, por um lado, um valor retroativo, permite reler a história e o destino de Jesus, por outro lado, é um ato que cria algo novo em Jesus glorificado, cumprido como Filho de Deus como homem. A existência humana de Jesus revela não apenas a verdade do homem, mas também a profundidade da verdade de Deus, manifestada na glorificação de Jesus Ressuscitado. Jesus é a única verdade do relato do homem para Deus e de Deus para o homem. Essa ressurreição é de índole escatológica, e um evento na história, sem deixar-se deter e ser observável, empiricamente, na história. Mas seus efeitos estão na origem e produzem o cristianismo de hoje.

b) Articular a cristologia narrativa, como critério unificador entre a cristologia de baixo e de cima, abertas a uma releitura da tradição eclesial da fé e da dogmática magisterial, mostrando a necessidade urgente de ressignificação da linguagem e da capacidade evangelizadora da Igreja, sempre sensível aos sinais dos tempos. A teologia narrativa abre espaço para a cristologia de baixo, mas isso não significa uma relação de oposição e exclusão, da cristologia de cima e as definições dogmáticas. Embora a cristologia de baixo corresponda à pedagogia escolhida por Cristo para revelar o seu mistério, respeitando a relação com a história e com o processo original, pelo qual os primeiros discípulos vieram, gradualmente, antes da Páscoa e, antes da experiência da ressurreição de Jesus, para reconhecer no homem Jesus o Cristo e o Filho de Deus, a cristologia de cima acessa a identidade de Jesus do ponto de vista de divindade.

As conquistas e os dados da cristologia de cima devem ser preservados, eles assim ajudarão, para não reduzir o mistério de Deus, que se revela em Jesus de Nazaré, ao único mistério do homem. Já que a cristologia narrativa nos convida a seguir passo a passo a trama da Escritura, e visto que a cristologia de cima possui suas raízes na Escritura, não podemos abandonar seus dados, embora algumas de suas reivindicações parecessem não estar cobertas pela mensagem cristã primitiva. A identidade narrativa de Jesus, a ser trazida das Escrituras, requer complementaridade e articulação das duas cristologias.

Convém argumentar também, que a verdadeira função do discurso dogmático na Igreja é ser discurso regulador, e não o discurso fundador. Seu papel é dar regras para ler os textos fundamentais e interpretar o testemunho das escrituras. O discurso dogmático não substitui os textos fundadores, denominador comum de todo discurso cristológico, e não pode ser entendido em detrimento destes. Por outro lado, alguns teólogos, defensores da cristologia de baixo, acreditaram que bastava, para substituir a cristologia de cima pela cristologia de baixo responder à pergunta sobre a identidade de Cristo. Todavia, as cristologias de cima e de baixo são constitutivos do ser de Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. A Cristologia narrativa é exercida vividamente, não como discurso repetitivo, mas no discurso que continua a questionar o mistério da pessoa de Jesus de Nazaré. Portanto, é errado colocar a questão da identidade de Jesus Cristo querendo se opor à Cristologia de cima e cristologia de baixo; antes, as duas são chamadas para se complementar, em busca de um objetivo comum. Ambos os métodos devem ser respeitados, eles têm aspectos de verdade, que se completam na construção da identidade de Jesus Cristo.

É oportuno apontar para o fato de que a revelação e a teologia cristológica são estruturadas como uma revelação que se fez história. Essa revelação em Cristo, acontece no mistério pascal e, retroativamente, para frente e para traz, unificando todas as dimensões de sua existência. É por isso também que uma cristologia de cima ou uma cristologia de baixo possuem suas distinções, mas não oposição. O caminho da cristologia narrativa é inclusivo, refere-se, embora com acentos diversos, à cristologia de cima, pressuposta da geração eterna do Verbo, e para a cristologia de baixo, a história contada de Jesus de Nazaré. As duas abordagens unificadas na Cristologia narrativa pretendem dizer que tanto Jesus, o Filho eterno de Deus, fez-se homem quanto o Crucificado-ressuscitado-exaltado fez-se credivelmente reconhecido como Deus, e nestes dois sentidos, Jesus preserva a sua unidade de homem e de Deus.

Apesar de Moingt assumir em sua pesquisa cristológica narrativa – o caminho hermenêutico da cristologia de baixo, como caminho de acesso à identidade humano-divina de Jesus – não se pode negar seu esforço e capacidade especulativa, apresentando novos subsídios para serem pensados novos horizontes para a cristologia hodierna; e assim, o discurso e o testemunho de Jesus Cristo seja mais compreendido, acolhido e praticado. Estamos diante de mente brilhante, que

enfrentou a secularização e os desafios de uma nova evangelização, sobretudo, a reformulação da linguagem teológica.

Moingt enxerga na teologia narrativa e na cristologia sob a perspectiva pascal uma grandiosa chave de leitura. Um caminho hermenêutico e testemunhal que toca o coração da realidade humana, histórica e eclesial, oferecido pelo Espírito, no seguimento de Jesus, o Cristo. Uma resposta inteligente, integradora e esperançosa, capaz de responder as indagações dos mais ferozes críticos, como os “mestres da suspeita”, para dizer como Ricoeur e estabelecer um diálogo profundo entre Deus e o homem.

Referências Bibliográficas

- MOINGT, J. **O homem que vinha de Deus**. São Paulo: Loyola, 2008.
- MOINGT, J. **Deus que vem ao homem: Do luto à revelação de Deus – I**. São Paulo: Loyola, 2002.
- MOINGT, J. **Deus que vem ao homem: Da aparição ao nascimento de Deus – II**. São Paulo: Loyola, 2005.
- MOINGT, J. **L'évangile de la résurrection: Meditations Spirituelles**. Paris: Bayard, 2008.
- MOINGT, J. **La révelation du salut dans la mort du Christ. Esquime d'une théologie systématique de la rédemption**. In: Mort pour nos péchés. Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis 1984 (généré le 13 mai 2020). Disponible sur Internet: ISBN: 9782802803133. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pusl.9846>. Acesso em: 20 de novembro de 2020.
- MOINGT, J. A cristologia da Igreja primitiva. O custo de uma mediação cultural. **Revista Concilium**. Petrópolis: Vozes, n. 269, 1997.
- MOINGT, J. Fin de la theologiae? Relecture d'un itinéraire. *Revue théologique de Louvain*, 39, fasc. 4, p. 465-475. 2008.
- MOINGT, J. Note à c'issue du colloque RSR "Christologiae et histoire de Jésus. **Recherches de Science Religieuse**, tomo 99, p. 31-35. 2011.
- MOINGT, J. Pour un humanisme évangélique. **Recherches de Science Religieuse**, tomo 407, p. 343-353. 2007.
- MOINGT, J. S'éveiller à la résurrection. **Recherches de Science Religieuse**, tomo 402, p. 771-781. 2005.
- MOINGT, J. Le métier de theologien. Entretien avec Joseph Moingt, Entretien recueilli par Patrick Goujon, Élodie Mourot. **Études**, p. 61-72. 2016/4.
- BOTTÉRO, J; OUAKNIN, M.-A.; MOINGT, J. **La plus belle histoire de Dieu: Qui est Dieu de la Bible?** Éditions du seuil, 1997.

Demais obras:

- AUER, J. **Jesucristo hijo de Deus e hijo de María**. Barcelona: Editorial Herder, 1989.
- BINGEMER, M. C. L. **Jesus Cristo: Servo de Deus e Messias Glorioso**. São Paulo: Siquem; Paulinas, 2008.
- BINGEMER, M. C. L. O Deus desarmado: A teologia de J. Moltmann e seu impacto na teologia católica. **Estudos de Religião**, v. 23, n. 36, p. 230-242, Jan/jun, 2009.
- BIOUL, B. **Os evangelhos à prova da história: lendas piedosas ou relatos verídicos?** Petrópolis: Vozes, 2020.

- BOFF, L. **Paixão de Cristo paixão do mundo**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BOFF, L. **Jesus Cristo libertador**. Petrópolis: Vozes, 1972.
- BÖTTINGHEIMER, C. **Manual de teologia fundamental**: A racionalidade da questão de Deus e da revelação. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BULTMANN, R. **Gesù**. Brescia: Editrice Queriniana, 1972.
- BULTMANN, R. **Crer e compreender**: Ensaio selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- CERFAUX, L. **Jesus nas origens da Tradição**: Material para a tradição evangélica. São Paulo: Ed. Paulinas, 1972.
- COLLANGE, Jean-François. Karl Barth. In: LACOSTE, J-Y. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004. p. 242-247.
- COLLANGE, Jean-François. Rudolf Bultmann. In: LACOSTE, J-Y. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004. p. 324-326.
- DHAEM, A. B. de. De Dieu qui vient à l'homme : l'œuvre de Joseph Moingt. **Nouvelle Revue Theologique**. v. 132, n.1, p. 24-44, Enero/Marzo, 2010.
- DORÉ, J. O conteúdo e os atores do rumor. In: DORÉ, J. (DIR.) **Jesus: A enciclopédia**. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 33-41.
- DUNN, J. D. G. **Jesus, Paulo e os evangelhos**. Petropolis: Vozes, 2017.
- FABRIS, R. **Os atos dos apóstolos**. São Paulo: Loyola, 1991.
- FISICHELLA, R. Teologia Fundamental. In: **Lexicon** – Dizionario teológico enciclopédico. Roma: Piemme, 1993.
- FORTE, B. **Jesus de Nazaré**: História de Deus & Deus da História – ensaio de uma cristologia como história. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- FORTE, B. **À escuta do outro**: Filosofia e revelação. São Paulo: Paulinas, 2003.
- GESCHÉ, A. **O Cristo**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- GESCHÉ, A. La resurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir. **Revue théologique de Louvain**. 2 annee, fasc. 3, p. 257-306. 1971.
- GESCHÉ, A. Pour une identité narrative de Jésus. **Revue théologique de Louvain**. 30 annee, fasc. 3, p. 336-356. 1999.
- GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2012.
- GIRARD, R. **Coisas ocultas antes da fundação do mundo**. São Paulo: Paz e terra, 2008.
- GUIMARÃES, V. Traços da cristologia narrativa de Schillebeekx. **Teocomunicação**. v. 48, n. 2, p. 251-261, Jul/Dez, 2018.
- KASPER, W. **Jésus, el Cristo**. Salamanca: Espanã, 1998.
- LATOURELLE, R. **Jesus existiu?** História e hermenêutica. Aparecida: Editora Santuário, 1989.
- LATOURELLE, R. Teologia fundamental. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R (Dir.) **Dicionário de Teologia Fundamental**. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 787-793.

LEBEAU, P. Joseph Moingt: “Dieu qui vient à l’homme”. À propos d’un ouvrage récent. **Nouvelle revue theologique**, tomo 130, p. 101-110, 2008/1.

LÉON-DUFOUR, X. **Os evangelhos e a história de Jesus**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1972.

LIBANEO, J. B. **Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação**. São Paulo: Paulinas, 2010.

MARGUERAT, D.; BOURQUIN. **Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Loyola, 2009.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MERLEAU-PONTY, M. **Textos Escolhidos**. São Paulo: Editora Abril. 1975.

METZ, J. B. **A fé em história e sociedade**: Estudos para uma teologia fundamental prática. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

MEUNIER, B. **O nascimento dos dogmas cristãos**. São Paulo: Loyola, 2005.

MOLTMANN, J. **Doutrina ecológica da Criação**: Deus na criação. Petrópolis: Vozes, 1993.

MOLTMANN, J. **A vinda de Deus**: Escatologia cristã. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

MOLTMANN, J. **Teologia da Esperança**: Estudos sobre os fundamentos e consequências de uma escatologia cristã, 2005.

MOLTMANN, J. **O caminho de Jesus Cristo**: Cristologia em dimensões messiânicas. São Paulo: Academia Cristã; Loyola, 2014.

MOLTMANN, J. **O Deus crucificado**: A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã, São Paulo: Academia cristã, 2011.

MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século XX**. Vol 2: Os teólogos protestantes e ortodoxos. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

MORA, J. F. Maurice Merleau-Ponty. In: **Dicionário de filosofia**. t. 3. São Paulo: Loyola, 2004. p. 1935-1937.

MUNGA, F. M. N. **Le essais de Christologie narrative de Joseph Moingt et Jurgen Moltmann**. Belgique, 525 f. Thèse (Dissertation en théologie), Université Catholique de Louvain, 2013.

NENTWING, R. **Carnalidade, alteridade e liberdade**: a humanização de Deus e as implicações antropológico-pastorais das cristologias de José María Castillo e Joseph Moingt. Rio de Janeiro, 2017. 435 f. Tese de doutorado. Universidade Católica do Rio de Janeiro.

PANNENBERG, W. **Teologia sistemática**. Vol. 2. São Paulo: Academia cristã; Paulus, 2009.

PANNENBERG, W. **Filosofia e teologia**: tensões e convergências de uma busca comum. São Paulo: Paulinas, 2008.

PERROT, C. **Jesus e a história**. Portugal: Editorial Perpétuo Socorro, 1986.

FRANCISCO, PP. **Homilia de ramos e da paixão do Senhor** (28.03.2021). Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2021-03/papa-francisco-missa-domingo-ramos-semana-santa-jesus-sobe-cruz.html>>. Acesso em: 10 de maio de 2021.

QUEIRUGA, A. T. **Creio em Deus Pai**: O Deus de Jesus como afirmação plena do humano. São Paulo: Paulus: São Paulo: Paulus, 2012.

QUEIRUGA, A. T. **Recuperar a salvação**: Por uma interpretação libertadora da experiência cristã. São Paulo: Paulus, 1999.

RAHNER, K. **Curso Fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2012.

RATZINGER, J. **Introdução ao cristianismo**: Preleções sobre o Símbolo Apostólico. São Paulo: Loyola, 2012.

RATZINGER, J. **Dogma e anúncio**. São Paulo: Loyola, 2005.

REYNOLDS, J. **Existencialismo**. Petrópolis: Vozes, 2013.

RICOEUR, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2000.

RICOEUR, P. **Ensaio sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Fonte editorial, 2008.

RICOEUR, P. **Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996.

RICOEUR, P. **O Si-Mesmo como outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

SCHILLEBEECKX, E. **História humana**: Revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 2003.

SCHILLEBEECKX, E. **Jesus**: A história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008.

SCHILLEBEECKX, E. **Revelação e teologia**. São Paulo: Edições Paulinas, 1968.

SCHILLEBEECKX, E. **O mundo e a Igreja**. São Paulo: Edições Paulinas. 1971.

SCHWEITZER, A. **Storia della ricerca sulla vita di Gesù**. Roma: Editore Claudiana – Paideia, 2019.

SEGALLA, G. **A pesquisa do Jesus histórico**. São Paulo: Loyola, 2013.

SEGALLA, G. **A cristologia do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1992.

SESBOÛE, B. **O Evangelho na Igreja**: a tradição viva da fé. São Paulo: Edições Paulinas, 1975.

SESBOÛE, B. A divindade do Filho e do Espírito Santo (século IV). In: SESBOÛE, B. (DIR.); WOLINSKI, J. **História dos dogmas, t. 1**: O Deus da salvação. São Paulo: Loyola, 2005. p. 205-242.

SESBOÛE, B. **Pedagogia do Cristo**. Elementos de Cristologia Fundamental. São Paulo: Paulinas, 1997.

SKA, J. L. **A palavra de Deus nas narrativas dos homens**. São Paulo: Loyola, 2005.

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

SOBRINO, J. **Jesus, o libertador**. Petrópolis: Vozes, 1994.

SOBRINO, J. **A misericórdia**. Petrópolis: Vozes, 2020.

STÖGER, A. **O evangelho de Lucas**. Vol 2. Petrópolis: Vozes, 1974.

TERRA, J. E. M. **Jesus**. São Paulo: Loyola, 1978.

THEOBALD, C. Hommage à Joseph Moingt (1915-2020). **Recherches de Science Religieuse**, tome 108, p. 659-662, 2020/4.

VITÓRIO, J. **Análise narrativa da Bíblia**: Primeiros passos do método. São Paulo: Paulinas, 2016.

VORGRIMLER, H. **Karl Rahner**: experiência de Deus em sua vida e seu pensamento. São Paulo: Paulinas, 2006.

WILDE, O. Salomé: tragédia em um ato. In: **Um marido ideal e outras peças**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. p. 7-63.