

**Cacilda Mendes Peixoto**

**A ENCARNAÇÃO NA PERSPECTIVA DA SOLIDARIEDADE  
EM JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS**

Apoio CAPES

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2011

**Cacilda Mendes Peixoto**

**A ENCARNAÇÃO NA PERSPECTIVA DA SOLIDARIEDADE  
EM JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Área: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Apoio CAPES

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2011

Peixoto, Cacilda Mendes

P379e A encarnação na perspectiva da solidariedade em José Ignacio González Faus / Cacilda Mendes Peixoto. - Belo Horizonte, 2011.  
117 f.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia,  
Departamento de Teologia.

1. Encarnação. 2. Jesus Cristo. 3. Kenose. 4. Solidariedade. 5.  
González Faus, Ignacio. I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Faculdade Jesuíta  
de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 232

CACILDA MENDES PEIXOTO

**“A ENCARNAÇÃO NA PERSPECTIVA DA SOLIDARIEDADE EM JOSÉ  
IGNACIO GONZÁLEZ FAUS”**

Esta Dissertação foi julgada adequada à  
obtenção do título de Mestre em Teologia e  
aprovada em sua forma final pelo Curso de  
Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de  
Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 1.º de setembro de 2011.

**COMISSÃO EXAMINADORA:**



Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque / FAJE



Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz / PUC - Minas

*Às Irmãs Hermenegilda e Ruth*

(Com gratidão)

## **AGRADECIMENTOS**

A Jesus Cristo que pela sua encarnação na história,  
nos revelou o rosto solidário de Deus.

A meus pais Aldir Peixoto - Maria Mendes e meus irmãos/as,  
que me introduziram à fé cristã com seu testemunho.

Às Irmãs Sacramentinas de Nossa Senhora por acreditarem na minha luta.

Ao meu orientador Geraldo Luiz De Mori, por seu apoio, atenção, cuidado e  
presença durante o tempo de preparação desse trabalho.

Aos professores e mestres de ontem e de hoje, que me despertaram o gosto pelo saber.

Às Irmãs Cidinha e Solange, minhas companheiras de comunidade,  
pela sensibilidade, respeito e compreensão.

À Ir. Zely de Paula e Aparecida Maria Vasconcelos pela ajuda amiga.

Aos funcionários/as da biblioteca da FAJE  
pela delicadeza e presteza no atendimento às minhas solicitações.

Aos colegas de curso, pela solidariedade na busca.

À CAPES, por custear as mensalidades, pois,  
dificilmente eu poderia chegar ao fim desse curso, sem esta ajuda.

A todos e todas, a minha mais profunda gratidão.

## **RESUMO**

O tema da Encarnação na cristologia atual tem sido alvo de muitas pesquisas, busca de compreensão, questionamentos e críticas. As definições dogmáticas clássicas acerca do tema e os tratados do Verbo encarnado já não são as únicas formas de ensino e de crença. Vislumbra-se o emergir de novos paradigmas na compreensão da encarnação de Jesus. Com esta pesquisa buscamos apresentar o estado em que se encontra a teologia da encarnação, sua desconstrução, reconstrução e por vezes, rejeição no ambiente teológico e, sobretudo mostrar, através do pensamento de José Ignacio González Faus, que a encarnação de Jesus no seio da história é “magnitude histórica” e como tal é história de Deus que se realiza através da solidariedade desse mesmo Deus com a humanidade, sobretudo na identificação de Jesus com os pobres e excluídos, numa experiência de total kenose. Para isto, utilizamos o método de pesquisa bibliográfica, numa tentativa de captar os dados oferecidos pelo autor para chegarmos à conclusão de que, em Jesus, pela sua encarnação, Deus se manifestou com um rosto essencialmente solidário, porque se fez doação de si mesmo.

## **PALAVRAS-CHAVES**

ENCARNAÇÃO, KENOSE, SOLIDARIEDADE, GONZÁLEZ FAUS.

## **ABSTRACT**

The theme of the Incarnation in present-day Christology has been the subject of many studies, much research, questioning and criticism. The classical dogmatic definitions on the topic and the treatises on the Incarnate Word are no longer the only forms of teaching and expressions of belief. New paradigms in the understanding of the Incarnation of Jesus have emerged. In this study we seek to present state of the theology of the Incarnation, its deconstruction and reconstruction and occasional rejection in the theological setting an above all show, by means of the thinking of Jose Ignacio Gonzalez Faus, that the Incarnation of Jesus in history is the “historical great event” and as such is the history of God which is realized by means of the solidarity of this same God with humanity, above all in the identification of Jesus with the poor and in an experience of total kenosis. For this we use the method of bibliographical research, in an attempt to capture the factors offered by the author in order to arrive at the conclusion that in Jesus, by his Incarnation, God shows himself with a face of solidarity, because He made a gift of himself.

## **KEY WORDS**

INCARNATION; KENOSIS; SOLIDARITY; GONZÁLEZ FAUS.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>CAPÍTULO I – A TEOLOGIA DA ENCARNAÇÃO EM QUESTÃO NA TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA</b> .....	13
Introdução.....	13
<b>1 O CAMINHO DO TRATADO DA ENCARNAÇÃO: DESLOCAMENTOS – DESCONSTRUÇÕES</b> .....	14
1.1 Um caminho sem retorno.....	16
1.1.1 O surgimento de novos tratados do Verbo encarnado.....	16
1.1.1.1 Suma Teológica tomasiana em sua terceira parte .....	17
1.1.1.2 O tratado do Verbo encarnado e redentor em Claude Chopin.....	19
1.2 Retomando o caminho da crítica histórica .....	22
<b>2 DOIS OLHARES QUE VISLUMBRAM HORIZONTES FECUNDOS</b> .....	24
2.1 Cristologia da Encarnação na perspectiva de Karl Rahner .....	25
2.1.1 Teologia bíblica: fonte da cristologia .....	29
2.1.2 Calcedônia: fim e princípio.....	29
2.2 Repensando a reflexão cristológica da Encarnação a partir de Joseph Moingt.....	31
2.2.1 Ponto de partida da reflexão narrativa do autor.....	31
2.2.2 Do Verbo encarnado à Cristologia .....	33
2.2.3 Desconstrução da teologia da Encarnação .....	34
2.2.4 A encarnação do Verbo à luz da ressurreição de Jesus.....	37
<b>3 CRÍTICA RADICAL: BALANÇANDO O DOGMA DA ENCARNAÇÃO</b> .....	41
3.1 Críticas à “autodeclaração” da filiação divina em Jesus.....	41
3.2 A divindade e a humanidade de Jesus sob o crivo da crítica .....	43
3.3 Crítica à possível superioridade do cristianismo .....	44
3.4 A metáfora da encarnação.....	45
<b>4 SENSIBILIDADE CRISTOLÓGICA: “DAR CONTA E RAZÃO DE JESUS”</b> .....	46
<b>CAPÍTULO II – A TEOLOGIA DA ENCARNAÇÃO EM JOSÉ INACIO GONZÁLES FAUS</b> .....	49
Introdução.....	49
<b>1 UMA APROXIMAÇÃO AO CONCEITO DE ENCARNAÇÃO EM GONZÁLES FAUS</b> .....	50
1.1 Um processo de comunhão entre Deus e o ser humano .....	50
1.2 Um movimento de autodoação .....	52
<b>2 MOVIMENTO KENÓTICO DA ENCARNAÇÃO</b> .....	53
2.1 Repensando a kenose a partir de Filipenses.....	55
2.2 O movimento kenótico da Palavra feita carne .....	57
2.3 Jesus, o sujeito da kenose .....	60



3 ENCARNAÇÃO: HISTÓRIA DE DEUS - HISTÓRIA HUMANA .....	61
3.1 Um olhar a partir das Fontes .....	61
3.2 Encarnação: “magnitude histórica” .....	64
4 TÍTULOS ATRIBUÍDOS A JESUS.....	65
4.1 Filho de Deus .....	65
4.2 Jesus, o Segundo Adão .....	67
4.3 O Messias esperado .....	68
4.4 Jesus o Senhor .....	70
4.5 O Primogênito .....	73
4.6 Jesus, o Filho do Homem.....	74
5 A RELAÇÃO ENTRE O DIVINO E O HUMANO EM JESUS.....	76
5.1 Contribuições de Calcedônia para a teologia da encarnação .....	77
Conclusão .....	79
<b>CAPÍTULO III – A ENCARNAÇÃO COMO SOLIDARIEDADE EM JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS .....</b>	<b>81</b>
Introdução.....	81
<b>1 UMA APROXIMAÇÃO À SOLIDARIEDADE .....</b>	<b>82</b>
1.1 O movimento solidário de Deus.....	82
1.1.1 Solidário na encarnação .....	82
1.2 Solidariedade com os “de fora”.....	84
1.2.1 Solidário com os pobres .....	85
1.3 Solidariedade na kenose .....	87
1.4 Reino: modo de viver solidário.....	89
1.4.1 Abbá - Reino de Deus.....	89
1.4.2 Solidariedade nas Parábolas do Reino .....	91
1.5 Cruz: no limite, a solidariedade .....	94
1.5.1 A solidariedade na dor e na alegria.....	98
1.5.2 Cruz e Ressurreição: sob o olhar da solidariedade .....	99
<b>2 O PENSAR CRISTOLÓGICO DESCENDENTE E ASCENDENTE DA ENCARNAÇÃO SOB A ÓTICA DA SOLIDARIEDADE.....</b>	<b>102</b>
2.1 Obstáculos na abordagem separada das terminologias.....	102
2.2 Dois caminhos que se complementam: o “de cima” e o “de baixo” .....	104
<b>3 ENCARNAÇÃO E SOLIDARIEDADE: IMPLICAÇÕES CRISTOLÓGICAS E PASTORAIS .....</b>	<b>105</b>
Conclusão .....	108
<b>CONCLUSÃO GERAL .....</b>	<b>110</b>
<b>BIBLIOGRAFIA GERAL.....</b>	<b>114</b>

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa compreende um dos temas centrais e cruciais da cristologia clássica e atual: o tema da Encarnação. Buscamos estudá-lo, procurando fazer uma leitura à luz da reflexão cristológica de José Ignacio González Faus, sublinhando seu diálogo teológico com a exegese bíblica, com a patrística e tradição da Igreja, procurando perceber como ele capta, no peregrinar histórico de Jesus, o processo de sua encarnação como solidariedade.

A motivação para esse trabalho nasceu da necessidade de resposta às muitas perguntas que nos inquietam em nossa experiência humano-cristã com relação à encarnação de Jesus em nossa história, tais como: por que e para que Deus se submeteu ao processo da encarnação? Em que esta realidade interfere em nossa vida como tal? Diante da experiência humana da dor, da exclusão, da insegurança em relação às muitas catástrofes naturais ou provocadas pelo ser humano, que papel tem a encarnação de Jesus? Em que sentido é possível dizer que a encarnação de Jesus expressa a solidariedade de Deus para com a humanidade? São perguntas que estão intrinsecamente presentes no texto.

Além de investigar o tema da encarnação na perspectiva da solidariedade segundo o pensamento de González Faus, buscaremos mostrar a atualidade da temática da encarnação diante das muitas críticas às quais a mesma é submetida em certos debates teológicos. Analisaremos a partir do pensamento de Faus, a relação que se estabelece entre kenose e solidariedade de Deus com a pessoa humana e explicitaremos o que a encarnação, vista na ótica da solidariedade, tem a dizer para a cristologia e para o cristão na atualidade

Por se tratar de um tema amplo e instigante, a encarnação pode ser trabalhada sob vários aspectos. Porém, nessa pesquisa, privilegiamos o da solidariedade segundo o pensamento do Teólogo catalão González Faus, como já foi mencionado, na busca de resposta às muitas inquietações, e na tentativa de compreender a iniciativa de Deus para com a humanidade, ao enviar seu Filho. Para isso será utilizado o método analítico-bibliográfico, tendo como linha de pesquisa, a Interpretação da Tradição Cristã no Horizonte atual, numa perspectiva sistemático-teológica.

Refletir a realidade da encarnação na ótica da solidariedade, numa cultura em que a grande maioria das pessoas vive o individualismo, o centramento em si mesmas, realizando esporadicamente gestos solidários, parece ousadia, mas também significa uma luz para a cristologia da encarnação e para os/as cristãos/ãs, na reelaboração de seus próprios conceitos e práticas.

Nossa proposta é de fazer uma leitura da encarnação de Jesus, mostrando o mais autêntico sinal da solidariedade de Deus para com a humanidade. “A Palavra se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). Assumiu nosso jeito de ser numa história marcada por

contradições e ambiguidades, sujeitando-se ao limite da morte, sendo ressuscitado por Deus, em solidariedade com a criatura humana.

Tendo presente o tema e os objetivos da pesquisa, nós os desenvolveremos em três capítulos sucessivamente. O primeiro trata de aproximar o/a leitor/a do “estado da questão” da teologia da encarnação. Centra-se, sobretudo, no processo de desconstrução desta teologia, cujo fundamento são os tratados do Verbo encarnado tais como foram elaborados a partir das definições dogmáticas dos concílios. Este processo começou no século XIX e ganhou força na teologia católica a partir do Concílio Vaticano II.

No mesmo capítulo sublinhamos, por um lado e de forma rápida, o pensamento de dois grandes teólogos católicos, Karl Rahner e Joseph Moingt, por nos apresentarem novas reflexões e mudanças na forma de conceber a temática da encarnação. E por outro, alguns fleches do pensamento de Jonh Hick, teólogo protestante, com suas críticas radicais à teologia da encarnação. Enfim, apresentaremos algumas implicações dessa discussão na cristologia atual.

Nossa temática é por si só muito ampla, como já se pode perceber na análise do primeiro capítulo. Seria um trabalho gigantesco tratar de todas as questões referentes ao tema. Em vista de uma delimitação, o tema das heresias não é trabalhado diretamente nesta dissertação.

No segundo capítulo, entramos especificamente no tema da encarnação, procurando nos adentrar no pensamento de González Faus, buscando perceber como ele concebe esta temática. O capítulo está dividido em cinco etapas. A primeira trata-se de uma aproximação ao conceito de encarnação segundo o pensamento do autor. Ele nos permite entender a dimensão processual da encarnação, onde Deus se autodoa e se comunica através de Jesus de Nazaré em sua história concreta. A segunda etapa diz respeito ao movimento kenótico da encarnação. É Jesus o sujeito da kenose. A terceira se refere à encarnação como história de Deus e história humana. Na quarta etapa é possível ter presente que após a sua ressurreição, Jesus foi confessado pelas comunidades cristãs com vários títulos a ele atribuídos. Finalmente, há uma referência à relação divino-humana em Jesus de Nazaré, tendo como base o Concílio de Calcedônia.

Creemos que cada pesquisador/a traz dentro de si o desejo de uma compreensão do tema que pesquisa. Isso favorece o seu crescimento e vivência na fé, e na sua ação enquanto cristão/a comprometido/a. No último capítulo de nossa dissertação, buscamos nos inteirar do pensamento do autor, na expectativa de perceber o que ele apresenta, para compreendermos a encarnação na perspectiva da solidariedade.

Faus não escreveu nenhum livro que trata diretamente da questão da solidariedade, mas seus escritos estão permeados por essa realidade. Por isso, é possível perceber o movimento encarnatório do Filho, como um movimento essencialmente solidário. É por meio da cristologia bíblica que o autor nos oferece uma rica reflexão acerca da solidariedade de Jesus com todas as pessoas, mas em especial com os pobres e pecadores de seu tempo e de todos os tempos, os excluídos.

Este terceiro e último capítulo, nós o desenvolvemos a partir de três subtemas, porém, ligados entre si. O primeiro busca nos aproximar do tema da encarnação enquanto solidariedade, sob vários aspectos, a saber: na própria encarnação, com os “de fora”, com os pobres, na kenose, no anúncio do Reino, nas parábolas, na cruz e na ressurreição. No segundo tópico nos detivemos na apresentação do pensar cristológico descendente e ascendente do processo da encarnação, que, segundo Faus, tem caráter de solidariedade. E, finalmente, sublinhamos algumas implicações cristológicas e pastorais da temática da encarnação na perspectiva da solidariedade.

Por fim, trazemos conosco o desejo de que, no final da leitura desta dissertação, o leitor tenha presente que a encarnação é um processo, e como tal, esse processo nos revela a grandeza de um Deus que, através da encarnação de Jesus e de sua ação, nos mostrou que é possível reconhecer seu rosto solidário, que nos instiga a novas posturas frente à realidade de todas as gentes e realidades.

González Faus desenvolve sua cristologia da encarnação pautado na realidade bíblica e teológica, tendo presente as definições dogmáticas e as controvérsias existentes acerca da mesma. Porém, não deixa de expor a realidade solidária da encarnação como um dado profundamente importante. De certa forma, desmistifica a concepção de um Deus poderoso, distante da realidade dos pequenos. Os habitantes do chamado terceiro mundo têm muito a ganhar com esta nova maneira de enxergar a realidade da encarnação, pois, ela se dá numa intensa comunhão solidária com toda pessoa humana, preferencialmente com os mais pobres, os destinatários da missão de Jesus e do Reino por Ele anunciado.

# CAPÍTULO I

## A TEOLOGIA DA ENCARNAÇÃO EM QUESTÃO NA TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA

### Introdução

Na cristologia atual, o tema da Encarnação tem se tornado lugar de sérias controvérsias. Por esta razão, o/a teólogo/a se sente instigado a aprofundar a temática, principalmente no que se refere à definição dogmática de Calcedônia e sua afirmação da união hipostática do Verbo encarnado.

Esse primeiro capítulo tem como objetivo mostrar a atualidade do tema da encarnação diante das discussões às quais esse tema é submetido em certos debates teológicos.

O capítulo constará de quatro sub-tópicos. O primeiro apresentará o caminho do tratado da encarnação, onde serão focalizados os deslocamentos, desconstruções e reconstrução da teologia da encarnação, trazendo presente as buscas pelo Jesus histórico e alguns tratados do Verbo encarnado, anteriores à realização do concílio Vaticano II.

Vários/as teólogos/as contemporâneos/as têm se dedicado ao estudo do tema da encarnação. Porém, no segundo sub-tópico, privilegamos a contribuição de dois importantes olhares dentro da teologia da encarnação na atualidade, a partir de uma visão cristã católica, que nos levam a vislumbrar horizontes fecundos com relação à temática. São eles, Karl Rahner e Joseph Moingt.

O terceiro sub-tópico refere-se ao olhar de John Hick, teólogo emblemático de confissão protestante, que apresenta sérias críticas às conclusões de Calcedônia, desafiando a cristologia da encarnação na atualidade.

Por fim, o quarto e último sub-tópico consta da apresentação de questionamentos e tarefas da cristologia para se repensar o tema da encarnação e, ao mesmo tempo, já aponta o segundo capítulo da dissertação. Hoje não se pode apenas repetir o já estabelecido, mas é preciso dar razão e sentido ao que é estabelecido, para que possa ser crido e assumido.

# 1 O CAMINHO DO TRATADO DA ENCARNAÇÃO: DESLOCAMENTOS – DESCONSTRUÇÕES

A doutrina da encarnação<sup>1</sup> é, dentro da cristologia, um tema atual, passível de reflexões, questionamentos e críticas. Desde os primórdios do cristianismo, enquanto desenvolvimento reflexivo, teve uma história conturbada, fruto da passagem de um cristianismo pautado na experiência dos apóstolos com a pessoa de Jesus, numa cultura essencialmente judaica, para um cristianismo que buscava “se dizer” usando como base a linguagem filosófica grega, nem sempre de fácil compreensão.

Os quatro primeiros concílios ecumênicos: Niceia (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431) e Calcedônia (451), entre outras questões, deram especial tratamento ao tema da encarnação, combatendo as heresias que surgiam ao redor do mesmo. Desses concílios nasceram as definições dogmáticas presentes nos tratados do Verbo encarnado, que se tornaram a base da fé e o fundamento do ensino teológico e eclesial.

Até a década de 1950 acentuava-se uma cristologia “do alto”<sup>2</sup>, referindo-se ao Prólogo do evangelho de João, que afirma: “E o Verbo de Deus se fez Carne...” (Jo 1,14). Essa cristologia assinala a descida de Deus até nós, por meio da encarnação do Verbo e de sua humanização. O Verbo é, por essa razão, reconhecido pela Igreja cristã como consubstancial a Deus e ao ser humano. Sua encarnação tinha uma finalidade específica: a redenção da humanidade pecadora.

A partir da década de 50 do século XX, a cristologia passou a buscar outras formas de abordar suas questões fundamentais. Os tratados do Verbo encarnado foram se deparando com novas interpretações e surgiram muitas produções cristológicas, quebrando um silêncio teológico de séculos. Com a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), tanto as pesquisas exegéticas como as reflexões dogmáticas tornaram possíveis e facilitaram um deslocamento da cristologia. Se antes, o ponto central da cristologia era ocupado pela afirmação da encarnação do Verbo e pela declaração da união hipostática, agora as

---

<sup>1</sup> “Verdade central da fé cristã, que indica a entrada do Filho (Logos, Verbo, Palavra) eterno de Deus na história dos homens, através da assunção de uma realidade humana (Jesus de Nazaré, filho de Maria) como própria”. IAMMARRONE, Giovanni, Encarnación. In: PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vitor (org.), *Diccionario Teológico Enciclopédico*. Espanha: Editorial Verbo Divino, 2003, p. 301-302.

<sup>2</sup> A cristologia “do alto” diz respeito ao movimento de descida, de saída de Deus, encarnação, em contraposição à cristologia “de baixo”, que se refere ao movimento de subida, partindo da experiência histórica de Jesus e de sua ressurreição.

crisialogias dão ênfase ao estudo da Ressurreição de Jesus, dentro de uma arquitetura geral, levando em conta a historicidade do próprio Jesus <sup>3</sup>.

Com esse deslocamento, é possível falar da desconstrução de uma crisialogia “do alto” e sua substituição por uma crisialogia “de baixo”, focada, sobretudo, na ressurreição como lugar de compreensão de todo o dizer de Deus em Jesus de Nazaré. Instaurou-se com isso, um novo paradigma crisiológico. É uma mudança desafiadora. Como pensar a teologia da encarnação a partir da ressurreição e da história de Jesus, sem perder aquilo que lhe é essencial, ou seja, a afirmação de que Deus se fez homem? O que a teologia da encarnação tem a dizer para a humanidade de hoje? Estas não são as únicas questões apresentadas à teologia. Surgem ainda os desafios de se pensar o tema da encarnação no ângulo da teologia das religiões, das religiões não-cristãs e das inúmeras teologias crisiológicas da libertação<sup>4</sup> com seus questionamentos e reflexões próprios. A teologia clássica, de cunho dogmático, não se apresentava mais como o único modo de pensar a realidade da encarnação. Segundo Giovanni Iammarrone, o pensamento moderno-contemporâneo e as religiões não cristãs têm dificuldades em compreender e aceitar a verdade cristã da encarnação<sup>5</sup>. Para muitos/as, a encarnação não passa de um mito: o mito do Deus encarnado.

É certo que a reflexão crisiológica tem se tornado instigante, devido às novas interpretações da doutrina da encarnação. Os/as teólogos/as atuais não se satisfazem, porém, com os enunciados do tratado do Verbo encarnado. Sentem a necessidade de uma sincera volta aos escritos neotestamentários e, em especial, aos evangelhos, de uma retomada da realidade histórica de Jesus, configurada com sua ressurreição, de um reestudo dos títulos a Ele atribuídos e ainda, de uma séria reflexão ao redor da doutrina da união hipostática. Tudo isso fez da doutrina da encarnação uma temática suspeita e estimulante para a pesquisa e a reflexão crisiológica contemporânea.

Para se chegar a uma possível compreensão da passagem de uma teologia clássica, com acento na encarnação do Verbo, a uma crisialogia “de baixo”, pautada na ressurreição de Jesus em sua historicidade, torna-se necessário fazer menção ao tratado do Verbo encarnado, em sua elaboração anterior à renovação conciliar.

---

<sup>3</sup> Cf. SOULETIE, Jean-Louis, *Les grands chantiers de la christologie*. Paris: Declée, 2005 (Collection “Jésus et Jésus-Christ” dirigée par Mgr. Joseph DORÉ, Archevêque de Strasbourg), p. 75.

<sup>4</sup> Crisialogia asiática, afro-americana, feminista, dalit (dos intocáveis, os sem casta), na Índia, e crisialogia minjung (povo oprimido) na Coreia. Cf. HURTADO, Manuel, *Novas Teologias : ontem e hoje. Algumas tarefas da crisialogia contemporânea. Perspectiva teológica*. Belo Horizonte, Ano 40, n. 112, p. 315-341, set/dez, 2008, p. 322-323.

<sup>5</sup> Cf. IAMMARRONE, Giovanni, *Encarnación*, p. 303.

## 1.1 Um caminho sem retorno

O ponto de partida do tratado anterior à renovação conciliar consiste em afirmar o dogma da união hipostática. Todo o discurso busca pensar a encarnação do Verbo em função da redenção. Para se chegar a uma afirmação acerca da encarnação, a teologia clássica adotava uma metodologia que, segundo González Faus (1935-), favorecia as afirmações deduzidas sobre Jesus Cristo. Começava-se sempre com uma determinada definição do que era a encarnação (exemplo: “Assumptio personae humanae in personam divinam”), em seguida, procurava-se provar, biblicamente, que em Jesus de Nazaré estava a realização daquela definição e, finalmente, determinavam-se os conceitos. Esta cristologia era seguida por uma soteriologia, enquanto um tratado separado<sup>6</sup>.

Devido ao método acima citado, muitas vezes a Igreja foi acusada de utilizar a Sagrada Escritura apenas para confirmar suas deduções, sem muita explicação do objetivo alcançado. As definições a que chegou essa teologia, expressas nos dogmas, foram sustentadas durante séculos, causando um grande silêncio em termos de renovação da produção teológica. Esse silêncio foi interrompido quando, no século XIX, teólogos protestantes liberais iniciaram suas primeiras buscas de um Jesus histórico diferente do Jesus dos dogmas. Essas buscas, nem sempre aconteceram à luz da fé e do testemunho daqueles que creram em Jesus e com ele conviveram. Para Albert Schweitzer (1875-1965), o Jesus buscado pelos teólogos liberais era impossível de ser encontrado, pois, o caminho para se chegar ao Jesus histórico deveria passar também pelo Cristo da fé<sup>7</sup>. A história em si mesma não é neutra, ela é mesclada com as experiências de fé das comunidades cristãs. São elas que vão sustentar uma história possível.

As críticas dirigidas aos teólogos liberais não inibiram as buscas sobre Jesus, e muitos estudos foram feitos desde então, não só entre os teólogos protestantes, mas também entre os teólogos católicos, sobretudo no período pré-conciliar, na Europa.

### 1.1.1 O surgimento de novos tratados do Verbo encarnado

A partir dos anos 1950, a teologia contemporânea se deparou com grande efervescência de produções cristológicas. Dessas produções destacam-se dois tratados que,

---

<sup>6</sup> Cf. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Acesso a Jesus: ensaio de teologia narrativa*. São Paulo: Loyola, 1981, p. 8.

<sup>7</sup> Cf. SCHWEITZER, Albert, *A busca do Jesus histórico: um estudo crítico de seu progresso: de Reimarus a Wrede*. São Paulo: Novo Século, 2005.



segundo Jean Louis Souletie, se tornaram referências na Espanha: o *De Verbo Incarnato*<sup>8</sup>, de Iesu Solano, e o *Tractatus de Verbo Incarnato*<sup>9</sup>, de Bartolme Maria Xiberta<sup>10</sup>. Após o surgimento desses tratados, na Espanha, despontou também na França o tratado de Claude Chopin, *Le Verbe incarné et rédempteur*. Os três têm como base a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (1225-1274), sobretudo em sua terceira parte.

### 1.1.1.1 Suma Teológica tomasiana em sua terceira parte

Para uma melhor compreensão dos novos tratados que surgiram no período pré e pós Vaticano II, achamos por bem uma rápida retomada da Suma Teológica de Tomás de Aquino, em sua terceira parte, por tratar diretamente da cristologia, com forte acento na encarnação.

O conjunto da obra do Aquinate<sup>11</sup> é composto de três partes, ordenadas pelo esquema: “saída de Deus e retorno para Deus”, alfa e ômega. O movimento de saída corresponde ao fim da primeira parte da Suma. Como na Bíblia, o autor inicia referindo-se à criação no tempo: “No princípio, Deus criou o céu e a terra” (Gn 1, 1). O movimento complementar é escrito na segunda e terceira partes. O que se refere à cristologia, encontra-se especificamente na terceira parte da Suma, como movimento do retorno glorioso de Cristo no fim dos tempos e pela inauguração de um novo céu e de uma nova terra.

No prólogo da terceira parte, Tomás apresenta Cristo como o Salvador que veio “livrar” seu povo de seus pecados (cf. Mt 1, 21). O conteúdo é desdobrado em três grandes seções: 1) O mistério do Verbo encarnado, visto sucessivamente em seu ser e em sua ação redentora; 2) a comunicação que ele nos faz de sua graça, por meio dos sacramentos na unidade de seu corpo eclesial; 3) a vida imortal que ele nos permite alcançar por meio de uma ressurreição semelhante. Já iniciada aqui pela graça, essa vida atingirá seu pleno desenvolvimento na eternidade da comunhão com Deus<sup>12</sup>. Essas três seções, que tratam do estudo do mistério de Cristo, são apresentadas por meio de 59 questões, divididas em duas grandes partes. As questões de número 1 a 26 são consagradas exclusivamente ao mistério da

---

<sup>8</sup> DE ALMADA, GONZALES S., SOLANO I., *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C), 1953.

<sup>9</sup> XIBERTA, B. Maria, *Tractatus de Verbo Incarnato*. Madrid: Consejo superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C), 1954.

<sup>10</sup> Cf. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, p.19.

<sup>11</sup> Uma vez que os tratados surgidos na Europa têm como base a Suma Teológica de Tomás de Aquino, achamos por bem apresentar a estrutura dessa obra, em sua terceira parte por se referir à cristologia.

<sup>12</sup> Cf. na introdução da obra. DE AQUINO, Tomás, *Suma Teológica: O mistério da encarnação: Parte III – questões 1-59*. São Paulo: Loyola, 2002, V.8. p. 53-54.

encarnação, isto é, ao modo como se realizou a união das duas naturezas, divina e humana, na única pessoa do Verbo encarnado<sup>13</sup>.

A primeira questão se interroga sobre a conveniência da encarnação do Verbo<sup>14</sup>. Nas questões de 2-6 Tomás trata dos diversos aspectos da ontologia e psicologia do Cristo. Em primeiro lugar vem a união hipostática, onde estuda as diversas facetas do mistério da união da natureza humana e divina na unidade da pessoa do Verbo, abordando a elaboração dogmática cristológica proveniente das conclusões conciliares. As questões 7- 8 se referem à realidade da graça em seu aspecto pessoal e social na vida de Cristo. As questões de 9-13 tratam da ciência e poder da alma de Cristo. Tomás fala de três diferentes tipos de conhecimentos: ciência bem aventurada, ciência infusa e a ciência adquirida ou experimental. Finalmente trata ainda a questão do poder da alma de Cristo. A questão de número 14 diz respeito às deficiências corporais que Cristo assumiu na natureza humana, inclusive a morte. A questão 15 se refere às deficiências da alma assumida por Cristo na natureza humana. Por sua vez, na de número 16, Tomás fala do que convém a Cristo segundo o ser e o seu vir a ser. Reconhece a plena humanidade de Cristo. Esteve sujeito à dor, à tristeza, à surpresa, à cólera, conforme as Escrituras. Porém, recusa admitir a presença do pecado. A questão 17 diz respeito à unidade do ser de Cristo. A 18 fala da maneira como se realiza a liberdade na submissão à vontade divina. A questão 19 se refere à unidade das duas operações em Cristo, distintas, mas convergentes. As questões 20-24 ocupam-se da submissão de Cristo ao Pai, da oração, do seu sacerdócio, da sua filiação e da sua predestinação. As questões 25-26 tratam da adoração e mediação entre Deus e os seres humanos<sup>15</sup>.

Por sua vez, a segunda parte, composta pelas questões 27 a 59, num total de 33 questões, mostra que Tomás segue, passo a passo, o desdobrar da vida terrestre de Cristo, para tentar descobrir o significado salutar de tudo o que o Verbo encarnado fez e sofreu pela humanidade que veio salvar<sup>16</sup>.

As questões 27-39 falam da entrada de Cristo no mundo, que vai da santificação da bem-aventurada Virgem Maria, da virgindade da Mãe, da anunciação, do nascimento, até o batismo. As questões de número 40-45 se referem à conduta da vida de Cristo, suas tentações, seus ensinamentos, seus milagres, sua transfiguração. As questões 46-52, tratam da paixão de

---

<sup>13</sup> Entre os investigadores de Tomás de Aquino, destacamos Jean-Pierre Torrell e Gislain Lafont, como vozes autorizadas pela larga experiência e pela seriedade seus trabalhos. A apresentação da estrutura da suma teológica, destacamos as seguintes obras: TORRELL, Jean-Pierre, *La «somme de théologie» de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Cerf, 1998; LAFONT, Gislain, *Structures et méthode dans la "Somme Théologique" de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Cerf, 1996 (Cogitatio Fidei, 193).

<sup>14</sup> Cada uma das 59 questões traz consigo um certo número de perguntas, que o autor chama de artigos. Nesta primeira questão, por exemplo, são apresentados seis artigos trabalhados por Tomás de Aquino.

<sup>15</sup> Cf. TORRELL, *La « somme de théologie »*, p. 75-81.

<sup>16</sup> DE AQUINO, *Suma*, Parte III, p. 55.

Cristo, de sua causa eficiente, de seu modo, dos seus efeitos e da morte propriamente dita de Jesus. Finalmente, as questões de número 53-59 fazem referência ao sepultamento, à descida aos infernos, à ressurreição, à qualidade do Cristo ressuscitado, à manifestação da ressurreição, à causa da ressurreição, à ascensão, ao sentar-se à direita do Pai e, finalmente, ao poder judiciário de Cristo<sup>17</sup>. Tudo isso forma a estrutura da parte cristológica da Suma Teológica tomasiana.

É importante ter presente que a essência da Suma Teológica é constituída pelo movimento de saída de Deus e do retorno a Deus, que se dá mediante a volta de Jesus para o Pai<sup>18</sup>. É um movimento de descida e subida.

A Suma teológica em sua terceira parte servirá de base para muitos tratados cristológicos que virão depois. Ela é a referência dos tratados de Iesu Solano, Bartolme Maria Xiberta e Claude Chopin, como já foi dito. Tendo presente a similaridade desses tratados e para ilustrar o que já foi dito, apresentaremos a seguir a estrutura do tratado do Verbo encarnado e redentor, de Claude Chopin que traz como ponto chave a encarnação do Verbo em vista da redenção da pessoa humana.

### **1.1.1.2 O tratado do Verbo encarnado e redentor em Claude Chopin**

O tratado do Verbo encarnado e redentor de Claude Chopin é apresentado em sete capítulos, divididos em teses, diferente de Tomás de Aquino, que expõe seu Tratado da encarnação em duas grandes partes. Porém, no conteúdo, há uma forte semelhança. No primeiro capítulo do tratado de Chopin, Cristo é revelado como o modelo supremo das criaturas. É aquele que realiza o desígnio divino da salvação. Todo o Novo Testamento consiste em apresentar esta Verdade. Para compreender plenamente a natureza e o significado deste objetivo central, é importante considerar a mensagem anunciada no Antigo Testamento, pois é em seu prolongamento, que se encontra a encarnação<sup>19</sup>. Encarnação e salvação formam, na Sagrada Escritura, uma unidade. É no Cristo, o Verbo feito homem, que se realiza toda a verdade salvífica. Como verdadeiro Deus e verdadeiro homem, Jesus Cristo cumpre as promessas messiânicas<sup>20</sup>.

No segundo capítulo, Chopin apresenta as teses 2 a 4, mostrando a razão ou a finalidade da encarnação. O Filho de Deus se encarnou para a salvação de todo o gênero

---

<sup>17</sup> Cf. TORRELL, *La « somme de théologie »*, p.82.

<sup>18</sup> Ibid., p. 404.

<sup>19</sup> Cf. CHOPIN CL., *Il Verbo incarnato e redentore*. Roma: Declée & C. – Editori Pontifici, 1968. (Il mistero cristiano – Teologia Dogmática), p. 10.

<sup>20</sup> Cf. Ibid., p. 9-36.

humano. Nesta encarnação se encontra o maior sinal do amor de Deus para conosco. Se ela tem o objetivo de salvar o gênero humano, então ela é de necessidade absoluta<sup>21</sup>.

Na sequência, no terceiro capítulo, o autor nos fala da união hipostática por meio das teses 5-13, ao mostrar que Jesus Cristo, verdadeiro homem, é da nossa mesma substância segundo a humanidade e que a natureza humana e divina é unida sem confusão, sem mudança, sem divisão e sem separação na única pessoa do Verbo. Por sua vez, no Cristo há duas operações completamente distintas e duas vontades, mas sempre de acordo. A natureza humana de Cristo, enquanto unida hipostaticamente ao Verbo, deve ser adorada. No mistério da encarnação, o predicado divino e humano de Cristo é atribuído à única pessoa do Verbo encarnado. Mesmo que toda a Trindade tenha tido sua atuação na encarnação, somente o Filho, a pessoa do Verbo, assumiu a natureza humana. Com a encarnação, o Verbo não sofreu alterações. Enfim, a união hipostática é inseparável<sup>22</sup>. Talvez o conteúdo deste terceiro capítulo tenha sido o mais passível de questionamentos e críticas ao longo da história, devido às suas afirmações dogmáticas acerca da união hipostática do Verbo feito carne.

No quarto capítulo, Claude Chopin discorre sobre a perfeição da natureza humana do Verbo encarnado, através das teses 14-21 de sua obra. Ele fala da ausência do pecado no Cristo e ressalta a santidade do mesmo. Cristo tem a plenitude da graça desde o início da encarnação. Ele tinha uma ciência adquirida, totalmente desenvolvida, afirma a tese. Chopin apresenta a afirmação da visão intuitiva da alma de Cristo desde o primeiro instante da encarnação e que ele teve uma vontade humana totalmente livre. Segundo a sua humanidade, o corpo de Cristo era passível e mortal. Ele experimentou o sofrimento e a morte<sup>23</sup> por nossa causa.

No capítulo quinto do tratado, o autor fala da mediação do Verbo encarnado, por meio das teses de número 22-24. Jesus Cristo é apresentado como o único e perfeito mediador entre Deus e o ser humano. Esta tese tem fundamento em 1Tim 2,5 como também em outros textos neo-testamentários (Hb 9,6; 9,15; 12,24). O Cristo não é apenas mediador ou salvador, mas, a única via para se chegar a Deus<sup>24</sup>. Ele é o único mestre da lei e é o sumo sacerdote da nova lei. Pelo seu sacerdócio, Cristo se dá como sacrifício redentor. É ao mesmo tempo sacerdote e vítima. Tudo isto provém do mistério da união hipostática,<sup>25</sup> diz Chopin.

No sexto capítulo, o autor trata de apresentar a obra redentora do Verbo encarnado, Sumo Sacerdote. Ele o faz através das teses 25-32. Nelas há a afirmação de que

---

<sup>21</sup> Cf. Ibid., p. 37-46.

<sup>22</sup> Cf. Ibid., p. 47-83.

<sup>23</sup> Cf. Ibid., p. 85-110.

<sup>24</sup> Cf. Ibid., p. 112.

<sup>25</sup> Cf. Ibid., p. 111-121.

Jesus Cristo, o novo Adão e sumo Sacerdote, se ofereceu a Deus por nós voluntariamente, por obediência e por amor. Com o sacrifício sangrento se ofertou na cruz, foi resgatado da escuridão e nos transferiu para o seu novo reino. Ao fazer referência ao novo Adão, o texto de Chopin mostra uma doutrina patrística que expressa a solidariedade que existe entre Cristo o ser humano no cumprimento do ato redentor. Ele se oferece em sacrifício como novo Adão. Mediante sua paixão, Cristo satisfaz a Deus pelos nossos pecados. Ele morreu pela humanidade. Esta tese ocupa lugar importante no ensinamento da Igreja. Há vários textos neotestamentários que atestam esta verdade: 1Jo 2, 2; 2 Cor 5, 15; 1Tim 2, 6. Com sua paixão, Jesus ganhou para si a glória da ressurreição e ascensão, e conquistou a salvação para nós. Ele desce até o inferno e ao terceiro dia é ressuscitado da morte com uma verdadeira e gloriosa ressurreição da carne, e sobe aos céus com sua alma e corpo. Enfim, em virtude de sua ressurreição e ascensão, Jesus realiza toda a sua plenitude de vivificador<sup>26</sup>. Em Jesus temos a nossa redenção e salvação.

No sétimo e último capítulo do tratado, Chopin apresenta o ministério real do Verbo encarnado por meio da tese 33. Nela, o autor afirma que o Cristo é consagrado rei de toda a criação. Sua realeza está fundada sobre a união hipostática e seu mistério pascal. Ele exerce sua soberania não só na Igreja, como em todo o universo. A humanidade gloriosa de Cristo é considerada, não só como o centro do universo, mas também como o centro de toda a história<sup>27</sup>.

O tratado do Verbo, apresentado por Claude Chopin, está profundamente referido à Suma teológica de Tomás de Aquino. A encarnação do Verbo é vista em primeiro lugar como um movimento de descida, de vinda de Deus, e ao mesmo tempo, como um movimento de subida, ou seja, de volta para Deus. Ambos ressaltam fortemente as decisões conciliares acerca da união hipostática, não negando os conflitos referentes aos dogmas. Por sua vez, Chopin dá grande ênfase à dimensão redentora do Verbo feito Carne. A encarnação se dá em favor da redenção e salvação do gênero humano. No tratado é possível perceber a ausência de uma reflexão sobre a dimensão kenótica do Verbo ao fazer-se homem, como também da experiência histórica de Jesus de Nazaré. Tanto o tratado do Verbo encarnado e redentor, de Claude Chopin, como os tratados de Iesu Solano e Xiberta, marcaram a teologia católica no período pré-Vaticano II e no período imediatamente posterior. Com o Concílio, uma nova mentalidade vai penetrar o pensamento teológico. Novos escritos surgirão, enfatizando uma nova leitura do tema da encarnação.

---

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, p. 123-176.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, p. 190.

Até à realização Concílio Vaticano II não se falava de uma cristologia no sentido em que se entende hoje, que contempla toda a vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus, considerando sua historicidade. A cristologia consistia nos tratados do Verbo encarnado, com suas formulações dogmáticas oriundas dos concílios cristológicos. Eram acentuadas as definições de Calcedônia e dava-se grande ênfase à soteriologia: encarnação do Verbo em vista de nossa Redenção

O próprio Concílio será um acontecimento chave para a nova interpretação teológica da encarnação. Ele abre possibilidades para reflexões sobre o dogma não feitas até então, instigando a própria Igreja à tomada de novas posições em relação aos tratados do Verbo encarnado. Isto gera uma enorme inquietação no campo teológico.

## 1.2 Retomando o caminho da crítica histórica

A partir do Concílio Vaticano II, os tratados do Verbo encarnado não serão mais apresentados pela Igreja como antes. O Concílio propôs um processo de *aggiornamento*<sup>28</sup> da própria metodologia utilizada pela escolástica tradicional, que passou a ser colocada em questão, já que era até aquele momento, utilizada nos tratados<sup>29</sup>. Há um ressurgir da história sobre a cena bíblica e na cristologia em si. Não é mais possível prescindir dos relatos das comunidades cristãs para se chegar a uma verdadeira busca do Jesus histórico.

O interesse pela história não era novidade para o Vaticano II. Já no período pré-conciliar era perceptível a influência iluminista ao defender que a tarefa da teologia não consistia apenas em fornecer uma compreensão das questões de fé, (como por exemplo, a união hipostática na cristologia), mas também de fixar a teologia na história da humanidade<sup>30</sup>.

Para Souletie, os/as teólogos/as tiveram que esperar os filósofos Spinoza, Reimarus e Lessing para perceberem a mudança que deveria acontecer entre a história concreta de Jesus e o que foi dito sobre ele desde a época apostólica até hoje. A crítica desses filósofos atingiu a identidade divina de Jesus e o alcance salvífico de sua vida e mensagem, pondo em questão a confiabilidade dos textos da própria Escritura<sup>31</sup>. Albert Schweitzer, que propõe uma busca histórica de Jesus a partir do Cristo da fé, deixa transparecer que os dados acerca de Jesus no Novo Testamento não podem ser totalmente confiáveis, porque procedem

---

<sup>28</sup> Aggiornamento é um termo italiano, que quer dizer atualização. Ele foi muito usado durante o concílio Vaticano II como expressão de um desejo de que a Igreja católica saísse realmente atualizada do concílio.

<sup>29</sup> Cf. SOULETIE, *Les grands chantiers*, p. 21.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, p. 21.

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, p. 22.

de um embelezamento dogmático de Jesus por parte da comunidade dos/as discípulos/as. É preciso adentrar no testemunho de fé dos/as mesmos/as.

Souletie nos lembra que a história dos dogmas, de Adolph Harnack (1851-1930), mostra que houve um processo de dogmatização da Escritura, denominada pelo historiador alemão de “helenização”. Sua tese central consiste em dizer que “o exame da história prova que o cristianismo dogmático, em sua concepção e estrutura, é obra do espírito grego sobre o terreno do Evangelho”<sup>32</sup>. O objetivo da cristologia será o de encontrar a verdadeira face de Jesus.

Como reação, a escola da história das formas buscou ter acesso à história de Jesus a partir da fé das comunidades cristãs. Por sua vez, Martin Kähler (1835-1912) vê a impossibilidade de recorrer à história de Jesus apenas para confirmação do kerigma. Por outro lado, William Wrede (1859-1906) procura mostrar com suas pesquisas que no evangelho de Marcos a pretensão messiânica não remonta a Jesus propriamente, mas que é uma construção teológica da comunidade.

Há uma grande complexidade nos métodos de análise das Escrituras. Em 1943, com a encíclica *Divino Afflante spiritu*, o papa Pio XII (1876-1958) adota a teoria dos gêneros literários para a compreensão do que realmente tratam as Escrituras<sup>33</sup>. O período que viu surgirem os tratados cristológicos estruturados à luz da doutrina de Santo Tomás também deu origem a debates ao redor da questão bíblica, que se perguntava sobre a possibilidade de se contar uma história de Jesus. Para Souletie,

Por ora, basta dizer que a questão da história, que foi a instância crítica do fim da neoescolástica, não se extinguiu com o concílio Vaticano II. As cristologias contemporâneas, elaboradas em confronto com a “segunda busca de Jesus histórico”, tentaram retornar à concepção histórica da existência cristã, mas ao custo de uma teoria da – dupla verdade – que evita a questão da verdade como ela é posta pelo testemunho do que o Novo Testamento confere a Jesus Cristo [...] <sup>34</sup>.

Com a chamada segunda busca, desde os anos 50, o interesse pela história de Jesus de Nazaré é real. A diferença em relação à primeira busca, do século XIX, refere-se ao interesse dos teólogos e exegetas pelas experiências vividas pelos primeiros/as cristãos/ãs em relação a Jesus, como testemunham os evangelhos e os demais escritos do Novo Testamento.

---

<sup>32</sup> « l'examen de l'histoire prouve que le christianisme dogmatique, que les dogmes dans leur conception et leur structure sont l'oeuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile ». Ibid., p. 22.

<sup>33</sup> Cf. Ibid., p. 23.

<sup>34</sup> Pour le moment, il suffit d'enregistrer que la question de l'histoire qui a été l'instance critique de la fin de la néoscholastique ne s'est pas éteinte avec le concile Vatican II. Les christologies contemporaines élaborées en confrontation à la « deuxième quête du Jésus historique » tentèrent de revenir à la conception historique de l'existence chétienne, mais au prix d'une théorie de la – double vérité – qui élude la question de la vérité telle qu'elle est posée par le témoignage que le Nouveau Testament rend à Jésus-Christ.[...]. Ibid., p. 23-24.

Esta volta aos escritos neotestamentários se tornou imprescindível para a coerência desta nova busca.

Realizado o concílio Vaticano II, foi necessário percorrer um caminho contrário ao já estabelecido na teologia: “do conceito à vida, da metafísica à história salvífica, do horizonte romano, latino e europeu, ao horizonte católico, ecumênico e culturalmente universal”<sup>35</sup>. O próprio Concílio deu margens para que acontecessem novas reflexões acerca da realidade de Jesus Cristo, a ponto de alguns teólogos proporem um novo “fazer” cristológico em se tratando da teologia da encarnação e a partir daí, um novo paradigma se faz perceber.

Desde os anos de 1980 há uma tentativa de repensar e reconstruir os elementos da cristologia, esboçando uma nova reflexão a partir da exegese e da história do dogma, da integração da teologia protestante e ortodoxa, do diálogo com a cultura. Repensa-se a relação entre cristologia fundamental e cristologia dogmática. Na teologia católica e protestante surgem importantes nomes que contribuem com o desenvolvimento de uma nova cristologia.

## **2 DOIS OLHARES QUE VISLUMBRAM HORIZONTES FECUNDOS**

Tendo presente o caminho da cristologia da encarnação, anterior à realização conciliar, pretendemos retomar a discussão no seio da Igreja católica, apresentando como ponto de referência o pensamento de dois grandes teólogos contemporâneos: Karl Rahner e Joseph Moingt.

Os/as teólogos/as atuais não se contentam em simplesmente repetir o que se estabeleceu como dogma no passado. Já é possível vislumbrar a desconstrução de uma teologia “do alto”, pautada na encarnação do Verbo, com o emergir de um novo pensar cristológico a partir “de baixo”, com forte acento na história e na ressurreição de Jesus. Karl Rahner<sup>36</sup> não deixa de ter sua importância nesse processo, ao fazer uma profunda releitura do tema da encarnação para repensar a sua própria antropologia, e ao convidar os/as teólogos/as a novas reflexões acerca do dogma. Joseph Moingt<sup>37</sup> dá passos significativos na reflexão sobre

---

<sup>35</sup> DE CARDEDAL, Olegario González, *Fundamentos de Cristología I: El camino*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2005, p. 504-505.

<sup>36</sup> Sacerdote católico Jesuíta de origem germânica, é considerado um dos mais influentes teólogos do século XX e que participou como teólogo do Concílio Vaticano II.

<sup>37</sup> Nascido em 1915, teólogo jesuíta francês, foi sucessivamente professor de teologia na Faculdade Jesuíta de Lyon-Fourvière, no Institut Catholique de Paris e nas Faculdades de Filosofia e Teologia da Companhia de Jesus em Paris (Centre Sèvres). Dirigiu a revista *Recherches de Science Religieuse* de 1968 a 1997.



essa temática, propondo um verdadeiro processo de desconstrução e reconstrução da teologia da encarnação a partir da centralidade da ressurreição de Jesus Cristo e não mais de sua encarnação, como era comum nos tratados do Verbo encarnado, tomando como base os testemunhos neotestamentários.

## 2.1 Cristologia da Encarnação na perspectiva de Karl Rahner

Karl Rahner tem uma contribuição nas importantes e decisivas mudanças do horizonte teológico contemporâneo. É sem dúvida o arquiteto da nova teologia católica. A teologia transcendental, desenvolvida por ele, tem como base sua antropologia teológica, que vislumbra uma humanidade criada por Deus e destinada à união com Ele, lembrando em certo sentido a Suma Teológica tomasiana, na qual tudo sai de Deus e volta para Deus. A esta humanidade, Deus se autocomunica de forma gratuita, como expressão e oferta de seu livre amor, revelando sua íntima relação para com a sua criação. Toda a criação participa, de alguma forma, do mistério de Deus.

O tema da encarnação tem lugar central no pensamento de Rahner. É pelo conhecimento do rosto humano de Cristo que a comunidade humana tem acesso ao rosto divino de Deus. É em Cristo que Deus se autocomunica, revelando-se. É nele que se expressa a nossa mais profunda conexão com o Mistério.

Como autêntico defensor da tradição, Rahner afirma a realidade da descida do Filho até a humanidade, ao assumir o existir humano em sua experiência concreta. “O centro da realidade vivida e crida pelos cristãos é a encarnação”, afirma o teólogo germânico. É por meio dela que o mistério da Trindade divina se torna acessível a nós; somente nela nos tem sido dito o mistério de nossa participação na natureza divina; e o mistério da Igreja não é mais que o prolongamento do mistério de Cristo<sup>38</sup> e esse mistério é inesgotável. É exatamente no conjunto destes mistérios que se insere a nossa fé.

A reflexão a seguir refere-se ao sentido da “encarnação” de Deus. Trata-se de uma cristologia essencialmente descendente e como tal, diz Rahner, não pode ser elaborada sem uma contínua referência a reflexões de antropologia transcendental<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Cf. RAHNER, Karl, Para la teología de la encarnación. In: \_\_\_\_\_, *Escritos de Teologia*. IV, Madrid: Taurus Ediciones, 1962, p. 139; Id., *Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 255.

<sup>39</sup> Cf. Id. *Curso fundamental da fé*, p. 255.

A encarnação é, portanto, a palavra sobre Deus e sobre nós. Afinal, o que pensam os/as cristãos/as quando na confissão de fé é dito que a Palavra de Deus se fez carne? A resposta é um trabalho de toda a cristologia, que nunca termina.

Na tentativa de resposta a pergunta acima, Rahner afirma, em primeiro lugar, que é necessário considerar a expressão do Prólogo joanino: A “Palavra” de Deus se fez carne, ou seja, se fez homem (Jo 1,14). Quando dizemos: Deus se fez Homem, é somente aí que podemos entender o que significa a expressão propriamente “Palavra de Deus”. Não porque qualquer uma das pessoas divinas possa se tornar homem, mas porque Ela é a autoexpressão de Deus para nós, em uma história concreta, como homem. O princípio originário, chamado Pai, possui um Logos, isto é, a possibilidade de expressar-se historicamente a si mesmo e em si mesmo para nós. Este Deus é a fidelidade histórica e, neste sentido, é o Verdadeiro, é o Logos<sup>40</sup>. Jesus é a Palavra de Deus encarnada na história.

Em segundo lugar, é preciso considerar que o Verbo, ou a Palavra de Deus se fez “homem”. É suficiente dizer que o Verbo se fez homem? Cremos que não, diz Rahner. Por sermos de natureza humana, pensamos que o predicado “homem” seja o elemento mais compreensível do enunciado. É verdade que sabemos muita coisa sobre o homem, pois a própria ciência nos favorece esse saber. No entanto, quase não falamos do sentido de ser homem, do seu conteúdo e da sua essência. O ser humano não está acabado. Praticamente ele não se dá conta da profundidade que é em si mesmo. Na sua essência ele é mistério<sup>41</sup>. Mistério por estar referido a Deus, que é incompreensível e inesgotável. Para Rahner, quando se afirma que “o Verbo se fez carne”, significa que “o Verbo de Deus assumiu uma “natureza” humana individual e assim, se fez homem”<sup>42</sup>.

A encarnação de Deus é, portanto, o caso irrepetivelmente *supremo* da realização essencial da realidade humana. E tal realização consiste em que o homem é, e, no entanto, se transcende. Quem entende de verdade o que teologicamente significa a *potentia oboedientialis* para a união hipostática, a capacidade de assumir a natureza humana pela pessoa do Verbo de Deus, sabe que essa *potentia* não pode ser uma capacidade a mais junto a outras possibilidades na consistência do ser do homem, senão que objetivamente é idêntica à essência humana<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 257

<sup>41</sup> Mistério para Rahner “não é algo ainda não desvelado, que exista como segunda realidade ao lado de outra realidade compreendida e devassada. [...]. O mistério é antes a realidade que precisamente existe como indevassável – existe, está dada, não precisa ser produzida, não é segunda realidade, realidade só provisoriamente alcançada, mas é antes o horizonte que sem ser dominado domina todo o compreensível, que possibilita compreender as outras coisas à medida que ele próprio se cala como o Incompreensível existente. O mistério não é, portanto, o provisório, que se elimina e que em si poderia também existir diversamente, mas aquela propriedade que caracteriza sempre e necessariamente a Deus (e, desde ele, a nós)”. Ibid., p. 259.

<sup>42</sup> Id., Para la teología de la encarnación. p. 142.

<sup>43</sup> Ibid., p. 145.

Encarnação divina e realização humana estão essencialmente entrelaçadas, pois, pela autoexpressão de Deus na encarnação do Verbo e pela união hipostática, a natureza humana assume um novo status como transcendência. Esta natureza, na sua essência, está para além de si mesma em referência ao Mistério maior que é Deus. A encarnação não é disfarce ou mera aparência de Deus, para tornar-se visível e conhecido por um rosto humano. É Deus mesmo, num homem concreto, Jesus de Nazaré.

Para Rahner, a existência do ser humano está intimamente condicionada à existência do Filho. Se a existência do Filho não fosse real, não teria sentido a existência dos demais seres humanos, porque toda pessoa humana está envolvido no mistério de Deus, por meio da encarnação de seu Filho. Em outras palavras, se a encarnação não fosse fato, seria o vazio humano, porque o ser humano não alcançaria a plenitude em Deus.

A partir dessa posição, poderíamos obter melhor acesso ao dogma cristão da encarnação do Logos eterno. Se Deus é e continua sendo homem por toda a eternidade; se, em consequência, toda teologia continua sendo antropologia por toda a eternidade; se ao homem é vedado pensar pouco de si, pois redundaria em pensar pouco de Deus, e se este Deus continua sendo o mistério insuprimível, então o homem é por toda eternidade o mistério expresso de Deus, aquele que por toda a eternidade participa do mistério do seu fundamento. [...] <sup>44</sup>.

Nossa existência, enquanto ser humano, se define pela aceitação ou rejeição do mistério que somos, enquanto pobre referência ao Mistério da plenitude.

Em terceiro lugar, Rahner estende sua reflexão sobre a encarnação ao âmbito da filosofia, perguntando sobre a possibilidade do imutável “tornar-se” algo. Será que Deus pode tornar-se algo? Para o panteísmo, ou a filosofia para a qual Deus simplesmente desdobra seu ser “historicamente”, sim, diz Rahner. Mas é uma questão extremamente embaraçosa para o/a cristão/a e para a filosofia teísta, por afirmarem que Deus é imutável, é *actus purus*, aquele que desde toda a eternidade é infinita plenitude de ser. “[...] a confissão da fé cristã de um Deus imutável e livre do devir, dotado da plenitude consumada do ser, não é apenas postulado de determinada filosofia, mas também dogma de fé”<sup>45</sup>. Porém, continua sendo verdade que a Palavra *se fez* homem. Neste ponto, a filosofia e a teologia escolástica se encontram em situação delicada e embaraçosa<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Id., *Curso Fundamental da fé*, p. 269.

<sup>45</sup> Id., p. 262.

<sup>46</sup>“A teologia escolástica trata primeiramente de Deus uno e trino (*Deo uno et trino*), exaltando sua imutabilidade, plenitude de ser, infinita e possuída sempre, de eternidade em eternidade, o *actus Purus* que é Deus, mas deixa de pensar, ao desenvolver este primeiro tratado, no fato de que mais tarde no tratado de “Cristo, a Palavra de Deus” e de Cristo homem”, deverá dizer: e a Palavra se fez carne”. Ibid., p. 262.

O embaraço se intensifica quando a cristologia, ao tentar explicar a verdade da encarnação vai dizer, segundo Rahner, que o devir e a mudança acontecem do lado da dimensão criatural que é assumida, e não do lado do Logos eterno e imutável. É óbvio que pensar assim não afeta em nada o Logos, pois é a sua realidade de criatura que está dotada de devir. É a natureza humana de Jesus. Isto é extremamente complexo.

O texto joanino afirma que o Logos se fez homem. Isso toca a nossa realidade e a realidade do próprio Logos. Tudo o que acontece na história de Jesus, portanto, aqui entre nós, em nossa realidade, espaço e tempo, constitui a história da Palavra do próprio Deus, um devir que é de Deus mesmo. Isso quer dizer que “Deus pode tornar-se ou fazer-se algo. Aquele que em si mesmo é imutável pode *ele próprio* ser mutável no outro e diverso dele”<sup>47</sup>, fazendo-se homem. Neste sentido a kenose é uma realidade possível para compreender o imutável que se torna algo, pois, para Rahner: “À medida que, mantendo sua permanente plenitude infinita, aliena-se e exterioriza-se a si mesmo, surge o outro como realidade sua, que lhe é divinamente própria. Ele cria a realidade humana *à medida que* ele próprio a assume como sua”<sup>48</sup>.

A “Palavra” se fez homem. Nesta expressão, se situa mais uma tentativa de resposta à pergunta sobre a encarnação. Somente o Logos podia fazer-se homem. O autor vai dizer que: “Quando, pois, o Logos se faz homem, essa sua humanidade não é algo que preexistia, mas o que se torna e surge em sua essência e existência, se e à medida que o Logos se exterioriza”<sup>49</sup>. Este homem que surge a partir da exteriorização do Logos é a autoexpressão de Deus para fora de si mesmo. É a partir dessa exteriorização que Deus se manifesta e se deixa conhecer como Amor. É “quando esconde a majestade deste Amor e se mostra na ordinaryidade do homem”<sup>50</sup>. Se não pensássemos assim, a humanidade do Logos não passaria de um mero disfarce de Deus e a encarnação não acrescentaria nada. É necessário que o homem Jesus seja em si mesmo a autorrevelação de Deus, numa humanidade assumida como expressão daquele que o enviou. Neste sentido, Rahner nos alerta sobre a importância da fundamentação bíblica para compreendermos não só a dogmática como também toda a cristologia .

---

<sup>47</sup> Ibid., p. 263.

<sup>48</sup> Ibid., p. 265.

<sup>49</sup> Ibid., p. 267.

<sup>50</sup> Ibid., p. 267.

### **2.1.1 Teologia bíblica: fonte da cristologia**

Qual a importância da teologia bíblica para a cristologia? Rahner procura mostrar, por meio de uma hermenêutica transcendental, que o dogma cristológico da Igreja não pretende ser em absoluto a condensação exaustiva da doutrina bíblica. A Sagrada Escritura deve ser a fonte não só da dogmática como de toda a cristologia. Sem ela, diz Rahner, citando a encíclica *Humani generis*, a dogmática e a cristologia se tornam estéreis, sem sentido. Mas, como fazer teologia bíblica, em geral, e em particular, na dogmática, tendo em vista a cristologia? Esta é uma questão desafiadora para todo teólogo.

O autor está convicto de que as afirmações dogmáticas são resultado das formulações dos testemunhos das Escrituras acerca de Jesus Cristo, e que a Igreja chegou a tais formulações, guiada pelo Espírito de Deus, mediante intenso trabalho, ao longo de uma história espiritual única. Por sua vez, “a fórmula ‘uma pessoa e duas naturezas’ é a única fórmula fundamental da cristologia”<sup>51</sup>. Por esta fórmula é possível deduzir da mesma pessoa, a relação com Deus, que é específica da realidade humana de Cristo. Isto é perceptível na Escritura e indispensável para a compreensão da relação mediadora de Cristo, tendo como orientador, o próprio Espírito de Deus. O conceito de pessoa não pode ser entendido de forma que pareça excluir o elemento “autonomia”, como se somente a natureza divina pudesse possuir como própria uma liberdade diversa da humana.

Para Rahner, quando pronunciamos a fórmula de Calcedônia sabemos aproximadamente o que significa ser homem, pois diariamente experimentamos o ser homem a partir da compreensão que temos de homem. Agora, se se quer compreender o ser da unidade inconfusa e indivisa, na qual converge a natureza humana na natureza do Logos, então, se entenderá melhor quem é o homem. Isto leva à afirmação de que a cristologia é, por sua vez, o término e o começo da antropologia, e que tal antropologia é, na verdade e eternamente, teologia. Porque Deus mesmo se fez homem<sup>52</sup>.

### **2.1.2 Calcedônia: fim e princípio**

Todo esforço da teologia e do magistério em torno de uma realidade ou verdade revelada por Deus termina sempre em uma formulação exata. Isto não é ruim. É natural e

---

<sup>51</sup> Ibid., p. 179.

<sup>52</sup> Cf. Id., Problemas actuales de cristología. In: Id., *Escritos de Teología*. I. Madrid: Taurus Ediciones, 1961, p. 206.

necessário, pois favorece o ensinamento seguro da verdade e o respeito a essa verdade na prática religiosa diária. Para Rahner, “da essência do conhecimento humano da verdade e da natureza da verdade divina resulta que uma verdade particular, sobretudo se está em referência a Deus, é sempre um primeiro passo, um ponto de partida, nunca uma conclusão final<sup>53</sup>.

Na reflexão de Rahner acerca dos problemas atuais de cristologia, ele vai dizer que a história está sempre em processo de renovação, e ao se renovar, ela não pode abrir mão do passado que a construiu. Pois, quanto mais espiritual for esta história, mais ela conservará o passado como passado. Isto vale também para a fórmula de Calcedônia, que expressa o mistério de Jesus. O/A teólogo/a tem, pois, não só o direito, mas a obrigação de considerá-la como fim e como princípio. Ele/a deve se esforçar para sair dela, não para abandoná-la, mas para compreendê-la com inteligência e coração, para aproximar-se, através dela, da inacessível inefabilidade do Deus sem nome, que quis ser encontrado em Cristo Jesus, e, através dele, ser buscado<sup>54</sup>. A questão colocada não é simplesmente a rejeição do passado pela história, mas a dificuldade que se tem para compreender, aceitar e acolher o que se definiu em Calcedônia como dogma:

um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das duas naturezas por causa da sua união, mas pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas, e também o mesmo Jesus Cristo, e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres”. (DH 302)<sup>55</sup>.

A maior parte das polêmicas relativas ao dogma da encarnação se encontra nessa declaração calcedoniana. É fato que a história está em constante mudança. A questão não consiste simplesmente em desfazer-se do que no passado foi definido no Concílio, mas em fazer um esforço para compreender exatamente o que foi definido.

A necessidade da compreensão do dogma representa um grande desafio, tanto para a história quanto para a própria teologia em nossos dias. E sabemos que a história da teologia não é só avanço, há também muitas omissões. Por isto, a teologia histórica e a

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 169.

<sup>54</sup> Cf. Ibid., p. 170-171.

<sup>55</sup> DENZINGER, Heinrich, *Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2007, p. 113.

história dos dogmas têm um “que fazer” real, insubstituível e necessário na teologia mesma, e enquanto tal, na dogmática<sup>56</sup>.

Rahner lança as primeiras bases para uma reavaliação de Calcedônia e propõe uma série de questões que norteará esse caminho avaliativo. Tendo como foco Calcedônia, sua cristologia procura perceber como Deus é capaz de se autocomunicar em uma figura humana, de tal forma que não há contradição entre o ser humano e Deus, numa figura concreta: Jesus Cristo.

A contribuição de Rahner no campo teológico, cristológico e antropológico é imensurável. Como autêntico defensor da tradição cristã, pauta sua reflexão na teologia descendente, afirmando a realidade da encarnação como o centro da fé cristã. É por meio da encarnação que Deus se autocomunica, revelando-se. É através do Filho encarnado que temos acesso ao Mistério de Deus e nos tornamos também nós, mistério referidos a Ele.

Rahner não promove uma desconstrução da teologia da encarnação, mas a ressignifica com as suas reflexões a partir da cristologia e da antropologia. Isto será a base para a proposta de uma teologia transcendental. Alguns teólogos e teólogas apontam como um limite em Rahner o fato de ele se colocar muito voltado para a dimensão transcendental da teologia, esquecendo-se do chão histórico dessa mesma teologia.

## **2.2 Repensando a reflexão cristológica da Encarnação a partir de Joseph Moingt**

Ao repensar a teologia clássica da Encarnação, Joseph Moingt (1915-)<sup>57</sup> propõe um caminho inverso ao dos tratados do Verbo encarnado, tomando como base primeira a ressurreição de Jesus. Tudo o que podemos conhecer de Jesus, segundo ele, tem como fonte iluminadora a realidade de sua glorificação e confissão como Filho de Deus.

### **2.2.1 Ponto de partida da reflexão narrativa do autor**

Diferente de Karl Rahner, Joseph Moingt mostra como o discurso cristão se orienta a partir do evento central da Ressurreição para o mistério da encarnação e da preexistência, graças ao confronto do anúncio cristão com as autoridades judaicas, com os gentios e com a gnose.

---

<sup>56</sup> Cf. RAHNER, Problemas actuaes de cristología. p. 172.

<sup>57</sup> Autor da obra: MOINGT, Joseph, *O Homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008, constitui a base desse tópico de nossa dissertação.

Num comentário do pensamento de Joseph Moingt sobre a história de Jesus, Jean Souletie afirma que o teólogo jesuíta apresenta essa história em três etapas, numa perspectiva oposta às demais histórias apresentadas pela teologia. Ele inicia pela Ressurreição, passa em seguida para a morte de Jesus ou a Cruz e, por fim, estuda o nascimento. Jean Souletie sublinha que:

A historicidade da Ressurreição de Jesus é considerada por Moingt como o processo da compatibilidade da fé e da razão diante de um evento que não comporta provas históricas. A via mediana entre a fé e a razão consiste em sustentar simultaneamente, sempre na perspectiva tomada emprestada a Moltmann, “que a Ressurreição pertence à história deste mundo, porque ela vem salvá-lo praticando nele uma abertura, e que ela não pertence a ele, porque não tem a ver com as evidências mundanas<sup>58</sup>.”

A ressurreição, de fato, não tem prova cientificamente histórica. Mas aqueles/as que conviveram com Jesus, experimentaram, após sua morte, algo no âmbito de fé que sinaliza a verdade e a historicidade da ressurreição, por atingir alguém de nosso mundo, mas não é evidente aos olhos do mundo.

A última etapa da cristologia de Moingt se refere ao Prólogo joanino: “e o Verbo se fez carne”. Segundo Souletie, é a mais curta e a mais difícil de acesso<sup>59</sup>, porque aí se encontra o questionamento da origem da narrativa da eternidade e da preexistência do Filho. Dentro da perspectiva narrativa, Moingt apresenta duas dificuldades na análise do Prólogo. A primeira se refere ao fato de descrever em Cristo a plenitude de seus direitos divinos, tais como onipotência e onisciência. A segunda seria a de conciliar a preexistência com o fato de Jesus começar a existir como um homem<sup>60</sup>. Lidar com as duas naturezas em Cristo, teologicamente não parece fácil, talvez fosse mais tranquilo referir a dois modos de existir em uma única pessoa, antes do nascimento em Deus e na história. Dois modos de existência, aberto a Deus e à história. Basicamente, é no “pro-”, como projeto e “pro - existência”, que se situa o ponto de vista de Moingt. Para esse autor,

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. A existência de Cristo é proexistência no sentido final de existir – para – os – outros, [...], não somente na medida em que se entrega aos outros a sua vida humana, mas também no modo como lhe comunica, com ela, sua vida eterna de Filho de Deus; ela

---

<sup>58</sup> « L’historicité de la Résurrection de Jésus est envisagée par Moingt comme le procès de la compatibilité de la foi et de la raison en face d’un événement qui ne comporte pas de preuves historiques. La voie mediane entre la foi et la raison consiste alors à tenir ensemble, toujours dans la perspective empruntée à Moltmann, « que la Résurrection appartient à l’histoire de ce monde, car elle vient le sauver en y pratiquant une ouverture, et qu’elle ne lui appartient pas, car ne relève pas des évidences mondaines. SOULETIE, *Les grands chantiers*, p. 36.

<sup>59</sup> Ibid., p. 36.

<sup>60</sup> Cf. Ibid., p. 37.



é também proexistência no sentido temporal de existir como futuro, porque Cristo está na subida para o Pai e vai ao Pai à frente de uma multidão de filhos. [...] <sup>61</sup>

### 2.2.2 Do Verbo encarnado à Cristologia

Segundo Moingt, por volta dos anos 60-70, ainda não se falava de cristologia como hoje, mas, do tratado do Verbo encarnado. Nos cursos acadêmicos da época, não competia a esse tratado falar da ressurreição de Jesus, de sua morte redentora, de sua “história”, e não havia a preocupação de “provar” sua divindade, nem a filiação eterna; não competia ao teólogo ensinar, tendo como base a Escritura, a não ser para apoiar suas “teses”. Seu domínio era o da tradição da Igreja, a história do dogma, o ensino do magistério, a doutrina dos autores escolásticos, sobretudo de Tomás de Aquino, e as explicações teóricas de alguns autores contemporâneos “autorizados”. O objeto do tratado do Verbo encarnado podia ser resumido no comentário da fórmula dogmática: “Cristo é uma única pessoa em duas naturezas”<sup>62</sup>. Isto era suficiente.

A partir de 1968, ao mudar-se para a cidade de Paris, Moingt se deparar com as várias transformações que foram acontecendo em sua vida acadêmica e pastoral, em sua militância nos arredores da cidade, nas suas longas conversas com amigos e colaboradores. Ele se dá conta então da necessidade de um novo pensar teológico como reflexo de sua inquietação interna<sup>63</sup>. O autor percebeu a importância de ensinar um tratado, não mais da encarnação, mas de cristologia, no sentido moderno da palavra. Para isto, tornou-se necessária uma profunda avaliação do caminho já construído e sedimentado em termos de reflexão cristológica até aquele momento, para dar início a um processo de desconstrução, que na verdade já estava em andamento desde o século XIX. O próprio Vaticano II incentivava os/as teólogos/as a mudarem de linguagem, a se manterem mais próximos do Evangelho, a falarem de forma mais simples para os fiéis, a se colocarem à escuta do mundo descrente. O objetivo da teologia já não podia ser meramente comentar e justificar o ensinamento da Igreja, mas de modo mais fundamental, transmitir a fé em Cristo perante a racionalidade crítica do tempo em curso. Era preciso mudar o modo de pensar a própria cristologia<sup>64</sup>.

Moingt percebe que tudo o que aprendeu ao falar de Cristo, ele recebeu da tradição da Igreja e sente que é preciso ir diretamente ao Evangelho com a preocupação de

---

<sup>61</sup> MOINGT, *O Homem que vinha de Deus*. p. 575.

<sup>62</sup> Esta fala do autor se refere ao período em que começou a lecionar “cristologia”, depois do curso sobre a Trindade, no escolasticado da Companhia de Jesus, em Lyon-Fourvière. Cf. *Ibid.*, p. 9.

<sup>63</sup> Cf. *Ibid.*, p. 10.

<sup>64</sup> Cf. *Ibid.*, 11.

procurar a verdade, e não mais repetir uma verdade. Sente que o papel do/a teólogo/a vai além do procurar nas Escrituras os materiais de um discurso erudito. É também, e ainda mais, facilitar o acesso ao Jesus do Evangelho a todos os que desejam e “abrir-lhes as Escrituras”, pois, todas falam dele<sup>65</sup>. Esta reflexão o levará a uma nova opção teológica e a percorrer um novo caminho.

O ponto de partida da reflexão do autor não será mais aquele em que se narra a história de Jesus partindo de seu nascimento, e início de seu ministério até sua morte e ressurreição, mas o inverso. Pois, os Evangelhos apontam na direção da ressurreição como o fundamento da cristologia. É com base nos Evangelhos que acontece esta desconstrução, que, de certa forma, foi iniciada no século XIX, com o surgimento do termo Cristologia, em substituição aos tratados do Verbo encarnado. Assim afirma Moingt: “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”<sup>66</sup>. É acolher a resposta da Igreja apostólica à interpelação que ela recebeu de Deus em Jesus Cristo, em nome de todos os/as futuros/as crentes. Não é dispensar a tradição. É remontar à origem que ela mesma designa, para que o/a cristão/a possa pronunciar seu ato de fé em Deus, reconhecido presente em Jesus como em seu Filho, assim como a Igreja sempre disse<sup>67</sup>.

Com o advento da modernidade, a leitura dos Evangelhos passa a ser feita de forma mais livre, em relação à regra do dogma, sujeita agora a novas regras científicas, que estudam o Jesus da história, de certa forma colocado em oposição ao Cristo da pregação eclesial. Moingt está consciente de que o ponto de partida de sua cristologia é o acontecimento Jesus como uma realidade fundadora, constituída por um ato de fé eclesial e que leva em si o vestígio histórico deste mesmo Jesus. Tendo isto em vista, é possível então mencionar de forma mais concreta a desconstrução da teologia clássica da encarnação que ele propõe.

### **2.2.3 Desconstrução da teologia da Encarnação**

No âmbito da narrativa acentuou-se muito a dimensão da descida do Filho de Deus à terra, como o primeiro acontecimento intemporal, não histórico, da vida de Jesus. A narrativa evangélica continua a ser recebida como fonte de fé, mas não é mais lida como regra

---

<sup>65</sup> Cf. Ibid., p. 212.

<sup>66</sup> Ibid., p. 212.

<sup>67</sup> Cf. Ibid., 212.

de fé. O sentido desta forma de ler as narrativas, do começo para o fim, não impõe mais sua lei para lê-la, “pois a verdade do fim, a exaltação de Jesus como Filho de Deus na glória de Deus Pai (Fl 2,9), tornou-se a verdade, invertida, do começo, lido agora como descida e humilhação do Verbo de Deus no homem”<sup>68</sup>. A questão não consiste apenas em confessar que Jesus é o Cristo, mas em reconhecer, ao mesmo tempo, que o Cristo da fé e da pregação da Igreja é o próprio Jesus das narrativas evangélicas.

Será necessário um novo olhar sobre Jesus, um novo interesse dirigido à sua existência humana e histórica, agora, “por baixo” da existência divina que é a sua qualidade de Filho de Deus. Esse novo olhar virá da emancipação da razão filosófica com relação à tutela dogmática, e da secularização da ciência teológica das universidades livres, com relação às autoridades eclesiásticas, como também de uma lenta e vasta evolução cultural, de uma ideia diferente de verdade, de um novo jeito de pensar, da atitude nova em relação ao conhecimento e à transmissão do saber, de uma nova forma de conceber o ser humano e a história. Esse movimento histórico, de fronteiras indecisas é, segundo Moingt, chamado de modernidade. Situa-se na segunda metade do século XVII<sup>69</sup>. Com esse movimento, um novo mundo desabrocha, marcando a história da pessoa humana. Uma nova leitura dos Evangelhos começa a ser feita, isenta da regra do dogma, sujeita às novas regras científicas, que estuda o Jesus da história, posto em oposição ao Cristo da pregação eclesiástica. “A teologia saberá doravante que não poderá mais abandonar o terreno histórico de Jesus; que essa história tem um *sentido* por si mesma e que esse sentido deve orientar o discurso da fé”<sup>70</sup>.

Segundo Moingt, o surgimento, no século XIX, do termo “Cristologia”, em substituição aos tratados clássicos do Verbo encarnado, ao mesmo tempo em que sinaliza uma desconstrução, aponta para o emergir de uma nova cristologia a partir “de baixo”, da história de Jesus de Nazaré.

O teólogo jesuíta apresenta alguns nomes que ajudaram a desencadear o processo de desconstrução da teologia clássica. Em primeiro lugar, o filósofo judeu Spinoza (1632-1677), que em seu *Tractatus theologico-politicus*, publicado em 1670, lança um novo discurso sobre Jesus, interpretando-o como um homem enviado por Deus, não a um povo particular, mas à humanidade inteira, para iniciar um tipo de religião até aí desconhecida, totalmente interior, inteiramente racional e, nisso mesmo, universal<sup>71</sup>. Isso justifica o fato de Jesus falar uma linguagem nova, da razão comum. Spinoza descreve a figura de Cristo de uma

---

<sup>68</sup> Ibid., p. 191.

<sup>69</sup> Cf. Ibid., p. 192.

<sup>70</sup> Ibid., p. 193.

<sup>71</sup> Cf. Ibid., p. 194.

forma “incomum”, mostrando uma ligação nova com a figura histórica e humana de Jesus, esquecida pelos teólogos. Com isso ele descobre a importância de seu ensinamento ético e seu alcance universal. Não é indiferente notar que essa apresentação de um Jesus filósofo substitui, de modo muito diverso, o anúncio do Logos aos gregos, pelos apologistas do século II<sup>72</sup>. Jesus é apresentado como essa mudança radical da história humana, que liberta o ser humano da tirania das religiões, torna-o senhor/a de seu próprio destino e prepara os caminhos para a unificação da humanidade sob a lei moral.

O segundo nome apresentado por Moingt é o de Emmanuel Kant (1724-1804), o filósofo que teorizou, de certa forma, o pensamento das Luzes sobre Jesus, em seu livro de 1793, *A religião nos limites da simples razão*. Na mesma linha de Spinoza, ele distingue um duplo conteúdo da revelação. Por um lado, as crenças e práticas culturais próprias de uma dada sociedade histórica. Por outro lado, o que é racional, o que a razão pode descobrir por si mesma, a saber, o ensinamento moral<sup>73</sup>.

Teorizando o pensamento das Luzes, Kant gosta de designar Jesus com o título de “o Mestre do Evangelho”. Para ele, “o mérito de Jesus, como “o Mestre do Evangelho”, é o de ter arrancado os seres humanos à fé “servil” e “estatutária” do judaísmo (como das outras religiões) e de os ter introduzido na verdadeira fé moral”<sup>74</sup>. Moingt afirma que Kant pode ser considerado o primeiro teórico da “cristologia de baixo”<sup>75</sup>. Ele não está sozinho. Hegel (1770-1831), recém saído da universidade, onde lia com entusiasmo seus escritos, em 1795 escreve uma *Crítica do cristianismo positivo*, que anuncia o projeto de conciliar “a crítica kantiana com a religião, tal como nos é transmitida pela evolução histórica, isto é, com a religião positiva”. Este projeto era mais ambicioso que o de Kant, e Hegel o realizará mais tarde, ao situar Cristo em relação à história universal das religiões<sup>76</sup>.

A intenção de Moingt, ao fazer referência a alguns filósofos, não é a de apresentar uma “cristologia dos filósofos”, mas mostrar que, ao entrar no campo da filosofia, a cristologia, libertada da tutela eclesiástica, faz Jesus falar uma linguagem antes não ouvida, uma linguagem de liberdade. É Jesus que liberta os seres humanos dos constrangimentos do poder religioso e político. Com isto, afirma Moingt:

---

<sup>72</sup> Cf. Ibid., p. 195.

<sup>73</sup> Cf. Ibid., p. 195.

<sup>74</sup> Ibid., p. 195-196.

<sup>75</sup> O motivo do reconhecimento de Kant como o primeiro teórico da “cristologia de baixo” se deve ao fato de que, no prefácio do livro *A religião no limites da simples razão* e em “*O conflito das faculdades*” Kant aplica-se a dar um estatuto epistemológico e universitário à teologia bíblica. Ele lhe atribui como campo a exegese dos textos (praticada de maneira científica desde Richard Simon) e a história, além de sustentar o direito do teólogo universitário se subtrair à censura eclesiástica para se conformar exclusivamente aos métodos utilizados pelos homens cultos. Ele designa a história de Jesus como objeto de uma teologia de Cristo que quer ser científica”. Ibid., p. 196.

<sup>76</sup> Cf. Ibid. 196.

A teologia cristã é exortada, para permanecer na história, dando sequência a esse procedimento libertador de Jesus, se ela própria se interessar pelo destino histórico dos homens como parte integrante da salvação destes. Isto supõe que ela não se concentre exclusivamente no mistério da pessoa divina de Jesus Cristo, mas que lhe peça também o que ele tem a nos ensinar sobre nós mesmos, no que ele pode nos ajudar a viver como homens, se pode nos dar razões humanas para esperar<sup>77</sup>.

Para Moingt, os filósofos provocarem a teologia a uma sincera conversão no modo de ver e de si preocupar com a humanidade e a historicidade de Cristo, abandonadas por ela há tantos séculos. Isso estimulará uma intensa busca da história de Jesus, fazendo surgir, a partir daí, muitas imagens contraditórias de sua pessoa. Essas buscas trouxeram vários traços de um caminho novo, de uma desconstrução da teologia tradicional.

A “desconstrução” da teologia passa pela necessidade de uma revisão radical do dogma de Calcedônia, a fim de fazer de Jesus Cristo uma pessoa verdadeiramente única, um sujeito verdadeiramente humano, no sentido atribuído hoje a esses termos. A consequência será a de fundar uma cristologia sobre as narrativas evangélicas e de fazer dela uma leitura de fé que esteja em consonância com a fé da Igreja que anuncia Cristo, relatando a história de Jesus, ao mesmo tempo que respeita a verdade da história, compreendida segundo o que pede o espírito moderno. Essa cristologia tem, pois, como fundamento o acontecimento pascal, que é inseparavelmente a morte e a ressurreição de Jesus. É sobre esta base que deverá ser estabelecida a filiação divina “desse homem” morto e ressuscitado, deixando-se levar pelas narrativas e anúncios evangélicos, a eternidade do dom que Deus faz de seu Filho aos homens, e de verificar assim o conceito de encarnação<sup>78</sup>.

O projeto de reconstrução da cristologia de Joseph Moingt consiste em partir do acontecimento Jesus, como de uma historicidade fundadora, constituída por um ato de fé eclesial, que leva em si o vestígio histórico de Jesus<sup>79</sup>. O acontecimento pascal é o lugar central para a compreensão desta nova cristologia. É a partir dele que se certifica a veracidade da filiação divina de Jesus.

#### **2.2.4 A encarnação do Verbo à luz da ressurreição de Jesus**

Com a desconstrução da teologia clássica da encarnação, Joseph Moingt parte da mensagem da ressurreição para, à luz da fé, decifrar ou clarear o sentido do que aconteceu

---

<sup>77</sup> Ibid., p. 198.

<sup>78</sup> Cf. Ibid., p. 241-242.

<sup>79</sup> Cf. Ibid., p. 221.

com Jesus durante sua experiência histórica. Jesus ressuscitado não é apenas aquele que se beneficia da graça da ressurreição, mas é também seu mediador para nós. Segundo Moingt,

Aceitando a mensagem da ressurreição, acreditamos que Jesus é o Filho de Deus na medida em que é o primeiro a entrar no Reino e que nos abre o acesso a este, o que nos obriga a seguir seus ensinamentos e seus passos. Essa fé é de fato o primeiro princípio prático da salvação<sup>80</sup>.

Pela ressurreição, Jesus é reconhecido como Filho de Deus, aquele que nos revela quem é Deus e por quem Deus se torna presente no meio do mundo, vivendo em íntima comunhão de existência com ele numa relação “Eu – Tu”, na qualidade de Pai e Filho. A comunicação de ambos foi reconhecida fundadora da comunicabilidade do ser criado com a criatura, e da santidade de Deus com a secularidade do mundo: o que chamamos dom do Espírito Santo. O Espírito é um “Ele” na relação “Eu – Tu”, que faz falar e permite ouvir a voz do outro. Aquele que leva o ser humano a reconhecer Deus como Pai e a ver os/as outros/as como irmãos/as<sup>81</sup>.

Como consequência de sua vitória sobre a morte, Jesus é reconhecido e proclamado Filho de Deus (Fl 2,8-9; Mc 15,39). Será que não era antes? Citando Wolfhart Pannenberg, Moingt apela para o princípio hegeliano da “retroatividade”: o que chega ao fim reflui até a origem, pois nada vem a ser senão o que era em potência de ser e, portanto, já tinha, de certa forma em reserva de ser, do que vir a sê-lo<sup>82</sup>. Isto implica que a filiação, reconhecida na ressurreição, não foi algo adquirido por não ter, mas que Jesus já era portador dessa filiação desde o início. Afirma Moingt:

Do começo ao fim de sua vida terrena, Jesus existe em pessoa de Filho de Deus: aí está “tudo” o que afirma a fé. Proclamando sua ressurreição, ela o reconhece Filho de Deus de maneira absoluta e ilimitada. Referindo-se à sua origem, declara-o “verdadeiro” Filho, o “próprio” Filho de Deus, a fim de afastar a ideia de que ele se tivesse tornado Filho pela investidura de uma dignidade recebida no fim da sua vida, ou de um encargo recebido durante a sua vida; e de afirmar que ele era em seu próprio ser, desde sempre, por sua origem, porque sua pessoa era fundada em Deus, que a chamou à existência e pôs no mundo por um ato pessoal<sup>83</sup>.

A ressurreição de Jesus é o marco referencial de todo acontecimento anterior. Pela ressurreição é possível olhar para trás e reconhecer que aquele que fez história no meio dos homens e mulheres, era, de fato, o Filho de Deus encarnado, reconhecido agora pela fé dos/as cristãos/as. Desde a origem, Jesus é o Filho de Deus e sua concepção se dá mediante a ação

---

<sup>80</sup> Ibid., p. 532.

<sup>81</sup> Cf. Ibid., p. 532-533.

<sup>82</sup> Cf. Ibid., p. 538.

<sup>83</sup> Ibid., p. 543.

do Espírito Santo. Os Evangelhos de Mateus e Lucas nos atestam essa verdade ao nos apresentar formas diferenciadas da concepção de Jesus. O primeiro fala do “anjo do Senhor” que se comunica com José. Por sua vez, Lucas apresenta o “anjo Gabriel” dialogando com Maria. O objetivo dessa diferença é oferecer a crença de que, desde a origem, Jesus é propriamente o Filho de Deus e que sua concepção se dá mediante ação do Espírito Santo<sup>84</sup>.

Para o teólogo francês, o Prólogo joanino chama o Logos de “Filho” (1,18) depois de dizer: “E o Verbo se fez carne” (1,14). Assim, entendia-se que o Verbo se torna Filho quando é gerado em Maria. As narrativas de Mateus e Lucas não podem ir mais longe. Elas não exprimem o sentido que o símbolo de Niceia dá à palavra “encarnação”, afirmando somente, de forma incondicional, que a criança gerada no seio de Maria, pelo poder divino, é o próprio Filho de Deus, que tira de Deus sua origem<sup>85</sup>.

Nas Sagradas Escrituras não encontramos base para atestar o que afirma o símbolo niceno-constantinopolitano sobre Cristo, a saber, que Ele, Filho único de Deus, “nasceu do Pai antes de todos os séculos, gerado, não criado, da mesma natureza que o Pai”. Todos os textos bíblicos utilizados para confirmar esta tese se referem ao nascimento de Cristo no tempo: (Jo 1,1; 1,14; Cl 1,13-14). “A tradição indica claramente que a noção de eternidade de Deus foi *deduzida* de uma noção anterior, mas que não vem do Antigo nem do Novo Testamento, a da *preexistência de Cristo*”<sup>86</sup>. Por ressaltar muito a preexistência do Filho no discurso dogmático, aconteceu uma substituição do sujeito histórico e temporal dos anúncios bíblicos e das narrativas evangélicas. Houve um esquecimento de que nada se pode dizer desse Filho eterno que não seja fundado na história de Jesus de Nazaré.

Na dogmática houve um excesso de preocupação em transferir a Cristo todos os atributos da divindade. Em nossos dias sentiu-se a necessidade de acomodar Cristo na história. Assim diz Moingt:

Não parece possível reconhecer Cristo como “verdadeiro” homem, se a existência eterna de sua pessoa divina suprime o começo de sua existência de homem, pois o ser humano é essencialmente temporalidade, e não há temporalidade onde não há

---

<sup>84</sup> As duas narrativas representam o ponto alto da apologética cristã desde o século II. Há muitas controvérsias sobre o teor literal do texto. Para os judeus, serviam como prova de que Jesus não é um “homem comum”, pois não nasceu de forma comum aos seres humanos. Aos pagãos, ele não deve ser confundido com os heróis da mitologia, nascidos da relação carnal de um Deus e de uma mulher. Aos docetas gnósticos, Jesus é verdadeiramente homem, visto que foi gerado da carne de uma mulher. Na verdade, o ponto alto da controvérsia será o texto de Jo 1,14 e as explicações dogmáticas a respeito da “encarnação” e da “união hipostática”. São narrativas cheias de passado teológico. Cf. *Ibid.*, p. 544.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 552.

<sup>86</sup> O sentido dessa noção não é dizer que Cristo existia na eternidade de Deus antes de se encarnar, na medida em que é Filho gerado de sua substância, mas que existia *na história antes de nascer, considerado que é o Cristo* de Deus, seu mensageiro, e seu Verbo de todo o tempo, *enviado ao mundo* como prelúdio à sua encarnação. *Ibid.*, p. 563-564.

começo. [...] Cristo começou a existir no tempo, como filho de Maria, da existência eterna recebida do Pai, na qualidade de Filho de Deus<sup>87</sup>.

A narrativa do nascimento de Jesus mostra a origem de Cristo aberta para Deus e para a história. Não são duas origens diferentes. É através da história que Deus dá origem a Cristo e lhe dá sua ordem de missão. Para Moingt, antes de nascer, Cristo existe em Deus e na história. Ele está em Deus segundo sua pessoa, como sua perfeita imagem. E na história, em virtude da predestinação que torna seu ser humano solidário com toda a humanidade<sup>88</sup>, ao fazer-se um com os seres humanos.

Retornar à história de Cristo, para aquém de seu nascimento, não nos revela nada a seu respeito, que não tivesse previamente contido em sua ressurreição, que na verdade é a instância fundadora da revelação e da fé. Na ressurreição estão contidos o antes e o depois da encarnação. Ela revela uma não “preexistência”, mas uma “precedência”; mostra que aquele em quem toda vida se consuma é também seu iniciador. Toda a vida se inicia no futuro de Cristo. A ressurreição não é o término da missão de Jesus, mas um começo: “a abertura das portas da morte através das quais a vida pode jorrar com toda a liberdade, seguindo o Vivo, que tem a missão de conduzi-la a seu cumprimento em Deus”<sup>89</sup>.

Em Cristo ressuscitado, tudo tem sua razão de ser. Ele é o primogênito de toda criatura, pois nele todas as coisas foram criadas (Cl 1,15-17), Ele é a cabeça da Igreja, o primogênito dentre os mortos (Cl 1,18-20). É o primeiro saído de Deus, é a semente da vida, de tudo o que existe, é a manifestação em Deus da vida que escapou da morte, é o humanamente divino, que fez de nossa vida a sua vida e de nossa história a sua história, reconhecido Filho de Deus pela sua realidade pascal. A ressurreição é o ponto alto do reconhecimento de Jesus como o Cristo e a partir dela é possível pensar a realidade da encarnação do Verbo.

Enfim, é possível dizer que a reflexão desenvolvida por Joseph Moingt acerca da teologia da encarnação traz ganhos para a cristologia e para o cristianismo atual. O autor não renuncia à tradição, mas lhe dá a autoridade devida, para que o/a cristão/ã possa pronunciar seu ato de fé. Moingt dá grande ênfase a uma volta aos Evangelhos. O ponto de partida de sua cristologia é Jesus Cristo como uma realidade fundadora. Em nenhum momento ele abre mão de afirmar a encarnação do Verbo, porém, não a coloca, como nos tratados do Verbo encarnado, como a referência primeira e central da reflexão cristológica. Cremos que, um dos maiores ganhos da sua reflexão é o de reconhecer, a partir da ressurreição, que aquele que fez

---

<sup>87</sup> Ibid., p. 568.

<sup>88</sup> Cf. Ibid., p. 571.

<sup>89</sup> Ibid., p. 577.



história no meio da humanidade, era de fato o Filho de Deus encarnado, reconhecido agora, pela fé dos cristãos. É com esta verdade que Moingt dialoga com o secularismo contemporâneo e com as críticas radicais que vêm surgindo em torno do tema da encarnação.

### **3 CRÍTICA RADICAL: BALANÇANDO O DOGMA DA ENCARNAÇÃO**

Assim como na teologia cristã católica, na teologia protestante também há muitas questões relacionadas à cristologia da encarnação, sobretudo no que se refere às definições dogmáticas que lhe deram origem. John Hick, numa tentativa de diálogo com outras religiões, não apenas questiona como também levanta sérias críticas à Igreja cristã pelas suas definições, acusando-a de não dar explicações do que foi definido pelos padres conciliares em termos dogmáticos.

Em seu livro, *A metáfora do Deus encarnado*, John Hick (1922-)<sup>90</sup> tece questionamentos e críticas radicais à cristologia da encarnação, e acusa o cristianismo de transformar em Deus encarnado o homem Jesus de Nazaré, tornando-o Filho de Deus, salvador do mundo e fundador da Igreja cristã. “Se ele de fato foi Deus encarnado, o cristianismo é a única religião fundada por Deus em pessoa e deve, como tal, ser incomparavelmente superior a todas as outras religiões”<sup>91</sup>. Isto para Hick é inconcebível.

O teólogo inglês procura rever as verdades cristológicas, tentando interpretá-las no sentido de torná-las significativas à realidade inter-religiosa e propõe uma cristologia pluralista, procurando dar novo sentido ao evento Cristo.

#### **3.1 Críticas à “autodeclaração” da filiação divina em Jesus**

Em 1977, John Hick publicou *The Myth of God Incarnate*<sup>92</sup>, apresentando como tese principal a afirmação de que Jesus não ensinou que era Deus encarnado, e que esta ideia é uma criação da Igreja cristã<sup>93</sup>. Mais tarde, ao escrever *A Metáfora do Deus encarnado*, segue o mesmo pensamento da publicação anterior, ao acusar o cristianismo de atribuir a Jesus uma identidade não anunciada por ele próprio e, ao mesmo tempo, de apresentar a religião cristã como superiora às demais religiões.

---

<sup>90</sup> Nascido em Yorkshire, Inglaterra. De origem anglicana. Filósofo da religião e teólogo britânico, convertido ao presbiterianismo desde 1940. É representante emblemático da “Teologia Pluralista” das religiões.

<sup>91</sup> HICK, John, *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 9

<sup>92</sup> John Hick, *The Myth of God incarnate*. Londres: SCM Press, 1977.

<sup>93</sup> Cf. Id., *A metáfora do Deus encarnado*, p. 12

Hick questiona a conclusão de Calcedônia, pelo fato de o concílio ter simplesmente definido que o Jesus de Nazaré histórico é simultaneamente verdadeiro Deus e verdadeiro homem, sem explicar a razão desse paradoxo. Pode até dizer que é mistério, mas não vai deixar de soar como uma invenção dos padres conciliares. Esta não explicação produz estranhezas em relação ao concílio. Tudo isto leva o autor a desenvolver certa resistência em referir-se a Jesus como Cristo. Para ele, a palavra Cristo está carregada de ambiguidades. No grego, *christos* era a tradução do hebraico *messiah*, que quer dizer “ungido” e se referia diretamente aos reis e não tinha conotação de divindade.

No contexto do cristianismo primitivo, Jesus foi identificado como o novo ungido de Deus, da casa real de Davi, o qual, em sua segunda vinda, iria trazer o grande dia do Senhor. Como esse grande dia demorava a acontecer, a Igreja foi aos poucos dando a Jesus um status divino, e Cristo tornou-se equivalente em significado ao “Filho de Deus” pré-trinitário e, finalmente, ao Deus Filho, segunda pessoa da Trindade, mudando totalmente o sentido original do termo<sup>94</sup>.

Para Hick, entre os/as estudiosos/as do Novo Testamento, há amplo acordo de que Jesus não reivindicou para si o atributo da divindade, mas este atributo foi reivindicado para ele pelo cristianismo posterior. Jesus não compreendeu a si mesmo como Deus ou Filho de Deus encarnado. Provavelmente ele teria rejeitado esta ideia como blasfema. “Porque me chamas bom? Ninguém é bom senão um só, que é Deus” (Mc 10,18)<sup>95</sup>. É certo que Jesus desenvolveu uma relação muito estreita com o Pai. Porém, “experimentar Deus como Pai celeste não é o mesmo que experimentar a si mesmo, de maneira única, como o Deus Filho, segunda pessoa de uma Trindade divina”<sup>96</sup>.

O teólogo inglês cita alguns estudiosos, como John Knox e John Macquarrie, que não reconhecem certas interpretações das Sagradas Escrituras que afirmam a autodeclaração de Jesus como Deus encarnado. É preciso ter presente os limites do tempo para se chegar a uma conclusão assim. O que de Jesus foi escrito, se deu anos após sua morte e não oferece base para tal afirmação e, se ele assumiu de fato nossa humanidade, dificilmente daria conta desta autopretensão. Nenhum escritor bíblico foi testemunha ocular da vida que procurou retratar. Até mesmo os Evangelhos, escritos por volta dos anos quarenta e setenta após a época de Jesus, não foram escritos onde se deram os acontecimentos originais, mas em ambientes culturais totalmente diferentes, resultado das tradições orais e escritas, como fruto de um desenvolvimento histórico-teológico. Será que esta distância, mencionada por Hick,

---

<sup>94</sup> Cf. *Ibid.*, p. 16.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>96</sup> Cf. *Ibid.*, p. 49.

coloca em risco reflexões importantes acerca dos escritos neo-testamentários? É uma questão que fica em aberto, porém, merecem atenção as várias interpretações dadas aos textos.

### 3.2 A divindade e a humanidade de Jesus sob o crivo da crítica

Como aconteceu a passagem de um Jesus terreno para o Cristo da fé, da teologia da pregação e dos sacramentos cristãos ortodoxos? O ambiente intelectual do primeiro século da era cristã é diferente do ambiente ocidental moderno industrializado, dominado pela ciência, pela técnica e pela secularização. No pensamento de Hick, é improvável que hoje, um indivíduo terreno chegue a ser considerado Deus. Por influência de séculos de pensamento cristão, a palavra “Deus” significa o eterno, o onipotente e o onisciente Criador do universo. No mundo antigo, o conceito de divino não era definido com tanta clareza assim. Era um mundo em que existiam “muitos deuses e muitos senhores”, como diz São Paulo (1Cor 8,5). Também os heróis eram chamados de “deuses”. Era um título comum<sup>97</sup>. Com efeito, toda a linguagem bíblica para falar de Deus e de suas manifestações no mundo é, em grande parte, metafórica: rei, pastor, pai e rocha. No Novo Testamento, a imagem chave é a do Pai. No mundo antigo e nas fontes judaicas, a linguagem Filho de Deus tinha também conotação metafórica, enquanto que na teologia cristã, ela toma sentido literal, aplicada a Jesus de Nazaré. Até mesmo a noção de Jesus como Filho de Deus em Paulo é ainda pré-trinitária. Só mais tarde é que tomará novo sentido.

Para o teólogo inglês, a Igreja, que crescia e se desenvolvia, tinha que explicar suas crenças em termos filosóficos aceitáveis, tanto para a cultura grega, quanto para si mesma. Percebia-se a necessidade de certa unidade de pensamento. Em 325, no concílio de Niceia, convocado por Constantino, houve uma declaração surpreendente: “pela primeira vez a Igreja adotou oficialmente da cultura grega, o conceito não-bíblico de *ousia*, declarando que Jesus, como o Deus Filho encarnado, era *homoousios toi patri*, da mesma substância que o Pai”<sup>98</sup>. Com esta declaração, as metáforas bíblicas foram deixadas de lado para propósito teológico. Depois, no concílio de Calcedônia, em 451, a formulação foi aumentada. Cristo era também “*homoousios conosco quanto à nossa humanidade (...), dando a conhecer suas duas naturezas [que existem] sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação (...)*”. E é

---

<sup>97</sup> A linguagem da filiação divina ou divindade era comum e familiar no mundo antigo aos contemporâneos de Paulo e João. Cf. *Ibid.*, p. 61.

<sup>98</sup> Cf. *Ibid.*, p. 66.

esta formulação de Calcedônia que, desde então, constituiu a linguagem cristã oficial a respeito de Cristo<sup>99</sup>.

Tendo em vista a dificuldade de compreender Calcedônia, um dos caminhos é a kenose. Mas para Hick, a melhor maneira para compreender a ideia da kenose é vê-la como uma metáfora. Assim como o autor vê na carta aos Filipenses o autoesvaziamento kenótico de Deus como metáfora, do mesmo modo ele concebe a doutrina da encarnação. É uma boa metáfora – “Jesus como um “Filho de Deus”, uma pessoa em quem o Espírito divino estava presente de maneira poderosa e cuja vida revelou a outros a realidade, o amor e a exigência de Deus – foi transformada na teoria metafísica de que Jesus possuía duas naturezas, uma humana e outra divina”<sup>100</sup>. Afirmar a divindade de Jesus de forma literal significa reconhecer a superioridade do cristianismo em relação às outras religiões, por ter como fundador um Deus encarnado. Isto é inconcebível.

### **3.3 Crítica à possível superioridade do cristianismo**

John Hick faz críticas à ideia de superioridade do cristianismo em relação às demais religiões, por afirmar que seu fundador é o Filho de Deus encarnado. Em nome dessa superioridade, o teólogo acusa o cristianismo de praticar muitos erros na história, como o anti-semitismo, a exploração colonial do chamado Terceiro Mundo, o patriarcalismo ocidental e outros. Porém, o autor reconhece que a culpa desses males não está na afirmação da encarnação de Jesus, mas sim na cobiça, na crueldade e nos preconceitos que o próprio cristianismo não foi capaz de superar.

Se o dogma da divindade de Jesus fosse visto de forma metafórica e deixasse de ser compreendido como uma tese literal, com implicações universais, com certeza, a barreira da relação entre a parcela cristã e as outras parcelas da humanidade deixaria de existir<sup>101</sup> e haveria certamente uma harmonia nas diferenças. Pensando assim, Hick se sente instigado a conceber a possibilidade de outras encarnações da divindade. Para ele, a dificuldade do cristianismo em não admitir as múltiplas encarnações sinaliza o medo de perder o status de superioridade sobre as demais religiões. Ele cita Tomás de Aquino, como alguém que concebe esta ideia de poder haver mais de uma encarnação de Deus.

---

<sup>99</sup> Cf. Ibid., p. 66.

<sup>100</sup> Cf. Ibid., p. 109-110.

<sup>101</sup> Cf. Ibid., p. 122.

Assim, se admitirmos junto com Santo Tomás a possibilidade dessas outras encarnações do Verbo eterno, a próxima questão naturalmente será se, do ponto de vista cristão, líderes espirituais que marcaram toda uma época – tais como Moisés, Gautama, Confúcio, Zoroastro, Sócrates, Maomé e Nanak – não podem de fato ter sido encarnações divinas. É óbvio que, a partir de seu próprio ponto de vista, nenhuma destas grandes figuras teria aceitado esse tipo de identificação. [...] <sup>102</sup>

Para esse autor, a possibilidade de múltiplas encarnações da divindade é uma ideia viável. Ele não vê obstáculo para isto. Metaforicamente Jesus é essa encarnação, assim como muitos/as outros/as líderes de religiões. Para Hick, o dogma do Deus encarnado faz do cristianismo a única religião fundada por Deus, colocando-a numa posição de superioridade em relação às demais.

### 3.4 A metáfora da encarnação

A metáfora, segundo John Hick, é uma forma de discurso não literal ou figurativo. A ideia central é indicada pela derivação da palavra grega *metaphorein*, “transferir”. É uma transferência de sentido. É o que acontece quando se fala, por exemplo, “berço do cristianismo”<sup>103</sup>. Antes de Niceia (325) e Calcedônia (451), a linguagem cristã que exalta Jesus como Senhor, Salvador, Filho de Deus e Deus, parece ter tido um sentido mais devocional ou litúrgico, e não um exercício de formulação teológica precisa. Falar de Jesus equivalia a pronunciar a linguagem do amor aberta a muitas interpretações.

Contudo, dentro da linguagem mais formal da teologia, a palavra “encarnação” começou a ser usada como um termo técnico inspirado pelo prólogo do Evangelho de João (“E o Verbo se fez carne”, Jo 1,14), *sarx egeneto*, latinizado como *incarnatus*. Assim, o lar original da encarnação foi a linguagem oficial da Igreja. E esta última não pretendia que a palavra fosse uma metáfora, mas sim a versão resumida da doutrina de que Jesus era o Deus Filho vivendo uma vida humana, sendo a uma só vez “verdadeiramente Deus” e “verdadeiramente homem”, *vere Deus, vere homo* <sup>104</sup>.

As declarações dogmáticas retiraram o sentido metafórico da encarnação, dando a ela um sentido formal. Para John Hick essa mudança merecia uma explicação por parte de Calcedônia, principalmente com relação à definição do dogma da união hipostática. O que significa uma pessoa possuir duas naturezas diferentes em si, sem que haja contradição? Isto parece impensável. A heresia básica sempre foi a de tratar a metáfora religiosa como

---

<sup>102</sup> Ibid., p. 133-134.

<sup>103</sup> Ibid., p. 136-137.

<sup>104</sup> Ibid., p. 139.

metafísica literal. É crível que Jesus tenha visto a si mesmo como o último profeta que precipitaria a vinda do domínio divino de Deus sobre a terra, mas nunca atribuiria a si mesmo o título de Filho de Deus, literalmente. Para Hick, na medida em que Jesus cumpria a vontade de Deus, Deus com certeza agia nele. Neste sentido, Deus se encarnava em Jesus e Jesus certamente revelava em sua humanidade a presença de Deus para o mundo e Deus, obviamente, se revelava ao mundo através de suas atitudes, de suas palavras e de seu amor, vividos em profunda sintonia com Deus. Pensar a encarnação sob essa perspectiva, não literal, parece mais viável para o autor, pois retira todo o peso que o cristianismo carrega sobre si como o portador da verdade suprema da encarnação.

O pensamento crítico de John Hick acerca da teologia da encarnação traz presente alguns limites. Deixa transparecer certo relativismo em suas reflexões. Diferente de Rahner e Joseph Moingt, propõe uma total desconstrução e rejeição do dogma da encarnação, tão cara para a teologia e a fé cristã. Não reconhece o dogma da união hipostática e acusa a Igreja cristã de dar interpretação literal à filiação divina de Jesus, uma vez que os Evangelhos não apresentam Jesus reivindicando para si o status de Filho. Esta filiação não passa de uma metáfora, segundo o seu pensamento. Considerando a encarnação divina de forma metafórica, o autor abre espaço para considerar que, os grandes líderes religiosos são também em sua vida humana encarnação da realidade divina. Negando o dogma da encarnação, no fundo está negando também a possibilidade de um diálogo autêntico entre a religião cristã com as demais religiões.

Creemos que a contribuição de John Hick para a teologia cristã, com suas críticas radicais, seja a de provocar nos teólogos a busca por reflexões mais ousadas e profundas acerca das próprias definições de Calcedônia, dando razões mais atualizadas dos dogmas cristológicos.

#### **4 SENSIBILIDADE CRISTOLÓGICA: “DAR CONTA E RAZÃO DE JESUS”**

Com a definição conciliar sobre o tema da encarnação, o caminhar histórico de Jesus de Nazaré parece ter caído num longo processo de esquecimento. Mas nos últimos três séculos, vários/as estudiosos/as, cristãos/as ou não, despertaram para uma busca pelo Jesus histórico, numa tentativa de dar razão para a própria experiência cristã. Porém, diante dessas buscas, surgem-nos algumas questões que nos ajudam a repensar a temática: Como a cristologia, com os métodos e técnicas atuais, pode recuperar e recontar a história de Jesus para o homem e a mulher de hoje sem perder a sua essencialidade?

A teologia anterior ao concílio Vaticano II é toda pautada nos tratados do Verbo encarnado. Uma vez que esses tratados têm sido questionados pela teologia contemporânea, como repensar a formulação dogmática acerca da encarnação e união hipostática para que a mesma dê razão à própria fé dos/as cristãos/as, favorecendo o diálogo com a cultura contemporânea? Como falar hoje do paradoxo cristológico, sem relativizar a importância da humanidade de Jesus, uma vez que sua divindade foi supervalorizada pelo ensinamento da Igreja?

Tendo presente a particularidade da Encarnação em Jesus de Nazaré, dentro de um tempo e espaço específicos, como explicar hoje sua universalidade redentora? Uma vez que nos encontramos diante de uma urgência de diálogo, não só com a cultura contemporânea, como também com as outras formas de se crer, como pensar a figura de Jesus, o Filho de Deus encarnado, em relação a outras figuras<sup>105</sup> consideradas por alguns, encarnação de Deus?

À cristologia atual cabe não apenas questões para serem refletidas e respondidas, como também tarefas a serem assumidas com atenção e responsabilidade diante das próprias mudanças que vêm acontecendo em todos os campos de nossa história, especialmente em âmbitos teológicos. Cardedal diz que:

O tratado de cristologia tem como tarefa dar conta e razão de Jesus, “o chamado Cristo” (Mt1,16), respondendo à dupla pergunta. A primeira é a histórica, do passado: Quem foi?, E a segunda, a teológica, do presente: Quem é? Tem que expor não só sua realidade em si, como também seu valor e significação para os homens. Tem por sua vez que recolher, valorizar e interpretar o que se tem feito dele e porque foi posta em relação única com o ser-voluntário de Deus, por um lado, e com o ser-destino dos homens, por outro, mostrando-lhe como esperança de nossa glória, por considerar a manifestação do desígnio salvífico de Deus e a revelação de sua glória em rosto humano (2 Cor 4, 6)<sup>106</sup>.

É, portanto, tarefa da cristologia esclarecer a história passada; iluminar a inteligência do ser humano presente e mostrar a possibilidade antropológica da fé, ao mesmo tempo que sua verdade teológica. Tornar inteligível, amável e visível o “mistério” de Deus (= desígnio salvífico, plano divino) que se manifesta e é Cristo em pessoa<sup>107</sup>.

Tendo em vista o dogma da encarnação e a afirmação da união hipostática, a cristologia atual tem como tarefa repensar esta afirmação, não com finalidade de dispensá-la, mas de dar novo sentido ao que para todo cristão se tornou base de fé, tomando como suporte não só os ensinamentos conciliares, como também, e, sobretudo, os escritos neotestamentários, e mais especificamente, os Evangelhos.

---

<sup>105</sup> Gautama Siddhartha (Buda), Confúcio, Maomé e outros.

<sup>106</sup> DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristologia I*. p. 457.

<sup>107</sup> Cf. *Ibid.*, p. 457.

Desde meados do século XX a Igreja inicia de maneira explícita e programática um diálogo, em oferta e aceitação, com outras culturas distantes da Europa. O cristianismo tem a tarefa de se abrir a elas e elas têm também a tarefa de se abrirem à universalidade do humano, cujas estruturas estão descobrindo lentamente o pensar grego, o humanismo romano, a subjetividade ocidental, a própria secularização e as ciências modernas<sup>108</sup>.

É importante também o diálogo com outras religiões, começando por aspectos particulares, lembrando sempre que, cada religião é um universo orgânico, em que cada um dos elementos remete aos demais e, nesse diálogo, o cristianismo como as demais religiões não podem abrir mão daquilo que lhe é singular.

Todos os Evangelhos apontam para a realidade da ressurreição de Jesus. Diante desta verdade, cabe ainda à cristologia contemporânea, dar um novo sentido ao dogma da encarnação, partindo do acontecimento pascal do Senhor como fato fundador de um novo pensar cristológico, marcado pela historicidade do próprio Jesus.

Tendo presente que o tema da encarnação é altamente instigante, no próximo capítulo vamos nos aproximar do pensamento de um dos grandes teólogos contemporâneos, José Ignacio González Faus, procurando perceber qual a sua contribuição em termos de reflexão para a teologia da encarnação enquanto tal.

---

<sup>108</sup> Ibid., p. 577.



## CAPÍTULO II

### A TEOLOGIA DA ENCARNAÇÃO EM JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS<sup>109</sup>

#### Introdução

Tendo presente o estado em que se encontra a teologia da encarnação, é visível que os tratados do Verbo encarnado foram e têm sido alvo de profundos questionamentos e críticas, cedendo lugar a um movimento de desconstrução dessa teologia. González Faus procura fazer uma reinterpretação dessa teologia na perspectiva de Rahner, procurando apresentar uma releitura da mesma para os dias de hoje.

Ao trabalhar o tema da encarnação, Faus tem presente as marcas de um tempo em mudança, tanto no seio da Igreja, com a realização do Concílio Vaticano II e o florescimento da Teologia da Libertação, quanto na sociedade como um todo, em seu processo histórico.

O objetivo deste capítulo é apresentar a contribuição de González Faus à teologia da encarnação a partir de sua delicada retomada dos escritos bíblicos e da tradição da Igreja. Fá-lo-emos em cinco etapas. Na primeira apresentaremos o conceito de encarnação desenvolvido por nosso teólogo, mostrando as influências recebidas por ele de Irineu de Lyon. A segunda refere-se à experiência da kenose feita pelo próprio Jesus no seu viver cotidiano, e sua relação com o movimento encarnatório. A terceira abordará a dimensão histórica da encarnação. Ela se dá num tempo e num espaço de contradições. A quarta mostrará a relação que os títulos atribuídos a Jesus após sua ressurreição têm com o tema da encarnação. A quinta e última etapa apresentará a leitura que o teólogo catalão propõe de Calcedônia.

Faus sintetiza as características da vida de Jesus em três grandes princípios. O princípio de revelação (encarnação), o princípio kenótico (cruz) e o princípio histórico (ressurreição). Os três estão intrinsecamente vinculados, impossibilitando que um seja visto dissociado dos outros, articulando, num movimento circular, a dimensão descendente e a

---

<sup>109</sup> Nascido na cidade de Valência no ano de 1935. É teólogo e sacerdote jesuíta. Doutor em Teologia, foi professor de Teologia Sistemática na Faculdade de Teologia de Barcelona e na UCA de San Salvador. Lecionou como professor convidado em vários países da América Latina e atualmente é responsável acadêmico do Centro de Estudos “Cristianismo y Justicia”. Cf. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Acesso ao site: <http://www.wook.pt/authors/detail/id/33593>, 19 de julho 2011.

dimensão ascendente da encarnação. Seu pensamento é desenvolvido numa escuta cuidadosa da tradição bíblica e patrística, numa reflexão teológica sistemática, exegética e histórica.

## **1 UMA APROXIMAÇÃO AO CONCEITO DE ENCARNAÇÃO EM GONZÁLEZ FAUS**

O interesse que perpassa a cristologia de González Faus é o de mostrar que o humano de Jesus de Nazaré é transparência, comunicação e doação de Deus, e que, ao mesmo tempo, a história humana deste Homem é ação de Deus mesmo. Ele, Jesus, é esta possibilidade de as pessoas humanas reconhecerem o verdadeiro rosto de Deus e não outro, e somente no homem Jesus, em sua história concreta, assumida como kenose, pode-se encontrar o Filho Eterno de Deus.

Este homem, Jesus de Nazaré, é possível conhecê-lo a partir dos atuais métodos de conhecimento histórico?<sup>110</sup> É possível detectar em sua vida terrena sua identidade com Deus? Estas e outras questões acompanham o pensamento de Faus sobre a vida e a história de Jesus, ao se deparar com o limite da falta de documentos sobre Ele. Os escritos evangélicos não são documentos e sim testemunhos daqueles/as que nele creram e que não tiveram a pretensão de apresentar os fatos tais como aconteceram, senão externalizar o significado e o sentido que haviam descoberto em Jesus para as gerações futuras.

Pelo capítulo anterior foi possível perceber que muitos/as teólogos/as desenvolveram uma busca pelo Jesus histórico, coincidindo com o surgimento da história como ciência, nascendo toda uma corrente de investigação que tratou de descobrir quem havia sido realmente Jesus. Com esta pretensão, em nome da ciência, apareceram as mais diversas e opostas imagens de Jesus, abrindo espaço, inclusive, para se repensar o dogma da encarnação.

### **1.1 Um processo de comunhão entre Deus e o ser humano**

A concepção de encarnação desenvolvida por González Faus traz como base dados garimpados no Novo Testamento, sobretudo nos Evangelhos e na Patrística,

---

<sup>110</sup> Cf. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *La Humanidad Nueva: Ensayo de Cristología*. 9. ed. Santander: Sal Terrae, 1994 (Actualidad Teológica Española) p. 15-16.

sublinhando com fineza o pensar teológico de Irineu de Lyon (±140-202)<sup>111</sup>, que concebe a encarnação como um processo de profunda comunhão entre Deus e a humanidade, onde se é possível a realização da nossa salvação.

Citando Irineu, Faus vai dizer que a encarnação é uma realidade progressiva. O nascimento do Senhor não põe fim à encarnação, mas a coloca em marcha. É um movimento que vai desde a concepção de Jesus até a sua ressurreição, quando toda a carne é plenamente assumida<sup>112</sup>.

Irineu fala de evolução. Para ele a evolução supõe uma continuidade em seu sujeito. Sendo a encarnação de Jesus vista sob a ótica evolutiva e processual, tudo o que acontece com Jesus em seu cotidiano faz parte desse processo de encarnação. É um processo histórico, conduzido pelo Espírito, no qual Jesus se identifica com a realidade humana, marcada pela ambiguidade enquanto luta e fracasso, alegria e dor, morte e ressurreição, onde se torna visível o “humano de Deus”.

Em Cristo, na sua experiência humana, acontece uma contínua evolução. Para Faus, o dado da evolução em Cristo, é um dos elementos que se encontram ausentes na dogmática cristológica.

Em primeiro lugar está ausente da dogmática cristológica o dado bíblico primordial: o da evolução em Cristo e, conseqüentemente, da Ressurreição. É difícil precisar se Calcedônia fala do Jesus pré-pascal ou do Ressuscitado. E se fala de ambos, parece claro que em Jesus a Ressurreição não desempenha nenhum papel decisivo [...] O dado neotestamentário de que Jesus adquire seus títulos a partir da ressurreição [...] não está presente na dogmática cristológica<sup>113</sup>.

Para o mundo grego, que desconhece a dimensão da história, a não evolução em Cristo é compreensível, acentua Faus. Porém, para um mundo como o nosso, que define a pessoa humana por sua dimensão histórica, esta ausência é perigosa, pois pode comprometer a definição de Calcedônia que afirma Jesus Cristo como perfeito ser humano.

O autor catalão acentua fortemente a humanidade de Jesus, “não porque não lhe interesse a divindade, mas porque esse ser humano de Jesus é o único rosto, a única imagem, a única Palavra, a única suspeita ou espreita que podemos ter de Deus”<sup>114</sup>. Ele é a total

---

<sup>111</sup> Não é interesse nosso apresentar todo o pensamento de Irineu de Lyon acerca da evolução em Cristo, mas apenas mencionar que seu pensamento influenciou González Faus, no que tange à encarnação como processo, evolução.

<sup>112</sup> Cf. *Ibid.*, p. 372 e 377; Cf. *Id.*, *Carne de Dios: significado salvador de la Encarnación en la teología de San Ireneo*. Barcelona, Editorial Herder, 1969, p. 103.

<sup>113</sup> *Id.* *La Humanidad Nueva*, p. 469.

<sup>114</sup> *Id.*, *El misterio de Jesús y la confesión de fe en Él. Selección de Teología*, Barcelona, v. 34, n. 135, p. 163-174, abr/jun. 1995, p. 168.

automanifestação e comunicação de Deus. Em Jesus, Deus se revela e se comunica tal como Ele é. E se alguém que faz parte dessa história é Palavra e comunicação de Deus, significa que Deus não é um estranho com relação a essa história e que, portanto, a pessoa humana não precisa se afastar dela para encontrá-Lo, pois nela, Ele está presente através de um Rosto essencialmente humano. Faus ressalta que:

*A história humana daquele Homem é ação de Deus. Na elaboração da “dogmática cristológica” há um empenho muito curioso por salvar a ação humana de Jesus como ação de Deus, para manter, por sua vez, paradoxalmente, duas coisas: por ser ação de Deus, não deixava de ser uma ação humana e que, sendo realmente uma ação (ou uma história humana), estava baseada em Deus*<sup>115</sup>.

A história humana de Jesus é história e ação de Deus mesmo. Uma suposta separação destas duas dimensões, história humana e ação de Deus em Jesus de Nazaré, certamente comprometeriam de alguma forma Calcedônia, pois, se Jesus é verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus, então, sua realidade humana, assumida como história, é também história e ação de Deus, e não há como separá-las. É nessa história humana de Jesus, manifestada em sua encarnação, que Deus realiza a maior expressão de autodoação e autocomunicação de si mesmo. Em Jesus, Deus se manifesta como dom e entrega, palavra e expressão.

## 1.2 Um movimento de autodoação

A Encarnação é a maior prova da autodoação de Deus. Não há como negar. Ele não oferece nada que esteja fora de Si ou alheio a Si, mas se dá a Si mesmo de forma concreta. Por esta razão, Deus é essencialmente ágape. Sai de si como doação, ternura, solidariedade e comunicação. Sublinha Faus: “Essa doação de Deus à humanidade (que costumamos chamar de encarnação) é uma dimensão pessoal (e, portanto, mediadora, por ser particularizada), universal, kenótica e histórica”<sup>116</sup>. Em Jesus há uma individualidade, que em vez de limitar e separar, como acontece conosco, é uma individualidade inclusiva, que permite à Igreja pós-pascal fazer de Jesus essa espécie de “universal-concreto”. Por meio dele, todos/as são incluídos/as na individualidade e universalidade do Filho<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> Ibid., p. 168.

<sup>116</sup> Id., *Acesso a Jesus*, p. 128.

<sup>117</sup> Cf. Id., *La Humanidad Nueva*, p. 579.

A encarnação, como expressão de autodoação, se dá por meio de uma pessoa situada historicamente num tempo e num espaço concretos, identificado com a realidade de sua gente. O Concílio Vaticano II afirma que “o Filho de Deus, por sua encarnação, se uniu de alguma maneira com todos os homens”<sup>118</sup>. Isso significa que é possível universalizar e estender a todos/as aquilo que a cristologia ensina acerca de Cristo: o Filho não está fechado a um grupo restrito, pois a encarnação não é um fato isolado na história. Ela envolve, de alguma forma, a todos/as e a tudo, e Deus está universalizado na pessoa histórica de Jesus de Nazaré.

Em Jesus de Nazaré, pessoa situada historicamente, a Palavra se fez carne (Jo 1,14). Para Faus essa afirmação significa necessariamente dizer que o Filho de Deus, ou a autêntica doação de Deus, se fez projeto de si mesmo, se fez história, e que seus títulos, sua filiação e divindade, ele já os tinha desde o princípio, mas os possuía de tal forma, que deviam ser realizados e postos em jogo, em uma série de decisões ao longo de toda uma história.

A encarnação não é apenas um momento privilegiado da história. Como tal, é considerada por Faus uma “magnitude histórica”. Ela é história de Deus. Por esta razão, toda história do mundo é também história de Deus, não simplesmente porque a encarnação acontece na história, mas, sobretudo, porque ela mesma é história e não se conclui enquanto não se plenifica na ressurreição. Tudo o que se passa com Jesus, em sua experiência humano-cotidiana, se dá no processo histórico de sua encarnação<sup>119</sup>.

Por ser um acontecimento essencialmente histórico, a encarnação é um conceito em tensão e dinâmico. Ela inclui em si a kenose e aponta intrinsecamente à ressurreição. Como a encarnação, toda a realidade está marcada pela kenose. Toda a realidade participa, de alguma forma, do esvaziamento e aniquilamento de Deus, que traz na pessoa de Jesus o germe da glorificação.

## **2 MOVIMENTO KENÓTICO DA ENCARNAÇÃO**

Como pensar a encarnação do Verbo, a expressão máxima da autodoação de Deus, numa história banhada de contradições, numa vida assumida como kenose? Que sentido tem a kenose para Jesus e para nós?

O tema da kenose tem para os escritos neotestamentários uma característica primordial, diz Faus. Ao ocupar-se desse tema, o autor o trabalha a partir dos fundamentos

---

<sup>118</sup> Gaudium et Spes. In: *Compêndio do Vaticano II: Constituições. Decretos. Declarações*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1968. n° 22. Citado por González Faus em *La Humanidad Nueva*, p. 579.

<sup>119</sup> Cf. Id., *La Humanidad Nueva*, p. 212-213.

escriturísticos, mostrando, sobretudo, o esvaziamento daquele que era de condição divina ao assumir a natureza humana. Em Jesus, (a Palavra feita carne) se dá num movimento essencialmente kenótico. Um movimento de descida, de aniquilamento, que passando pela experiência da cruz chega ao mais alto grau de elevação, por meio da ressurreição. A experiência da cruz é a mais profunda experiência de kenose, de total aniquilamento e esvaziamento de si mesmo.

Em Fl 2, 7 encontramos a expressão “esvaziou-se”, referindo-se à kenose. Porém, segundo Faus, o autor desse texto não tinha a pretensão de evidenciar com esse termo o fato da pré-existência do Filho, mas a livre iniciativa daquele que escolheu a condição de servo, através de uma vida humana aniquilada, sujeita as contradições e tensões. Para os/as exegetas modernos/as, prossegue o teólogo catalão, o texto de Filipenses não se refere ao Filho pré-existente, mas, à realidade do Filho já encarnado.

A maior parte dos textos neotestamentários que abordam a questão do rebaixamento e aniquilamento de Jesus não passa de frases simples, com um esquema até certo ponto rígido e repetitivo e, muitas vezes, até intercalados nos mesmos. Em muitos casos poderia tratar-se de fórmulas litúrgicas ou de confissão de fé da comunidade. Isto é perceptível nos textos de 2Cor 8,9; 5,21; Gl 3,13; 4,14; Rm 8,3; 2Cor 5,15; Heb 2,14<sup>120</sup>. Estes trazem características que são comuns a todos eles, por exemplo, a afirmação: “Jesus Cristo, sendo rico, se fez pobre por vós para que vos enriqueçais com sua pobreza (2Cor 8,9)”.

Para Faus, o sujeito que aparece nos textos mencionados não se refere ao Logos intratrinitário, mas ao homem Jesus. Por causa da riqueza que lhe é atribuída, não é incomum que ele seja exaltado com o título de Nosso Senhor Jesus Cristo (2 Cor 8, 9). Os textos acima não descrevem a “encarnação” em si. O abaixamento do qual falam os textos não se refere ao fato de que Jesus era Deus e se fez homem, mas se tornou, de alguma forma, a negatividade humana, ou seja, escravo, pobre, maldição<sup>121</sup>.

A interpretação dos textos alusivos à kenose nos apresenta dois estados da questão, diz Faus. Um, que se refere ao que era, e o outro, ao que pode vir a ser, e que se apresenta com característica contraditória: rico e pobre, justiça e pecado, liberdade e maldição. Quando dizemos que alguém se tornou pobre, supõe-se que deixou de ser rico, ao menos em algum sentido. Porém, isto não é aplicável a Deus. Quando afirmamos que Deus se

---

<sup>120</sup> Ibid., p. 185.

<sup>121</sup> Cf. Ibid., p.185.

fez pessoa humana, nesta afirmação não acontece nenhuma exclusão, pois, “fazer-se homem não supõe deixar de ser Deus”<sup>122</sup>.

Quando esses textos dizem “rico”, sublinha Faus, referem-se ao homem Jesus, a quem a comunidade confessa como Deus e Senhor, mas que aparece despojado das ressonâncias da glória e majestade, que são próprias de sua divindade e com as quais ele poderia ter vindo, mas apareceu como pobre. E quando o texto diz que Jesus “se fez” pobre, é sinal de que não o era antes. É um movimento kenótico de solidariedade para com a pessoa humana e por isso, fecundo. O forte não é vencido pela força de Jesus, mas pela sua debilidade. Deus não veio numa humanidade perfeita, como aparece na cena da transfiguração, mas numa humanidade histórica, com suas vicissitudes, que implica o absurdo da cruz. “Não na carne espiritual, mas na carne de pecado”<sup>123</sup>.

Estas afirmações contradizem todo o pensamento religioso e judaico acerca da vinda dos enviados divino, que têm conotação extraordinária e esplendorosa e, no entanto, o Filho de Deus nasce na pobreza (Lc 2,7).

Para Faus, todo o movimento kenótico da Palavra feita Carne é um movimento de enriquecimento e elevação da pessoa humana. Fazendo-se homem, Jesus experimenta em si uma situação de baixa, própria da condição que ele assumiu (pobreza, servidão, cruz), e ao mesmo tempo, ele ressignifica esta condição, elevando-a. Aí se situa a riqueza da kenose para toda a humanidade. A kenose não deve ser definida negativamente como simples renúncia a algo, mas deve ser vista e concebida de forma positiva, como a aceitação das condições particulares que são possíveis de serem verificadas na encarnação. Por isto, só podemos conhecer os elementos positivos e não negativos da kenose de Jesus.

## **2.1 Repensando a kenose a partir de Filipenses**

Que novidades o hino de Filipenses nos apresenta acerca do movimento kenótico da encarnação de Jesus?

Na história do cristianismo, o hino de Filipenses foi e é muitas vezes utilizado como alicerce para a reflexão sobre a encarnação enquanto kenose. Porém, González Faus alega que é de aceitação quase geral entre os exegetas que o fragmento de Fl 2,6s constitui um

---

<sup>122</sup> “Deus não necessita perder nada de si mesmo para fazer-se homem”. Id., p. 185.

<sup>123</sup> Esta afirmação contrapõe-se a todo pensamento religioso e judaico sobre a vinda dos enviados divinos, como algo extraordinário e cheio de esplendor. “Os judeus pedem sinais...” (1Cor 1,22). É difícil para os judeus enxergarem em Jesus o Deus que esperavam, pois o que viam nele era um homem sem glória, sem poder e próximo dos marginalizados e débeis. Cf. Ibid., p. 186.

hino ou salmo arameu, anterior a Paulo, mas que, inserido em sua Carta, reforça uma exortação à humildade, que, para Paulo, era o mais importante<sup>124</sup>. Ele exorta a comunidades de Filipos à vivência do amor. A não se fechar nos próprios interesses, mas a buscar os interesses dos/as outros/as (2, 2-4).

No hino de Filipenses há também uma comparação entre Jesus e o Adão de Gn 3,5. Essa comparação mostra aquilo que é essencialmente distinto entre Jesus de Nazaré e as demais pessoas. Jesus não seguiu a mesma conduta de Adão, que reivindicou para si o ser igual a Deus como *harpagmos* (algo a conquistar ou já conquistado). Ao contrário, ele não considerou a sua igualdade com Deus, mas, humilhando-se, assumiu o ser homem na imagem de servo. O que isto significa para Faus?

*Assumiu a imagem do Servo* quer dizer que Jesus era homem não de acordo com uma definição abstrata e teórica do ser homem, senão da maneira como o somos nós (levada até o fundo) e, portanto, com toda uma série de condicionamentos escravizadores que o homem experimenta como não necessariamente pertencente à ideia de homem. Esses condicionamentos são os que fazem com que o ser homem implique para Jesus uma negação de si, ou uma perda de sua imagem divina. E, com efeito, assim o constata o v. 7<sup>125</sup>.

Jesus vive intensa e verdadeiramente a realidade humana, participando de nossas tensões, experimentando as nossas debilidades, chegando ao submundo da história, a ponto de perder sua aparência divina. O sujeito do hino, de fato, não é o Logos intratrinitário, mas o homem Jesus de Nazaré, em sua realidade concreta, na condição assumida.

Faus, analisando os versículos 6 e 7 do mesmo hino de Filipenses, percebe uma certa contraposição. Não é uma contraposição entre a natureza divina e a natureza humana de Jesus, mas uma contraposição “*entre uma maneira divina e uma maneira “humana” de ser homem*”, maneira esta marcada pela imperfeição desta história alienada<sup>126</sup>. É para descrever esta maneira alienada de ser homem, que Isaías vai usar a imagem do “Servo”, ou seja, daquele que não tinha aparência e nem aspecto humano<sup>127</sup>. Isto faz toda a diferença dentro desta nova forma de entender o sujeito do hino.

Faus nos acena que, as alusões a Adão e ao Servo nos dão a chave de compreensão da pessoa e da vida de Jesus em sua primeira parte: o ser humano tem uma “imagem” ou semelhança divina, mas se agarra e se apropria dela empenhando-se em ser como Deus, com o qual perde a imagem de Deus. Jesus, que tinha todo direito à igualdade

---

<sup>124</sup> Ibid., p. 187.

<sup>125</sup> Grifo nosso. Ibid., p. 190.

<sup>126</sup> Ibid., p. 190

<sup>127</sup> Ibid., p. 190.



com Deus, não só não se apega a ela, como também se despoja dela. Ele assume uma servidão que o leva até a morte. Porém, não é uma morte qualquer. Jesus se identifica com o personagem da perícopa de Mc 8, 35. É aquele que perde a sua vida e a salva<sup>128</sup>.

Para o teólogo catalão, o texto de Filipenses aponta para a fecundidade da kenose. Os demais textos, ou seja, aqueles que não fazem parte da Carta aos Filipenses e que tratam também da temática, mencionam primeiro e exclusivamente a espontânea fecundidade da kenose para o homem comum, enquanto o hino de Filipenses fixa-se no caráter frutuoso que tem a kenose para Jesus mesmo: “se esvaziou, por isso, Deus o exaltou”<sup>129</sup>. Por outro lado, todo o movimento kenótico da palavra feita carne é um movimento de solidariedade para conosco, e por isso mesmo é fecundo.

Toda a vida “não divina” assumida por Jesus, diz Faus, incluindo a sua morte, foi um acontecimento em função do ser humano. Ele não fez nada para si mesmo, mas por puro interesse pela assunção da natureza humana. Este é o grande ganho da humanidade. Tanto o hino de Filipenses como os textos comentados querem ser uma interpretação do Jesus terreno e do que ele foi para os seus, salienta Faus. Isto é extremamente positivo para nós.

## **2.2 O movimento kenótico da Palavra feita carne**

“O Verbo, (a Palavra) se fez carne, e habitou entre nós”, (Jo 1,14) assumiu a fraqueza, as debilidades e a mortalidade, próprias da experiência humana. A vida terrena de Jesus foi assumida como fruto de uma decisão essencialmente livre, assim diz Faus. Vida não divina, e que, no entanto, nesta vida servidora, já era o Senhor<sup>130</sup>.

João é o evangelista que oferece o mais importante ensinamento sobre a kenose, diz Faus. Entre o pensamento joanino e o paulino existe uma diferença fundamental no entendimento da realidade da kenose. O que em Filipenses aparece como dois movimentos sucessivos, kenose e exaltação, João os vê como um movimento único. Isto é, na pessoa concreta de Jesus de Nazaré é possível visualizar Jesus aniquilado, transfigurado e glorioso. Kenose e glória se identificam na mesma pessoa.

No pensamento de João, expresso em 1 Jo 4, 8, Deus se revela como amor. Por isto, o esplendor da divindade se dará na plenitude do amor. E a plenitude do amor não se firma no brilho da majestade, no poder ou na glória, mas na plenitude da solidariedade e da

---

<sup>128</sup> Cf. Ibid., p. 192.

<sup>129</sup> Ibid., p. 192.

<sup>130</sup> Cf. Ibid., p. 185.

entrega, que em João é apresentada como paixão (cf. Jo 13,1). Para o autor do quarto evangelho, a kenose será a máxima revelação de Deus, mas não do Deus que o judeu ou o grego esperam encontrar. Por isso, João afirma no Prólogo: “O Logos se fez carne”, assumiu a debilidade humana e nesta carnalidade assumida é possível detectar a plenitude da sua pessoa<sup>131</sup>.

O quarto Evangelho é o lugar central de onde se pode encontrar a qualificação de Jesus como Logos (Palavra de Deus). Porém, não é fácil determinar com segurança a origem do termo Logos e explicar com precisão seu significado, devido às muitas aproximações do mesmo no ambiente judaico. O termo “logos” utilizado por João, no dizer de Faus, tem origem grega, mas no prólogo do quarto evangelho ele está preenchido com um conteúdo puramente semita<sup>132</sup>.

João situa a palavra, o logos *em archê*, no princípio. Provavelmente em referência ao texto de Gn 1,1 “no princípio Deus criou o céu e a terra”. O autor do Prólogo reformula o Gêneses, remontando a um princípio mais original: “anterior” ao ato criador. É aquele pelo qual acontece a comunicação de alguém (de Deus neste caso), ou seja, a palavra como possibilidade de comunicação<sup>133</sup>. A esta forma de comunicação o judeu vai chamar palavra. A palavra é distinta de quem a pronuncia, e não tem subsistência própria. Só é comunicadora de quem a comunica. No Prólogo, Jesus é apresentado como a verdadeira comunicação de Deus, ou, a Palavra de Deus.

González Faus menciona pelo menos quatro características consideradas comuns entre as especulações veterotestamentárias e o Prólogo joanino. A primeira diz respeito à Palavra de Deus como criadora e vivificadora (Eclo 42,15, Sb 16,12 e Jo 1,3). A segunda se refere à personificação da Palavra (Sabedoria) de Javé (Pr 8, 22; Eclo 24,1.5.14). No Prólogo isso aparece em Jo 1,1 (“a Palavra estava junto de Deus”) e em Jo 1,14 (“A Palavra se fez carne e habitou entre nós”). A terceira característica diz respeito à rejeição da Palavra pelos homens e mulheres. Está presente no Antigo Testamento (Sl 94,8; Pr 1,29; 8,32.36), como também em (Jo 1,5. 10-12). Enfim, a ideia da presença de Deus em todas as especulações sobre a Palavra de Deus e sobre a Sabedoria. A Palavra feita carne é aquela que arma sua

---

<sup>131</sup> Cf. Ibid., p. 197.

<sup>132</sup> Esta espécie de mudança é feita por João, também com a palavra *kosmos* (mundo), que é uma palavra essencialmente grega e que em seus escritos vem preenchida com um conteúdo muito diferente de seu significado etimológico original de harmonia, delicadeza, limpeza. Cf. Ibid., p. 317.

<sup>133</sup> Cf. Ibid., p. 318.

“tenda” no meio da humanidade, enquanto que no Antigo Testamento há uma forte referência à Sabedoria como aquela que arma sua tenda no meio de Israel (Eclo 24,13-16)<sup>134</sup>.

Este parentesco que se percebe entre o Logos de João, enquanto conteúdo, com o Dabar veterotestamentário, significa um parentesco não amistoso. João, na verdade, retoma aquelas teologias veterotestamentárias para desautorizá-las: sua verdade não se encontra nelas mesmas, mas no homem concreto Jesus de Nazaré, este Jesus que é o desígnio divino de se comunicar.

A Palavra, no ato da criação, é a comunicação de Deus. Ele se comunica criando. E no novo Tempo<sup>135</sup>, esta mesma Palavra se torna não só comunicação, mas autodoação de Deus naquele que se torna Carne e arma sua tenda entre nós. Jesus é a verdadeira e decisiva Palavra de Deus, conforme o Prólogo joanino. Fora dele não há outra<sup>136</sup>. Esta palavra é doação de Deus mesmo, num homem concreto. Ao se referir ao Logos joanino, Faus afirma que:

O Logos de João, portanto, não alude diretamente à segunda Pessoa da Trindade, posto que se trata de uma palavra *dirigida a nós*, é a doação de Si que Deus faz para fora, a capacidade radical e original de Deus de comunicar a Si mesmo. Não expressa as relações intratrinitárias Pai-Filho, senão a do Filho com toda a criação, ou melhor, a relação do Pai conosco por meio do Filho<sup>137</sup>.

Se o Logos joanino se refere à palavra dirigida ao ser humano, então a Palavra encarnada, Jesus, é a mais autêntica possibilidade que a humanidade tem para se aproximar de Deus, um Deus que assumiu a carne humana como aniquilamento e mundaneidade. Pela Palavra encarnada, Deus chegou à terra para que a terra chegasse até Ele. Diz Faus:

Desta maneira se explica que o prólogo coloca a Palavra no começo de tudo (Jo 1,1). Esta frase não teria sentido se João só quisesse falar de uma pessoa intratrinitária, da mesma forma poderia ter dito que no princípio existia o Pai, ou o Espírito. Mas isto não é o que foi relido no Gênesis e no quarto Evangelho, e sim isto: que no princípio já existia a autodoação de Deus, e que tudo o que há, houve e haverá, se resume no desígnio de Deus de dar-se, de exteriorizar-se; e que este desígnio não é de manifestação intelectual, mas de doação de uma vida de amor que é existência (luz) para os homens; e que esta doação de Deus se fez carne de nossa própria história no homem Jesus Cristo, em quem João tem visto duas coisas: a interpretação da Humanidade Nova e sua realidade<sup>138</sup>.

---

<sup>134</sup> Cf. Ibid., p. 319-321.

<sup>135</sup> O novo Tempo é o tempo da encarnação da Palavra: Jesus Cristo

<sup>136</sup> Cf. Ibid., p. 322.

<sup>137</sup> Ibid., p. 329.

<sup>138</sup> Ibid., p. 329-330.

Interpretando o Prólogo de João, Faus sublinha que a encarnação da Palavra é o máximo da autodoação de Deus. Uma doação que traz como fundamento primeiro o amor que se concretiza nos limites da paixão e da cruz, como a mais alta expressão da kenose, numa decisão profundamente livre do homem Jesus de Nazaré. Tanto na experiência da kenose, como na encarnação da Palavra, a humanidade vislumbra em sua própria história, a história de Deus.

### 2.3 Jesus, o sujeito da kenose

Em que sentido podemos afirmar que o sujeito da kenose é Jesus e não o Verbo, e, como distinguir, na realidade humana de Jesus, a diferença entre encarnação e kenose e quando as duas realidades se mesclam?

O sujeito da kenose, segundo o Novo Testamento, é Jesus e não o Verbo. Isto não pode ser entendido de forma temporal, mas sim, tematicamente. Tal afirmação não significa que a decisão kenótica deva ser colocada em algum momento da vida de Jesus anterior a seu nascimento. Significa que o objeto da decisão kenótica não é simplesmente o encarnar-se, mas algo ulterior a ele. Aqui surge, para Faus, a distinção implícita entre encarnação e kenose:

A kenose não consiste em que Deus se fez “homem”, mas em dizer que se fez escravo, maldição, pobre... Com ela afirmamos também que a *Encarnação que de fato conhecemos não é uma encarnação “neutra”*; e isto é importante que o conheça uma cristologia: Encarnação e cruz (como também a Ressurreição) não são momentos isolados e independentes, tais que um pode se dar sem o outro, mas que são momentos tão intrinsecamente vinculados que constituem uma só realidade [...] Jesus era homem de tal maneira que necessariamente havia de morrer morte conflitiva e maldita. [...] A Encarnação só fica concluída na Ressurreição, mas passa necessariamente pela cruz <sup>139</sup>.

Segundo Faus, tudo o que faz parte da vida e experiência de Jesus, aparece entrelaçado. Nada é constituído como fato isolado e neutro. Como já foi mencionado anteriormente, a kenose não deve ser definida negativamente, como simples renúncia a algo, mas sim positivamente, como a aceitação de todas as condições particulares que de fato se verificam no processo da encarnação. Surge então a questão: é legítimo chamar de aniquilamento o fato de encarnar-se, de fazer-se Deus-homem? Para o teólogo catalão, se concebermos o ser humano como história, cuja essência é fazer-se o que se é, neste sentido sim, pois também a encarnação é história. Deus não se fez apenas homem e escravo, mas também risco e aposta. Neste sentido, analogicamente é possível falar de toda a encarnação

---

<sup>139</sup> Ibid., p. 204.

como kenose. Agora, se concebermos a pessoa humana como uma natureza imutável e já acabada, de modo que a encarnação não passa de sua assunção e que na divindade não ocorre nada, então, não, ou seja, a encarnação não pode ser vista, neste sentido, como kenose<sup>140</sup>. Há um longo caminho a ser percorrido pela teologia e pelos/as cristãos/ãs em geral, para compreender a dinâmica da encarnação e da kenose em Jesus de Nazaré.

Para Faus, uma característica capital do Novo Testamento consiste em apresentar a realidade kenótica em Jesus. Porém, quando se analisa as contribuições de Calcedônia, é possível ter presente que esta característica ficou ausente. Houve uma falta de acento no movimento paulino “aniquilamento-exaltação” devido à nivelação entre o Jesus pré-pascal e o ressuscitado. Calcedônia se exclusiviza, fecha a porta a uma teologia da cruz e absolutiza de uma forma unilateral a teologia da glória, que tem tido repercussões nefastas na concepção da Igreja e na teologia<sup>141</sup>. Pois tecer um olhar sobre Jesus tendo em vista apenas a sua realidade gloriosa, é colocar em cheque todas as contradições da experiência humana vividas pelo próprio Jesus. Portanto, recuperar o sentido da kenose na encarnação é um ganho para toda a teologia. A kenose é, no pensamento de Faus, uma chave de compreensão do movimento encarnatório de Jesus. A encarnação não se realiza totalmente, sem que haja a experiência de kenose para nós. Um movimento que se dá na história, com a história e pela história humana.

### **3 ENCARNAÇÃO: HISTÓRIA DE DEUS - HISTÓRIA HUMANA**

A encarnação é uma magnitude essencialmente histórica. E como tal afeta radicalmente a realidade humana. Jesus de Nazaré vive a nossa história e faz dessa história, a história de Deus mesmo. Faus trabalha a questão histórica da encarnação, a partir de uma aproximação das Escrituras e da Tradição da Igreja.

#### **3.1 Um olhar a partir das Fontes**

As primeiras comunidades cristãs, a partir da morte e ressurreição de Jesus, se sentiram provocadas a uma reflexão sobre a vida terrena de Jesus. Diz Faus:

---

<sup>140</sup> Cf. Ibid., p. 205-206.

<sup>141</sup> Cf. Ibid., p. 469.

É uma reflexão que não se limitou a afirmar que a ressurreição implicava a confissão da divindade de toda a vida anterior de Jesus, dando com isto lugar ao conceito de Encarnação. Tampouco afirmou somente que a Ressurreição desvelava a condição de aniquilação de Jesus, dando lugar com isto ao conceito de encarnação kenótica, mas que também afirmou que a Ressurreição significava a culminância da Encarnação, indicando que esta mesma Encarnação era concebida como um processo dinâmico<sup>142</sup>.

Segundo Faus, o Novo Testamento tem conservado alguns textos que possivelmente pertencem às cristologias mais antigas e mais próximas do Jesus histórico, que mostram certo progresso na realização dos títulos que expressam a transcendência de Jesus. Tais textos sempre chocaram a dogmática clássica, que se caracterizava por uma resposta cristológica totalmente atemporal (uma pessoa, duas naturezas) que valia tanto para o Jesus recém-nascido, o Jesus menino, como também para o homem Jesus ou o ressuscitado.

A visão estática desta cristologia captava tais textos como formulação de uma cristologia imperfeita e mal formulada. No entanto, eles fazem parte das Escrituras e provavelmente pertencem às cristologias mais próximas a Jesus, como já foi dito. São eles: 1) At 2, 22-23. 33, que narra a presença de um varão acreditado por Deus e pleno do Espírito Santo; 2) At 2, 36, que afirma que só depois da ressurreição é que Jesus se torna reconhecido como Messias e Senhor; 3) Rm 1, 3-4, que fala de uma forma de ser Filho (segundo a carne) e outra (pelo poder do Espírito)<sup>143</sup>.

Conforme diz Faus, a carta aos Hebreus 1, 3, ainda que afirme a preexistência e a divindade do Jesus terreno, tem como conceito central e repetido o da “divinização” ou consumação de Jesus. “Jesus é o Filho, no entanto, através de sua obediência, se fez Filho chegando à consumação de seu ser (5, 9)”<sup>144</sup>. Analisando esses textos parece que não tratam do duplo movimento de descendência e ascendência, pois caminham numa única direção, sem se referir à dimensão de rebaixamento ou aniquilamento prévio.

Não podemos dizer que Jesus, antes da ressurreição, não tenha sido Filho e que depois dela sim, mas que a sua filiação passa a ser filiação nossa e que a sua divinização passa a ser divinização para nós. Jesus se torna capaz de comunicar o que na verdade já era. Faus insiste em perguntar: por que os títulos do Jesus terreno não foram eficazes a respeito de nós? O que deveria ter sido adquirido para ser capaz de comunicá-los? Parece que o próprio Novo Testamento nos sugere uma explicação. Todas as afirmações aparecem sempre vinculadas a alguma alusão ao Espírito Santo. Com isto surge uma pergunta embaraçosa: “será que o

---

<sup>142</sup> Ibid., p. 207.

<sup>143</sup> Cf. Ibid., p. 207-208.

<sup>144</sup> Ibid., p. 208.

esquecimento da dimensão histórica na Cristologia clássica não estará conectado com a total falta de atenção ao Espírito na Cristologia”<sup>145</sup>? Diz Faus:

Uma Cristologia só do Logos parece condenada a ser uma Cristologia atemporal, imutável. Mas se o Espírito impulsiona a história e nos faz chamar a Deus Pai (Gl 4,6), parece lógico dizer também a Jesus, que esse Espírito vai fazendo historiar sua Filiação, implantar historicamente sua invocação de *Abbá* e elevar sua decisão humana à categoria filial<sup>146</sup>.

No dizer de Faus, Santo Irineu é exemplo de uma mentalidade parecida. Pois para ele Deus não pode fazer instantaneamente uma criatura divina, um criado-incriado. Se Deus se decide fazê-lo, ele pressupõe a ideia de progresso. Esta é uma ideia aplicada à encarnação por Irineu. No início deste capítulo já mencionamos isto. A encarnação não se conclui até que aconteça a ressurreição. O esquema de Irineu é linear, de um processo histórico conduzido pelo Espírito.

Conforme Faus, as fontes são sensíveis ao fato de que Jesus realiza uma mudança em sua ressurreição que não consiste apenas na perda da escravidão do pecado inerente ao seu ser de nossa raça, e nem mesmo à implantação de algo que não tivesse antes. Com isto é possível dizer,

[...] se a comunidade primitiva, em alguns momentos parece atribuir os títulos transcendentais ao Ressuscitado e não ao Jesus terreno, *isto não se deve simplesmente ao fato de que este havia renunciado a eles em sua kenose e em sua condescendência. Se deve também a que esses títulos pertenciam a Jesus como vocação, como tarefa, como ponto de partida, como possibilidades abertas a seu ser e não ao nosso*<sup>147</sup>.

Os títulos cristológicos do Jesus terreno não são negados em si mesmos. Trata-se de uma autêntica interpretação da humanidade desse homem, pois ele os tem como vocação e como possibilidade. Sua verdade está sempre além de sua realidade concreta<sup>148</sup>. O ser humano não é pura liberdade, diz Faus. Ele tem uma natureza que condiciona e limita essa liberdade. Mas essa mesma natureza ele a assume em sua própria história, integrando-a em seu próprio “projeto”, e de certo modo superando-a.

Se Jesus é realmente homem, não pode deixar de viver sua existência dessa maneira, levando em conta seus limites. Por sua vez, a divindade de Jesus não é algo que lhe é

---

<sup>145</sup> Ibid., p. 208-209.

<sup>146</sup> Ibid., p. 209.

<sup>147</sup> Ibid., p. 209.

<sup>148</sup> “[...] se o homem é a possibilidade de si mesmo, Deus feito homem é Deus feito possibilidade de um homem: de Jesus de Nazaré. Jesus possui sua divindade como a possibilidade de seu ser que Ele deve realizar e que nós não possuímos (ou ao menos não possuímos da mesma maneira e no mesmo sentido que Ele). É Filho de Deus, mas “segundo a carne”, ou seja, na forma de ter que chegar a ser Filho de Deus”. Ibid., p. 210-211.

dado em um momento concreto e que antes não fazia parte de sua vida. Se o homem é a possibilidade de si, Deus feito homem é Deus feito possibilidade de um homem: Jesus de Nazaré. Diz Faus: “É Filho de Deus, mas “segundo a carne”, é dizer, na forma de ter que chegar a ser Filho de Deus”<sup>149</sup>.

### 3.2 Encarnação: “magnitude histórica”

Deus, o absoluto e o necessário pode ser concebido como uma possibilidade? Faus insiste em dizer que não se trata de uma possibilidade metafísica, mas histórica, igual ao nosso ser humano. Somos de uma humanidade real. É possível submeter Deus a uma ideia evolutiva, histórica? Faus recorre aqui à linguagem da encarnação como kenose. E acrescenta:

Ao fazer da encarnação uma magnitude histórica, permite lidar com a questão do que significa a história para Deus. Uma insistência na imutabilidade pode levar a fazer da Encarnação um conceito perigoso: uma espécie de pantomima no qual tudo o que ocorre, não afeta a Deus em nada. Deus continua tão tranquilo e tão imutável, como se não tivesse havido Encarnação<sup>150</sup>.

Para Faus, quando se faz necessário falar de Deus, é preferível utilizar as categorias pessoais às ontológicas, porque ajudam a responder melhor sua transcendência. “A imutabilidade de Deus será então, principalmente sua fidelidade inquebrantável à aliança e ao compromisso de salvar a história, que nenhuma infidelidade do homem consegue destruir (Rm 11, 29)”<sup>151</sup>.

Enfim, “a Encarnação, ao ser uma magnitude histórica, é história de Deus. E toda história do mundo (enquanto a encarnação é recapitulação dela) é também história desse mesmo Deus, que põe em marcha todo movimento criador (1Cor 15, 28).

O tema da encarnação enquanto história é extremamente complexo, por tocar no ser de Deus enquanto pertencente à história humana por meio de uma pessoa situada: Jesus de Nazaré que viveu a nossa história e que após sua ressurreição foi reconhecido sob vários títulos.

---

<sup>149</sup> Cf. Ibid., p. 210.

<sup>150</sup> Ibid., p. 212.

<sup>151</sup> Ibid., p. 213.



## 4 TÍTULOS ATRIBUÍDOS A JESUS

Os títulos atribuídos a Jesus foram concedidos após sua ressurreição pelas comunidades cristãs, que ao lançar um olhar retrospectivo sobre a história de seu mestre e sobre todo o movimento de sua vida, perceberam que nele foi se concretizando a dimensão de Filho de Deus, Segundo Adão, o Messias esperado, o Senhor, o Primogênito, o Filho do Homem. Como foi assinalado anteriormente, reconhecer esses títulos somente após a ressurreição não significa que antes ele não os tinha, mas que os possuía como possibilidade. Como pessoa essencialmente humana, Jesus tinha a tarefa de concretizá-los em sua experiência cotidiana.

### 4.1 Filho de Deus

A expressão Filho de Deus é uma das mais usadas pela tradição da Igreja, estando inclusive presente no credo. Afinal, o que queremos dizer quando confessamos que Jesus é Filho de Deus?

Segundo Faus, quando o Evangelho de João usa o termo Palavra, este soa um tanto impessoal, mas quando usa a expressão “Filho”, logo já nos coloca diante de uma pessoa concreta, com quem estabelecemos um vínculo. É alguém deste mundo e que faz parte desta história. É alguém que se coloca ao nosso lado e não à nossa frente, e, todos nós, de alguma forma fazemos a experiência de sermos filhos. E ser filho implica sempre a possibilidade de haver irmãos. Atribuir a Jesus de Nazaré o termo “Filho” implica uma profunda dimensão relacional<sup>152</sup>.

Para os judeus, Filho de Deus significava uma espécie de eleição, de complacência de Deus, de preferência. Meio mundo era considerado “filho de Deus”: rei, povo. Por outro lado, também o mundo greco-latino conhece a expressão “filho de Deus”, mas com ressonâncias mitológicas, referindo-se a Zeus que desce à terra à custa dos mortais. Com isto, a expressão pode ser mal entendida. Uns atribuem ao termo “Filho de Deus” um sentido messiânico amplo: judeu, um eleito de Deus, um profeta, ou o transpõe a uma

---

<sup>152</sup>Cf. Id., *Este es el Hombre*: Estudios sobre identidad Cristiana y realización humana. Santander: Sal Terrae, 1980 (Presencia Teológica, 5), p. 22.

concepção mitológica, como se Deus fosse pai no sentido em que os homens são pais, por geração<sup>153</sup>.

Lembra-nos Faus que por volta da década de cinquenta, a carta aos Gálatas vai dizer que “enviou Deus o seu Filho” (4, 4). Esta expressão mostra “que a relação de Jesus com Deus é a máxima possível e que esta relação supõe um modo de ser de Deus e de Jesus que é um modo de ser totalmente *referencial*, “voltado a”<sup>154</sup>. Ao mesmo tempo em que Jesus procede de Deus, ele se volta para Deus numa profunda relação. O Novo Testamento nos diz que esse Filho é “o próprio” Filho de Deus. Afirmando isso, oferece-nos uma possível diferença com relação a outras formas de filiação.

Já na carta aos Romanos, continua Faus, Paulo afirma que “Deus nos predestinou a sermos conforme a imagem de seu Filho para que este fosse o primogênito entre muitos irmãos (cf. 8, 29). Também na carta aos Gálatas ele diz algo parecido, quando afirma que “[...] enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, para remir os que estavam sob a lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial” (4,4-5). Possivelmente é daí que vem a expressão cunhada pela tradição cristã: filhos no Filho. Por esta expressão podemos concluir que quando dizemos que Jesus é Filho de Deus, não estamos falando apenas de sua pessoa, mas estamos falando também de nós. À filiação de Jesus está implicada a nossa filiação<sup>155</sup>.

Para o teólogo catalão, na carta aos Romanos encontramos a expressão mais difícil de ser entendida com relação ao Filho. Paulo diz que Deus entregou seu Filho (cf. 8, 32). Entregar é mais que enviar. É a expressão máxima da doação. Talvez seja o mais estranho e original do cristianismo.

No Antigo Testamento, Deus não permite que um pai (Abraão) faça a entrega de seu filho (Isaac). Ele intervém para evitar que isso aconteça. Em se tratando de Jesus, naturalmente, esta entrega não significa uma indiferença, diz Faus, não expressa um desamor de um pai para com seu filho. Se fosse assim, nunca se haveria de dizer que Deus é amor, como testemunha a experiência cristã. Deus não evita o sofrimento de seu Filho, mas sofre com ele. No calvário Deus não intervém, mas sofre o drama com o Filho. Dizer isso constitui uma chave de leitura da presença de Deus na história: “Deus está presente como Aquele que não evita a dor do mundo, mas que simplesmente a suporta”<sup>156</sup>.

Ainda em Romanos, prossegue Faus, Jesus é apresentado como Filho de Deus, que segundo a carne nasceu da estirpe de Davi e foi estabelecido Filho de Deus com poder por

---

<sup>153</sup> Cf. *Ibid.*, p. 22-23

<sup>154</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>155</sup> Cf. *Ibid.*, p. 25.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 39.

sua ressurreição, segundo o Espírito de santidade (cf 1, 3-4). Isto nos indica que a filiação não é algo assegurado, possuído, mas que ela também se faz. Esta filiação Jesus a realizou durante toda a sua vida e história, ainda que a tivesse desde o princípio. O título Filho de Deus nos diz algo não só sobre Jesus, mas também sobre Deus e sobre nós mesmos. Diz Faus:

[...] dizer que o Filho de Deus se fez homem tem que significar necessariamente que o Filho de Deus se fez projeto de si mesmo, se fez história e que, por conseguinte, seus títulos, sua filiação, sua mesma divindade, ele as possuía, sim, já desde o princípio, mas as possuía de tal maneira que tinha que ser realizada e como que posta em jogo em uma série de decisões, ao longo de toda uma história<sup>157</sup>.

Assim como a encarnação foi se dando na própria história de Jesus desde o seu nascimento, também a sua realidade de “Filho” foi se concretizando ao longo de sua experiência cotidiana, sendo reconhecida definitivamente a partir da ressurreição. Faus utiliza um método dinâmico para compreender o movimento da filiação divina de Jesus. Reconhecer Jesus como Filho de Deus é ganho para a humanidade, pois, fazendo parte de nossa história, ele a torna também partícipe de sua mesma filiação, e por isso podemos afirmar com a tradição cristã que “somos filhos no Filho”.

Jesus é reconhecido pelas comunidades cristãs, não só com o título de Filho de Deus, irmão nosso, como também o de Segundo Adão, aquele que pela sua encarnação, morte e ressurreição, supera o primeiro Adão marcado pela queda.

#### **4.2 Jesus, o Segundo Adão**

Na primeira carta de São Paulo aos Coríntios, Jesus recebe o título de Segundo Adão (cf 15, 45-47), no quadro de uma polêmica de Paulo com Filo de Alexandria. Fora do judaísmo, numa área mais extensa, se conhece a figura de um Primeiro Homem, um Homem protótipo, de origem divina e modelo para toda a humanidade<sup>158</sup>. Na cultura de língua grega se chama simplesmente *ánthropós*. Tais correntes exerceram sua influência no judaísmo. Em 1Cor 15 Paulo admite a existência de dois Adãos, um é o protótipo e o outro é o pecador. Faus faz referência a dois homens, o primeiro refere-se ao Adão de Gn 1-3 e segundo (1Cor 15, 21-22), ao Adão futuro (Rm 5, 14). Só este é visto como já presente na história. Com a palavra de Faus,

---

<sup>157</sup> Ibid., p. 45.

<sup>158</sup> Cf. Id., *La Humanidad Nueva*, p. 223.

Adão não é Tipo de Cristo pelo fato de ser eleito de Deus, ou guia do povo, mas simplesmente pelo fato de ser humano, ou melhor, de *ser aquele que tem a designação de homem como seu nome próprio indica*. Se se pode tomar o mesmo fato de ser homem como tipológico (quer dizer, como anunciador de uma realidade futura), é outra vez porque debaixo desta tipologia evidencia uma concepção dinâmica do ser homem: existem duas formas de ser homem, a experimentada e a entrevista ou anunciada, *homo inventus* e o *homo revelatus*. E o que para Paulo, tornou possível esta concepção tipológica de Adão foi a experiência do Ressuscitado<sup>159</sup>.

Segundo Faus, o primeiro homem é aquele que vive (psychê dsôsa: com sentido receptivo), o Homem Novo é “sopro que vivifica” (pneuma dsôopioun: com sentido ativo)<sup>160</sup>. O primeiro homem é a imagem do Último (1Cor 15, 47) o *tipo* do Futuro (Rm 5, 14).

Conforme Paulo, diz o autor catalão, o primeiro homem procede desta terra e que por isto é terreno, enquanto que o homem novo é celestial, é de outra dimensão (cf. 1Cor 15, 47). O homem terreno está aberto à dimensão transcendental. Ele procede da terra como projeto e anúncio. É o “tipo” do homem futuro. O homem de hoje é o terreno, os do futuro serão como o celeste. Isto significa que, além de aplicar o título a Cristo, diz algo de nós e de nossa vida. Somos portadores/as da imagem do ser humano terreno, e levamos em nós a imagem do Homem novo.

A metáfora que mais se aproxima desses dois Adãos é a do homem velho e do homem novo, como aplicação para a vida do cristão. O/A crente é exortado/a a revestir-se do homem novo (cf. Col 3, 10) que na sua essência é vestir-se de Cristo (cf. Gl 3, 27)<sup>161</sup>. Cristo é a consumação do que estava prenunciado no Adão do Gênesis. Como Segundo Adão, Jesus é reconhecido como a plenitude da Nova Criação.

### 4.3 O Messias esperado

Jesus é também reconhecido pela Igreja nascente com o título de Messias, tão caro para a realidade veterotestamentária e para todo o judeu que esperava ansiosamente pela vinda do Messias prometido.

Quando se refere ao título Messias, Faus vai dizer que, “lida desde o Antigo Testamento, a palavra Messias, talvez seja a mais equivocada de toda a literatura judaica”<sup>162</sup>. É um termo carregado de significados dentro dos testemunhos bíblicos.

---

<sup>159</sup> Ibid., 225.

<sup>160</sup> Ibid., p. 226.

<sup>161</sup> Cf. Ibid., p. 229.

<sup>162</sup> Ibid., p. 252.

O termo Messias pode evocar algum *rei* da casa de Davi que triunfa sobre os gentios. Pode também ser identificado a um *sacerdote*, ideia que é possível que tenha surgido entre o exílio e o helenismo, pois, desaparecendo o rei, a influência do sacerdócio vai levar à investidura do Sumo Sacerdote como rei. Pode ainda evocar um *profeta*, mesmo que seja como precursor do Messias, como, por exemplo, Elias, ou como um Profeta Último, semelhante a Moisés (Dt 18, 18). Por causa da destruição de Jerusalém, surgiu também a ideia do Messias *escondido*. É alguém que nem ele mesmo sabe que é o messias. Muitos/as autores/as falam ainda das expectativas do Filho do Homem como “messiânicas”. Outros se perguntam, enfim, sobre a possibilidade de uma leitura messiânica dos poemas do Servo de Javé<sup>163</sup>.

Além de ser muito ampla a ideia de messias, discute-se ainda a possibilidade de um messias sofredor, referindo-se a Jesus. Assim relata Faus:

Só depois da segunda guerra judaica (135 d. C.) aparecem no judaísmo ideias sobre a *morte* de um messias, que teria lugar *no campo de batalha* e que seria bem mais um ato precursor da chegada do redentor davídico. Tem-se discutido muito se existem no mundo judaico ideias sobre um Messias sofredor, dadas as afirmações lucanas de que estava escrito que o Messias havia de padecer (Lc 24, 46 e Heb 3, 18). Mas estas afirmações são fruto da releitura que os cristãos fizeram do Antigo Testamento, pela necessidade que tinham de explicar a morte de Jesus <sup>164</sup>.

A palavra “messias”, mais do que as formas que ela adquire, é a que unifica toda esperança histórica judaica e que diferencia este povo dos demais povos. Parece estranho, mas Jesus foi condenado enquanto Messias, como o testemunha a inscrição da cruz, diz Faus. Com certeza “Jesus rejeitou expressamente a nomeação de rei messiânico”<sup>165</sup>. No entanto, prossegue o teólogo catalão, “precisamente esse título, rejeitado por Jesus, será o que perdura como a forma mais autorizada de reconhecê-lo, até o extremo de perder seu caráter de título, e passar a formar parte de seu nome próprio: Jesus Cristo”<sup>166</sup>.

No Novo Testamento, Jesus é confessado como Messias. Faus nos lembra que em seu Evangelho, João declara que se tem escrito “para que creiais que Jesus é o Messias”. (Jo 20, 31). Segundo as Escrituras, era o Messias esperado, “mas o é por sua morte e Ressurreição”.

Para Faus, a morte do Messias esperado supõe a destruição de um messianismo humano. Não é em vão que Paulo considera este anúncio como escândalo e loucura. “Jesus é

---

<sup>163</sup> Cf. Ibid., p 252-253.

<sup>164</sup> Ibid., p. 253

<sup>165</sup> Ibid., p. 253.

<sup>166</sup> Ibid., p. 254.

o esperado sim. Mas o Esperado que destrói as esperanças. As destrói e as supera”<sup>167</sup>. Nesta contradição há algo novo para compreender o que é ser cristão/ã (etimologicamente ser cristão/ã significa ser messiânico). É ser capaz de destruir a esperança de um messianismo esplendoroso e triunfalista que acaba sempre no abandono.

Uma vez estabelecida a destruição de um messianismo humano, é quando tem pleno sentido o tentar redescobrir que algo aconteceu, que o título de messias passa a ser o nome próprio de Jesus e o cristianismo significa simplesmente messiânico. Faus faz alusão à inter-relação entre cristianismo e messianismo. “A identidade entre cristianismo e messianismo implica a densidade teológica da história humana, cuja construção continua sendo para o cristão o lugar da verdadeira teofania da autêntica manifestação de Deus”<sup>168</sup>.

Jesus é, pois, Messias enquanto é o Homem Novo. Seu messianismo não está ligado apenas com a linha de esperança do povo judeu, mas com a esperança de toda a humanidade. Esta esperança é convertida para o ser humano como dom e tarefa, plena de sentido. Ela se faz dentro da própria experiência humana. Com isto é possível estabelecer a confissão do Senhorio do Ressuscitado<sup>169</sup>.

#### 4.4 Jesus o Senhor

O título Senhor, ao contrário do título de Messias, que apresenta uma relativa uniformidade, traz uma grande pluralidade de significados, diz Faus. É possível falar de diversos títulos cristológicos que casualmente coincidiriam com a denominação de Senhor, mas que na realidade não constituiriam um único título, e sim vários

É possível que o título Senhor seja uma das expressões mais claras da divindade de Jesus. É um título estabelecido a partir do vínculo do/a crente com ele, não tanto em termos metafísicos. Constitui uma concepção mais semita do que grega<sup>170</sup>. Faus acentua que “o *crente tem uma vinculação com Jesus tão absoluta como só pode ter com o Absoluto mesmo*”<sup>171</sup>. É um vínculo que supera qualquer outro que não seja com Jesus mesmo.

---

<sup>167</sup> Ibid., p. 256.

<sup>168</sup> Ibid., p. 257.

<sup>169</sup> Cf. Ibid., p. 257

<sup>170</sup> Esta é uma observação surpreendente, diz Faus, porque não se pretendeu parar sobre a o origem (majoritária ou exclusiva) grega deste título. O que exegeticamente caracteriza as comunidades palestinas é a concepção da espera de um Filho do Homem eminente, enquanto que o grego se refere a um Senhor já presente em sua exaltação. O importante é que está clara a complexidade e pluriformidade da designação de Jesus como Senhor. Cf. Id., *Este es el Hombre*, p. 258.

<sup>171</sup> Ibid., p. 258.

Segundo Faus, o título do senhorio de Jesus é bastante complexo. Nas comunidades palestinas, o termo Senhor se traduz por *Adón*, e em aramaico *Mar*. O primeiro é um termo bíblico, o segundo faz parte de uma linguagem cotidiana, que significa *senhor*: aquele que possui algo, ou é usado como apelo de cortesia, mas quando se diz *Mari-Mari*, equivale simplesmente “senhor meu”. Os apóstolos devem ter usado assim o termo<sup>172</sup>.

Em estudos mais antigos e de provável origem pré-pascal encontramos o uso do título de Senhor, diz o autor catalão, que não expressa ainda a divindade, mas apenas um apelativo de cortesia. É o mesmo que rabi ou Raboni (meu mestre). Isto já sinaliza certo seguimento. João reconhece que os/as discípulos/as chamavam Jesus de senhor e mestre (cf. 13, 13).

Na primeira comunidade palestina é possível encontrar o uso do termo na forma de título cristológico, ligado à vinda do Filho do Homem. Trata-se, no dizer de Faus, de uma célebre prece *Maranata*. Esta prece (“vem, Senhor”) está na língua original aramaica (cf 1Cor 16,22; Ap 22,20) como também fora do Novo Testamento, na *Didaqué*<sup>173</sup> 10, 6. Estas frases podem aparecer como profissão de fé ou mesmo como uma oração de pedido. Trata-se de uma prece escatológica, que traduz a espera apocalíptica da primeira comunidade palestina, de uma fórmula cujo contexto eucarístico<sup>174</sup> parece fora de dúvida. Há um forte caráter escatológico marcado pela petição.

Faus acrescenta que na primeira carta aos Coríntios, a prece *Maranata* vai acompanhada pela fórmula: “a graça de Nosso Senhor Jesus Cristo esteja convosco” (16, 23), que é uma fórmula essencialmente eucarística lida nas assembleias eucarísticas<sup>175</sup>. Isto revela que o pressuposto da vinda escatológica que se espera é precisamente a presença do Senhor na celebração eucarística. “Por isso, pode ser a Eucaristia ‘comida’ de vida eterna” (Didaché 10, 3)<sup>176</sup>.

No Novo Testamento aparece às vezes a palavra *Kyrios* como tradução do nome bíblico *Yahvé*. Até o séc. I a.C. foi introduzido o costume de substituir o impronunciável tetragrama pela exaltação *Adonai* (meu Senhor). Segundo Faus, a designação de *Yahvé* como

---

<sup>172</sup> Ibid., p. 259.

<sup>173</sup> DIDAQUÉ, O catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 22.

<sup>174</sup> “A didaqué apresenta a prece eucarística em um de seus mais célebres capítulos: o que descreve o ritual da Eucaristia e sua ação de graças. A Eucaristia conclui: “Venha a graça e passe este mundo... Maranata. Amém”. Cf. Ibid., p. 22; cf. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 261.

<sup>175</sup> Cf. Ibid., p. 261.

<sup>176</sup> DIDAQUÉ, p. 22.

Adonai era uma contraposição ao uso da palavra *baal*, que também significava senhor e que estava reservada para os senhores terrenos ou deuses falsos<sup>177</sup>. O certo é que em Paulo encontramos algumas citações dos Setenta onde surge o termo *Kyrios*. Umas se referem a Javé e outras são aplicadas a Cristo, aparecendo também *Adonai-Kyrius* (cf. 1Cor 3,20; 14,21; 2Cor 6,17; Rm 4,8...) <sup>178</sup>. Em Paulo encontramos a profissão de fé: “Jesus é o Senhor” (Rm 10,9).

O senhorio de Jesus, segundo Faus, se fundamenta na Ressurreição e exaltação como chegada do *eschaton* na novidade utópica do ser humano. Não é um senhorio intramundano. Seu caráter escatológico é o que fundamenta sua unicidade e a destruição de todo e qualquer outro tipo de senhorio (cf. Ap 17,14; 19,16). “O verdadeiro Senhor está fora “deste” mundo (cf. Jo 18, 36), na verdade escatológica da pessoa humana. E precisamente por isso não há nenhum senhor neste mundo”<sup>179</sup>. O senhorio de Jesus tem como base o amor. Isto justifica o “lava pés” na cena da paixão, onde está presente a relação de igualdade numa relação de fraternidade (cf. Jo 13, 13-14) que de certa forma destrói certos conceitos hierárquicos. Sublinha Faus: “Se a confissão do senhorio de Jesus marca de tal forma o cristianismo, que passa a ser constitutiva da comunidade (Ef 4,5), então não é de se estranhar que esse senhorio marque a vida dessa comunidade e, em especial, o ato comunitário por excelência que é a assembleia litúrgica”<sup>180</sup>.

O senhorio de Jesus está referido a Deus e a nós, pois, a paternidade de Deus não está definida pelo seu correlativo, ou seja, a filiação de Jesus, mas por referência ao senhorio de Jesus e o que Jesus é para nós, diz Faus. Isso nos revela algo decisivo sobre Deus: Ele não é acessível a não ser por sua relação a Jesus Cristo. O autor catalão afirma que “Jesus Cristo ocupa “o lugar de Deus”, e Deus se torna conhecido somente por sua relação de origem ou de fundamentação desse senhorio de Jesus Cristo”<sup>181</sup>. Jesus o Senhor, é o caminho que a humanidade tem de acesso a Deus. É também reconhecido pela comunidade pós-pascal, com o título de Primogênito. Chamá-lo assim, é um ganho para todos nós em nossa experiência humana.

---

<sup>177</sup> Cf. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 263.

<sup>178</sup> Cf. *Ibid.*, p. 264.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 272-273.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 281.



## 4.5 O Primogênito

Este é um dos títulos dados a Jesus e que tem muito a ver com a pessoa humana. A primogenitura do Filho está em íntima relação com o ser humano, pois, se há um primogênito, é sinal de que existem irmãos. O título implica uma prioridade.

Para Faus, tanto em Colossenses como em Romanos, há a vinculação do caráter de primogênito à ideia de uma imagem<sup>182</sup>.

Em Colossenses Cristo aparece como o primogênito enquanto imagem do Deus *invisível* (cf. 1, 15): imagem é o princípio de exteriorização ou de visibilização. Em Romanos, os seres humanos estão destinados a reproduzirem essa imagem (cf. 8, 29), a serem “deuses fora de Deus”, tendo presente que o caráter primogênito de Jesus, se refere ao fato de que tenhamos de fazer de nós sua imagem<sup>183</sup>.

Ter Jesus como primogênito de muitos irmãos, não está se referindo à criação inteira, mas a toda pessoa humana. Assimilar isto significa que há algo de específico do ser humano, ou seja, ele traz em si a imagem “do Filho”. Faus acrescenta:

Com ele está claro que o ponto a respeito do qual é chamado Jesus Primogênito é nossa filiação: somos irmãos porque somos todos filhos (imagens) de Deus ou chamados a sê-lo. Ser homem é ser um projeto de filho e um projeto de irmão, e o fundamento deste projeto é o Homem Novo, o Filho Unigênito e o Irmão Primogênito. A primogenitura implica aqui plenitude, mais que cronologia: porque nos assimilamos a Ele, Ele é Primogênito. E porque nos assimilamos a Ele, que é Filho (*fili in Filio*), somos filhos, imagens e irmãos<sup>184</sup>.

Na carta aos Hebreus, o sentido de irmão/ã aparece de uma forma muito profunda, pois, ser irmão/ã não é apenas ter o mesmo sangue, pertencer à mesma família, mas é, sobretudo, participar dessa transparência divina chamada Filho, Logos, Imagem. Com isto, a fraternidade aparece aqui como um conceito dinâmico que se realiza de uma fraternidade a outra. Pela primogenitura de Jesus, toda pessoa humana é irmão/ã e participa da filiação no Filho e nele e por meio dele, todo ser humano é parte da história de Deus que, por sua vez, participa da história humana.

O tema da primogenitura remete ao tema da preexistência de Jesus que por sua vez tem respaldo nas Sagradas Escrituras: “Jesus preexiste à criação só enquanto “imagem”, não enquanto “princípio”. Isto quer dizer que desde toda a eternidade, o Filho intratrinitário

---

<sup>182</sup> Imagem para o homem antigo se refere a uma entrega que a realidade faz de si mesma. Cf. *Ibid.*, p. 284

<sup>183</sup> Cf. *Ibid.*, p. 284.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 284.

não é só o Filho, mas o plano divino que haja muitos “filhos no Filho”, que inclui a Jesus como o primeiro e fundamental passo de sua realização”<sup>185</sup>. Ele é o primeiro em quem acontece a consumação da criação e aparece a Humanidade Nova.

Em Jesus o título de Primogênito unifica criação e redenção. Segundo Faus, as frases seguintes atestam essa verdade: Todas as coisas foram criadas nele. Todas as coisas têm sua consistência nele. Enfim, todas as coisas foram reconciliadas nele (cf Cl 1,15-20). No hino, criação e reconciliação aparecem como constitutivos de um único movimento. O versículo 20 dá a impressão de que o autor do hino queria sublinhar que a reconciliação tem lugar, não pela força das coisas, mas “pelo sangue da sua cruz”, ou seja, da cruz de Jesus<sup>186</sup>. A redenção é vista, pois, como movimento criador do mundo.

Jesus é apresentado não só como a cabeça de tudo, mas também com um acréscimo, referindo-se particularmente à Igreja. Ele é a cabeça do corpo que é a Igreja. Dizendo assim, Faus nos mostra que existe uma relação dialética, de tensão e identidade entre Igreja e mundo.

“O mundo por estar sob a órbita criadora de irmandade do Primogênito, que no fundo já é a Igreja de alguma forma. A Igreja, que por sua vez, possui uma dinâmica expansiva de identificação com o mundo, a qual não pode entender-se como um movimento de *domínio* do mundo (como se este fosse meramente “as trevas exteriores” para recuperar) embora tudo o que a Igreja possui, o possui só para o mundo. Há de entender-se como um movimento de *representação ou substituição*, de estar no lugar do mundo como Cristo esteve em nosso lugar, precisamente porque ela é “a porção conscientemente cristificada do mundo”, o lugar do mundo em que este toma consciência do que realmente é: aquele que foi salvo em Cristo e chamado nele à utopia de novos céus e de nova terra”<sup>187</sup>.

Em Cristo, o primogênito de toda criação, a cabeça de tudo e da Igreja, reside a plenitude, pois ele é a causa da reconciliação e da paz. Deus nunca é objeto da reconciliação, mas sempre o sujeito dela. Pela encarnação de Jesus, o primogênito de toda a criatura, somos reconciliados e redimidos.

#### **4.6 Jesus, o Filho do Homem**

Segundo os Evangelhos, Jesus se designava a si mesmo com o título “Filho do Homem”. É um termo que revela um personagem misterioso da literatura judaica.

---

<sup>185</sup> Ibid., p. 291.

<sup>186</sup> Ibid., p. 292.

<sup>187</sup> Ibid., p. 293.

“Linguisticamente, a expressão “filho do homem” (em aramaico *bar nasha*, de raiz *ish*, e, traduzido secundariamente para o hebraico como *bem adan*) significa simplesmente homem”<sup>188</sup>.

A terminologia “filho de” é muito usada pelo hebraico. Filho do Homem significa, portanto, um indivíduo da raça humana, um ser humano em sua pobre condição. O maior exemplo disto se encontra no Sl 8, 5.

Na apocalíptica judaica como na extrabíblica, a expressão “Filho do Homem” foi usada para designar um ser divino, uma espécie de mediador Transcendente, mas com aparência humana<sup>189</sup>. Já nos escritos bíblicos, este personagem se encontra no livro de Daniel, no capítulo sétimo, onde o Filho do Homem tem sentido coletivo. Faus sinaliza que também nos apócrifos veterotestamentários, no livro de Henoch etíope, capítulo 13, há uma presença da expressão filho do homem. No texto, o Filho do Homem é uma figura individual, perdeu a relação com o povo e se vale mais da lei para vencer seus inimigos<sup>190</sup>. É uma figura individual, anterior a toda criação, que em alguns momentos é identificado como Messias, em outros momentos se trata de um personagem humano transcendente, e às vezes, aparece como figura, pessoal ou coletiva.

O Filho do Homem tem clara *relação* com a história, que também é ambivalente. Em Jesus de Nazaré, a expressão tem a ver com a visão deste mesmo Jesus como homem novo. Jesus é a verdade do ser humano, a humanidade autêntica, o Adão indicado em Gn 1.

O que está no centro do cristianismo não é Deus, mas o ser humano, e a razão dessa centralidade não radica no ser humano, mas em Deus mesmo. Daí poder afirmar, a partir de Faus que,

Cristologia é, pois, antropologia. E se toda teologia é cristologia, podemos concluir que toda teologia é antropologia. Ainda que não se trate da antropologia que se exercita em Gn 3, 5, mas na kénosis e Ressurreição de Jesus, em que aparece a *humanitas et benignitas* de Deus (Tt 3, 4. 2, 5)<sup>191</sup>.

O tema Filho do Homem não aparece no Novo Testamento a não ser nos Evangelhos. Na medida em que as comunidades se ampliam, o termo cai em desuso. Ele só aparece nos lábios de Jesus. Filho do Homem é, portanto, um título profundamente ambíguo,

---

<sup>188</sup> Ibid., p. 231.

<sup>189</sup> Aqui aparecem dois significados para a expressão filho do homem. Um que se refere ao homem mesmo e o outro, que se refere a um conceito transcendente, diferente do primeiro. É uma expressão extremamente ambígua. Cf. Ibid., p. 232.

<sup>190</sup> Cf. Ibid., p. 234.

<sup>191</sup> Ibid., p. 240.

podendo significar tanto o ser humano terreno, como o ser humano futuro. Enfim, é este o título que Jesus aplica a si mesmo.

Todos os títulos atribuídos a Jesus não dizem apenas algo sobre si mesmo, mas também sobre nós. O reconhecer esta verdade pode significar uma das grandes novidades que Faus nos apresenta nesta culminância do processo da encarnação de Jesus, o homem de Nazaré. Em Jesus, o verdadeiro rosto de Deus, é possível ter presente a conclusão a que chegou o concílio de Calcedônia acerca da união Deus-homem: verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação. É uma conclusão que suscitou e suscita muitas questões no meio teológico.

## 5 A RELAÇÃO ENTRE O DIVINO E O HUMANO EM JESUS

Os primeiros séculos do cristianismo foram profundamente importantes para a teologia, devido ao fato de terem que lidar diretamente com a questão da encarnação e pensar, simultaneamente, a divindade e a humanidade em Jesus.

Faus acena para o fato de que João teria sinalizado a existência do problema, ao mencionar um dos “escândalos” de Jesus: “Tu, sendo um homem, te fazes Deus” (10, 33). Poucos/as autores/as<sup>192</sup> há como o quarto evangelista, que conseguem ter uma ideia tão viva do que significa dizer *Deus* e do que significa dizer *homem*. Esta é uma das questões enfrentadas pela cristologia, que, por sua vez, é um dos problemas teológicos fundamentais, que perpassa gerações<sup>193</sup>.

Houve na patrística um grande esforço em pensar simultaneamente a divindade e a humanidade em Jesus, a partir da afirmação de que “o fato de que Deus tenha se revelado ao ser humano, salvando-o, é o que faz com que o problema da divindade e da humanidade seja tratado a partir da experiência da salvação e o que dá sustentação à distinção primeira entre cristologia e soteriologia”.

No esforço de compreender a problemática vão aparecer, em seguida, duas posições que ressaltam a questão divino-humano. Uma posição, considerada de esquerda, e a outra, de direita, que servirão de base para o surgimento de muitas outras posições. A de direita se caracteriza pelo empenho em afirmar a Deus de maneira exclusiva, negando o ser homem. A de esquerda, ao contrário, é o esforço de afirmar o homem de maneira exclusiva,

---

<sup>192</sup> Ibid., p. 428.

<sup>193</sup> Ibid., p. 354.

negando a Deus. O erro da primeira será o idealismo e suas tentações, o fanatismo e a fuga. A segunda cairá em um realismo demasiado crasso e curto de visão. Sua tentação será a auto-suficiência<sup>194</sup>. Nenhuma dessas posições é pura. Surgem com isto as primeiras heresias negando, ora a divindade de Jesus, ora a sua humanidade. O esforço para se chegar a um consenso não é simples.

Para Faus, o concílio de Calcedônia será a chave para se chegar a um denominador comum no tratamento da realidade divina e humana em Jesus.

### 5.1 Contribuições de Calcedônia para a teologia da encarnação

Ao tratar do objetivo de Calcedônia, Faus afirma que:

Sua intenção não era elaborar uma cristologia total, senão dar resposta a uma pergunta parcial e muito concreta, a saber: o problema da afirmação simultânea de divindade e humanidade (ou – em termos patrísticos – o problema de *unidade e de dualidade em Jesus*)<sup>195</sup>.

As conclusões a que chegou o Concílio de Calcedônia não representaram nenhum empenho em se chegar a uma exatidão doutrinal. O Concílio busca a fidelidade à experiência salvífica vivida na fé das comunidades, que se expressa em sua formulação: “*perfectus Deus* (Niceia), *perfectus homo* (Constantinopla I), uma *hypóstasis* (Éfeso), duas naturezas (Calcedônia mesmo). Tal formulação deve ser entendida como “confissão de fé”<sup>196</sup> e resposta à pergunta: na realidade, em que cremos?

Como expressão bem elaborada que dará sentido à própria formulação do dogma é possível dizer que “Deus se fez homem para que o homem se torne Deus”. É à luz desta certeza fundamental que se pode, segundo Faus, detectar as intuições a seguir:

a) Que se Jesus não é Deus, não nos tem sido dada nele nenhuma *salvação* [...]. b) Que se Jesus não é homem, não nos tem sido dada a *nós* a salvação. c) Que se essa humanidade não é “*de Deus*” [...], então a divinização do homem não está plenamente realizada e Jesus não é verdadeiramente Deus. d) Que se o que é “*de Deus*” não é uma humanidade *enquanto humanidade e permanecendo humanidade*, não é o homem o que tem sido salvo em Jesus, senão outro ser<sup>197</sup>.

---

<sup>194</sup> Ibid., p. 355.

<sup>195</sup> Id., Relectura de Calcedonia. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v.11, n.42, p.183-193, abr/jun. 1972, p. 183.

<sup>196</sup> Ibid., p. 184

<sup>197</sup> Ibid., p. 185.

A divindade e a humanidade de Jesus são para nós ganho salvífico. Dizia Gregório Nazianzeno (329-389), “O que não foi assumido, não foi salvo. O que está unido com Deus, isto é o que é salvo”<sup>198</sup>. Somente em Cristo é possível adquirimos essa graça.

A definição dogmática de Calcedônia sobre a divindade e humanidade de Jesus é complexa. Um dos maiores problemas para a teologia atual é ter presente que o conceito que se tem hoje dos termos utilizados pelo concílio, não é o mesmo do passado. Termos como hypóstasis (pessoa) e physis (natureza). Calcedônia não se pronuncia sobre a distinção entre hypóstasis e physis.

Faus sublinha que o principal documento de que se dispõe para falar dos termos é uma carta de Cirilo a Nestório. A tese de Cirilo acentua que,

“um e o mesmo” é o que nasceu do Pai e o que nasceu de Maria. E a explica dizendo que o Logos uniu o ser humano *hypostaticamente* consigo (não fala propriamente de “uma hypóstasis” mas de “união hypostática”); que os dois princípios concorrem “em uma verdadeira unidade”, que o corpo de Jesus é verdadeiramente “o próprio corpo de Deus” e não alheio a Ele<sup>199</sup>.

Tendo em vista que Jesus é o mesmo que nasceu de Deus e nasceu de Maria, que na mesma pessoa o divino e o humano se encontram, Faus apresenta algumas intuições a respeito de Calcedônia que valem a pena serem mencionadas, como: 1) em Jesus, o humano tem sido de tal maneira assumido por Deus, que se tem convertido na expressão mais verdadeira de Deus mesmo. A humanidade de Jesus é humanidade de Deus, carne de Deus, natureza de Deus [...]. 2). “Pela união hypostática Jesus é mais que homem. Mas é mais que homem porque é mais homem que nós. E é mais homem que nós porque tem sido assumido por Deus como sua própria humanidade; e essa assunção não supõe absorção ou destruição, mas reafirmação do assumido em sua intimidade irrepetível e diferenciadora”<sup>200</sup>.

Dizer que o humano foi assumido por Deus, significa que todo o universo humano está permeado por Deus mesmo e que nele o humano adquire sentido elevado e por ele é salvo. Pela encarnação, Jesus não é menos Deus ou menos homem, mas é em si mesmo, Deus feito homem.

Faus defende a definição dogmática acerca da divindade e humanidade de Jesus, porém, para ele, a fé não se identifica com as formulações em si mesmas. Isto não significa

---

<sup>198</sup> Id., *La Humanidad Nueva*, p. 401.

<sup>199</sup> “Parece ser, portanto, que na fórmula cristológica se chama hypóstasis o *princípio de unidade do ser*, aquilo que faz que algo seja um. [...] *Jesus está de tal maneira unido a Deus, que nele o ser humano recebe a mesma sustentação (ou afirmação ontológica do Absoluto)*”. Id., *Relectura de Calcedonia*, p. 185

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 187.

que os dogmas não sejam necessários à fé. Não são simples roupagem que se lhe põe e da qual podemos prescindir para ficarmos com uma fé pura. Eles são, enquanto expressão de fé, uma forma de existência.

É importante ter presente que em seus escritos Faus não está preocupado em apresentar um tratado do Verbo encarnado, como no período pré-Vaticano II, ou se prender às definições conciliares, mesmo que delas não abra mão, mas busca mostrar, que pela encarnação de Jesus, Deus se autocomunica e se doa a si mesmo, numa história humana concreta, marcada pelas contradições e tensões próprias do tempo, em solidariedade com a pessoa humana, resgatando-a de sua própria condição de pecado.

## **Conclusão**

Neste capítulo buscamos nos aproximar do pensamento de José Ignacio González Faus acerca da encarnação. Em primeiro lugar, o autor retoma Irineu de Lyon, ao conceber a encarnação do Verbo como um processo que não se esgota no ato da concepção e nascimento, mas que perpassa toda a vida histórica de Jesus. Isto nos leva a perceber o dinamismo da encarnação.

Em segundo lugar, Faus nos apresenta a fineza de seu pensamento acerca da encarnação, ao declarar que Jesus é o auge da autodoação e autocomunicação de Deus para nós. Em Jesus de Nazaré é possível reconhecer o verdadeiro rosto de Deus, de um Deus que se doa a si mesmo em razão da assunção da realidade humana.

Para o autor catalão, não se é possível vislumbrar a encarnação do Filho na realidade humana, dissociada da experiência da kenose. O Filho, já encarnado, participou das ambiguidades, morte e tensões humanas como aniquilado e rebaixado, experimentando na própria carne a pobreza, a servidão e a cruz. Essa experiência de kenose, Jesus a viveu como a mais expressiva solidariedade conosco, participando de nossa história e fazendo história conosco.

Após sua morte e ressurreição, como culminância da encarnação, Jesus é reconhecido pela comunidade cristã como possuidor de vários títulos, títulos esses, já presentes em sua vida cotidiana, porém, como vocação e conquista, e agora, confessado pelos crentes. Jesus é a Palavra reveladora de Deus, o Filho encarnado, o primogênito dentre muitos Irmãos, o Segundo Adão, o Filho do Homem, o Messias Prometido e o Senhor.

Enfim, o tema da Encarnação continua sendo ao longo da história, um tema instigante, provocando sempre novas pesquisas e reflexões. A conclusão dogmática do concílio de Calcedônia acerca da humanidade e divindade de Jesus não consegue colocar fim às investigações, mas instiga a novas buscas.

A grande contribuição de González Faus ao apresentar o tema da encarnação é afirmar que Deus, através de seu Filho encarnado, se revela como aquele que não é para Si, mas que é doação, comunicação, enfim, solidariedade com toda a humanidade, expressa numa vida totalmente aniquilada.

Como teólogo contemporâneo Faus procura fazer uma releitura do tema da encarnação de Jesus, buscando apresentar seu significado para nós. Não está preocupado em propor nenhum tratado do Verbo encarnado.



## CAPÍTULO III

### A ENCARNAÇÃO COMO SOLIDARIEDADE EM JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS

#### Introdução

Como mostramos, a encarnação é um tema privilegiado na cristologia de González Faus, como processo que abrange toda a experiência humano-histórica de Jesus de Nazaré. A Palavra de Deus se fez carne e assumiu viver solidariamente a cotidianidade da experiência humana.

Pensar a encarnação sob a perspectiva da solidariedade supõe afirmar que Jesus foi assumindo, ao longo de sua vida, uma estreita relação de proximidade, comunhão e identificação com as pessoas de seu tempo, em especial com os pobres e pecadores. Solidário, agia no resgate da dignidade perdida.

Esse último capítulo quer tocar a essência daquilo que constitui o objetivo primeiro desta pesquisa, ou seja, captar no pensamento de González Faus, a temática da encarnação, sob a ótica da solidariedade, procurando perceber, sobretudo, o que esta temática tem a dizer para a cristologia e para o/a cristão/ã em sua experiência humano-religiosa na atualidade.

Aqui, três sub-tópicos serão contemplados. No primeiro buscar-se-á uma aproximação do tema da encarnação enquanto solidariedade exposto pelo autor, através, sobretudo, de sua cristologia bíblica, onde sublinha o viver solidário de Jesus de Nazaré.

O segundo sub-tópico refere-se a uma problemática já abordada no primeiro capítulo desta dissertação, que acena para o caminho do discurso cristológico descendente e ascendente da encarnação, procurando mostrar, nesses dois caminhos, uma perspectiva solidária.

Finalmente, apresentaremos algumas implicações da temática da encarnação na perspectiva da solidariedade, na cristologia e na experiência pastoral dos cristãos da atualidade, principalmente em nosso continente latino-americano. Ser cristão/ã hoje implica assumir atitudes semelhantes às de Jesus, solidarizando-nos com todas as pessoas desta terra, numa comunhão interplanetária.

# **1 UMA APROXIMAÇÃO À SOLIDARIEDADE**

Em suas obras, González Faus não desenvolve com exclusividade a temática da solidariedade. Porém, esta perspectiva está muito presente, principalmente em sua cristologia bíblica. Ele descreve o viver solidário de Jesus, de forma especial, na relação com os pobres e pecadores, na sua compreensão de kenose, nas parábolas do Reino e mais, na experiência de total doação de si mesmo à humanidade, por meio de sua morte na cruz, que se estende à ressurreição como palavra final do próprio Deus ao ressuscitar Jesus. Para Faus, Jesus não apenas vive com os pobres, mas os tem como os destinatários de sua missão. A eles, o Reino anunciado como boa notícia, chega em primeiro lugar.

## **1.1 O movimento solidário de Deus**

A dimensão solidária de Deus permeia toda a vida do Nazareno. Assim como a encarnação é um processo que vai se concretizando ao longo da vida assumida por Jesus, (no dizer de Irineu de Lyon e retomado por González Faus), também a dimensão solidária de sua vida é algo que vai se fazendo no dia a dia de sua experiência no meio da humanidade. Como as pessoas em geral não nascem solidárias, com Jesus não foi diferente. Ele também aprendeu ao longo de sua história a voltar-se para a realidade do/a outro/a, numa proximidade solidária.

Analisando os dados evangélicos acerca do Nazareno, Faus percebe que ali se encontra um dos melhores lugares para detectarmos o movimento solidário desse homem. Em sua realidade cotidiana, vivida como kenose, Jesus se solidariza com toda a humanidade decaída pelo pecado. Vive como vivem os pobres e pecadores, numa relação de amizade e estima. Senta-se à mesa com eles e anuncia a chegada de um Reino que lhes pertence em primeiro lugar. Enfim, Jesus faz da cruz da humanidade a sua cruz e mostra, pela ressurreição, que a morte não tem a última palavra sobre a pessoa humana. Ele é autodoação incondicional de Deus mesmo.

### **1.1.1 Solidário na encarnação**

Em que se pode basear para afirmar que a encarnação do Filho de Deus na história da humanidade tem caráter solidário?

A encarnação de Jesus, como autodoação e autocomunicação de Deus, expressa a solidariedade desse mesmo Deus para com a humanidade. Ele não se fecha em si mesmo, mas se extravasa no envio de seu Filho ao mundo. Pela encarnação, Jesus assume a realidade do mundo e da história numa autêntica experiência de kenose. Colocando-se ao lado do ser humano, com ele é irmão, e o torna partícipe da filiação divina por meio de sua Filiação. Assim assegura Faus:

Esse a quem havia qualificado como “Filho” era alguém de condição divina, mas que, em sua condição humana, concretizou duas obras que só Deus podia realizar: reconciliar a humanidade e chegar a viver a mesma vida de Deus. Duas obras que têm lugar *no sinal do tempo e da história* concreta dos homens. O Filho aparece como começo e fim da evolução: poderíamos dizer que Deus põe em marcha a criação para que Sua Palavra se converta em Filho e para que todos sejam “filhos no Filho”<sup>201</sup>.

Jesus, o Filho de Deus encarnado, é a nova forma de a humanidade se reconciliar consigo mesma e com o próprio Deus. Ele é o *sim* dado por Deus ao projeto humano. “Se o ser humano é um constante projeto de algo, um projeto que em última análise parece infinito, então dizer que Jesus é Filho de Deus é afirmar que Deus emitiu um *sim* absoluto e incondicional a esse projeto humano”<sup>202</sup>. Por esta razão, o/a cristão/ã não pode aceitar a definição de ser humano como “paixão inútil”, pois, segundo Faus, São Paulo contrapõe-se a essa expressão, com a afirmação do “*Sim* de Deus” ao projeto humano chamado Jesus de Nazaré. Isto quer dizer que a encarnação não é algo que afeta exclusivamente a um homem isolado da história humana, mas que por ela, Deus se uniu a toda a humanidade, atingindo todo o mundo e toda a história. Em Jesus, Deus será tudo em todas as coisas<sup>203</sup>.

O reconhecimento da pessoa de Jesus como Filho de Deus tem uma hermenêutica prática, diz Faus, pois implica acolher e aceitar o outro como filho de Deus, como sujeito, como irmão num sentido novo, e não apenas partilha a origem comum, mas tem o mesmo destino de chegar a ser todos/as filhos/as no Filho, ou filhos/as de Deus, participantes da encarnação de Jesus. Só assim é possível compreender o significado dessa expressão, “Filho de Deus”<sup>204</sup>.

A encarnação torna evidente para todo o gênero humano que Deus não é solidão, afirma o teólogo catalão. Ele “é essencialmente ágape: sai de si como doação, como ternura,

---

<sup>201</sup> GONZÁLEZ FAUS, *El rostro humano de Dios*, p. 86.

<sup>202</sup> Id., *Este es el Hombre*, p. 36.

<sup>203</sup> Cf. Ibid., p. 36.

<sup>204</sup> Cf. Ibid., p. 37.

como solidariedade, como comunicação de si”<sup>205</sup>. Jesus de Nazaré é a expressão e a realização desse ser de Deus na história humana.

Com a encarnação do Filho, toda a humanidade é significativa perante Deus, mas o “tu” eleito pelo Pai é o Nazareno. É Ele que percorreu as estações do peregrinar humano. Sentiu fome e sede, desengano e solidão, alegria e êxito, sofrimento e morte. Jesus não brincou de ser gente. Assumiu uma vida absolutamente normal. Conheceu a afetividade natural no amor às pessoas, no gesto de abraçar e acariciar crianças (cf. Mc 10,13-16). Impressionou-se com a generosidade do jovem rico, se entristeceu com a sua negativa (cf. Mt 19, 16-24; Mc 10, 17-25). Comoveu-se com a viúva, resgatando a vida do filho morto (cf. Lc 7,13). Sentiu compaixão pelo povo faminto (cf. Mc 6, 34ss; ). Viveu a experiência concreta da amizade, como forma de amar, e inseriu-se no cotidiano da vida de sua gente. Era homem não de acordo com as definições abstratas de homem, mas da maneira como os seres humanos são. É nessa realidade que Jesus vive o processo de sua encarnação como expressão máxima de solidariedade.

## 1.2 Solidariedade com os “de fora”

Faus apresenta uma imagem de Jesus identificada com a realidade dos excluídos, a começar pelo lugar de seu nascimento e pela obscuridade de sua origem. Assim nos relata o Evangelho: “e ela deu à luz o seu filho primogênito, envolveu-o com faixas e reclinou-o numa manjedoura, porque não havia um lugar para ele...” (Lc 2, 7). Por outro lado, ao longo de sua vida terrena, Jesus teve que suportar acusações vindas dos judeus, com relação à sua origem, de que ele era filho de pai desconhecido, ou filho ilegítimo (cf. Jo 8, 41)<sup>206</sup>. A própria interpretação teológica reconhece a ambiguidade de sua origem. Por sua vez, o nascimento de Jesus está colocado entre os excluídos, em paralelo com a marginalização da sua morte, como acontecida do lado de “fora da cidade” (Hb 13, 12). Marginalizado duplamente na origem e na morte.

Segundo Faus, a cruz de Jesus não é a morte de um condenado qualquer, mas sim, a morte dos *outsiders*<sup>207</sup>, dos escravos e dos criminosos políticos<sup>208</sup>. É uma morte extremamente conflitiva. Nela está presente toda uma categoria de pessoas.

---

<sup>205</sup> GONZÁLEZ FAUS, *Acesso a Jesu*, p. 130.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>207</sup> Estranho, intruso, alguém que não pertence a um grupo determinado ou situado fora da sociedade.

<sup>208</sup> GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 87.

Marginalizado em sua origem e em seu fim, os Evangelhos conservam a designação de Jesus: “um comilão e beberrão, amigo de publicanos e pecadores” (Mt 11, 19); “contado entre os criminosos” (Lc 22, 37); “perturbado mental” (Mc 3, 21); “sedutor” (Mt 27, 63)<sup>209</sup>. E junto a estas designações o próprio Jesus alega não ter aonde reclinar a cabeça (Mt 8, 20). Identifica-se de tal forma com os excluídos a ponto de dizer: “tive fome e não me deste de comer [...]” (Mt 25, 31-46).

Em Jesus de Nazaré Deus se manifesta profundamente solidário. É uma solidariedade dinâmica, que perpassa toda a sua vida, tendo sua origem na encarnação da Palavra (Jo 1,14) e sua culminância no mistério Pascal do Cristo, perpassando toda a experiência eclesial dos cristãos por meio da ação do Espírito Santo<sup>210</sup>.

Esta solidariedade se detecta na experiência do fazer-se homem, na realidade humano-histórica do Filho já encarnado, no modo de assumir a dor do outro num exercício de total doação de Si mesmo. Porém, a solidariedade de Jesus tem endereço certo: os pobres, os pecadores, os *outsiders*, os mal vistos da sua sociedade. É por meio deles que se torna possível a vizibilização dessa encarnação solidária de Deus na identificação de Jesus com eles.

### 1.2.1 Solidário com os pobres

Na perspectiva evangélica da proximidade de Jesus com os pobres e excluídos, Faus diz que “a imagem global do Jesus dos Evangelhos, retrata sua amizade ou estima para com publicanos, prostitutas, samaritanos, leprosos (expulsos da sociedade pela lei) viúvas, crianças, ignorantes (“pequenos”), gentios, enfermos em dias de sábado, etc”<sup>211</sup>.

A proximidade de Jesus para com esta categoria de gente é tão singular, que Faus, citando J. Jeremias, diz que “o resumo do Evangelho e de toda a pregação de Jesus não é o Reino (ou a salvação) chegou, mas, a salvação chegou *aos pobres*, aos pecadores”<sup>212</sup>. É uma afirmação clara em relação ao destino do Reino.

---

<sup>209</sup> Ibid., p. 87.

<sup>210</sup> Cf. FLORES Carmem, *Solidaridad: Respuesta de Amor y Compromiso Cristiano*. Como comprender hoy la espiritualidad de la Reparación. Belo Horizonte, Faje-Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2007, p. 66.

<sup>211</sup> GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 83.

<sup>212</sup> Ibid., p. 83.

Os Evangelhos sinalizam amizade e predileção de Jesus pelos “mal vistos”, que trazem em si certa ambiguidade ou confusão entre o social e o moral na compreensão desta categoria de pessoas, que na verdade se aproximam dos chamados pecadores<sup>213</sup>.

Com os grupos marginais (os que estão fora da convivência social), Jesus desenvolve uma conduta que será motivo de conflito para os mais escrupulosos<sup>214</sup>. Ele se senta à mesa para comer com esses grupos.

Segundo Faus, para o antigo mundo oriental, comer com alguém é uma das maiores honras e a maior expressão de intimidade que pode acontecer entre pessoas. Dividir a mesa com alguém expressa uma relação de confiança total, que se estende na paz, na fraternidade e no perdão. Isto significa que sentar-se à mesa, não é apenas comer do pão e tomar a bebida servida, mas saborear as falas, os olhares, os sonhos, as fadigas, os desejos, as dores, as alegrias, os silêncios, enfim, é entrar no universo do outro numa reciprocidade que implica conhecer e deixar-se conhecer, entender e deixar-se entender. É permitir que cada um experimente o humano e o divino que há em todos, numa singular experiência de comunhão solidária: Eucaristia.

O Antigo Testamento evidencia que o simples gesto do comer, pode ter a função de reabilitação de pessoas cativas (2Rs 25,27-30; Jr 52,31-34). A isto deve-se acrescentar ainda que entre os judeus, alimentar implica uma comunidade diante de Deus<sup>215</sup>. Expressa transcendência, superação da fome de comida para o reconhecimento de outras fomes próprias da pessoa humana, tais como dignidade, inclusão, liberdade, participação na vida pública, convívio com as demais pessoas.

A proximidade de Jesus com os excluídos vai além do convencional. Para Faus, “a literatura de Qumrân deixa muito claro que a comunidade de mesa só está aberta aos puros, aos membros plenos da comunidade”<sup>216</sup>. No entanto, Jesus traz solidariamente para a mesa dos puros, os impuros, como participantes do Reino anunciado por Ele. Isto é altamente escandaloso e revolucionário.

O escândalo causado por Jesus, com esta atitude de sentar-se à mesa com os pobres e pecadores, é ameaçador, pois, comer com pecadores expressa não só uma convivência humana, como também a participação destes no Reino que Jesus anunciava. No dizer de Faus: “expressa uma vivência escatológica”. Jesus antecipa a comunhão no Reino

---

<sup>213</sup> Pecador não é uma simples designação espiritual, do interior da pessoa, pois tem caráter sociológico. Os pecadores coincidem com os que estão fora da sociedade judaica. Cf. *Ibid.*, p. 84, citando René Girard.

<sup>214</sup> Podem ser chamados escrupulosos: fariseus, doutores da lei e outros mais piedosos.

<sup>215</sup> Cf. *Ibid.*, p. 88-89.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 89.

definitivo com a comunhão de mesa com os pobres e pecadores. É partilhar da vida e do destino dos comensais.

Sublinha Faus que, estando na companhia dos “da margem”, Jesus vai além de seu círculo familiar. Ele sai<sup>217</sup> de seu povo, de sua “religião”, para aproximar-se de publicanos e pecadores. Com isso atrai inimizades. O Homem de Nazaré se coloca ao lado de publicanos e pecadores, não porque sejam os melhores entre os seres humanos, mas porque estão “fora”. Com essa atitude, Jesus revela a bondade e o amor incondicional de Deus. Quem não compreende o significado de pobre para o Evangelho, não compreende o Evangelho.

Para o teólogo catalão, Jesus faz da proximidade e da opção pelos marginalizados o distintivo de sua missão. “Por um lado estão os cegos, os coxos e os surdos que procedem de Is 35,5. Por outro lado, estão os pobres (anawim), de Is 61,1, o chamado evangelho dos pobres<sup>218</sup>. As atitudes de Jesus em relação aos pobres e excluídos, mostram que a encarnação, como solidariedade de Deus com a humanidade, perpassa toda a realidade dos que se encontram à margem da convivência humana.

O movimento solidário de Deus é um movimento de identificação de Jesus com aqueles a quem é negada a dignidade própria de pessoas. Jesus se inseriu na realidade humana, de forma concreta junto dos pobres. Descobriu neles o mistério e a preferência de Deus, e com eles fez a experiência de uma vida profundamente negada e excluída. Solidário na dor e na alegria dos pobres, Jesus abriu caminhos para que os seus seguidores fizessem o mesmo.

### **1.3 Solidariedade na kenose**

Os textos neotestamentários referentes à realidade da kenose, como foi mencionado no capítulo anterior, tratam diretamente do Filho já encarnado. É Jesus quem faz a experiência do aniquilamento, e é por meio dele que Deus revela seu verdadeiro rosto<sup>219</sup>. Rosto de amor e solidariedade.

Para Faus, o movimento kenótico é movimento de solidariedade, onde se encontra a razão de sua fecundidade. Jesus enriquece o homem, não com a sua riqueza, mas com a sua

---

<sup>217</sup> O sair de Jesus não está no sentido do abandono, mas da opção.

<sup>218</sup> Cf. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 89-90

<sup>219</sup> O rosto de Deus revelado na kenose é o de um Deus que ama e que se solidariza com o homem na condição desse mesmo homem, com toda a sua tensão e conflitividade.

pobreza<sup>220</sup>. Sua kenose está relacionada a toda a sua vida, desde o nascimento, e não se restringe apenas à paixão e morte. Não é exaltação da dor, mas a plena assunção da condição humana, onde toda conquista se consegue com sofrimento.

Infelizmente o Novo Testamento não explicita o porquê da fecundidade do movimento kenótico solidário de Deus, mas revela a maneira de Deus se dar; e isto se faz por meio da pobreza assumida pelo Filho, como solidariedade para com todos os homens.

Faus diz que pela kenose Jesus experimentou uma vida totalmente sem aparência divina, porém, é nesta sua experiência de uma divindade humanamente escondida, que é possível enxergar a verdadeira revelação de Deus, que se manifesta: a) como negação de Si, ou como destruição de uma ideia religiosa de Deus; b) como possibilidade humana, todavia ambígua na vida histórica de Jesus de Nazaré e sua chamada à utopia humana. Possibilidade marcada pelo selo da fidelidade absoluta com que Jesus chega a acolher a morte, como consequência inevitável desta fidelidade. E, finalmente, c) como futuro do homem que elimina a ambiguidade da vida de Jesus com a entrada da dimensão definitiva na história humana, através de sua Ressurreição, que fecunda a história e converte a utopia em lei para ela<sup>221</sup>.

No processo da encarnação, Jesus assume as ambiguidades da natureza humana como ser que pergunta sobre si mesmo. E é nessa ambiguidade humana, assumida pela encarnação, na experiência da kenose, que Deus se manifestou essencialmente solidário. Com palavras de Faus,

Deus esteve aniquilado em Jesus porque Deus se fez resposta à pergunta humana, fazendo-se esta mesma pergunta; e esta mesma pergunta tal como a vivemos já nós: sujeita a todas as obscuridades e aos falsos caminhos de resposta que se abriram a esta pergunta humana[...].

Deus se fez resposta assumindo em seu próprio ser a pergunta humana, porque esta mesma resposta de Deus é a resposta da solidariedade, e por isso, não é medida pelo poder ou pela majestade, mas pelo amor<sup>222</sup>.

Como a pessoa humana é aquela que pergunta, é a pergunta e o perguntado, assim Deus é, como Pai, aquele que responde à pergunta humana, é, como Filho, a resposta à

---

<sup>220</sup> “O forte não é vencido pela força de Jesus, mas por sua debilidade etc. Isto quer dizer que a reflexão que a primeira pregação faz sobre a morte de Jesus, até chegar a afirmar que foi uma morte por nós, não se limita só ao ato de sua morte, mas que se estende também a toda a vida do Jesus terreno, enquanto vida “não divina”. Ibid., p. 193-194.

<sup>221</sup> Cf. Ibid., p. 198.

<sup>222</sup> Id., *Acesso a Jesus*, p. 130.



pergunta humana, e é, como Espírito, o ato de responder à pergunta humana. Deus esteve aniquilado em Jesus porque Deus se fez resposta à pergunta humana fazendo-se esta mesma pergunta tal como a vivem os seres humanos, sujeito a todas as obscuridades.

Deus se fez resposta, assumindo em seu próprio ser a pergunta humana, porque esta resposta de Deus é de solidariedade e é medida pelo amor<sup>223</sup>. Em Jesus, o ser humano se pergunta sobre si mesmo. Segundo Faus, “[...] A humanidade de Jesus, que não é um acréscimo, mas uma manifestação da divindade, revela Deus como solidariedade, a ponto de igualar-se conosco e assumir os aspectos dolorosos de nossa vida”<sup>224</sup>. Em Jesus, no processo da sua encarnação, a solidariedade na kenose é movimento crescente que atinge a todos, em especial os pobres, os marginalizados, como destinatários da boa notícia do Reino.

#### **1.4 Reino: modo de viver solidário**

A marca da solidariedade de Deus com os homens torna-se perceptível na forma como Jesus se dirige a Deus: Abbá, “meu Pai”, “Pai nosso” que estás no céu, como também no anúncio da chegada do Reino de Deus.

A nomeação de Deus como Abbá, por Jesus, e o anúncio da vinda do Reino de Deus, são expressões interligadas. Abbá é um modo exclusivo de Jesus designar Deus, e Reino, é um modo de Jesus enxergar a vida humana.

##### **1.4.1 Abbá - Reino de Deus**

Abbá e Reino constituem uma dupla expressão. Como afirma González Faus: “O Reino dá razão de ser de Deus como Abbá e a paternidade de Deus dá fundamento e razão de ser ao Reino. E nesta unidade, as expressões de Jesus conservam toda a sua originalidade, mesmo para nós hoje”<sup>225</sup>.

Designar Deus como pai, não é algo desconhecido para o mundo judaico e nem mesmo para a história das religiões. A novidade que surge a partir de Jesus é que ele, além de utilizar a fórmula judaica “nosso Pai”, vai desdobrá-la em Abbá (meu Pai) e “nosso Pai” (que está nos céus)<sup>226</sup>. O modo como Jesus utiliza a expressão citada parece misterioso e expressa algo novo, que está em profunda conexão com a forma como Jesus faz a experiência de Deus,

---

<sup>223</sup> Cf. *Ibid.*, p. 130.

<sup>224</sup> *Id.*, *El rostro humano de Dios*, p. 90.

<sup>225</sup> *Id.*, *Acesso a Jesus*, p. 36.

<sup>226</sup> Cf. *Id.*, *La Humanidad Nueva*, p. 107.

uma experiência de singular proximidade e que constitui o horizonte do que ele quis pregar. Jesus parece reservar essa expressão só aos discípulos, indicando com ela que tal classe de paternidade de Deus só existe quando se entra na esfera do Reino<sup>227</sup>. Isto implica a participação de seus seguidores/as nesta esfera.

Se chamar a Deus de Pai não era expressão desconhecida entre os judeus, por que o estranhamento e a resistência no uso da expressão *Abbá* por Jesus? Faus, citando J. Jeremias, diz que:

Se temos presente o contexto vital do *Abbá*, compreenderemos porque o judaísmo palestino não o utilizava como apelação de Deus: *Abbá* era linguagem infantil, léxico cotidiano, designação cortez... Para a sensibilidade dos contemporâneos de Jesus seria desrespeitoso e impensável o dirigir-se a Deus com uma palavra tão familiar. Jesus o faz. Mas é que o *Abbá*, em seus lábios, não implica propriamente uma nova concepção de Deus, mas uma concepção *de si* em referência a Deus<sup>228</sup>.

Jesus se refere a Deus como Pai com linguagem comum, infantil, com um alto grau de intimidade e proximidade, que assustava seus contemporâneos.

A paternidade de Deus só pode ser entendida através do que Jesus entendia como reinado de Deus. Faus diz que o Sl 145 de certa forma faz uma descrição deste reinado de Deus. Nesse Salmo se “enumera uma situação humana de liberdade, justiça, superação de enfermidade e da carência, bondade e acolhida do débil. Quando isso ocorre, “Deus reina”<sup>229</sup>. A carta de São Paulo aos romanos diz:

O Reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça e paz e gozo no Espírito Santo” (Rm 14,17) ou seja, igualdade entre os homens, reconciliação consigo mesmo e referência de tudo isso à gratuidade. E “o Reino de Deus não vem pelas palavras, mas por sua própria força” (1Cor 4,20)<sup>230</sup>.

Faz parte da crença de Jesus a convicção de que não há Reino possível senão na paternidade de Deus, isto porque, o Reino não é reino “meu” ou “nosso”, mas “do outro”. E neste “outro” está implicado o pobre.

A própria oração do Pai-Nosso, ensinada por Jesus aos discípulos, não é uma oração qualquer, ela é um distintivo daquele grupo de discípulos e daquele mestre. É uma

---

<sup>227</sup> Cf. *Ibid.*, p. 107; *Id.*, *Acesso a Jesus*, p. 36.

<sup>228</sup> *Id.*, *La Humanidad Nueva*, p. 107-108.

<sup>229</sup> *Id.*, *Memória Subversiva, Memória Subyugante: pretención de Jesus de Nazaret. Cuadernos Cristianisme i Justícia*, Barcelona, n. 104, marzo 2001, p. 14.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 15

forma diferente de oração em relação a outras orações. Nela está presente a dupla expressão “Abbá, venha o teu Reino”. “De modo que, porque te chamamos *Abbá*, confessamos e pedimos a vinda de teu Reino”<sup>231</sup>, Reino de solidariedade e amor.

A experiência do Abbá é doação e manifestação de Deus a Jesus. Não é simplesmente sabedoria ou conquista do homem de Nazaré ao experimentar a Deus como Pai, mas é Deus que se faz sentir em Jesus como Pai. A experiência do Abbá, não é simplesmente “experiência”, mas revelação. E toda pessoa humana pode compartilhar desta paternidade revelada por Deus, reconhecida e assumida por Jesus<sup>232</sup>. Tudo o que Jesus sentia e experimentava desta paternidade de Deus, se tornava por meio dele, anúncio do reinado do Pai.

O melhor lugar para se detectar a presença do Reino anunciado por Jesus é nas parábolas narradas por esse mesmo Jesus.

#### 1.4.2 Solidariedade nas Parábolas do Reino

Jesus se sente impelido a anunciar a chegada do Reino. Faus afirma que:

[...] Deus e o Reino são absolutamente inseparáveis para nós; *porque Deus é abbá* chega seu Reino, e o Deus de Jesus não é acessível à margem do Reino. O Reino é proximidade libertadora de Deus para os homens, que deriva da proximidade com que se experimentou Deus no *Abbá* e que foi descoberta, ao mesmo tempo, como *única e a ser compartilhada*<sup>233</sup>.

Dentre as coisas que se sabe de Jesus, o Reino é o conteúdo de sua pregação (cf. Mc 1,15) e o objetivo pelo qual ele vive. Onde melhor se revela o conteúdo do Reino são as parábolas evangélicas. É provável que nelas esteja conservado o maior número de material autêntico da pregação do Nazareno. Por meio delas, ele descreve como é a vinda do Reino e que só podem ser entendidas se forem lidas sob este prisma.

É possível detectar nos Evangelhos a classificação de três grupos de parábolas, assim afirma González Faus. O primeiro grupo fala simplesmente da *vida* e quase todas as parábolas são introduzidas pela clássica referência ao Reino: “o Reino dos céus se parece a...” Esta forma de introdução é muito própria de Mateus (cf. Mt 13, 24-30. 31-32. 33). Um

---

<sup>231</sup> GONZÁLEZ FAUS, *Acesso a Jesus*, p. 37.

<sup>232</sup> Cf. *Ibid.*, p. 39

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 40.

segundo se refere à visibilização da *bondade de Deus*, mostrando com isto sua misericórdia (cf. Lc 15; Mt 20, 1ss; 18, 23; 25, 31ss). Finalmente, há um terceiro grupo de parábolas, e este é o mais numeroso, que se caracteriza pela *oposição a dois comportamentos* humanos que Jesus apresenta como contraditórios, ou seja, o que parecia sensato acaba desautorizado por Jesus na conclusão da parábola. (cf. Mt 21, 28ss; Lc 10, 30ss; Mt 25, 14ss; Lc 19, 11ss)<sup>234</sup>. As duas últimas parábolas são as que mais caracterizam este grupo, pois se referem à necessidade constante de vigilância por não saber exatamente o dia e a hora da volta do Senhor.

As parábolas, no dizer de Faus, revelam também duas fortes características do Reino: a universalidade e a igualdade. A primeira sinaliza que a eleição de Deus é universal. Isto justifica todo o movimento de Jesus para incluir os que estão à margem. “Deus faz nascer o sol para todos”. Deve-se evitar a ideia da comunidade pura (Mt 13, 24ss). Arrancando a cizânia pode-se também arrancar o trigo. No mesmo sentido se encontra o mandato do amor aos inimigos (Mt 5, 43ss)<sup>235</sup>.

Dentro da visão universalista, é necessário incluir os que estão à margem. Isso justifica o motivo de Jesus não aceitar a atitude de seus seguidores em querer deixar o cego Bartimeu à beira do caminho e o fato de o incorporar ao grupo (Lc 8, 37).

Por mais paradoxal que seja, a universalidade inclui ruptura. As parábolas da ovelha e da dracma perdidas mostram exatamente isto (Lc 15, 1ss). Sem dúvida, as 99 valem mais do que uma, “mas uma, enquanto perdida, passa adiante das 99”. Estas não suprem a falta da que se perdeu. Isto quer dizer que, cada pessoa é uma riqueza para Deus. A alegria pela inclusão do marginalizado (ainda que seja um só) será maior que a alegria pelas 99. Isto é extremamente paradoxal<sup>236</sup>.

Por outro lado, sublinha Faus, o Reino é também igualdade, porque tudo é graça. O relato dos “trabalhadores da vinha” é um exemplo típico de parábola que trata desta verdade (Mt 20, 1-16). O modo como o evangelista apresenta esta parábola parece demonstrar uma injusta atitude do dono da vinha. Aqueles homens ociosos estavam marginalizados. Isto é o que importa para Jesus. A parábola evidencia a extrema bondade de Deus, como constitutivo e motor de toda a vida de Jesus. Se Deus faz assim, Jesus também faz.

Na parábola do filho pródigo (Lc 15,2ss) não há pretensão em ressaltar a atitude do filho mais novo ou do filho mais velho e sim, a atitude do pai. No filho pródigo há uma

---

<sup>234</sup> GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *La lógica del “reinado de Dios”*: enseñanza y praxis de Jesucristo. Santander: Sal Terrae, 1991, p. 6 (Aqui y Ahora, 11); Pode ser encontrado um grande comentário das parábolas do reino em Id., *La Humanidad Nueva*, p. 95-100.

<sup>235</sup> Ibid., p. 96.

<sup>236</sup> Ibid., p. 97.

coincidência entre pecado e marginalização social. “Seu pecado o converte num *outsider*”. Como nas parábolas anteriores, há forte acento sobre a alegria pelo encontro do que estava perdido<sup>237</sup>. Jesus exulta de alegria ao manifestar o jeito diferente de Deus ocultar estas coisas aos sábios e revelá-las aos *nepioi* (os pequenos) (Lc 1, 51-53). Desta atitude de Deus brota uma consciência da intimidade de Jesus com Ele. A bondade preferida de Deus se justifica por si só.

Na parábola do bom samaritano Jesus salienta que o próximo não é aquele que está mais próximo de alguém, mas, de quem esse alguém se aproxima. O critério não é a proximidade, mas a necessidade do outro. É o amor cristão que salta toda e qualquer barreira.

Jesus não ressalta nenhuma superioridade do pobre. Ele não é colocado como melhor que o rico. Os publicanos e prostitutas são tão pecadores como os escribas e fariseus. Reforçando o que já foi dito anteriormente: Jesus se colocou a seu lado não porque são melhores, mas porque são “publicanos e pecadores, isto é, porque estão fora” e essa é a bondade de Deus<sup>238</sup>. Para Jesus, essa bondade de Deus atua na chegada do Reino como comunidade universal, plena e realizada. Segundo Faus, a chave da conduta e da práxis de Jesus se encontra no anúncio da chegada do Reino.

Mas em última análise, para o próprio Jesus, a chave única a partir do qual se pode julgar sua práxis e o espírito que o move é “se chegou ou não para vós o reino de Deus” (Mt 12,28); todo outro critério de juízo é desautorizado por Jesus, por mais “teológico” que pretenda ser, precisamente porque não deixaria a Deus ser o Deus do reino, o *Abbá* do Pai nosso<sup>239</sup>.

O Reino é também a chave de toda a radicalidade do seguimento proposto por Jesus, que rompe com os modelos de discipulados vigentes até aquela época. A radicalidade quase assustadora de algumas de suas formulações (deixar tudo, fazer-se eunuco, etc.) apoiando-se sempre no fato de que é uma radicalidade em vista do Reino.

Afinal, que Reino é este que norteia e constitui todo o sentido da vida de Jesus? Segundo Faus, Schillebeeckx o descreve com duas ou três fórmulas que resumem a pregação de Jesus: “A causa de Deus como causa do homem”; ou o contrário: “a causa dos homens como causa de Deus”; ou a “salvação definitiva da parte de Deus”<sup>240</sup>.

---

<sup>237</sup> Ibid., p. 99.

<sup>238</sup> Ibid., p. 101.

<sup>239</sup> Id., *Acesso a Jesus*, p. 40.

<sup>240</sup> Id., p. 41.

Uma coisa é dizer o que *é* o Reino, outra é dizer o que constitui *o não* Reino. O Reino não acontece onde existe alguma situação de escravidão, onde o amor de Deus é superado por algum poder diferente que reina sobre o ser humano.

O Novo Testamento vê a presença do anti-reino personificado em “O Inimigo ou o Mal” e que aos poucos se concretiza na enfermidade, no sábado não feito para o homem, na estrutura do poder religioso judeu que justificava teologicamente a existência dos marginalizados e se aproveitava teologicamente dos fracos (cf. Lc 20,46). O homem é o destinatário do Reino e não apenas “o objeto”<sup>241</sup>.

O Reino anunciado por Jesus se caracteriza como misericórdia, com forte repercussão intra-histórica em que talvez se possa falar de Reino da solidariedade. Para Faus:

O mais original de Jesus é a vinculação indissolúvel entre as duas categorias: o *Abbá* e o Reino. E exegese de uma experiência pela outra. A experiência de Deus na humanidade do homem que se realiza, na escravidão que é eliminada, na prostituta que chega a ser mulher (como diz Garaudy em algum lugar), no inumano que se faz humano. O que o próprio evangelho chama de “alegria no céu” ou “máxima alegria no céu”. E Deus é alegria. Essa alegria, que se formos sinceros, reconheceremos que, infelizmente não é nossa<sup>242</sup>.

Só se pode falar de Reino de Deus quando de fato Deus for reconhecido como Pai pelos seres humanos, quando não mais existir pessoas à margem da convivência humana, destituída de sua dignidade, quando a solidariedade entre todos fizer cessar as diferenças que levam à exclusão de homens e mulheres em todos os seguimentos da vida e quando a cruz do Senhor for reconhecida como ato maior de amor e solidariedade de Deus para com as pessoas. Então, a encarnação de Jesus passará a ser reconhecida como autodoação e comunicação de Deus, expressão máxima de solidariedade com a humanidade e realização do Reino definitivo.

### **1.5 Cruz: no limite, a solidariedade**

Jesus experimenta através da cruz o máximo do aniquilamento e da doação de si mesmo num ato livre de entrega. Como detectar nesta experiência limite, a solidariedade de Deus para conosco?

---

<sup>241</sup> Cf Ibid., p. 42.

<sup>242</sup> Ibid., p. 44.

É necessário considerar que a morte de Jesus é vista hoje pela crítica histórica como *consequência* de sua vida e de suas obras, diz Faus, coisa que não acontece com a morte natural nem com a morte por acidente, mas somente com a morte de um *condenado*, daquele que “é lançado fora” do sistema humano. A cruz de Jesus é expressão da conflitividade de sua vida <sup>243</sup> assumida em favor dos outros.

Os evangelhos apresentam três motivos para essa condenação: conflitividade, motivos políticos e blasfêmia. Quanto à conflitividade de Jesus, embora sabendo que não se pode reconstruí-la, é possível mencionar principalmente seus conflitos com as autoridades. Talvez os mais sérios se referem às atitudes de Jesus frente às leis e aos marginalizados, que vão mostrando a sua conduta em relação ao Reino e ao Abbá. No fim parece que todos<sup>244</sup> estão contra Jesus.

Jesus é também condenado por motivos políticos (com um tipo de morte reservada aos revoltosos e criminosos) e com uma inscrição política (sobre cuja historicidade não podem pairar dúvidas). A acusação política é uma forma de desautorizar a interpelação religiosa<sup>245</sup> e sempre tem acontecido assim. Também os profetas de Israel passaram por essa experiência e muitos outros na história. E acrescentamos, quem não se lembra dos acusados políticos do período da ditadura militar na América Latina?

Por fim, o teólogo Jesuíta afirma que Jesus é condenado por blasfêmia. “Sendo homem te fazes Deus”. A expressão “Te fazes” é uma blasfêmia. Jesus é condenado, não tanto pelo que ele disse de si mesmo, mas pela sua práxis e pelo seu projeto de vida assumido. Ele desestabiliza todo o conceito que as pessoas tinham de Deus, tornando-o extremamente próximo e solidário dos que estavam à margem da sociedade de Israel. Por ter sido acusado de blasfêmia, Jesus não foi condenado pela maldade “monstruosa” dos maus, mas pela “bondade” dos bons, ou pela maldade não reconhecida dos bons ou ao menos dos bem situados<sup>246</sup> daquela sociedade.

---

<sup>243</sup> Cf. Ibid., p. 70 e também Id., *La Humanidad Nueva*, p. 116.

<sup>244</sup> Esse “todos” se refere a “judeus e romanos, chefes e povo, Herodes e Pilatos. Uns por irritação, outros por engano ou por medo, uns por estarem contra os seus fins e outros contra os seus meios, por uma razão ou por outra, todos se encontram numa espécie de “pacto da Moncloa”, cuja monstruosidade está radicada no fato de que é absolutamente necessário: matar o pobre e o fraco, e essa é a desautorização mais radical do sistema em que vivemos”. GONZÁLEZ FAUS, *Acesso a Jesus*, p. 70.

<sup>245</sup> “É claro que o religioso e o político não coincidem (como também não coincide a religião com nenhuma das outras dimensões da vida humana). Mas ainda que não haja coincidência, sem dúvida há necessária incidência do religioso no político”. Ibid., p. 71.

<sup>246</sup> Quando Faus diz que Jesus não foi morto pela maldade dos maus, mas pela bondade dos bons, ele não utiliza as palavras “bondade” e “maldade” no sentido estritamente moral, e sim num sentido mais sociológico que exprime o modo como os homens vêm e vivem as coisas. Muitas vezes em nome de “valores” tão pouco importantes e discutíveis, se cometem atrocidades. Id., p. 72; Cf. Id., *Este es el hombre*, p. 285.

Esta é uma forma pré-pascal de conceber a morte de Jesus. Com o acontecimento da páscoa, sua morte é vista sob novo olhar. É consequência de uma vida identificada com os pobres, pecadores e excluídos de sua sociedade e de todos os tempos. Não é a morte de um homem qualquer. É a morte de um “outsider”, com suplício reservado aos escravos e criminosos políticos<sup>247</sup>. É a morte do homem Jesus, reconhecido na páscoa como Filho de Deus. Sua cruz passa a apresentar uma palavra sobre o próprio Cristo, sobre Deus, sobre o mundo e sobre a existência de cada pessoa. Segundo Faus, com a Páscoa é possível reconhecer que:

Deus não esteve em Jesus como poderia estar Deus no homem, mas como negado a si mesmo. E isso não só nesse momento da morte, mas em toda a vida de Jesus, enquanto esta vida assumiu a possibilidade daquela morte e não a eliminou de antemão. E isto revela, para o Novo Testamento, uma incrível solidariedade de Deus que faz sua a sorte do homem e não só a sorte “acidental e fortuita” do homem, mas a sorte que o homem foi semeando na história com seu pecado; porque também o homem e a história existem, no Novo Testamento, como “negados a si mesmo”, embora cupavelmente<sup>248</sup>.

A imagem que desenvolvemos de Deus traz sempre presente o Deus da glória, que não se sujeita às contradições da nossa vida humana. No entanto, Jesus nos apresenta, por meio de sua vida e morte, o retrato de um Deus negado em si mesmo, aniquilado, rebaixado, chegando ao cume do “silêncio” na morte do Filho. Deus não evitou essa morte, mas, por meio dela, se revelou solidário com a humanidade, ao fazer da sorte do ser humano, a sua própria sorte.

Em Jesus, Deus define sua forma de estar no mundo, isto é, como alguém que se deixa lançar fora desse mesmo mundo. As pessoas não encontram Jesus no mundo como esperavam encontrá-lo. Em Jesus, Deus experimenta as maiores atrocidades e não as impede, mas as sofre. A cruz em Jesus não é um momento de sua história, mas uma caracterização de toda a sua vida, que vai desde a conflitividade até o abandono. E nisto Jesus aprendeu a fé e a obediência ao Pai como entrega total em solidariedade com a pessoa humana.

Marcos e João fazem uma leitura diferenciada acerca da morte de Jesus, declara Faus. Marcos a compreende como o “momento alto” do “silêncio de Deus”. Deus parece calar diante da atrocidade máxima que é a entrega do Filho nas mãos dos pecadores. É o momento em que o Filho experimenta a perda da possibilidade de chamar-se Filho em sua vida terrena.

---

<sup>247</sup> Cf Id., *La Humanidad Nueva*, p. 116.

<sup>248</sup> Id., *Acesso a Jesus*, p. 75.



Porém, é do fundo desse silêncio, segundo Marcos, que vai brotar a Palavra de Deus, porque ali Deus se manifesta.

Em Jesus, Deus se mostra como aquele que está à mercê do ser humano na história. Isto indica que Deus não é chamado a evitar o sofrimento da pessoa humana e do mundo, mas é o próprio ser humano, o convocado a evitar a dor de Deus na história. O silêncio de Deus não indica passividade da parte do mesmo, e sim comunhão íntima com a dor do Filho e com a dor dos demais. Por sua vez, João vê na morte de Jesus, a solidariedade profunda de Deus para com a humanidade.

João descobre, no momento mesmo da entrega do Filho, o ato da solidariedade máxima de Deus conosco, o ato do puro *ágape*, no qual Deus mesmo participa de nossa sorte. Por isso, o silêncio não é para João o momento da obscuridade que precede a aparição da luz, mas é em *si mesmo* expressivo. Fala mais que qualquer outra realidade, de um amor misterioso de Deus<sup>249</sup>.

A perspectiva joanina elimina todo aspecto negativo que pode surgir da interpretação da morte do Filho. João percebe o sentido último desse fracasso, como a entrega de Jesus na liberdade em favor de muitos. Por sua vez, as primeiras teologias viram na morte de Jesus o cume do destino trágico de todos os profetas de Israel (Lc 11, 49).

Os sinóticos não dão a Jesus o título de profeta, porque Jesus é mais que profeta. Sua pretensão não era só a de reformar as deficiências concretas do judaísmo, mas de apresentar a novidade do ser humano. A morte de Jesus abre uma perspectiva redentora para toda a comunidade humana. Sua morte não nega sua solidariedade com a pessoa humana. Morre nas mãos dos homens, em nome deles, porque os ama a todos. Com isto, pode-se dizer que Jesus é mais que profeta, mais que a lei, mais que o templo, porque sua pretensão tocava o ser humano mesmo.

Segundo Faus, toda religiosidade veterotestamentária e toda experiência de fé da comunidade judaica está pautada no sentido de proximidade entre Deus e a justiça. Quem triunfa é a justiça. Porém, os indícios de que o justo sofre desestabiliza a fé desta religiosidade. O escândalo aumenta, quando se trata do justo Jesus. “Deus é quem entrega o justo! E se Deus é quem o entrega, as esperanças dos justos do Antigo Testamento parecem perder pé definitivamente”<sup>250</sup>.

---

<sup>249</sup> GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, p. 118.

<sup>250</sup> Cf. *Ibid.*, p. 130.

Para o Novo Testamento, o entregue é “aquele que não conheceu o pecado” (2Cor 5, 21). E, no entanto, todos somos pecadores e atraídos pelo mal. Nossa forma de agir tem causado o peso do pecado social que marginaliza o pobre em todos os tempos, mas Jesus não compactuou com a maldade humana. Em solidariedade a nós, Ele não só deixou cair sobre si o peso do pecado, como foi feito pecado e foi feito maldição (Gl 3, 13). Ele assumiu verdadeiramente a nossa humanidade, nossa fragilidade e nossa finitude. “Jesus morre não só porque os seres humanos matam, mas também porque os seres humanos morrem”. Jesus morre pela humanidade. Isto é o máximo da solidariedade.

Ao aplicar a Jesus o canto de Isaías (52,13-53), o Novo Testamento o estava definindo como Servo de Deus, aquele que levou sobre si as dores do mundo e que sofria pelos pecados da humanidade. No Novo Testamento há muitas ideias retiradas desse poema, tais como as expressas em Rm 4,25, que falam que ele foi “entregue por nossos delitos”; as dos textos eucarísticos (cf. Lc 22,14-20; Jo 6; 13,1-20); todo o capítulo 10 de João, com a constante menção ao ato de dar a vida; e os textos de Mc 10,45; 1 Pd 2,21-25; 3,18. O servo é mencionado por Jo 1,29 como o cordeiro que “tira” o pecado do mundo, em referência a Is 53,11, que fala não do “tirar”, mas do que “leva o pecado do mundo”<sup>251</sup>.

Enfim, a cruz de Jesus é o resultado último de sua vida colocada a serviço numa dimensão solidária, num constante existir para os outros. Sua postura e opção colocaram a pessoa humana acima da lei e da religião dos “puros” e não se submeteu ao poder dos “poderosos” e fez de sua morte uma entrega livre em favor da liberdade de todos, com morte identificada com a dos excluídos do sistema, morrendo como eles.

### **1.5.1 A solidariedade na dor e na alegria**

Só tem capacidade de sofrer quem é passível de gozo e alegria.

Na primeira parte da narração da vida de Jesus não há referência ao sofrimento. A vida é concebida por ele como boa notícia e causa de alegria. Uma alegria tão prazerosa que na festa de casamento, o sofrimento não faz parte (cf. Mc 2, 19). Uma alegria que parte da experiência gozosa de Deus como Pai.

O lugar privilegiado para a realização da alegria, se dá nos vários encontros estabelecidos por Jesus. Todos os evangelistas apresentaram traços desses encontros. Marcos apresenta a alegria do encontro a partir do seguimento Mc 1, 17-18; 2, 4. Lucas conservou

---

<sup>251</sup> Cf. Ibid., p. 134.

sinais da acolhida que se converte em perdão (Lc 5,20; 7,48). João, por sua vez, apresenta o efeito contagiante dos encontros. Quem o viveu quer provocá-los em outros (Jo 1,41-45; 4,29). Por isso, os evangelhos insistem na capacidade de Jesus acabar com todos os demônios que desestruturam a vida das pessoas, roubando-lhes a alegria de viver. Em tudo é possível perceber a bondade de Deus. Bondade expressa na solidariedade de Jesus ao conviver com a alegria e o sofrimento das pessoas<sup>252</sup>.

A dor experimentada por Jesus não é egoísta. Jesus não está centrado em sua própria dor. Ao sofrê-la, ele se identifica, em profundidade, com a dor alheia e tem em si mesmo uma acolhida incondicional, não só de sua própria dor, mas do outro enquanto alguém que sofre. Isto é apelo para o cristão em sua experiência de dor e sofrimento. Com palavras de González Faus:

O que se chama “aceitação cristã da dor” talvez não possa significar mais do que isto: aceitar que a própria subjetividade não é o centro e a chave de interpretação do mundo e, a partir daí, começar a “existir para”. Neste sentido, embora estejam escritos dentro de uma visão pascal, é digno de nota o interesse dos Evangelhos em sublinhar que o centurião e o ladrão se convertem não por verem que Jesus *os* salva e se salva, mas ao verem como Jesus sofre (cfr. Lc 23, 39-42; Mc 15, 3)<sup>253</sup>.

Não fechado em sua própria dor, Jesus se solidariza com a dor do outro. Quase nunca fala de sua dor e não usa a dor do outro como forma de auto-afirmação. As curas que realiza de doentes e enfermos, não as atribui a si, mas vê no enfermo o autor da própria saúde, devolvendo-lhe também, além da saúde, a auto-estima e a alegria de viver (cf. Lc 18, 35-43). Por sua vez, na cruz, Jesus se revela mais forte que os demais seres humanos: Ele morreu por todos, no lugar de todos, em favor de todos. Afirmar isto dá sentido redentor e transcendente à dor de Jesus, que se transforma em alegria a partir da realidade da ressurreição.

### **1.5.2 Cruz e Ressurreição: sob o olhar da solidariedade**

A encarnação solidária de Deus se concretiza definitivamente na ressurreição de Jesus, após ter passado pela experiência da cruz. Cruz esta não eliminada pela páscoa, mas iluminada por ela.

Sem uma leitura da vida de Jesus, é impossível ler sua morte, e sem esta, é impossível ler a sua ressurreição. Através da morte, a ressurreição conecta-se estreitamente com a vida de Jesus. Morte e ressurreição estão interligadas. Não são dois movimentos

---

<sup>252</sup> Cf. Id., *Acesso a Jesus*, p. 85-86.

<sup>253</sup> Ibid., p. 91.

contrários, mas os dois pólos que definem um mesmo movimento: a morte de Jesus é tal que vai terminar na ressurreição. Por isso, o Novo Testamento não tem interesse em separar esses dois acontecimentos, embora, num primeiro momento, movidos pelo entusiasmo, os/as discípulos/as tenham testemunhado apenas a ressurreição (Lc 24, 34). Porém, a pregação e o ensino se valeram sempre de uma forma dupla: morreu e ressuscitou (1Cor 15; 1Tes 4, 14; 1Ped 3, 1ss; Rom 4)<sup>254</sup>. A ressurreição é a vitória da vida sobre a morte. Com palavras de Faus:

A morte deixa de ser fim (no sentido pejorativo do vocábulo: limite, fracasso ou qualquer coisa que vem) para converter-se em passo, em entrada. O silêncio de Deus é rompido; e a morte se transforma em libertação, entendendo esta não como o desprender-se de uma parte prisioneira do homem (o corpo) para deixar saída a outra que permanece vivendo igual (a alma), mas entendendo a libertação como saída de uma condição e um estado de sujeição à escravidão de uma série de *poderes*, para entrar em outra, que é situação de plenitude e de vitória. O último desses *poderes* (segundo Paulo) é a morte: e ao conceber assim a morte, juntamente com outros poderes opressores, se está querendo dizer que seu horror radica em que a morte não expressa a mera positividade da contingência [...], mas a arbitrariedade da injustiça<sup>255</sup>.

Com a ressurreição, a morte não tem a última palavra sobre o ser humano, pois a última palavra é de Deus, que ressuscita Jesus e liberta toda a humanidade da escravidão do pecado, com tudo que a aliena. Libertar da escravidão e da morte implica o questionamento pelo sentido da vida e o sentido de toda a luta humana. Crer no ressuscitado é a “convicção de que o esforço humano não fica vazio no Senhor” (1Cor 15, 58) e não cai no nada absoluto, porque *tem um sentido*.

Crer em Jesus supõe que a realidade se fez futuro e que nessa realidade já está presente o *eschaton*. Crer na ressurreição de Jesus só pode significar compromisso pelo Reino de Deus e com o “hoje” desse Reino. Somente a partir desse compromisso é possível realmente a fé na ressurreição.

Faus alega que a ressurreição para Paulo tem caráter soteriológico. Ele utiliza o termo *primícias* (*aparché*: 1Cor 15,20.23). Primícias significa que “por um homem veio a ressurreição dos mortos” (15, 21) e que no Cristo serão todos levados à vida (15, 22) . Todos participarão da realidade salvífica da ressurreição do Senhor.

---

<sup>254</sup> Cf. Id., *La Humanidad Nueva*, p. 138.

<sup>255</sup> Ibid., p. 139.

A solidariedade de Deus com a humanidade passa pela realidade da ressurreição de Jesus como membro da história humana. Toda essa história, através de Jesus, está marcada pela presença do ressuscitado e tem nele sua participação. Retomando as palavras de Vives Josep, Faus afirma:

Deus se fez solidário dos justos oprimidos e crucificados, e por isto os ressuscita: crer na Ressurreição significa fazer-se solidário dos justos oprimidos e crucificados e, por isto mesmo, procurar que vivam *uma nova vida digna de homens já aqui e agora*. A Ressurreição de Jesus é uma interpelação constante a trabalhar nossa salvação desde agora, com as obras de justiça intra-humana: não se pode crer na Ressurreição, que é o protesto de Deus contra a injustiça humana e ao mesmo tempo continuar sendo cúmplice desta injustiça humana<sup>256</sup>.

A solidariedade de Deus com os justos oprimidos e crucificados da sociedade tem na ressurreição o seu lugar. Para nós cristãos/ãs, é apelo e convocação. Acreditar na ressurreição de Jesus implica um processo de identificação solidária em favor da libertação e elevação gloriosa dos que se encontram oprimidos na sua dignidade humana. Deus não suporta a injustiça, a opressão e a desigualdade entre os seres humanos. A ressurreição de Jesus é um ato extremamente revolucionário de Deus, como um não a todo tipo de injustiça, marginalização e morte com a pessoa amada por ele. Em nossa ação solidária, está em jogo, não apenas a salvação do outro, mas a nossa própria.

A ressurreição de Jesus é apelo de solidariedade na luta pela justiça entre os seres humanos. Nela encontra-se toda a pretensão de uma humanidade nova, que se realiza e se revela em Jesus. Uma humanidade profundamente solidária, pois Jesus foi o homem para os demais e comprometeu toda a sua vida em favor de sua libertação. O extremo da humanidade e solidariedade de Jesus tem aqui seu lugar. Solidário na encarnação, como processo que envolve toda a sua vida, desde o nascimento, passando pela realidade da cruz e solidário na ressurreição, como elemento salvador e redentor de todo o gênero humano. Com a ressurreição, é possível uma leitura da experiência histórica de Jesus, vendo nela a verdade sobre a encarnação: Ele é carne de Deus na carne humana.

---

<sup>256</sup> Ibid., p. 166.

## **2 O PENSAR CRISTOLÓGICO DESCENDENTE E ASCENDENTE DA ENCARNAÇÃO SOB A ÓTICA DA SOLIDARIEDADE**

Como afirmamos, a literatura cristológica contemporânea tem o costume de nomear de “cristologia do alto” aquela que compreende Jesus a partir de sua divindade e que tem o prólogo joanino como a chave de compreensão: “e o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14), e “cristologia de baixo” àquela que compreende Jesus a partir de sua humanidade e inserção na história humana.

É possível detectar nos movimentos descendente e ascendente da cristologia, a solidariedade de Deus com a pessoa humana? O que Pensa González Faus desses dois movimentos, tão presentes na cristologia como tal?

A teologia da encarnação se acha implicada numa polêmica substancial, qualificada pelos teólogos/as como uma cristologia “do alto” ou descendente e uma cristologia “de baixo” ou ascendente. O/A teólogo/a que compactua com uma ou outra cristologia, parece tratar de posições irreduzíveis.

### **2.1 Obstáculos na abordagem separada das terminologias**

González Faus apresenta certa dificuldade em conceber as terminologias “do alto” e “de baixo”, separadamente, isto porque em si mesmas elas são imperfeitas e perigosas, visto que sua aceitação parece implicar uma dissociação daquilo que precisamente na cristologia não pode ser dissociado. A cristologia consiste em afirmar a identidade de ambas: que o acima é o abaixo e que o abaixo é o acima. E cada um só se conhece no outro<sup>257</sup>.

A cristologia a partir de baixo talvez não esteja de todo definida, diz o autor, mostrando que há uma pretensão de se chegar a Deus partindo do Jesus histórico, mas com uma tentativa mais ampla de chegar até Cristo e seu significado crente de Jesus de Nazaré, partindo do homem e de sua situação histórica concreta. Diz Faus:

Um esforço desse tipo é realizado por Teilhard de Chardin quando, partindo da concepção evolutiva do homem, constata que a evolução tem um sentido ou caminhada para alguma parte e, em segundo lugar, que este sentido é inesperado quando é visto a partir das etapas anteriores; isto é, caminha para sínteses cada vez

---

<sup>257</sup> Cf. Id., *Acesso a Jesus*, p. 184.

mais difíceis e mais improváveis. Destas duas leis vale-se Teilhard para “postular” que a evolução deve ter um Ômega, que é Cristo<sup>258</sup>.

Tudo caminha para Cristo e tem nele sua chegada, pois ele é o ponto ômega para o qual tudo ocorre. Ele é o fim de toda a criação.

Outra tentativa de resposta à cristologia “de baixo” é semelhante à anterior. Ela se faz a partir da história humana. A história que se revela ao ser humano como uma pergunta incompreensível: caminhar para onde? A resposta tem como base a ressurreição de Jesus, que constitui “o fim da história antecipado nela”. Segundo Faus, este é um pensamento defendido por W. Pannenberg, que por sinal foi muito contestado, e que hoje é retomado por alguns teólogos/as contemporâneos, entre eles/as, Joseph Moingt, já estudado por nós no capítulo primeiro.

Uma nova proposta que se vislumbra para a cristologia de baixo diz respeito não ao processo evolucionista, mas a partir da estrutura inevitável do ser humano, ou seja, que o ser humano é uma espécie de “pretensão da união hipostática”, como constitutivo de sua salvação e plenitude: “Toda antropologia é uma cristologia deficiente e toda cristologia não é mais do que uma antropologia que se transcende a si mesma na plenitude”<sup>259</sup>. Este é um pensamento essencialmente desenvolvido por Rahner e que de alguma forma já mencionamos quando, no primeiro capítulo, tratamos dos dois olhares que vislumbram horizontes fecundos.

A pretensão do ser humano de uma união hipostática não é obtida a partir de si mesmo, mas após ter conhecido o Cristo e, portanto, de cima. Será que ao dizer isso, no fundo, é uma afirmação de que o “ser homem é uma pobre referência ao mistério da plenitude” ou a pergunta constante: “a quem iremos?”<sup>260</sup> A experiência de conhecer o Jesus histórico e acreditar no ressuscitado faz com que os discípulos o reconheçam: “não ardia o nosso coração...” (Lc 24, 32).

Para os que defendem uma cristologia do alto, pautada na realidade da encarnação do Verbo de Deus, tendo a citação de João 1, 14 como base norteadora da cristologia, há um princípio fundamental que é absolutamente inquestionável: “Jesus Cristo só pode ser verdadeiramente explicado a partir de Deus; e toda outra explicação é falha”. Em Jesus coincidem a oferta de Deus ao ser humano e a resposta livre do ser humano a Deus. Isto supõe

---

<sup>258</sup> Ibid., p. 184.

<sup>259</sup> Frase de autoria de K. Rahner citada por Faus. Ibid., p. 185.

<sup>260</sup> Cf. Ibid., p. 185.

explicar Cristo a partir da Trindade. O ser de Cristo é, em última instância, o ser trinitário de Deus e somente é explicável a partir daí <sup>261</sup>.

É verdade que Jesus só se explica verdadeiramente a partir de Deus e que é, em última análise, o resumo de nossa fé, mas o perigo dessa posição é pensar que a linguagem que se utiliza para isso é uma linguagem “de Deus”. Desta maneira pode *exclusivizar* uma determinada linguagem, desconhecendo sua origem humana ou “de baixo”<sup>262</sup>, esvaziando sua historicidade. Esse constitui um grande risco para quem concebe as duas linguagens separadamente: “de cima” e “de baixo”.

## **2.2 Dois caminhos que se complementam: o “de cima” e o “de baixo”**

No primeiro capítulo desta dissertação, foram citados três teólogos contemporâneos, Karl Rahner, Joseph Moingt e John Hick, que nos abrem perspectivas para situarmos o pensamento de González Faus a respeito da cristologia do “alto” ou “de baixo.

Rahner acentua a dimensão descendente da cristologia, afirmando a realidade da encarnação do Verbo. Mas também, com forte acento antropológico, introduz de alguma forma o aspecto ascendente da cristologia. Moingt sublinha de maneira mais acentuada o aspecto ascendente da cristologia, afirmando a historicidade de Jesus e sua ressurreição, como o ponto de compreensão de todo dizer de Deus em Jesus de Nazaré. Por sua vez, John Hick, ao afirmar a realidade metafórica da encarnação, não demonstra preocupação com essas formas de conceber a cristologia. E Faus, aonde situar seu pensamento ?

Faus nos diz que o acesso a Jesus hoje se acha implicado numa polêmica qualificada como polêmica entre uma cristologia de cima, ou descendente, e uma cristologia de baixo, ou ascendente. Quem defende uma ou outra metodologia parece não perceber uma via de acesso entre uma ou outra. Para nosso autor, as terminologias “de baixo” e “de cima” têm mais de mil definições, por isso, são imperfeitas e perigosas<sup>263</sup>. Está em curso uma questão de linguagem, diz o autor.

O pensamento cristológico de Faus pode ser colocado entre o que pensa Rahner e o que pensa Moingt. O autor catalão procura não absolutizar uma linguagem cristológica “de cima” ou “de baixo” em detrimento uma da outra, mas defende a complementaridade de

---

<sup>261</sup> Cf. Ibid., p. 186.

<sup>262</sup> Ibid., p. 187.

<sup>263</sup> Estas terminologias são imperfeitas e perigosas porque sua aceitação “*parece implicar uma dissociação daquilo que precisamente na cristologia não pode dissociar-se*, visto que a cristologia consiste em afirmar a identidade de ambos: que o acima é o abaixo e que o abaixo é o acima. E que cada um deles só se conhece no outro”. Ibid., p. 184.



ambas, que respeita os *kairói* (momentos) do cristão. “A palavra de Deus tem que ser palavra nossa para que possamos entendê-la, mas tem que ser “de Deus”, para que realmente no-lo comunique”<sup>264</sup>. São linguagens de fé, que se complementam.

Segundo Faus, o Novo Testamento, em seus inícios, serviu-se muito de linguagens “de baixo” para falar de Jesus Cristo ressuscitado, embora seja falso afirmar que a linguagem “de cima” seja apenas uma linguagem tardia, e que não se encontra presente em alguns textos mais antigos<sup>265</sup>.

A dimensão solidária, presente nas duas cristologias, pode ser localizada no fato de que, ao se referir à encarnação com uma linguagem descendente, sugere que Deus, ao se encarnar na história humana através de Jesus, não perde nada de si e, por sua vez, eleva a condição humana marcada por suas ambiguidades. Por outro lado, uma cristologia de baixo, colocando Jesus como membro da história humana, o vê como essencialmente solidário com toda pessoa humana, principalmente com os deixados à margem da convivência, numa perspectiva de libertação, fazendo de todos participantes da plenitude da ressurreição. A partir dela, é possível enxergar toda a vida histórica de Jesus e afirmar que o Filho de Deus se fez carne e assumiu uma vida essencialmente solidária com todo ser humano presente nessa terra. Por esta razão, não faz sentido a separação das linguagens cristológicas. Elas se completam em si mesmas.

### **3 ENCARNAÇÃO E SOLIDARIEDADE: IMPLICAÇÕES CRISTOLÓGICAS E PASTORAIS**

A retomada do tema da encarnação de Jesus e as tentativas de sua reelaboração teológica, tem sido uma conquista de fundamental importância para a cristologia e para a experiência cristã na atualidade.

A cristologia já não é pensada exclusivamente sob a ótica dos tratados do Verbo encarnado, como aconteceu durante séculos, gerando mudanças significativas na forma de compreender a Deus, partindo da experiência histórica de Jesus de Nazaré. Essa mudança, com certeza, tem instigado a cristologia a novas reflexões. Os tratados do Verbo encarnado,

---

<sup>264</sup> Id., p. 187.

<sup>265</sup> Id., p. 187.

assim como as definições dogmáticas, deixaram transparecer certas lacunas<sup>266</sup> que a cristologia atual tem se esforçado em preenchê-las, através de sua releitura.

Nesta nova tentativa de reelaboração da teologia da encarnação é imprescindível a inclusão da dimensão solidária de Deus com a humanidade. Pois, no processo da encarnação humano-histórica de Jesus, Deus se fez solidariedade por meio de sua autodoação. Deus se dá a si mesmo em Jesus de Nazaré, numa entrega livre e incondicional.

No parecer de Faus, a visão cristã da encarnação como solidariedade não constitui um problema para a cristologia, mas a necessidade de reelaborá-la com todas as suas nuances<sup>267</sup>. Isto implica uma mudança de paradigma no próprio pensamento cristológico, pois nesse novo pensar deve estar presente a realidade histórica de Jesus em sua identificação com os pobres e excluídos.

Esta forma de pensamento não constitui uma novidade para a teologia. Os santos Padres já se ocupavam dessa realidade de Jesus. Muitos deles<sup>268</sup> desenvolveram suas reflexões teológicas pautadas na opção de Deus pelos pobres, que na sua essência é uma opção solidária. Assim comenta Faus:

As ideias dos santos Padres nascem num marco teológico que foi se criando a partir do Novo Testamento. A centralidade cristã da opção pelos pobres constitui parte do legado da Igreja apostólica. A Igreja do século I deixará à história futura essa mensagem bem singela e decisiva: encarnação implica opção pelos pobres. E, se a fé na encarnação é o centro do cristianismo, já se adivinha a consequência. Neste ponto, ortodoxia e ortopraxis coincidem<sup>269</sup>.

Há uma coerência dos santos Padres na interpretação do Novo Testamento, principalmente dos Evangelhos, pautando suas reflexões sobre a encarnação, a partir da opção de Jesus. Esta interpretação constitui hoje um desafio não só para a teologia como para todos/as os/as cristãos/ãs, principalmente do nosso continente latino-americano. Faus

---

<sup>266</sup> Lacunas de Calcedônia: O dado bíblico da evolução em Cristo e, conseqüentemente, da ressurreição, o reconhecimento neotestamentário de que Jesus adquiriu seus títulos após a ressurreição, uma cristologia pneumática, a dimensão da kenose e a dimensão coletiva da encarnação. Cf. Id., *La Humanidad Nueva*, p. 468-470.

<sup>267</sup> Uma das implicações diz respeito ao problema hermenêutico da expressão “Filho de Deus”, expressão bastante ambígua aplicada a Jesus. Um problema prático: “somente se eu, em Cristo, chego a sofrer a mudança de mente que supõe o reconhecer todo homem como filho de Deus (também e principalmente os deserdados da terra) e a mim com eles, sentindo-me ligado a eles por um tipo de fraternidade *nova* e diferente de nossa origem humana comum, somente então poderei ter certo acesso ao significado da expressão “Filho de Deus”. Id., *Acesso a Jesus*, p. 189.

<sup>268</sup> Entre os santos Padres ressalta-se Basílio, Gregório Niceno, João Crisóstomo e Ambrósio como os reais defensores de uma teologia da encarnação a partir da opção pelos pobres.

<sup>269</sup> Id., *Vigários de Cristo: os pobres na teologia e espiritualidade cristãs*. Ontologia comentada, São Paulo: Paulus, 1996, p. 9.

apresenta uma reflexão da patrística que se torna apelo e exigência para todo/a cristão/ã de ontem e de hoje:

Quem não crê de fato que Jesus veio em nossa própria carne (e não em carne “celestial” ou aparente), dificilmente poderá crer na presença de Deus nos pobres, ou no amor de Deus pelos homens. Espiritualismo impiedoso e falta anticristã de solidariedade estão, pois, intrinsecamente vinculados. Dizer que “aquele que não confessa que Jesus Cristo veio na carne, é o anticristo” (2Jo 7), é o mesmo que dizer que quem não professar uma real opção pelos pobres é o anticristo<sup>270</sup>.

Pensar uma teologia da encarnação sob a ótica da solidariedade pautada na experiência concreta de Jesus de Nazaré, tem se tornado uma urgência. Por sua vez, a fé cristã necessita ser repensada no que se refere à sua prática.

Dizer que Jesus é Filho de Deus e primogênito de toda criatura, significa que nele todos/as são filhos/as de um mesmo Pai e que por esta razão, todos/as também são irmãos/ãs e que não se justifica as exclusões existentes na humanidade. Há um forte apelo à comunhão.

Afirmar que Deus se aniquilou ao tornar-se pessoa humana, abrindo mão de sua riqueza, requer o reconhecimento da solidariedade de Deus que não perdeu nada de si e, no entanto, elevou a natureza humana, é apelo para todo cristão ao reconhecimento da gratuidade de Deus.

Declarar que o Reino anunciado por Jesus pertence aos pobres essencialmente, requer de todo/a cristão/ã uma séria retomada de sua opção de fé, propondo a si mesmo um caminho de volta aos Evangelhos. As Conferências Episcopais de Madellin (1968) e Puebla (1979) foram símbolos de um retorno aos Evangelhos. Medellin é reconhecida como a raiz da “Igreja dos Pobres”. Esta Conferência teve muito presente a interpretação teológica dos sinais dos tempos. A ação pastoral tinha em vista uma transformação a partir do Reino de Deus e da libertação integral dos pobres, marcados por estruturas de pecado. A Conferência de Puebla (1979), de certa forma deu continuidade a Medellin, apresentando as feições sofredoras do próprio Cristo, o Senhor, através dos vários rotos<sup>271</sup> dos pobres latino-americanos e

---

<sup>270</sup> Id., p. 9.

<sup>271</sup> Números: 32. Feições de crianças golpeadas pela pobreza, [...]; 33. Feições de jovens, desorientados por não encontrarem seu lugar na sociedade e, [...]; 34. Feições de indígenas e, com frequência, também de afro-americanos, [...]; 35. Feições de camponeses, que, como grupo social, vivem relegados em quase todo o nosso continente, [...]; 36. Feições de operários, com frequência mal remunerados, [...]; 37. Feições de subempregados e desempregados, despedidos pelas duras exigências das crises econômicas e, [...]; 38. Feições de marginalizados e amontoados das nossas cidades, [...]; 39. Feições de anciãos cada dia mais numerosos. [...]. CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO [CELAM]. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: Conclusões da III Conferência Geral do episcopado Latino-Americano: Puebla de los Angeles, México, 27-1 a 13-2 de 1979*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 95-96.

caribenhos. O apelo era de uma real opção por eles, como opção de Jesus. Hoje somos, como cristãos/ãs, novamente interpelados a uma real volta aos Evangelhos para redescobriremos neles a verdadeira opção de Jesus para retraçarmos nosso agir enquanto Igreja cristã.

Nos dias atuais presenciamos o grito para um novo agir solidário diante da fome de milhões e milhões de pessoas e das muitas catástrofes naturais que têm solapado a vida e a segurança dos povos. É necessário redesenhar a ação humana e cristã para a solidariedade, para que esta não seja apenas momentânea, mas uma ação constante de abertura para a realidade do outro que sofre. Porém, como fazer valer o grito dos pobres diante da experiência humana atual?

O contexto histórico está marcado pelo que foi a virada antropológica. O ser humano tornou-se o centro, o começo e o fim de tudo. Respira-se um verdadeiro egocentrismo, e o que importa é gozar o momento presente, onde reina um individualismo extremo. O/A outro/a está cada vez mais distante. Torna-se necessária uma nova virada, e agora, em direção ao outro, pois, é na solidariedade com os demais que o ser humano encontra a sua realização enquanto pessoa e experimenta a sua verdadeira identidade.

A encarnação de Jesus nos diz muito sobre isto, porque nos revela a solidariedade de Deus com todos nós. Enfim, ter presente a temática da encarnação, na perspectiva da solidariedade, constitui uma provocação para o próprio pensar teológico atual, como também para todo/a cristão/ã que se interroga sobre o verdadeiro significado do cristianismo no hoje da história humana marcada pelo centramento no eu.

## **Conclusão**

Já no Antigo Testamento é possível detectar sinais da solidariedade de Deus com a humanidade. É um Deus que se comove diante da miséria e opressão de seu povo (Ex 3ss) e decide “descer” para se colocar junto dele, iniciando, com isto, um processo de libertação. Deus não se cansa de nos convocar à solidariedade, assim como fez com Moisés, os profetas e profetizas e outros, e ao tomar a iniciativa de enviar seu próprio Filho para que, através dele, toda a humanidade pudesse experimentar e visualizar a real solidariedade libertadora.

Pela encarnação, Jesus assume todas as contradições da nossa vida e devolve ao ser humano o verdadeiro sentido de seu ser homem, em consonância com o ser de Deus. Sendo rico se fez pobre em favor de toda a humanidade.

A encarnação se constitui como um movimento solidário. É um movimento processual, assumido por Jesus e que está diretamente endereçado aos pobres e excluídos da sociedade. Jesus não apenas convive com os pobres, mas se identifica com eles. Por sua causa é capaz de suscitar atitudes de desconfiança e intolerância por parte das autoridades. Com os pobres e excluídos, Jesus faz comunidade de mesa, antecipando a comunhão escatológica. A eles Jesus anuncia a preferência na participação do reino, porque o Reino de Deus lhes pertence.

Toda a postura solidária de Jesus gerou consequências inacreditáveis para ele mesmo. Foi acusado de comilão, beberrão, amigo dos publicanos e pecadores, subversivo da ordem, contra a lei e o templo, blasfemo..., gerando, com isto, a insatisfação e a revolta das autoridades estabelecidas, que o condenaram a uma morte reservada aos criminosos e revoltosos de seu tempo: a cruz. Jesus a assume em solidariedade com todos os homens e mulheres da terra. Porém, esta morte não tem a última palavra sobre o ser humano e sobre Deus. A última palavra está na ressurreição deste mesmo Jesus pelo Pai, que deu sentido a todo movimento solidário da encarnação do Filho.

A encarnação de Jesus, como solidariedade, é dádiva e apelo. Dádiva porque Deus se dá a si mesmo na comunhão solidária com todas as pessoas e em especial os pobres, e, ao mesmo tempo é apelo. Apelo a todos os/as cristãos/ãs, homens e mulheres de boa vontade, a assumirem a postura solidária de Jesus de Nazaré nas suas relações cotidianas, especialmente com os pobres. É preciso lembrar sempre: a solidariedade deve ultrapassar os momentos de catástrofes naturais ou tragédias provocadas pelo ser humano. Ela deve fazer parte da pessoa humana enquanto saída de si mesmo em direção ao outro.

González Faus presenteia a cristologia e a todos/as os/as cristãos/ãs, com este esse novo modo de conceber a realidade da encarnação. Encarnação e solidariedade estão intrinsecamente vinculadas. Não há como separar. A encarnação de Jesus como autodoação de Deus na história, revela uma profunda solidariedade desse mesmo Deus para com toda a humanidade e com toda a criação. Como processo histórico, a encarnação se configura com a opção e identificação de Jesus com os pobres e excluídos, com total despojamento de si mesmo, numa atitude de kenose. O Reino anunciado por Jesus, pertence aos pobres em primeiro lugar, diz Faus. Não porque são os melhores, mas porque são pobres.

## CONCLUSÃO GERAL

Esta pesquisa foi desenvolvida no intuito de fazer uma leitura da encarnação de Jesus a partir da ótica da solidariedade, procurando descobrir, nessa realidade, a profunda solidariedade de Deus para com a humanidade. Nesta busca, nos esforçamos para encontrar respostas na reflexão cristológica desenvolvida por José Ignacio González Faus, teólogo Jesuíta contemporâneo.

O início dos trabalhos nos trouxe informações importantes para que pudéssemos nos adentrar na investigação da temática, possibilitando-nos o acesso a dados valiosos acerca das novas reflexões em torno da teologia da encarnação. Procuramos nos ocupar de reflexões teológicas, bíblicas, antropológicas e cristológicas desenvolvidas tanto por Faus, como por outros autores citados na pesquisa, que nos proporcionaram trilhar esse caminho.

Em vários momentos de nosso trabalho, repetimos que a teologia da encarnação tem se deparado com graves questionamentos e críticas. Muitos/as teólogos/as atuais, motivados/as por novos métodos de investigação, não conseguem mais se adequar aos métodos da teologia clássica, com as definições determinadas e, por vezes, estáticas que geraram os dogmas.

Com o emergir de novos métodos, os dogmas se tornaram passíveis de novas pesquisas, reflexões e interpretações. Os tratados do Verbo encarnado deixaram de ser a única forma de falar do mistério do Deus feito carne, cedendo lugar a uma intensa busca pelo Jesus da história. É o que fizeram os teólogos liberais do século XIX, desencadeando, a partir daí, novas buscas com vista a um novo dizer acerca da pessoa de Jesus.

O Concílio Vaticano II foi um marco na Igreja Católica no sentido de propor aos teólogos/as novas reflexões sobre o dogma da encarnação. Neste sentido, tem destaque a figura de Karl Rahner, ao conseguir apresentar uma profunda comunhão entre cristologia e antropologia. Cristo não pode ser pensado fora da humanidade de Jesus, e a humanidade de Jesus não pode estar dissociada de sua realidade crística. A vida humana do Nazareno tem muito a dizer sobre Deus e sobre o ser humano.

Outro personagem importante neste cenário cristológico é o teólogo francês, Joseph Moingt. Em sua obra *O homem que vinha de Deus*, ele dá um salto qualitativo em sua reflexão teológica ao demonstrar que a Ressurreição é o ponto alto de todo o falar sobre Jesus

e sobre Deus. É por meio dela que Jesus, em sua experiência histórico-cotidiana, é reconhecido como a autêntica encarnação de Deus.

Como teólogo emblemático da teologia das religiões, fizemos uma breve leitura do teólogo protestante John Hick, com suas críticas às definições de Calcedônia acerca da união hipostática. Para ele a realidade da encarnação não passa de uma metáfora. Acreditar no dogma da encarnação é aceitar a superioridade do cristianismo em relação às demais religiões e isto, em seu pensamento, é inaceitável. Por isso, ele propõe a possibilidade de muitas encarnações de Deus.

O “estado da questão” da teologia da encarnação abordado no primeiro capítulo nos possibilitou prosseguirmos na pesquisa, agora, a partir de nosso autor, José Ignacio González Faus, com uma pergunta que implicitamente norteou todo o trabalho do segundo capítulo: que significado tem para este teólogo, a encarnação de Jesus? E em que sentido pode-se dizer que a encarnação tem a ver com solidariedade? Em primeiro lugar, Faus apresenta a encarnação, tomando como inspiração o pensamento de Irineu de Lyon. Ela é um processo que não se completa no nascimento de Jesus, mas que perpassa toda a sua vida, culminando na ressurreição.

Para o teólogo catalão, a encarnação é a mais profunda expressão da autodoação e autocomunicação de Deus. É no peregrinar histórico de Jesus que podemos reconhecer o verdadeiro rosto de Deus, um Deus que é essencialmente entrega e comunicação de si mesmo à humanidade, numa vida assumida cotidianamente como kenose. Jesus realizou em sua própria carne, o esvaziamento de si mesmo numa condição de pobre, chegando ao auge da cruz como o extremo da experiência kenótica. Sua aniquilação tornou-se para todos nós uma convocação a nos despir de tudo o que nos corrompe, desumaniza e nos torna cheios de nós mesmos.

Na vivência da fé pascal, as primeiras comunidades cristãs, lançando um olhar retrospectivo sobre Jesus e a vida por Ele assumida, o reconheceram sob vários títulos cristológicos que nele já estavam presentes como vocação e que foi se concretizando ao longo de sua ação cotidiana. Ele era o Filho de Deus, o Segundo Adão, O Messias esperado, o Senhor, o Primogênito e o filho do Homem. E com base em Calcedônia, a divindade e a humanidade de Jesus são para todo o ser humano um ganho salvífico, pois, como dizia Gregório Nazianzeno, “o que não foi assumido, não foi salvo. O que está unido a Deus, isto é o que é salvo”. A humanidade de Jesus é redentora.

No último capítulo dessa dissertação, apresentamos três sub-temas que para nós se tornaram imprescindíveis para compreendermos o pensamento de nosso autor sobre o processo da encarnação enquanto solidariedade.

A encarnação da Palavra de Deus é em si mesma, um ato extremo de solidariedade. Deus se fez homem para que o ser humano pudesse elevar a sua condição humana marcada pelo pecado, participando, através de seu Filho, da filiação divina. Somos, por meio da encarnação de Jesus, filhos/as no Filho.

Numa leitura refinada dos Evangelhos, Faus nos apresentou Jesus como um homem bem definido em sua opção de vida. É alguém que se colocou inteiramente ao lado dos pobres, dos pecadores e dos excluídos, numa extrema comunhão de vida e de mesa, a ponto de identificar-se com eles, tanto na sua origem como no seu fim, ambos acontecidos fora da cidade. A eles anunciou que o Reino lhes pertencia, e fez deles o motivo maior de sua missão, numa relação profundamente solidária e inclusiva.

Jesus participou da sorte da maioria de seu povo e de nosso povo, submetendo-se a uma morte reservada a alguns, participando, assim, da finitude de toda a humanidade. Com a experiência da morte e, pela sua ressurreição, a partir de seu Abbá, Jesus abre as portas de um novo Reino para toda a criação, e não só para os homens e mulheres, numa solidariedade universal.

González Faus não privilegia nenhuma linguagem cristológica, como ele mesmo diz, seja “do alto” ou “de baixo”, mas reconhece a riqueza que cada uma oferece para repensar a realidade da encarnação enquanto solidariedade.

A encarnação na perspectiva da solidariedade é um convite para que toda a reflexão cristológica seja retomada na sua origem, abrindo espaço para um novo pensar e falar sobre Deus. O Deus que nós cristãos cremos é autodoação, ternura e solidariedade. Não é um Deus em quem impera o poder excludente, mas inclusivo, próximo e solidário. Dizer assim instiga a todos/as os/as cristãos/ãs a reverem suas ações e posturas frente à nossa realidade, onde milhões de pessoas vivem no submundo da história, negadas do direito à sobrevivência e o reconhecimento de sua própria dignidade enquanto pessoa, carente da solidariedade de todos.

Somos instigados a olharmos para a nossa sociedade e para dentro de nossas próprias Igrejas e avaliarmos nossas formas de nos relacionar com o poder, muitas vezes, exclusivista. Podemos humanizar mais e mais nossas relações e apresentarmos, pela nossa



vida, a presença de um Deus essencialmente solidário com a humanidade, ao se encarnar em nossa história, armando sua tenda entre nós.

Enfim, pensar a encarnação na perspectiva da solidariedade é pensar a ação de Deus na história da humanidade de forma próxima, terna e solidária. É de uma riqueza sem igual. O que abordamos foram apenas alguns fleches do pensamento refinado de González Faus acerca da temática. Nele pudemos perceber uma profunda sensibilidade bíblica e teológica que nos instiga a continuarmos a busca acerca do tema da encarnação, que se torna altamente relevante para a cristologia e para o/a cristão/ã, tendo como foco principal a solidariedade de Deus com a humanidade e com toda a criação.

## BIBLIOGRAFIA GERAL

A BÍBLIA DE JERUSARÉM. São Paulo, Paulus, 1985.

CHOPIN CL., *Il Verbo incarnato e redentore*. Roma: Declée & C. – Editori Pontifici, 1968. (Il mistero cristiano – Teologia Dogmática).

CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO [CELAM]. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: Conclusões da III Conferência Geral do episcopado Latino-Americano: Puebla de los Angeles, México, 27-1 a 13-2 de 1979*. São Paulo: Paulinas, 1979.

DE ALMADA, GONZALES S., SOLANO I., *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C), 1953.

DE AQUINO, Tomás, *Suma Teológica: O mistério da encarnação: Parte III – questões 1-59*. São Paulo, Loyola, 2002. V.8.

DE CARDEDAL, Olegario González, *Fundamentos de Cristología I: El camino*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2005.

DENZINGER, Heinrich, *Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2007.

DIDAQUÉ, *O catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1989.

Gaudium et Spes. In: *Compêndio do Vaticano II: Constituições. Decretos. Declarações*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1968.

FLORES Carmem, *Solidaridad: Respuesta de Amor y Compromiso Cristiano*. Como comprender hoy la espiritualidad de la Reparación. Belo Horizonte, Faje-Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2007.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Acesso a Jesus*: ensaio de teologia narrativa. São Paulo: Loyola, 1981.

\_\_\_\_\_, *Carne de Dios*: Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo. Barcelona: Herder, 1969.

\_\_\_\_\_, El misterio de Jesús y la confesión de fe en Él. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v.34, n.135, p.163-174, abr/jun. 1995.

\_\_\_\_\_, *El rostro humano de Dios*: de la revelación de Jesús a la divinidad de Jesús. 2. ed. Santander: Sal Terrae, 2008 (Colección "Presencia Teológica").

\_\_\_\_\_, *Este es el Hombre*: estudios sobre identidad Cristiana y realización humana. Santander: Sal Terrae, 1980 (Presencia Teológica, 5).

\_\_\_\_\_, *La Humanidad Nueva*: ensayo de Cristología. 9. ed. Santander: Sal Terrae, 1994, (Actualidad Teológica Española).

\_\_\_\_\_, *La lógica Del "reinado de Dios"*: enseñanza y praxis de Jesucristo. Santander: Sal Terrae, 1991 (Aqui y Ahora, 11).

\_\_\_\_\_, *Memória Subversiva, Memória Subyugante*: pretención de Jesus de Nazaret. Barcelona. Editora: Cristianisme i justícia, n. 104, março 2001.

\_\_\_\_\_, Relectura de Calcedonia. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v.11, n.42, p.183-193, abr/jun. 1972.

\_\_\_\_\_, *Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs. Ontologia comentada*, São Paulo: Paulus, 1996.

HICK, John, *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_, *The Myth of God incarnate*. Londres: SCM Press, 1977.

HURTADO, Manuel, *Novas Teologias : ontem e hoje. Algumas tarefas da cristologia contemporânea. Perspectiva teológica*. Belo Horizonte, Ano 40, n. 112, p. 315-341, set/dez, 2008.

LAFONT, Gislain, *Structures et méthode dans la “Somme Théologique” de Saint Thomas d’Aquin*. Paris: Cerf, 1996 (Cogitatio Fidei, 193).

MOINGT, Joseph, *O Homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008

RAHNER, Karl, *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1989.

\_\_\_\_\_, *Para la teología de la encarnación*. In: \_\_\_\_\_, *Escritos de Teología*. IV, Madrid: Taurus Ediciones, 1962, p. 139-157.

\_\_\_\_\_, *Problemas actuales de cristologia*. In: \_\_\_\_\_, *Escritos de Teología*. I, Madrid: Taurus Ediciones, 1961, p. 169-237.

SCHWEITZER, Albert, *A busca do Jesus histórico: um estudo crítico de seu progresso: de Reimarus a Wrede*. São Paulo: Novo Século, 2005.

SOULETIE, Jean-Louis, *Les grands chantier de la christologie*. Paris: Declée, 2005 (Collection “Jésus et Jésus-Crist”).

TORRELL, Jean-Pierre, *La “somme de théologie” de Saint Thomas d’Aquin*. Paris: Cerf, 1998.

XIBERTA, B. Maria, *Tractatus de Verbo Incarnato*. Madrid: Consejo superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C), 1954.

### **Dicionários**

BRITO, Emilio, Kenose. In: LACOSTE, Jean-Yves, *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 983- 987.

IAMMARRONE, Giovanni, Encarnación. In: PACOMIO, Luciano, MANCUSO, Vitor (org.) *Diccionario Teológico Enciclopédico*. Espanha: Editorial Verbo Divino, 2003. Cuarta Edición.

### **Artigo eletrônico**

GONZÁLEZ FAUS, *José Ignacio*. Acesso ao site: <http://www.wook.pt/authors/detail/id/33593>, 19 de julho 2011.