

Um pouco de cristologia entre o seguimento e o devocionismo

A little Christology between following and devotionism

Antonio Manzatto
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - Brasil

Resumo

O presente texto visa refletir sobre a dinâmica cristológica da Igreja contemporânea, na qual parecem coexistir visões distintas – e, por vezes, opostas – acerca da pessoa e da ação de Jesus Cristo. Para isso, parte da pluralidade de interpretações neotestamentárias, percorre a patrística para perceber como, no período medieval, essas interpretações distintas se separam. Utilizando-se da comparação, analisa como, na atualidade, percepções antagônicas sobre Cristo reaparecem e, sob a perspectiva de Comblin, eleger-se a prática de vida cristã, sobretudo na atenção e cuidado para com os pobres, como critério para a verdade das afirmações que se fazem sobre o Cristo.

Abstract

This text aims to reflect on the Christological dynamics of the contemporary Church, where distinct and sometimes opposing views of the person and action of Jesus Christ seem to coexist. To do this, it starts from the plurality of New Testament interpretations, goes through patristics to understand how in the medieval period distinct interpretations were separated. Using comparison, he sees how antagonistic perceptions of Christ reappear today and, from Comblin's perspective, he chooses the practice of Christian life, especially in attention and care for the poor, as a criterion for the truth of the statements made about the Christ.

Palavras-chave

Cristologia.
Comblin.
Seguimento de Jesus.

Keywords

Christology.
Comblin.
Following Jesus.



Introdução

Aquela pergunta feita por Jesus aos seus discípulos – “E vós, quem dizeis que eu sou?”, conforme relato dos evangelhos, fez com que a comunidade crente buscasse compreender, em cada tempo e lugar, a figura do Mestre que veio de Nazaré. A resposta de Pedro, simples e direta – “Tu és o Messias” – engaja todos os crentes a se posicionarem, concordando com ele ou não. O fato é que proclamar Jesus como o Messias, o Cristo, não é algo fácil nem leviano, porque implica um compromisso com a própria forma como Jesus viveu sua existência. Aqui cabem diferentes interpretações, como podemos constatar ao longo da história. A palavra “Messias”, ou sua tradução como “Cristo”, pode assumir diversos significados, e assim tem sido, historicamente, e continua sendo atualmente. A fé em Jesus, proclamada pela Igreja, pode ser interpretada de várias maneiras, segundo interesses individuais ou situações concretas vividas pelas comunidades. Não se trata de relativismos, mas do processo “encarnatório” da realidade eclesial, uma vez que a Igreja não existe nas nuvens, mas no chão da história. Várias correntes de pensamento e diferentes situações historicamente vividas são como ventos que fazem balançar a barca de Pedro e, algumas vezes, podem chegar a comprometer a unidade eclesial.

Cristologias plurais

A realidade plural da interpretação da figura de Jesus, ou da confissão de fé da Igreja que o proclama Messias, não é, necessariamente, negativa para a unidade eclesial, nem compromete, necessariamente, a unidade da fé.

Novo Testamento

No Novo Testamento, temos quatro relatos evangélicos, além de uma gama de textos paulinos, que apresentam Jesus de forma distinta. Os detalhes de sua história, narrados nesses textos, nem sempre são concordantes e estão ali para destacar certos elementos da compreensão que a comunidade de fé tem de Jesus. Assim, por exemplo, o Quarto Evangelho não traz a “narrativa da instituição da Eucaristia”, porque prefere apresentar, no episódio da Última Ceia, a cena do lava-pés, mesmo porque já havia apresentado seu

discurso eucarístico no capítulo 6, no chamado “discurso do Pão da Vida”. Mesmo a diferença de vocabulário, como a de Marcos, que fala de ‘Reino de Deus’, e a de Mateus, que fala de ‘Reino dos Céus’, não nega a unidade de fé da Igreja, podendo se justificar por conta do público-alvo concretamente situado de cada um deles. Paulo, inclusive, alude a essa diversidade de maneiras de compreender a fé quando afirma que “há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo”. Mesmo diante da dificuldade de convivência entre os cristãos vindos do helenismo e os oriundos do judaísmo, foi encontrada uma solução que não comprometeu a unidade da fé eclesial.

A Igreja Católica sempre prezou seu senso de universalidade. Trata-se de uma grande comunidade de fé que reúne povos com histórias, culturas e perspectivas diferentes. O lado oriental não tem os mesmos comportamentos ou referências do lado ocidental, e a diversidade de línguas presentes na Igreja enriquecem. A uniformidade do uso do latim, em outros tempos, não impediu quebras na comunhão, o que confirma a afirmação de que uniformidade não significa unidade, e nem diversidade significa diferença. Pode-se viver a mesma fé de formas e maneiras distintas, guardando o sentido da unidade. Isso não é, nem nunca foi, um problema. O problema existe quando há vontade de supremacia, de afirmar uma única forma de compreensão ou comportamento, com a negação de outras possibilidades. É isso que, efetivamente, leva à quebra da comunhão, como já aconteceu diversas vezes na história.

Patrística

O período patrístico também conheceu diferentes formas de compreensão da figura de Jesus e da realidade da Igreja, sem que isso implicasse, necessariamente, o rompimento da comunhão. Na Igreja primitiva, ecoava ainda a pregação de Jesus sobre o Reino de Deus e a maneira como os apóstolos realizarem a historicização desse Reino na formação de comunidades. No período chamado de antigo, então iniciado, a questão tornou-se a compreensão da pessoa de Jesus. Não é sem significação a mudança do interesse teológico, com nítida influência da cultura helenista na qual a Igreja agora se situava. É bastante conhecida a distinção entre uma

“cristologia de cima” e uma “cristologia de baixo”, que trouxe muitas dificuldades para que se mantivesse a unidade eclesial. Em ambiente grego, porque os cristãos já estão majoritariamente fora da Palestina, a compreensão do “Logos-sarx” não era exatamente idêntica à do “Logos-anthropos”. A primeira tem como expoente a escola de Alexandria, que se tornou referência teológica para os cristãos já no século II; a segunda é representada pela escola de Antioquia, também referência para os cristãos na mesma época, ela que existia desde o século I.

De maneira geral, as escolas coexistiam, embora com pontuais problemas mais sérios. Inseridas na realidade de sua época, não estavam isentas dos interesses políticos que envolviam a sociedade. Muitas vezes, as questões religiosas tornavam-se problemas políticos, e vice-versa. Assim ocorreu com a famosa questão do “homooúsios”, que demandou a realização de um Concílio em 325, realizado na cidade de Nicéia, sob a convocação do imperador Constantino. Se, do ponto de vista teológico, a questão trinitária foi contemplada naquele concílio, a questão cristológica permaneceu em aberto, pelo menos até o Concílio de Calcedônia, realizado em 451. Da proclamação da Igreja primitiva — de que Jesus é o Messias, o Cristo — chegou-se, então, à afirmação de que ele é o Filho de Deus, da mesma natureza do Pai, e que também é humano, da mesma natureza que a nossa, com ambas existindo em sua única pessoa, “sem confusão e sem transformação, sem divisão e sem separação”. Em todo esse período, não foram poucas as situações que ameaçaram comprometer a unidade eclesial, e algumas chegaram ao ponto de ocasionar rupturas. As fórmulas dos concílios e suas conclusões nem sempre agradaram a todas as comunidades e seus pastores, ocasionando o surgimento de Igrejas separadas da comunhão da Grande Igreja. No entanto, ainda que separadas, essas igrejas entendiam que, no essencial, proclamavam a mesma fé, embora de maneira distinta.

Após Calcedônia, embora os debates cristológicos não tenham cessado, chegando mesmo a provocarem diversas situações conflituosas, como no caso do Monotelismo, foram gradualmente transformados em debates soteriológicos. Se havia, então, consenso em relação à maneira de interpretar a realidade de Jesus, apareceram as questões sobre o “como” se dava a

redenção que ele realizou. Mais ainda, a transformação da sociedade ocasiona também uma transformação eclesial. O cristianismo, de religião perseguida, passou a ser religião oficial no Império Romano com a proclamação de Teodósio, em 380. A queda do Império Romano do Ocidente, em 476, e o consequente aparecimento dos senhores feudais – que, posteriormente, se transformariam nos reinos medievais e evoluiriam para os reinos nacionais – não significaram o enfraquecimento da Igreja ou do cristianismo. Ao contrário, o que garantiu certa unidade cultural a esses reinos foi, exatamente, sua relação com a confissão de fé eclesial. Assim, mesmo havendo concordância quanto à forma de professar a fé na pessoa de Jesus, havia necessidade de compreender melhor a questão soteriológica: de como, afinal, a salvação acontecia.

Idade Média

Sobre essa questão debruçaram-se os estudiosos da teologia, e foi em tal contexto que Anselmo de Cantuária escreveu seu célebre “*Cur Deus homo*” – Por que Deus se fez homem? – ainda no final do século XI. Na teologia de Anselmo, em um primeiro momento, está a afirmação de que quer se manter fiel à tradição eclesial, que afirmava, desde Nicéia, que o Filho de Deus se fez homem para a salvação da humanidade: “por nós, homens, e por nossa salvação, desceu dos céus, e se encarnou pelo Espírito Santo no seio da Virgem Maria, e se fez homem”. Assim, a encarnação é afirmada em vista da salvação da humanidade. Compreender como isso acontecia era a questão de Anselmo. A forma de organização da sociedade, assim como a espiritualidade penitencial que comandava o ambiente eclesial no período medieval, ajudaram Anselmo a construir sua teologia da “morte vicária” ou da “satisfação representativa”. Grosso modo, ele dizia que Jesus morreu na cruz no lugar de todos os seres humanos, como forma de pagar o resgate por eles. Assim, Jesus salva a humanidade morrendo na cruz em lugar de todos os seres humanos em sacrifício expiatório pelos pecados de todas as pessoas – ele, o único sem pecado e o único que, por ser homem e Deus, poderia apresentar ao Pai uma “satisfação” que fosse digna (Ferraro, 2021, p. 94ss).

A teoria de Anselmo perdurou durante muito tempo e, de certa maneira, ainda permanece nos tempos atuais. Se a teologia medieval tem seu ápice em Santo Tomás de Aquino, é ele quem confirma a compreensão soteriológica de Anselmo. Boaventura, contemporâneo de Tomás e andando nos passos de Agostinho, também confirma a solução de Anselmo. Tomás, trabalhando com as categorias filosóficas aristotélicas – o que provocou uma revolução na forma de fazer teologia – apresenta sua cristologia na parte 3 de sua *Suma Teológica*. Nela, estabelece uma divisão clara entre a perspectiva histórico-salvífica e a perspectiva teórico-metafísica, permanecendo cristocêntrico e optando por uma cristologia descendente, que privilegia a metafísica da encarnação. Nessa abordagem, a humanidade é um “organon” da divindade, que afirma a “união hipostática” como sendo a maneira de a Igreja compreender a figura de Jesus Cristo, homem e Deus, o Filho eterno encarnado (Cardedal, 2022, p. 359ss). Tomás não se importa com a história de Jesus de Nazaré e a concretude de sua pessoa, bastando-lhe repetir o que Calcedônia já havia afirmado em termos de cristologia. Assim, permanece no âmbito da satisfação representativa, que Anselmo havia elaborado, em termos de soteriologia.

Se, na sequência, Duns Scotto pensa a encarnação como sendo motivada pelo amor de Deus, e não pelo pecado humano, afastando-se da teoria anselmiana, não avança verdadeiramente em cristologia nem trabalha convenientemente a questão da mediação redentora. Talvez por isso a explicação de Anselmo fez mais sucesso que a sua. O fato é que a sutileza das distintas teorias e a erudição necessária para bem compreendê-las provocou uma separação entre o Cristo da devoção – aquele trabalhado nas pregações e no âmbito religioso – e o Cristo da reflexão – trabalhado nas universidades nascentes e no trabalho dos teólogos. Essa ruptura perdurou durante bastante tempo entre a teologia do Cristo e a religiosidade, como se fossem duas realidades distintas. É em tal contexto que aparece a famosa “Imitação de Cristo”, de Tomás de Kempis, na passagem do século 14 para o 15. Toda ela pensada e elaborada segundo a perspectiva medieval, a obra envereda pelo caminho devocional, acrescentando, talvez, um complemento de cristologia mística.

Separação entre mística e teologia

Com a teoria sobre o Cristo separada da mística do Cristo, não é difícil perceber porque os ambientes religiosos privilegiarão diversas formas de cristologia mística: a mística da paixão, presente no pensamento de Bernardo, Boaventura, Francisco de Assis, os cistercienses, etc.; a mística do Coração de Jesus, com Matilde de Magdeburgo e, sobretudo, Margarida Maria; a mística esponsal, presente em Bernardo, Mestre Eckhart, João da Cruz, etc.; uma mística eucarística, no pensamento de Nicolau Cabasilas e Juliana de Liège e na festa de Corpus Christi; uma mística da pobreza, presente em Jerônimo, Francisco de Assis e Clara, etc.; ou uma mística cósmica, com Nicolau de Cusa e, posteriormente, Teilhard Chardin (Cardedal, 2022, p. 379s). Por sua vez, a teoria sobre o Cristo permanece a mesma durante toda a Idade Média e, praticamente, durante todo o período moderno, tendo novas proposições apenas na passagem do século 19 ao 20, quando novos elementos virão incorporar-se à reflexão teológica. A questão cultural não é sem sentido aqui e, mais ainda, a questão eclesial.

Com efeito, a cristologia está intimamente unida à eclesiologia, a forma de pensar a Igreja. Isso porque é a Igreja quem anuncia o Cristo, e o faz segundo sua compreensão atual, e é isso que a configura. Há aqui uma relação dialética que não é sem interesse: a Igreja se compreende à luz do Cristo que ela anuncia, e o faz segundo sua forma de compreensão. Ou seja, a ideia de Igreja depende da ideia que se faz do Cristo, e essa depende da ideia que se tem de Igreja. Toda transformação da forma de compreender o Cristo provoca, necessariamente, uma mudança na forma de se compreender e se organizar a Igreja. Como a Igreja resiste ao modernismo ansiando ainda pelo retorno à cristandade medieval, sua cristologia não se modifica e não avança, permanecendo o apelo à mística cristológica medieval e à afirmação da cristologia tomista. Por outro lado, o período contemporâneo traz as conquistas da exegese histórico-crítica e provoca a tentativa de retorno àquilo que compõe a história de Jesus de Nazaré. Em ambiente acadêmico, busca-se conhecer e compreender a figura histórica concreta de Jesus em seu ambiente de vida, originando as diversas buscas pelo Jesus histórico. Tal caminho vai

trazer, inexoravelmente, novas perspectivas cristológicas, ainda que isso leve tempo e continue dissociado do ambiente mais estritamente religioso.

Pensando atualmente em cristologia

Conhecemos atualmente o que se convencionou chamar de Terceira busca pelo Jesus histórico, na qual os textos evangélicos são lidos e interpretados com o auxílio também de outras ciências, como a linguística, a gramática, a poética, a arqueologia, a história e a antropologia cultural. Esses aportes permitem traçar um quadro mais amplo e significativo do comportamento do personagem histórico Jesus (Crossan, 1994, p. 128s). Os evangelhos são aceitos como referências fundamentais, tanto pela sua antiguidade quanto por trazerem referências a testemunhos contemporâneos ou muito próximos da época de Jesus (Alonso, 2022, p. 60). Pelas outras ciências, conhecemos muito mais do ambiente em que ele viveu, tanto do judaísmo quanto da cultura greco-romana que o envolvia e, à luz de tais conhecimentos, as referências a Jesus tornam-se significativas, provocando a evolução do pensamento cristológico.

A questão que se coloca aqui é a da relação entre a história e o dogma, entre acontecimento e proclamação da fé. O cristianismo, na sequência do judaísmo, afirma a revelação de Deus na história, o que significa dizer que Deus age na história humana e pode ser conhecido a partir dela. Se não há referências históricas concretas, a cristologia pode se perder em ideologias pré-fabricadas ou em simples mitologia. Jesus não é um mito, simples personagem literário ou imaginário, mas uma pessoa histórica, que viveu em determinada época e em determinado lugar. Os registros de sua passagem pelo mundo existem e, até mesmo ultrapassam os limites do âmbito religioso, ou seja, há referências fora da fé à existência concreta de Jesus. As referências à historicidade são exigências para a constituição do dogma, isto é, da formulação de fé, pois, do contrário, a afirmação da fé se basearia em simples mito, folclore ou ideologia de qualquer tipo, o que negaria a objetividade e a densidade significativa da fé. No entanto, é preciso notar que a afirmação de fé não é a simples constatação do fato histórico, mas uma referência a seu significado. Ou seja, o fato histórico não funda de per si a fé,

ele precisa ser lido e interpretado pela comunidade crente. Nesse ponto que se situa o trabalho da teologia, que é, e continua sendo, uma inteligência da fé, ainda que precedida pelo comportamento da comunidade. Com isso, afirma-se que o conhecimento da história de Jesus é importante para a compreensão daquilo que a fé afirma, ou seja, a fé não se baseia em simples histórias, contos ou alucinações.

Do concreto da existência de Jesus, conhece-se bastante coisa: sua geografia, ou seja, onde viveu; sua língua, em qual cultura viveu; sua religião, em qual tradição constituiu sua existência; sua época, para saber seu contexto vital; sua família, para dar concretude à sua história pessoal; sua morte, para situá-la em seu contexto; seus amigos, para afirmar a realidade de seus seguidores; sua pregação sobre o Reino de Deus, que constitui sua singularidade em meio a outros pregadores que perambulavam pela Palestina de sua época. E mais ainda, sabemos que seus seguidores o afirmaram vivo depois de sua morte, proclamaram-no Messias, isto é, aquele que instaura o Reino de Deus, e entenderam que sua missão era continuar a obra de seu mestre, em todos os lugares e entre todos os povos. Isso diz muito sobre o que deve compor a cristologia da Igreja: qual fé ela professa e quais os pontos mais significativos de sua proclamação. Porque, se a afirmação de fé não é a proclamação de um fato histórico, ele é, ao menos, um componente diretivo da formulação da fé.

Assim, as recentes pesquisas sobre a história de Jesus – sobre as quais se pronunciou também o Papa Bento XVI (Ratzinger, 2007, p. 10) – afirmam sua pertença ao judaísmo e o sentido de sua pregação sobre o Reino de Deus. Na verdade, o título “Messias” refere-se a uma função: aquele que realiza o Reino e o entrega a Deus. Nesse sentido, a confissão de fé da Igreja primitiva, ao afirmar Jesus como o Messias, atesta sua ação de realizar o Reino de Deus. A compreensão de tal Reino também deve ser inserida dentro do contexto do judaísmo de sua época, porque, embora Jesus tenha pregado sobre o Reino de Deus, ele não cunhou a expressão. No Novo Testamento, a expressão “Reino de Deus” aparece cerca de uma centena de vezes e, em mais de noventa delas, aparece na boca de Jesus, o que atesta sua pregação sobre o Reino. Porém, a ideia fundamental de que Deus é Rei já se encontra expressa muitas

vezes no Antigo Testamento e continua presente na época de Jesus, com inúmeras referências nos textos apocalípticos do judaísmo, sejam eles apócrifos ou canônicos. Cabe, então, a pergunta sobre o significado da expressão utilizada por Jesus.

Grosso modo, a expressão refere-se ao mundo de Deus, o mundo em que Deus é Rei, em que governa, entendido como novo éon, que deve substituir o presente. A ideia remete, imediatamente, não a um governo teocrático, mas àquele em que a “lei de Deus está gravada nos corações”. Trata-se, portanto, não simplesmente de um lugar, mas de uma forma de viver que corresponda ao desígnio divino. O anúncio do Reino futuro, de um Deus que vem para Reinar, mesmo revestido de imagens físicas, com fenômenos no sol, na lua, nas estrelas, tem, na verdade, uma capital referência religiosa: a superação do pecado. Há também uma explícita referência política, pois proclama que Deus vem para reinar em lugar dos governantes desse mundo, estabelecendo a superação da dominação. A chegada desse Reino garante que todos, a começar pelos pobres, possam viver em paz e segundo a justiça. Essa vinda de Deus está presente no anúncio realizado por Jesus e figura na oração que, segundo os evangelhos, ele mesmo ensinou a seus discípulos, pedindo: “Venha a nós o Reino”.

Sua pregação sobre o Reino acarreta sua prisão e sua morte, porque o imperador não pode permitir a ideia de outro reino que não o seu. Isso explica por que a morte de Jesus foi obra dos romanos, já que se tratou de uma crucificação. Efetivamente, Jesus foi considerado subversivo pela autoridade política – o Império Romano – além de ser considerado blasfemo pelas autoridades religiosas, que tampouco podiam permitir que alguém, fora delas, assumisse a tarefa de organizar o mundo segundo a vontade de Deus. Donde se deduz que a morte de Jesus tem relação direta com sua pregação, como transparece claramente nos relatos da paixão.

Se a morte de Jesus tem ligação direta com sua pregação sobre o Reino, não é diferente com o fato de sua ressurreição. É verdade que, do ponto de vista histórico, a vida de Jesus se encerra com sua morte, não havendo mais registros sobre ele depois disso. Porém, do ponto de vista da fé, a vida de Jesus não termina com sua morte, porque ela é vencida pela

ressurreição, e tudo, definitivamente, começa a partir daí. É sob o filtro da fé no ressuscitado que toda a história de Jesus é relida pelos seus discípulos, e a experiência do ressuscitado constitui o início histórico da Igreja. Embora a história, segundo seus métodos próprios, não possa afirmar nada a respeito da ressurreição de Jesus, precisa reconhecer que algo aconteceu com os apóstolos depois da morte do mestre, de tal maneira que a Igreja começa a ser presente no mundo a partir desse ponto.

A ressurreição de Jesus é entendida, para além do fato de vida depois da morte, como a instauração definitiva do Reino de Deus na história humana. Na afirmação da fé dos apóstolos, Jesus não ressuscita no “além”, mas pode ser encontrado no aqui da história humana, o que significa que o Reino já está presente e não é apenas esperança futura. Na ressurreição, Jesus está vivo, o que traz sua existência para o presente, algo que seria impossível se ele não tivesse morrido e ressuscitado. E sim, trata-se de Jesus, mas agora vivo e presente ao lado dos discípulos de uma maneira diferente daquela presença do Jesus pré-pascal. Configura-se, portanto, a vida nova anunciada por ele durante toda a sua existência terrena.

Se Jesus anunciou a proximidade do Reino de Deus, mas não o realizou, então ele teria sido um falso profeta e não poderia ser o Messias; mas a fé eclesial o reconhece e o afirma como Messias, o que significa que seu anúncio se tornou realidade, e sua ressurreição significa exatamente que o Reino foi instaurado. Por isso, os cristãos são batizados “na morte e na ressurreição do Senhor”, sendo marcados como o povo escatológico pertencente ao Reino de Deus. E se o Reino está na história, pode ser experimentado no novo modo que viver apresentado por Jesus: a vida no amor e na fraternidade. Por isso os apóstolos, encarregados de continuarem a missão de Jesus, fundam comunidades: porque é na comunidade que se pode viver, efetivamente, a vida nova do Reino, uma fraternidade que inclui a partilha dos bens e da própria vida, pois todos são irmãos e irmãs, filhos e filhas do mesmo Pai. Eis a salvação trazida por Jesus: a superação de todo pecado de dominação e egoísmo pelo dom de sua vida.

Ainda a separação entre mística e teologia

Porém, essa forma de entender Jesus e sua missão não se tornou hegemônica na história da Igreja. Ela conviveu, desde cedo, com o fenômeno da individualização e da espiritualização do Reino. De grandeza coletiva, o Reino tornou-se uma realidade íntima de cada fiel, experimentada no interior de seu coração; de realidade objetiva e histórica, tornou-se apenas uma grandeza espiritual, a ser vivida misticamente, no mais das vezes; e de algo presente e atual, tornou-se a simples espera futura a ser vivida depois da morte. No ambiente erudito e acadêmico, conhece-se a forma de compreender o Reino de Deus como grandeza histórica. Contudo, no ambiente de religiosidade, predomina o jeito místico, espiritual e futuro. Isso acarreta maneiras diferentes de compreender a realidade de Jesus, o ser cristão e a forma de organização da Igreja.

Ainda hoje, de certa forma, percebemos a separação entre a devoção a Cristo, vivida em dimensão religiosa, e aquilo que se conhece na teologia como inteligência da fé dos que efetivamente se comportam como discípulos de Jesus. Se o cristianismo for reduzido a uma questão apenas religiosa, então o cumprimento de obrigações culturais e devocionais é suficiente para caracterizar o “bom cristão”. Por outro lado, se ele for compreendido como outra maneira de viver – marcada por relações de fraternidade e de amor –, então há um componente ético inseparável do existir cristão. Essas duas maneiras de entender a fé ocasionam duas maneiras distintas de ser Igreja ser, como bem destaca Comblin (Comblin, 1983, p. 48).

O Concílio Vaticano II propôs uma nova forma de pensar a Igreja, suas características e sua inserção na história, exigindo, assim, novas formas de elaborar a cristologia. Tais novidades vinham sendo gestadas ao longo do século XX, no ambiente eclesial, e se concretizaram no Concílio, mas não de maneira única, clara e indolor. Ao contrário, tal processo custou, e continua custa, bastante ao conjunto do Povo de Deus, pois trouxe e continua trazendo sementes de heresia e cisma; tudo isso calcado na separação entre o Cristo que se prega no ambiente religioso e aquele desenvolvido nas reflexões teológicas da academia. Certa superação dessa situação aconteceu no período imediatamente pós-conciliar, quando se investiu fortemente na popularização

da teologia e na facilitação do acesso do Povo de Deus à reflexão teológica. De um lado, isso possibilitou ultrapassar o fideísmo religioso e, de certa forma, purificar certas compreensões de uma mística cristológica individualista; de outro lado, a presença do Povo na elaboração propriamente teológica possibilitou evitar o racionalismo e manter a prática eclesial como critério de verificabilidade do que se afirma crer e do que se pensa sobre o Cristo. Nesse ponto encontramos o inestimável trabalho de José Comblin (Comblin, 1979, p. 86).

E Comblin?

Ele foi um dos que muito trabalhou para que o povo pobre acesse à teologia, mesmo a mais elaborada, multiplicando cursos de formação em todos os níveis. Como consequência, contribuiu para que a devoção popular não se restringisse a atos de religiosidade, mas alcançasse a prática existencial concreta. Afinal, como bem ensinava Gutierrez, a teologia é ato segundo (Gutierrez, 1972, p. 67), pois, em primeiro lugar, está a vivência da fé, que envolve necessariamente o seguimento de Jesus.

Em tempos recentes, houve, no entanto, um refluxo em relação à renovação conciliar, e uma proposta de nova cristandade foi construída e cultivada. O que se buscou foi reconstruir a identidade eclesiológica como aquela medieval, centrada na hierarquia e, portanto, no direito canônico e nos sacramentos, fazendo com que a cristologia se reelabore a partir dessa premissa. Novamente se dissociaram o comportamento religioso e a reflexão crítica, possibilitando o reaparecimento de antigas formas de mística e de religiosidade medieval, com ênfase na penitência, no reencantamento do mundo, além da negação da possibilidade de uma reflexão crítica sobre a fé e sobre o ser eclesial.

Se a perspectiva do seguimento de Jesus (Sobrino, 2000, p. 96), tão afirmada pela teologia latino-americana e retomada em Aparecida, foi esquecida ou negada, a ênfase passou a se dar em aspectos culturais ou, mais propriamente, religiosos, muitos deles problemáticos. Passou-se do ético ao estético, retomou-se o clericalismo; e destacou-se o papel terapêutico da religião. Por isso, conhecemos na atualidade verdadeiros “shows” midiáticos

de pregação ou de culto religioso, presenciamos o aparecimento de influenciadores digitais que se dizem modelos de cristianismo e ensinam uma forma própria de ser cristão, muitas vezes sem levar em conta o ensinamento do mestre de Nazaré. Produziu-se, então, por incrível que pareça, uma cristologia desencarnada que, diferentemente do que fez Tomás, deixa de se preocupar com aspectos metafísicos e afirma apenas “o poder do divino” que, segundo a crença atual, pode qualquer coisa.

Em reação a isso, o Papa Francisco pronunciou-se muitas vezes, lembrando que é essencial no cristianismo a encarnação do Verbo. Sua cristologia da encarnação, conforme escrevi, retoma aspectos tradicionais da doutrina e critica os desvios contemporâneos que, por vontade de cativar multidões, falsifica a fé da Igreja omitindo alguns de seus aspectos essenciais (Manzatto, 2019). A crítica do papa ao neodocetismo, ao neopelagianismo, ao neognosticismo e a outras formas contemporâneas de se cultivar devoção a um Cristo sem carne se insere nesse contexto. A relação é óbvia: se o que o Cristo que se prega é não toma a sério sua encarnação, então produz uma Igreja que também não precisa levar em conta a realidade concreta onde se encarna. Por outro lado, se a fé cristã afirma o Cristo encarnado, que concretamente viveu situações históricas definidas, por consequência a Igreja também precisa encarnar-se, ou seja, perceber como as realidades concretas da história, dos homens e das mulheres que vivem a contemporaneidade, se relacionam com sua missão de continuadora da obra de Jesus. O fato da encarnação tem consequências na cultura, na economia e na política, o que conduz o cristão a assumir compromissos concretos para a transformação do mundo, a fim de torná-lo mais humano e fraterno e, portanto, mais próximo do Reino de Deus. A prática de atos religiosos que em nada modificam a sociedade e apenas confirmam as propostas do sistema e daqueles que o controlam, não tem muito de cristão. Sem um comportamento ético que tenha por fundamento a fé, o cristão se considera capaz de afirmar que aceita Jesus, mas não vê problemas em ser violento ou discriminatório, o que nega a afirmação da própria fé.

Considerações finais

Recuperar a história de Jesus e seu comprometimento com a realização do Reino de Deus é exigência para uma vivência cristã autêntica, marcada pelo seguimento do mestre, pois toma a sério a encarnação do Filho de Deus e reconhece sua preferência de existir no meio dos pobres – primeiros destinatários do Reino. A resistência a isso se explica pela vontade de manutenção do poder na sociedade e pela ausência de compromisso com os sofredores, ao gosto do sistema que propõe uma sociedade do entretenimento e da desigualdade. Seguir Jesus Cristo não se resume a atos de devoção cultural; exige também compromisso histórico de transformação da realidade para que o mundo onde Deus governa possa surgir.

Referências

- ALONSO, J.J.H. *Jesus de Nazaré, suas palavras e as nossas*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- COMBLIN, J. *Jesus Cristo e sua missão*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- COMBLIN, J. *Jesús de Nazaret. Meditación sobre la vida y acción humana de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 1979.
- CROSSAN, J.D. *O Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- FERRARO, B. *Cristologia*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- GONZALEZ de Cardedal, O. *Cristologia*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- GRILLMEIER, A. *Le Christ dans la tradition chrétienne*. Paris: Cerf, 2003.
- GUTIERREZ, G. *Teología de la Liberación, perspectivas*. Lima: CEP, 1972.
- MANZATTO, A. *Jesus Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2019.
- RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Planeta, 2007.
- SOBRINO, J. *A fé em Jesus*. Petrópolis: Vozes, 2000.

Trabalho submetido em 12/11/2024.
Aceito em 27/06/2025.

Antonio Manzatto

Doutor em Teologia pela Universidade Católica de Lovaina (1993); professor titular aposentado da Faculdade de Teologia da PUC-SP. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7845-4174>. E-mail: antoniomanzatto@gmail.com