



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

ANTÓNIO JESUS DA SILVA

Humanidade e humanização em Cristo:

Análise a partir do contributo cristológico de Walter Kasper

Dissertação Final

sob orientação de:

Prof. Doutor Alexandre Palma

Lisboa
2018

A todos quantos me acompanham,
rezam,
amam,
e animam,
fazendo de mim mais humano

«Quem dizem os homens que Eu sou?»

Mc 8,27

«E vós, quem dizeis que Eu sou?»

Mt 16,15

«Tu és o Cristo»

Jo 11,27

RESUMO

No nosso tempo, a figura de Jesus voltou a tornar-se um dos temas centrais, não só na teologia, mas também na maior parte dos círculos de reflexão, a vários níveis. Em Jesus Cristo, o Homem foi descobrindo um modelo singular com quem pode estabelecer uma relação de proximidade e identificação progressivas, pois reconhece-se n'Ele a possibilidade de resposta às perscrutações mais profundas da existência. O período pós-conciliar pode, assim, ser definido como um justo processo de devolução da centralidade da cristologia na teologia, na vida eclesial e no quotidiano da humanidade.

É, precisamente, na (re)descoberta da pessoa de Jesus, como paradigma da nova humanidade, que este trabalho se objectiva. A cristologia de Walter Kasper, aqui analisada, serve de base para esta redescoberta da singular humanidade de Jesus Cristo, como itinerário - sempre novo - de humanização. A insistência na dinâmica relacional entre a cristologia, a antropologia e a soteriologia, que caracterizam esta dissertação, tem como objectivo realçar que a humanidade de “Jesus, o Cristo” é o autêntico e pleno projecto a ser construído por cada Homem na urgência de se realizar enquanto tal.

Palavras-Chave: Jesus Cristo; cristologia; Walter Kasper; humanidade; solidariedade; obediência; humanização; antropologia teológica; soteriologia.

ABSTRACT

In our time, the figure of Jesus has once again become one of the central themes, not only in theology, but also in most circles of reflection, at various levels. In Jesus Christ, man has discovered a unique model with whom he can establish a relationship of progressive proximity and identification, since he recognizes in him the possibility of responding to the deeper insights of existence. The post-conciliar period can thus be defined as a fair process of devolution of the centrality of christology in theology, in ecclesial life and in the daily life of humanity.

It is precisely in the (re)discovery of the person of Jesus, as a paradigm of the new humanity, that this work is objectified. Walter Kasper's christology, here analyzed, serves as the basis for this rediscovery of Jesus Christ unique humanity, as an ever-new route of humanization. The insistence on the relational dynamics between christology, anthropology and soteriology, which characterizes this dissertation, aims to emphasize that the humanity of "Jesus, the Christ" is the authentic and complete project to be constructed by each man in the urgency of being fulfilled as such.

Keywords: Jesus Christ; christology; Walter Kasper; humanity; solidarity; obedience; humanization; theological anthropology; soteriology.

ÍNDICE

ÍNDICE.....	7
SIGLAS E ABREVIATURAS.....	11
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I - HERMENÊUTICA DA CRISTOLOGIA DE WALTER KASPER.....	19
1. Percursos do pensamento de W. Kasper.....	21
1.1. Pressupostos filosóficos: a influência de Schelling.....	21
1.2. Na continuidade de K. Adam e J. R. Geiselmann.....	25
1.2.1. Karl Adam.....	25
1.2.2. Joseph Rupert Geiselmann.....	27
2. W. Kasper como representante da escola católica de Tubinga	29
2.1. Abertura ao respectivo tempo	31
2.2. Uma teologia orientada historicamente.....	32
2.2.1. Fé e história.....	32
2.2.2. Revalorização da história no itinerário cristão.....	33
2.3. O carácter eclesial da teologia de Tubinga.....	35
2.4. “Teologia teo-lógica”	37
3. Na senda cristológica de Walter Kasper.....	38
3.1. Hermenêutica da cristologia kasperiana.....	38
3.1.1. O desafio de uma nova proposta cristológica.....	38
3.1.2. Jesus é o Cristo: critério fundamental.....	40
3.1.3. Uma renovada cristologia para um novo tempo.....	42
3.2. Desafios à cristologia actual.....	44
3.2.1. Cristologia orientada historicamente (cristologia narrativa).....	45
3.2.2. Cristologia de alcance universal.....	47
3.2.3. Cristologia no horizonte do Espírito.....	48
3.2.4. Cristologia determinada soteriologicamente.....	50
3.2.5. O suporte da estrutura eclesial.....	51
3.3. Revisão crítica	53
CAPÍTULO II - A HUMANIDADE EM CRISTO.....	55
1. O crescente interesse pela singular humanidade de Jesus	56
1.1. A humanidade de Jesus: chave determinante da cristologia contemporânea.....	56

1.1.1. A pluralização em cristologia.....	56
1.1.2. A redescoberta da humanidade.....	58
1.2. A cristologia kasperiana no horizonte da “assunção” da humanidade.....	60
1.2.1. Da proposta cristológica à questão da humanidade.....	61
1.2.2. Chaves de interpretação da humanidade de Jesus.....	63
2. A humanidade de Jesus na cristologia contemporânea: temáticas presentes em Walter Kasper.....	65
2.1. Corpo: lugar privilegiado da revelação.....	66
2.1.1. A encarnação.....	68
2.1.2. A dimensão corpórea na ressurreição.....	70
2.2. A humanidade do “Filho do Homem”.....	75
3. Traços da humanidade de Cristo para um itinerário de humanização.....	78
3.1. Obediência: Jesus, Homem livre no amor.....	79
3.1.1. A liberdade obediencial de Jesus.....	80
3.1.2. A filiação como obediência.....	84
3.2. Solidariedade e serviço: Jesus, Homem para os outros.....	86
3.2.1. Da representação à solidariedade em Cristo.....	86
3.2.2. A distinta responsabilidade da solidariedade livre e servicial.....	89
3.2.3. Da imitação de Cristo à filiação divina.....	91
CAPÍTULO III - JESUS CRISTO: CAMINHO DE HUMANIZAÇÃO PLENA	93
1. Humanização: entre cristologia e antropologia.....	94
1.1. A relação entre cristologia e antropologia segundo Kasper.....	94
1.2. Jesus Cristo: critério orientador.....	100
1.3. A novidade do humano no mistério de Cristo.....	106
2. Humanização: perspectivas cristológicas.....	110
2.1. Cristologia: entre o diálogo e a reacção.....	110
2.1.1. Reacção crítica à viragem antropológica.....	110
2.1.2. Diálogo com as ciências e teologia da época.....	112
2.1.3. O desafio de uma cristologia renovada.....	113
2.2. Revalorização histórica para o século XXI.....	116
2.2.1. A dimensão histórica situada.....	116
2.2.2. Proposta de uma cristologia a partir "de baixo".....	119
2.2.3. Um novo olhar integral através do método hermenêutico.....	121
2.3. Cristologia renovada: proposta e realização.....	123

2.3.1. Elementos para uma cristologia renovada.....	123
2.3.2. O impulso da cristologia kasperiana: incompletude e desenvolvimento.....	127
3. Humanidade de Cristo: luz e caminho para os nossos dias.....	128
3.1. Realização num mundo em reconfiguração.....	128
3.1.1. A reconfiguração da humanização presente.....	128
3.1.2. Um novo humanismo para a actualidade.....	130
3.1.3. Divindade e humanidade: recíproca aproximação.....	132
3.2. A fé humanizadora em Cristo.....	133
3.2.1. Para uma recuperada humanidade de Cristo.....	134
3.2.2. A unidade da pessoa de Cristo: uma releitura de Calcedónia.....	135
3.2.3. O equilíbrio cristológico: uma revisão da proposta kasperiana.....	138
3.2.4. A esperança do Homem na humanidade de Cristo.....	140
CONCLUSÃO.....	145
BIBLIOGRAFIA.....	151

SIGLAS E ABREVIATURAS

1Cor	Primeira Carta aos Coríntios
2Cor	Segunda Carta aos Coríntios
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
Act	Actos dos Apóstolos
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Cf.	Confrontar
coord.	Coordenador
CPPUC	Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos
CTI	Comissão Teológica Internacional
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
dir.	Director
Dn	Daniel
DS	DENZINGER-SCHÖNMTZEGGER: <i>Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i>
ed.	Editor
Ench. Vat.	<i>Enchiridion Vaticanum</i>
EPUG	Editrice Pontificia Università Gregoriana
ESD	Edizioni Studio Domenicano
Fl	Carta aos Filipenses
Gn	Génesis
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
Heb	Cartas aos Hebreus
Jo	João
Lc	Lucas

Mc	Marcos
Mt	Mateus
NT	Novo Testamento
org.	Organizador
PCB	Pontificia Comissão Bíblica
PL	<i>Patrologiae Cursus Completus. Series Latina</i> (J. P. Migne).
RdT	Rassegna di Teologia
Rm	Carta aos Romanos
FTSVF	Facultad de Teología San Vicente Ferrer
SPCK	Society for Promoting Christian Knowledge
SC	Sources Chrétiennes
Sl	Salmos
UPC	Universidad Pontificia de Comillas

INTRODUÇÃO

As relações que temos e vivemos ao longo da nossa história pessoal permitem-nos conhecer com mais profundidade a identidade do outro que nos espera. Quanto mais tempo dedicamos ao ser em relação melhor captamos a verdadeira essência do outro e de nós mesmos. O contacto revela um leque variável de qualidades e feítios, que só o tempo permite descrever com humildade. A cada momento de aprofundamento descobrimos algo de novo, bom ou mau, “valoroso” ou “repulsivo”. Porém, a relação com Deus na pessoa do Filho tem algo de distinto, de autenticamente singular. N’Ele, quanto mais aprofundamos a relação, mais nos apercebemos da positividade das descrições que daí possam advir. N’Ele percebemos que a possibilidade dicotómica – qualidades e feítios –, presente em nós, não se verifica. A Sua essência apenas irradia possibilidades infinitas de autêntica vivência humana e de gestos de amor, que nos são apresentados de forma autêntica nos relatos evangélicos. Olhar para a sua pessoa é viver em relação com a plena humanidade e divindade, que “não é invejosa, não se ostenta, não se incha de orgulho, não procura o seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor, não se alegra com a injustiça, mas regozija-se com a verdade” (1Cor 13,4-6). Pensar e reflectir sobre a pessoa de Jesus Cristo é um desafio à nossa capacidade de aceitar que há, de facto, alguém somente bom, simplesmente bem, singularmente amor. Portanto, o esforço que pode um estudante empregar na busca do conhecimento da

humanidade de Jesus, prende-se e perde-se nesta necessidade de aceitar que Este é verdadeira, autêntica e singularmente a nova humanidade (cf. GS 22).

O Concílio Vaticano II trouxe à luz, precisamente, esta reflexão sobre a realidade humana, que, sempre e em cada tempo, encontrou em Cristo a resposta às suas interrogações. Para conseguir responder aos desafios que a contemporaneidade nos coloca, a humanidade de Cristo deve ser novamente proposta na Sua autêntica singularidade. Para conseguir humanizar este mundo em crescimento plural e em transformação acelerada, o cristianismo tem a oferecer não uma teoria (conceito, ideia), mas uma mensagem, que é a própria pessoa de Jesus. A humanidade de Jesus é o caminho sempre novo e surpreendente para responder à necessidade que o próprio ser humano experimenta para se entender e entender a realidade que o rodeia de modo mais profundo e autêntico. O Homem contemporâneo tem sede de Deus, tem sede de alguém que lhe mostre que a sua realização humana tem sentido. Tal experiência corresponde a algo de totalmente excepcional, completamente original no Homem, que o leva a alcançar a sua plenitude na nova humanidade revelada em Jesus, o Cristo.

É objectivo do nosso trabalho redescobrir e repropor a centralidade da cristologia na vida eclesial e na sociedade, focando a singular humanidade de Jesus como grande e sempre novo paradigma da realização humana. Não pretendemos realizar um estudo exaustivo ou enclausurado sobre conceitos estabelecidos *a priori*. Reduziríamos o evento singular de Jesus Cristo e transformaríamos a cristologia e teologia em ideologia se daí resultasse uma tentativa de introduzi-Lo num esquema predefinido. Trata-se, ao invés, de fazer uma reflexão cristológica com algumas conclusões que podem ter impacto no Homem contemporâneo. Parece-nos ser essa a oportunidade ideal para responder à carência de uma proposta com sentido para a existência humana, através de uma cuidada, integradora, fiel e actual reflexão sobre a humanidade de Cristo.

Em segundo lugar, ao abordarmos e escolhermos pensar a humanidade e a humanização em Cristo, pretendemos valorizar a crescente importância atribuída à humanidade de Cristo no contexto actual. O desejo e a sede de encontrar novamente a humanidade de Cristo, como luz para o quotidiano existencial, não é só uma aspiração da humanidade em geral; também no meio académico se verifica, com regularidade, um crescente interesse por esta preocupação que, à partida, julgamos ser o tema actual da cristologia. Verificamos, porém, que a centralidade da questão humana de Jesus não tem acompanhado a efectiva produção teológica sobre a mesma. Daí que, pela realização deste estudo, esperamos contribuir para que este tema, tão importante e transversal no tempo, tenha a possibilidade de ocupar um renovado lugar na reflexão teológica e eclesial. Perante os atuais contributos que versam sobre a cristologia e que ultimamente têm vindo a lume, consideramos que a nossa proposta pode, pelo menos, representar a preocupação da necessidade de redescobrir a humanidade de Cristo, mas sempre dentro do Seu mistério de salvação redentora. Parece-nos, de facto, que a humanidade de Cristo, desde a Sua encarnação, deva ser sempre considerada como estando unida à Sua divindade e dentro do plano que o Pai Lhe reserva.

São estas as razões e desafios que nos levam a aproximar-nos de W. Kasper. Toda a convulsão característica do período pós-conciliar manifesta um debate mais profundo sobre a centralidade cristológica. Walter Kasper propõe a sua cristologia num momento inicial de fragmentação do discurso sobre Jesus, onde proliferam cristologias que se afastam da hegemonia escolástica para pensar de modo histórico-salvífico. Propusemo-nos estudar o tema da humanidade e humanização em Cristo tendo em conta o autor Walter Kasper, porque encontramos, precisamente nele, a resposta a uma necessidade nossa, que é a de responder a uma problemática contemporânea com as adequadas respostas próprias do tempo presente. W. Kasper é um insigne representante da teologia católica do período pós-conciliar. Como professor de dogmática, bispo de Rotemburgo-Estugarda e presidente do CPPUC, tornou-se

num dos mais conhecidos teólogos contemporâneos, que conta com uma bibliografia vastíssima e de grande valor. O teólogo alemão compreende que a tarefa da teologia no mundo moderno não é somente uma questão de explicação/justificação da fé professada, mas também uma questão do aprofundamento sério do valor e do sentido existencial do ser humano. O contexto político, social, eclesial e moral alemão do século XX e inícios do século XXI fez com que a obra de Walter Kasper resultasse não tanto apologética, mas sobretudo dialógica com a realidade e as respectivas problemáticas envolventes. A estas razões acresce o significativo aumento do interesse pela produção teológica deste teólogo, que reforçou a evidente escolha do mesmo como referência acadêmica e eclesial, incontornável para a questão a tratar.

Objectivamente, organizaremos a presente reflexão em de três momentos, que tornarão possível a contextualização da cristologia de W. Kasper, o estudo focado na humanidade de Jesus e a reflexão sobre a humanização.

No primeiro capítulo, tentaremos abordar de forma sintética todo o contexto que caracteriza o pensamento kasperiano. Importa, desde logo, fazer caminho com o nosso autor. Daí que a compreensão da influência de Schelling, dos seus precursores K. Adam e J.R. Geiselmann e da escola católica de Tubinga mostre ser necessária, na medida em que a sua cristologia é um reflexo fiel e criativo dessas heranças teológicas. Não poderemos entender plenamente a temática da humanidade de Cristo se não tivermos também em conta as orientações-chave que fundamentam o pensamento kasperiano. Neste sentido, dedicaremos a última parte deste capítulo à sistematização da cristologia de W. Kasper.

No segundo capítulo, procuraremos primeiramente enquadrar a temática da humanidade do Verbo incarnado na reflexão cristológica contemporânea e na obra cristológica de W. Kasper, em especial na obra *Jesus, o Cristo*, que constituirá a referência principal deste capítulo. Posteriormente, debruçar-nos-emos sobre a humanidade de Cristo a partir dos elementos que retiraremos da análise e sistematização da cristologia kasperiana.

Constituir-se-ão dois grandes campos temáticos para a estudo da humanidade de Cristo na obra de W. Kasper: um primeiro que abordará a corporeidade e o título “Filho do Homem”, como elementos muito presentes na discussão cristológica contemporânea; e um segundo campo examinará a obediência e a solidariedade, como traços humanos de Jesus relevados por Kasper a notas essenciais para a humanização do Homem.

Por fim, no terceiro capítulo tentaremos apresentar uma reflexão sobre a necessária relação e aproximação da cristologia à antropologia. Constituirá um desafio neste capítulo esta interligação, na medida em que temos como objectivo demonstrar que a humanidade de Cristo constitui o itinerário de humanização próprio da condição humana. Para chegarmos a reflectir adequadamente sobre a intrínseca relação entre o mistério cristológico e o humano, propomo-nos acompanhar W. Kasper na tentativa de apresentar uma proposta de humanização credível e actual à luz da fé cristã.

Neste exercício, limitar-nos-emos a W. Kasper e à compreensão do seu pensamento. Tal exercício pode unicamente ser feito a partir da análise das suas obras. O contributo de Walter Kasper é muito vasto, compreendendo obras, ensaios e artigos de carácter filosófico, metodológico, hermenêutico, trinitário, cristológico, eclesiológico e sacramental. Porém, o nosso estudo debruçar-se-á apenas sobre os seus contributos cristológicos, em particular a sua obra *Jesus, o Cristo*. Porque Walter Kasper não oferece um tratado sistemático sobre a humanidade de Cristo, teremos de focar a nossa atenção nos elementos do texto que possam facultar pistas de reflexão para esta dimensão da cristologia. Ao reflectir sobre a temática recorrente da questão do Jesus histórico, Kasper chama a atenção para o significado da humanidade de Jesus como o acontecimento onde se revela o destino e o mistério de toda a humanidade. Contribui para o enriquecimento deste trabalho o crescente interesse pelo contributo de Kasper, que tem originado diversas publicações, e das quais, na medida do possível, nos socorreremos, a fim de tornar mais clara e enquadrada a nossa exposição.

Quanto ao método, tentaremos realizar um estudo analítico da cristologia de W. Kasper e da temática proposta, de modo a podermos chegar a uma interpretação o mais objectiva possível do seu pensamento. O método seguido impele-nos a reflectir tendo em conta uma dinâmica interna e externa: interna, porque a terminologia e as temáticas serão aquelas que o próprio autor utiliza nos seus textos; externa, porque a organização e disposição das matérias resultarão da nossa visão e compreensão, de acordo com o que entendemos ser o mais lógico encadeamento possível das matérias. Para que daqui resulte uma exposição interpretativa fiel, crítica e fundamentada, os textos serão analisados com especial atenção aos conceitos, argumentos, fontes e contextos. O estudo concretizado a partir do método analítico, numa linha de interpretação exegetico-crítica, permitir-nos-á penetrar com maior profundidade no pensamento do autor.

Na impossibilidade de recorrer aos textos originais do autor, por não dominarmos a língua alemã, recorreremos a traduções em línguas a nós acessíveis. Dado que optamos pelo uso da língua portuguesa ao longo de todo o texto, assumimos a responsabilidade das traduções efectuadas aquando da citação de uma obra em língua estrangeira.

CAPÍTULO PRIMEIRO

HERMENÊUTICA DA CRISTOLOGIA

DE WALTER KASPER

«Quem dizem os homens que eu sou?» (Mc 8,27). Esta é a pergunta que Jesus lança aos Seus discípulos e que em todos os tempos continuará a ecoar no interior de cada Homem. Procurar a solução para esta interrogação é, na verdade, um desafio muito maior do que a simples estatística de respostas possíveis. Procurar saber quem é Jesus implica predispor-se a um caminho nunca acabado de interrogações sobre Ele e sobre o próprio Homem, pois n’Ele – como afirmam os padres conciliares – encerra-se a revelação do mistério divino e a descoberta do mistério humano (cf. GS 22).

Walter Kasper¹ procura responder a esta interrogação inicial do mesmo modo que o discípulo Pedro respondeu ao Mestre: «Tu és Cristo» (Mt 16,16). O ponto de partida da

¹ Walter Kasper nasceu em Heidenheim an der Brenz, na Alemanha, a 5 de Março de 1933. Realizou os seus estudos teológicos-filosóficos em Tubinga e Munique. Mais tarde, obteve o doutoramento em teologia dogmática pela Universidade de Tubinga, onde leccionou de 1958 a 1961, trabalhando como assistente de Leo Scheffczyk e Hans Küng. Entre 1964-1970 leccionou teologia dogmática na Universidade de Münster, tendo regressado a Tubinga no término deste período. Em 1985 foi nomeado secretário especial do sínodo extraordinário e membro da CTI. Foi nomeado bispo de Rotemburgo-Estugarda em 1989, serviço que desempenhou até 1999, por causa da sua nomeação para o CPPUC. A 21 de Fevereiro de 2001 é elevado a cardeal pelo Papa João Paulo II. Actualmente é colaborador em diversos organismos da Cúria Romana, mas aposentado da presidência do CPPUC. Sobre a vida e obra de Walter Kasper: AA.VV., *Sesión de investidura de Doctor “Honoris Causa” del*

descoberta da pessoa de Jesus tem, segundo Kasper, como resposta fundamental a confissão de fé “Jesus é o Cristo”. Esta afirmação crente constitui a orientação central de toda a teologia e cristologia kasperiana e, por isso, merece a nossa atenção, de entre a sua vasta produção teológica, as suas publicações de carácter cristológico.

Para uma compreensão mais plena da cristologia deste teólogo, importa, antes de mais, fazer caminho com ele, deixando que o seu percurso e as suas obras nos iluminem e formem. O questionamento e a investigação religiosa de Walter Kasper sobre Jesus Cristo orientam-nos para um percurso teológico profundamente marcado pelo contexto em que se se desenvolveram os seus estudos e leccionação. De facto, «nenhuma cristologia contemporânea – afirma O’Collins – é sempre completamente nova. Toda a cristologia é parte integrante de um diálogo crítico e gratificante com as cristologias dos [nossos] predecessores e contemporâneos»². As perguntas e interrogações a que ele quer dar resposta, as soluções propostas na sua cristologia, o seu modo de inserir-se na tradição e de renová-la têm profundamente a marca e influência do contexto teológico-filosófico que o precede, da escola teológica na qual ele se revê e dos autores com quem ele se confronta³.

Na sua obra *Jesus, o Cristo*, o autor dá conta da permanente influência da academia tuinguense, ao afirmar: «Metodologicamente esta publicação deve muito à escola católica de Tübinga e, em especial, aos esboços cristológicos de Karl Adam e Joseph Rupert

Emmo. y Rydmio. Sr. Cardenal Walter Kasper, UPC, Madrid, 2004. «O percurso biográfico (...) torna evidentes três grandes dimensões da vida e obra de Walter Kasper: o mestre mundialmente conhecido e reconhecido em Teologia dogmática; o pastor da Igreja ancorado na grande Tradição e estruturalmente fiel à verdade a testemunhar, mas ao mesmo tempo profundamente sensível às questões culturais do nosso tempo; o responsável eclesial altamente competente e profundamente empenhado na causa ecuménica, âmbito em que se torna uma figura incontornável no caminhar da Igreja no nosso tempo» (J. BORGES DE PINHO, “*Laudatio* do Cardeal Walter Kasper”, *Communio* 1 (2011) 115-120.) O nosso estudo direcciona-se sobretudo para a primeira fase da sua vida, mas também procuraremos enquadrar as referências cristológicas presentes nas suas publicações até ao presente.

² G. O’COLLINS, *Christology: a biblical, historical and systematic study of Jesus*, Nova Iorque, Oxford University Press, 1995, VII.

³ Cf. T. HUHTANEN, *Event of the Radically New: Revelation in the Theology of Walter Kasper*, Unigrafia, Helsínquia, 2016, 16. 23. De facto, os primeiros grandes trabalhos de Kasper são a sua tese de doutoramento “*Die Lehren der Tradition in der römischen Schule, Freiburg, 1962*” (sobre o ensino da tradição na escola romana, mas com muitas referências a Tübinga) e o seu trabalho de habilitação “*Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965*” (sobre a filosofia e teologia da história na filosofia de Schelling).

Geiselman»⁴. Desta feita, quando nos referimos ao método e reflexão kasperiana não podemos esquecer que se trata de uma teologia/cristologia contextualizada pelo idealismo alemão e pela escola católica de Tubinga, da qual ele se apresenta como herdeiro e continuador criativo da tradição⁵.

Todavia, as suas obras não são meramente a reprodução sistematizada do contexto que o envolve. Certo é que, na medida do possível, ele tenta consolidar a herança das grandes preocupações que animaram os homens dos séculos XIX e XX nesta escola (J.S. Drey, J.A. Möhler, D.F. Strauss, J.E. Kuhn, F.A. Staudenmeier, Karl Adam, J.R. Geiselman, entre outros)⁶. Mas, da mesma forma que tem bem presente a Tradição e as heranças teológicas, também se preocupa por elaborar um esboço sistemático próprio, de acordo com as novas linhas da reflexão actual⁷. Interessa-nos agora, ainda que sinteticamente, expor a importância destes antecedentes que prepararam a reflexão teológica/cristológica kasperiana, bem como as linhas gerais da sua cristologia.

1. PERCURSORES DO PENSAMENTO DE W. KASPER

1.1. Pressupostos filosóficos: a influência de Schelling

O interesse de Kasper pelo idealismo, e por Schelling (1775-1854) em particular, tem origem na Escola de Tubinga⁸. Em Tubinga, vivia-se um período de redescoberta do valor do diálogo com as correntes filosóficas modernas. Kasper assume este espírito dialógico e cooperante, partindo em grande parte do interesse que o seu mestre Geiselman e outros

⁴ W. KASPER, *Jesús, el Cristo, Sígueme*, Salamanca, 1989, 9.

⁵ «Walter Kasper assume as conquistas do pensamento teológico que o precedeu e não esconde as influências do idealismo e da Escola de Tubinga» (J. CARVALHO, *Representação e solidariedade: o Mediador e a Mediação na reflexão cristológica de Walter Kasper*, Lisboa, 1994, 3 [Dissertação de Mestrado em Teologia Sistemática; não publicada]).

⁶ Cf. É. PARMENTIER – M. DENEKEN, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX^e Siècle*, Mame-Desclée, Paris, 2009, 250-251.

⁷ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 10.

⁸ Cf. A. ASCIONE, “I presupposti filosofici della teologia di Walter Kasper”, *Asprenas* 40 (1993) 214.

investigadores, com quem contacta, tinham pelo pensamento de Schelling, reconhecendo nele um grande influente do pensamento filosófico-teológico do século XX⁹.

A ligação entre Kasper e Schelling, sobretudo na sua filosofia tardia¹⁰, mostra-se ser fundamental, já que esta oferece chaves de leitura importantes para o entendimento dos princípios teológicos que orientam o pensamento de Kasper¹¹. Não se trata, portanto, de um estudo comparativo entre Kasper e Schelling, mas de perceber a relevância deste último na construção da teologia e cristologia kasperianas¹².

Schelling foi um dos mais importantes filósofos simpatizantes das questões e métodos do idealismo alemão, que sente serem actuais e sugestivos para a teologia. A vida de Schelling – nas suas diversas fases de pensamento¹³ – é marcada pelo desejo de encontrar um sistema capaz de conciliar a natureza do espírito humano com a ideia de absoluto. Kasper, no seu trabalho de habilitação¹⁴, considera a filosofia tardia de Schelling como uma continuação do idealismo, mas renovada a partir do cristianismo e das questões pós-idealistas. O nosso autor tem consciência de que o contributo de Schelling não é de natureza teológica, mas vê nas tentativas de resolução de temas de natureza filosófica¹⁵ um fascinante e valioso recurso que suporta a sua investigação teológica.

⁹ W. KASPER, *Lo absoluto en la historia: filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling*, SalTERRAE, Santander, 2017, 12.

¹⁰ *Spätphilosophie*. «Kasper estuda sobretudo o Schelling pós-hegeliano, o Schelling que, depois do confronto com Hegel, faz o seu próprio caminho na procura de um novo começo para a filosofia» (J. TALÉNS, *El Mediador y la Mediación*, 105).

¹¹ Cf. A. ASCIONE, “I presupposti filosofici della teologia di Walter Kasper”, *Asprenas* 40 (1993) 215.

¹² Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 15. 56. 67. 100. 227. 228. 235. 240. 308.

¹³ Destacam-se, segundo Kasper, três fases na vida e obra de Schelling: a fase de transição do método de Fichte para uma concepção mais objectiva da natureza; a fase da formulação sistemática da filosofia da natureza rumo a uma filosofia da identidade; e a filosofia tardia que procurou, em certa medida, superar as insuficiências dos métodos anteriores a partir de tentativas de resolução da relação entre o Homem, natureza e Deus (cf. W. KASPER, *Lo absoluto en la historia*, 95-262).

¹⁴ “Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965». O seu trabalho de habilitação (reeditado em espanhol: W. KASPER, *Lo absoluto en la historia: filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling*, SalTERRAE, Santander, 2017) tem precisamente que ver com esta leitura de Schelling a partir da perspectiva histórica.

¹⁵ Apesar de Schelling recorrer frequentemente a citações bíblicas e à exegese, a sua aproximação aos temas teológicos não é de natureza teológica. Schelling preocupa-se por resolver os problemas transversais à filosofia e teologia, tais como as questões “liberdade-necessidade”, “absoluto-história”, “tempo-eternidade”, o mal e a criação (cf. W. KASPER, *Lo absoluto en la historia*, 607-618).

A forma como Schelling toma o idealismo e renova-o é relevante, na medida em que Kasper adoptará a mesma postura e método a respeito da teologia e da cristologia. Ambos são continuadores criativos: fiéis ao filão central a que estão unidos, mas conscientes da necessidade e urgência de respostas adequadas às interrogações próprias dos seus tempos e contextos.

A teologia kasperiana é, notavelmente, herdeira do interesse e desenvolvimento histórico presente da filosofia de Schelling¹⁶. Schelling constrói uma filosofia da história onde «a revelação é concebida como um facto histórico e universal, que é uma manifestação da liberdade de Deus, que revela o Deus real e que tem uma unidade interna»¹⁷. Mas, o entendimento histórico (revelação) de Schelling é distinto daquele que Kasper virá a apresentar nas suas obras. Schelling delinea a história no contacto permanente com o mito, a religião natural e, por fim, com o cristianismo¹⁸. Um dos aspectos que Kasper herda da filosofia tardia de Schelling é, com mérito, a intuição deste acerca do postulado de um Absoluto inserido como fundamento da história e senhor do tempo¹⁹, no exercício de uma liberdade absoluta.

Os temas da revelação, da liberdade, do mal, da Trindade e do Homem, presentes em Schelling, todos, por vias diversas, remetem-se a Cristo²⁰. Kasper tem especial atenção ao papel que Cristo tem na filosofia de Schelling, porque fascina-o a ideia de Cristo como mediador do “absoluto na história”. Fascina-o a visão cristocêntrica da história e a perspectiva escatológica dessa mesma visão, que aliás constituirão as temáticas centrais dos seus escritos com incidência cristológica²¹.

¹⁶ Cf. W. KASPER, *Lo absoluto en la historia*, 123.

¹⁷ N. MADONIA, *Ermeneutica e Cristologia in Walter Kasper*, Ed. Augustinus, Palermo, 1990, 31.

¹⁸ A revelação é, para Schelling, este facto histórico que inicia com o processo mitológico, passa pelo judaísmo e completa-se no cristianismo. Segundo Kasper «o cristianismo é considerado por Schelling um momento de passagem para uma forma de mito mais completa, capaz de salvaguardar e integrar também a natureza» (N. MADONIA, *Ermeneutica e Cristologia in Walter Kasper*, 32).

¹⁹ Cf. J. TALÉNS, *El Mediador y la Mediación*, FTSVF, Valencia, 1988, 109.

²⁰ Cf. W. KASPER, *Lo absoluto en la historia*, 409-584.

²¹ Destacamos apenas as obras principais: W. KASPER, *Lo absoluto en la historia: filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling*, SalTerra, Santander, 2017; W.KASPER, *Jesús, el Cristo*,

Kasper destaca e recolhe de Schelling a sua exposição sobre uma pessoa da Trindade que incarna. Para Schelling, Cristo não é uma doutrina, mas o conteúdo da própria história. Para este filósofo alemão a encarnação é um facto histórico que acontece na dimensão humana e, por este motivo, há uma certa compreensibilidade do Homem revelada n'Ele. Schelling teve, segundo Kasper, interessantes proposições sobre o modo como se dá a encarnação²², mas não esteve preocupado com a ortodoxia das suas afirmações. Por exemplo, Kasper louva a intuição de Schelling considerar a encarnação no dinamismo do processo histórico, mas também reconhece os limites da sua proposta, por considerá-la dúbia no que diz respeito ao sujeito da encarnação²³. Tudo isto nos leva a reafirmar que em Schelling encontramos um itinerário de *philosophia Christi* assente nas dimensões da liberdade e história, mas não propriamente uma cristologia, mesmo que a sua aproximação metafísico-teológica convide a tais intuições²⁴.

Em suma, temos de assumir que a aproximação de W. Kasper ao pensamento schellingiano, em especial no seu trabalho de habilitação, constitui uma crítica e proposta válida da filosofia orientada cristologicamente. Kasper aproxima-se de Schelling, não porque pretenda exaltá-lo ou destruí-lo, mas porque vê nele uma propedêutica estimulante para a elaboração de um renovado método teológico. Schelling é para ele um óptimo exemplo da capacidade de síntese e de conciliação entre metafísica e história²⁵, entre a filosofia e a teologia. Louva-se a novidade de uma filosofia aberta, fundada sobre o real e que conduz à história, onde Cristo aparece como a única possibilidade de solução para o problema da mediação. Cristo é, em última instância, segundo Kasper, sob a influência de Schelling, a única “via” de acesso ao conhecimento pleno de Deus, o mediador entre o absoluto e a

SalTerrae, Santander, 2013; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo, Sígueme*, Salamanca, 1985; W. KASPER, – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, Loyola, São Paulo, 1990.

²² Na encarnação, para Schelling, dá-se a revelação do mistério de Deus. Schelling aparece com esta *philosophia Christi* que liga o evento da encarnação à morte e ressurreição, tidos como aspectos que sublinham e provam definitivamente a humanidade de Jesus.

²³ Cf. W. KASPER, *Lo absoluto en la historia*, 538.

²⁴ Cf. O. CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid, 2001, 333.

²⁵ Schelling soube fazer uma síntese das exigências da teologia cristã e das questões da teologia pós-idealista.

história²⁶. O contributo pós-idealista de Schelling foi determinante para um renovado método e pensamento de encontro com o acontecimento de Cristo²⁷.

1.2. Na continuidade de K. Adam e J. R. Geiselmann

Walter Kasper no prólogo da sua cristologia *Jesus, o Cristo* esclarece a influência de Karl Adam e Joseph Rupert Geiselmann a formulação de uma nova abordagem ao mistério de Cristo. O nosso autor afirma estar verdadeiramente em dívida para com eles, visto que são eles os impulsionadores de uma actualizada reflexão sobre a origem do cristianismo em Jesus Cristo, na escola de Tubinga. Kasper valoriza positivamente o modo como Adam e Geiselmann tinham a consciência clara de que «só através da tradição bíblica e eclesial nos é acessível essa origem permanentemente normativa»²⁸, que é o mistério de Cristo na vida do Homem.

1.2.1. Karl Adam

W. Kasper tem uma profunda admiração por Karl Adam (1876-1966), seu professor, porque vê nele o reflexo de uma teologia renovada e fiel à Tradição²⁹. Segundo a apreciação crítica que José Vidal Taléns tece a Kasper, Karl Adam é o teólogo que inspira Kasper no seu entusiasmo pela cristologia³⁰. A cristologia de Karl Adam é, aos olhos de Kasper, um mundo fascinante de possibilidades de discurso sobre as temáticas fundamentais da Igreja, sempre em perspectiva cristológica³¹. A obra *Jesus, o Cristo* dá-nos conta das semelhanças possíveis entre Kasper e o seu mestre. Ambos pretendem oferecer ao Homem contemporâneo contributos que sejam suficientemente esclarecedores da centralidade da fé em Jesus Cristo. A pessoa de Jesus Cristo é a chave de leitura da realidade.

²⁶ Cf. W. KASPER, *Lo absoluto en la historia*, 515.

²⁷ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 228.

²⁸ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 10.

²⁹ «Logo, como estudante universitário, impressionaram-me os livros sobre Cristo de Karl Adam» (W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 9).

³⁰ Cf. J. TALÉNS, *El Mediador y la Mediación*, 57.

³¹ Cf. W. KASPER, *La teología a debate: claves de la ciencia de la fe*, SalTerra, Santander, 2016, 391. Nesta obra, Kasper dedica uma parte à *Laudatio* de Karl Adam.

Tem particular relevância para o nosso trabalho o interesse que Kasper manifesta pelo estudo que Adam faz de Cristo, a partir de uma insistente óptica humana e humanizadora³². Adam revê-se numa cristologia a “partir de baixo”, focada mais no mistério Deus-Homem (a encarnação) do que propriamente na Sua essência divina. Interessa-lhe a humanização do Homem a partir de Cristo mais do que a perspectiva da sua divinização. É na humanidade de Cristo que Adam vê o itinerário de cumprimento da vocação humana e a sua salvação. Kasper reflectirá a insistência de K. Adam sobre a humanidade de Cristo na sua cristologia, porque, como ele, vê na humanidade de Cristo o lugar privilegiado para o encontro entre Deus e o Homem³³.

Ambos apontam para uma cristologia equilibrada, que tenha como centro a Palavra dada na Escritura, mas também respeitosa dos contributos eclesiais mantidos na Tradição. Adam insiste na necessidade de formular uma imagem bíblica de Cristo a partir da fé da tradição eclesial³⁴. No fundo, vemos o esforço de superar formulações cristológicas especulativas ou fragmentárias, que caracterizavam as suas épocas, fruto de uma investigação histórica incompleta, como é o caso de Bultmann. Também Adam valoriza o interesse e investigação histórica da pessoa de Jesus Cristo. Porém, ainda que a história seja um meio eficaz para a construção de um conhecimento integral de Cristo, Adam vê na tradição viva da fé eclesial a resposta última ao mistério cristológico³⁵. Só o Jesus da tradição bíblica, o Cristo confessado na comunidade eclesial, pode realmente ser dito autêntico. Segundo Karl Adam, só uma confissão integral de Jesus, o Cristo, pode realmente salvar e humanizar o Homem³⁶. Neste autor encontramos parcialmente as intuições que presidem ao esboço cristológico de Walter

³² Para o nosso estudo da humanidade de Jesus, tem particular relevância a obra K. ADAM, *Christ our brother*, Sheed&Ward, Londres, 1931. Esta obra aborda precisamente a verdade de que Jesus é também verdadeiro Homem, a par da Sua verdadeira divindade. Kasper recebe dele não só a preocupação de falar no equilíbrio entre a divindade e a humanidade, mas também a sua preocupação por uma humanidade em relação com a figura do Mediador.

³³ No capítulo II teremos oportunidade de verificar as marcas que esta perspectiva cristológica humanizadora teve nas formulações de Kasper.

³⁴ O projecto “humanizador” é a razão que conduz Adam a desenvolver uma cristologia orientada biblicamente, algo que então apareceu como projecto inovador.

³⁵ Cf. L. MATEO-SECO, “W. Kasper: Jesús, el Cristo”, *Scripta Theologica* 11 (1979) 271.

³⁶ Cf. W. KASPER, *La teología a debate*, 398.

Kasper e um importante contributo para a renovação da cristologia, que viria a realizar-se no período pós-Vaticano II. Certo é que a teologia de Adam é uma teologia para o seu tempo e para as interrogações humanas do seu tempo, contudo, não pode ser dita uma teologia ultrapassada, pois ele, segundo Kasper, procurou encontrar na situação humana, transformada em tantos sentidos, à luz do mistério de Cristo, a síntese da cientificidade, eclesialidade e abertura à época – princípios da escola católica de Tubinga³⁷.

1.2.2. *Joseph Rupert Geiselmann*

Joseph Rupert Geiselmann (1890-1970) é um continuador da herança teológica de Adam, na medida em que também ele procurou apresentar uma proposta de cristologia harmonizada. Porém, o seu grande foco é a afirmação do problema do “Jesus histórico”, como contrabalanço de uma acentuada valorização do “Cristo da fé” por parte dos seus contemporâneos³⁸. Situamo-nos num período de necessidade de superação da era bultmanniana e da redescoberta da investigação histórica.

Geiselmann na sua exposição trata de encontrar um maior equilíbrio na cristologia, que sem eliminar o carácter da história, afirme tal história como história da salvação, tal como nos observa Vidal Tálens: «O título Jesus, o Cristo, significa em Geiselmann, e depois em Kasper, uma clara orientação histórico-salvífica, orientação que não é passageira, mas é tipo e norma de toda a pregação e teologia sobre Jesus Cristo»³⁹.

Ao dizer-se que Geiselmann assume a centralidade do princípio histórico-salvífico, pretendemos relevar a sua contribuição para a elaboração de uma cristologia equilibradamente histórica e pascal. Ou seja, tanto em Geiselmann como em Kasper revela-se o mistério cristológico na sua integralidade. A partir da crítica aos postulados de Bultmann, patenteia-se

³⁷ Cf. W. KASPER, *La teología a debate*, 400.

³⁸ Acerca da revalorização da problemática do Jesus histórico: J. R. GEISELMANN, “Jesucristo”, in H. FRIES (dir.), *Conceptos Fundamentales de la Teología II*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1966, 414-452; J.P. MEIER, “El Jesús histórico: revisando conceptos”, *Selecciones de Teología* 122 (1992) 222-232; M. WELKER, “Quién es Jesucristo para nosotros, hoy”, *Selecciones de Teología* 166 (2003) 106-116; A. PRAGASAM, “La búsqueda del Jesús histórico en los estudios contemporáneos”, *Selecciones de Teología* 154 (2000) 109-115; J.I. FAUS, “El Misterio de Jesús y la confesión de fe en Él”, *Selecciones de Teología* 134 (1995) 163-174; L. ARMENDÁRIZ, “Quién es Cristo y cómo acceder hoy a Él”, *Selecciones de Teología* 129 (1994) 3-16.

³⁹ J. TALÉNS, *El Mediador y la Mediación*, 60.

a indissolúvel relação entre o Cristo da fé e o Jesus histórico, como uma só e mesma realidade do acontecimento revelador de Deus⁴⁰. Kasper concorda com Geiselmann a denúncia dos perigos da desmitologização das Escrituras, segundo os esquemas modernos⁴¹, na medida em que tal método não salvaguarda suficientemente nem o querigma nelas anunciado nem a história nelas acontecida. Em ambos notamos a semelhança da afirmação da relação mútua entre o Evangelho de Jesus e o querigma sobre Jesus Cristo.

O problema não assenta numa discussão sobre o equilíbrio entre o que Jesus fez antes e depois da sua morte, ou seja, entre uma cristologia pré-pascal e pós-pascal⁴². A investigação histórica levada a cabo por Geiselmann também apresentou avanços a este nível. Todavia, a questão central é a de clarificar a continuidade da identidade da pessoa de Jesus Cristo, uma identidade historicamente realizada. Na linguagem de Kasper, estamos perante o problema da harmonização do Jesus do querigma, transmitido até nós por meio dos escritos neotestamentários, com o Jesus anunciado ao longo de todo este tempo de vivência eclesial. Reencontramo-nos, portanto, com uma questão transversal a Adam, Geiselmann e Kasper: a possibilidade de uma imagem de Jesus equilibrada, completa e unitária, que respeite os princípios hermenêuticos da Tradição e a livre acção divina na história⁴³.

Kasper tem uma especial estima pelos esboços cristológicos de Karl Adam e Joseph Rupert Geiselmann, porque a partir deles pode obter e desenvolver as características fundamentais para a construção da sua obra teológica. Em síntese, à semelhança destes autores, Kasper dá um especial ênfase à relevância da recuperação da dimensão histórica na pessoa do Senhor, ao cuidado pelo uso da linguagem e conceitos da cultura do seu tempo e à consciência da fidelidade à tradição bíblica e eclesial⁴⁴.

⁴⁰ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 21.

⁴¹ Trata-se de uma crítica à posição teológica de R. Bultmann.

⁴² Cf. N. MADONIA, *Ermeneutica e Cristologia in Walter Kasper*, 155-158.

⁴³ Cf. W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 121-122.

⁴⁴ Cf. L. MATEO-SECO, “W. Kasper: Jesús, el Cristo”, *Scripta Theologica* 11 (1979) 271.

2. W. KASPER COMO REPRESENTANTE DA ESCOLA CATÓLICA DE TUBINGA

A escola católica de Tubinga é a referência central de grande parte dos escritos de W. Kasper. O autor vê nela um exemplo na prática do método dialogante e interpelador das propostas contemporâneas. Ela é uma escola modelo pelo seu espírito científico, o seu gênio teológico, a sua espiritualidade religiosa, a sua catolicidade aberta ao mundo⁴⁵ e a sua fidelidade aos princípios formais da Tradição⁴⁶. Madonia atesta a facilidade com que é possível identificar o traço tuinguense em Kasper ao referir:

«É clara a referência à tradição como tradição vivente, tal como é desenvolvida na Escola de Tubinga. Naturalmente Kasper move-se numa atitude de continuidade e de superação desta escola; Contudo, ele conserva a ligação ao conceito de tradição viva, desenvolvido na escola de Tubinga, como uma herança clara e sem erro»⁴⁷.

A escola católica de Tubinga – tal como a temos hoje – é já o culminar de um longo processo de maturação, marcado por várias fases de desenvolvimento teológico. Ora dialogicamente, ora dialecticamente, esta escola foi procurando a promoção do espírito congregador de várias perspectivas⁴⁸, ou seja, procurou sempre construir uma teologia plural. De certa forma, trata-se de um modo de se estabelecer no meio académico que visa a aproximação, não só entre teses e propostas dentro do fenómeno teológico, mas que procura também relacionar a teologia com outras ciências e saberes. Dada a pluralidade de esboços teológicos que daqui resulta, torna-se difícil estabelecer uma caracterização uniforme e continuada⁴⁹. Para uma compreensão mais uniforme, seria proveitosa uma análise que abrangesse também o desenvolvimento teológico protestante em Tubinga. Porém, dada a

⁴⁵ Destaca-se a capacidade tuinguense de diálogo com as correntes espirituais do tempo.

⁴⁶ Cf. T. HUHTANEN, *Event of the Radically New: Revelation in the Theology of Walter Kasper*, 16.

⁴⁷ N. MADONIA, *Ermeneutica e Cristologia in Walter Kasper*, 102.

⁴⁸ H. SCHMIDINGER, “Tübingen (escuela de)”, in J-Y., LACOSTE (dir.), *Diccionario Crítico de Teologia*, Ed. Loyola, São Paulo, 2004, 1791.

⁴⁹ E. KLINGER, “Escuela de Tubinga”, in K. RAHNER (Dir.), *Sacramentum Mundi: Enciclopedia teológica*, Herder, Barcelona, vol.6, 1978, 760.

necessidade de abordar questões mais centrais e a extensão do nosso estudo, destacamos apenas e sinteticamente as fases de desenvolvimento da escola católica de Tubinga⁵⁰:

a) Primeira parte do século XIX (de 1817 – data da criação da escola católica – a 1831):

Verifica-se, neste período, uma preocupação pela revisão da teologia segundo os princípios epistemológicos da crítica bíblica e da filosofia idealista, onde se salienta o início de uma atitude tolerante face às outras confissões. Paralelamente, realizam-se tentativas de integração do método positivo-especulativo em sintonia com a investigação histórica do cristianismo em campo protestante e com a filosofia alemã. Destacam-se os nomes de: J.S. Drey e os seus discípulos J.A. Mohler e J.E.Kuhn, por quem Kasper tem especial apreço. Esta nova escola emergente aventurou-se a ter um pensamento próprio. Os seus teólogos pretenderam um novo método com um renovado carácter de cientificidade, que tivesse a história como dado central a ser conhecido e reflectido pela razão em diálogo com as diferentes metodologias das outras ciências.

b) 1831-1857: observa-se a tentativa de regresso a uma eclesiologia mais clássica, mais ultramontanista, mais centrada na essência e subsistência da verdade na Igreja Católica.

c) 1857-1900: contrariamente à corrente clássica anterior, neste período final do século XIX, procurou-se manter uma discussão equilibrada com a ciência da época (tentativa positiva de diálogo com a modernidade). Não foi uma perspectiva bem acolhida no meio, que progressivamente se afirmava anti-modernista.

d) Século XX: os teólogos deste século, inclusive Kasper, desenvolveram o pensamento dos seus predecessores. São de valorizar os esforços no campo dos “trabalhos históricos”, que permitiram à escola de Tubinga ter o impacto teológico que merecia.

⁵⁰ Este esquema sintetiza: E. KLINGER, “Escuela de Tubinga”, in K. RAHNER (Dir.), *Sacramentum Mundi: Enciclopedia teológica*, Herder, Barcelona, vol.6, 1978, 759-765; H. SCHMIDINGER, “Tübingen (escuela de)”, in J-Y., LACOSTE (dir.), *Diccionario Crítico de Teología*, Ed. Loyola, São Paulo, 2004, 1790-1794.

Os trabalhos dos teólogos de Tubinga tiveram uma grande aceitação junto das comissões preparatórias do Concílio Vaticano II.

Dada a dificuldade de caracterizar a escola de Tubinga de forma unívoca e homogénea no século XX, tem especial relevância a própria visão que Kasper tem do seu meio⁵¹. Desta forma, deixamos que seja, agora, o próprio teólogo alemão a elucidar algumas características mais relevantes da academia tubinguense.

2.1. Abertura ao respectivo tempo

Kasper, apesar das diferenças, identifica-se com os teólogos tubinguenses do século XIX pela sua capacidade de diálogo e distanciamento crítico face à cultura e ciência do seu tempo. A unidade da teologia não pode ser baseada num sistema fechado e monolítico, mas tem de consistir na intercomunicação recíproca de todas as teologias, desde que congregadas por um princípio comum: a fé em Jesus Cristo⁵². A abertura ao tempo e às necessidades concretas do Homem e da Igreja são essenciais para o processo continuado de actualização e interpretação do Evangelho de Jesus Cristo e para própria compreensão da relação com Deus, ou seja, respectivamente, o tratado cristológico e teológico.

O princípio dialógico, que se torna uma exigência nesta escola, pretende dar valor à lógica da fé que procura a razão (*fides quaerens intellectum*). Só no diálogo com as outras ciências e formas de fazer teologia será possível atingir o objectivo de dar razões da esperança cristã no meio eclesial e social. A teologia tem a “responsabilidade pública” de anunciar Cristo. Tal tarefa, porque ligada à sua eclesialidade e sociabilidade, não pode, portanto, ser fruto de uma orientação especulativa. Ao invés, segundo Kasper, requer-se da teologia uma abertura prática e concreta, capaz de produzir os seus frutos no tempo e espaço onde se insere.

⁵¹Cf. W. KASPER «Verständnis der Theologie damals und heute», citado em J. TALÉNS, *El Mediador y la Mediación*, 39.

⁵² Cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona, 1989, 7-27.

2.2. Uma teologia orientada historicamente

2.2.1. Fé e história

A história é o grande filão que orienta a teologia e cristologia de W. Kasper⁵³. Apontando para o trabalho de J.S. Drey, Kasper recupera o esforço de esta escola apresentar uma nova concepção da história: uma histórica orgânica, capaz de dinamizar o passado, o presente e o futuro harmoniosamente. A nível cristológico, estamos perante a tentativa de união entre o Jesus terreno e o Senhor ressuscitado (vivente e actuante na Igreja). Segundo a escola de Tubinga a teologia está referida à história não só pelo seu objecto, a revelação, mas também pela sua forma de pensamento ou método⁵⁴.

Uma das características mais importantes é, na verdade, este mérito de ter dado um lugar central à história na teologia católica. Tubinga desde cedo se afirmou e aventurou como um importante centro de dinamização do interesse pela “história” (da salvação)⁵⁵ e pela temática do Reino de Deus. Era de novo a história, como dimensão da revelação divina, que fornecia o princípio deste sistema. Segundo esta escola, a revelação não podia ser captada adequadamente senão pela combinação do método histórico-crítico e do método especulativo-teológico, tal como aponta H. Schmidinger:

«O primeiro devia fazer jus a uma singularidade historicamente determinável; o segundo, integrar organicamente esta singularidade num todo acessível num plano supraindividual. Tudo isso aparecia ao mesmo tempo como conteúdo da revelação e como o sentido da história por inteiro: era a instauração do Reino de Deus»⁵⁶.

A escola de Tubinga demonstra um grande esforço ao fazer uma reavaliação da teologia do Reino de Deus e reabilitar a história do dogma. Por meio de um olhar selectivo e

⁵³ Como entende Kasper a história? De forma objectiva, é a medida do tempo, o modo concreto de ler a realidade. De forma subjectiva, é o resultado das escolhas humanas, a construção do Homem. Reconhecemos nesta segunda interpretação da história a originalidade de Kasper, porque consegue realizar a união entre o Absoluto como criador da história e o Homem como colaborador.

⁵⁴ Cf. W. KASPER, “Jésus le Christ: réflexions au sujet d’une nouvelle édition”, in J. DORÉ (dir.), *De Jésus à Jésus Christ: I. Le Jésus de l’Histoire: Actes du colloque de Strasbourg, 18-19 novembre 2010*, Mame-Desclée, Paris, 2010, 253.

⁵⁵ Cf. E. KLINGER, “Escuela de Tubinga”, 760.

⁵⁶ H. SCHMIDINGER, “Tübingen (escuela de)”, 1792.

avaliativo da história (da teologia em especial), esta corrente procurou e procura uma aproximação mais coerente entre a fé e a história⁵⁷. A relação entre a fé e a história, tantas vezes aludida por Walter Kasper nas suas obras, é o elemento determinante de todo o esforço dos teólogos contemporâneos de Tubinga, que, face aos problemas das suas épocas, procuram afirmar uma teologia eminentemente histórica.

2.2.2. Revalorização da história no itinerário cristão⁵⁸

Os séculos XVIII e XIX foram determinantes para a afirmação da escola de Tubinga como centro da “teologia histórica”. Os primeiros teólogos desta corrente da “nova época” viveram num tempo de profunda desconstrução do Homem e do espiritual. O próprio Walter Kasper, herdeiro desta escola, critica a contemporaneidade por tendencialmente se pautar pela indiferença a este esforço de ligar e dialogar: «A consciência espiritual da nossa época está dividida em campos totalmente diversos e irreconciliáveis»⁵⁹.

O grande problema teológico destes séculos é a hermenêutica da história⁶⁰. Tanto as grandes mentes da reflexão filosófica como a generalidade da sociedade contemporânea concebem o mundo como processo histórico absoluto e como processo material. Partindo desta concepção, afirmam que somente a acção do Homem pode, na verdade, transformar e construir um mundo novo. Estamos perante um novo tipo de viragem antropológica, que assenta, essencialmente, na temporalização e “historização” de todos os âmbitos do ser, com a agravante de nada afirmar como permanente. Segundo a mentalidade histórica destes últimos séculos, nada pode ser pensado ou dito de modo permanentemente válido. No fundo, Kasper e

⁵⁷ «A história é algo mais do que uma pura recolha de dados e do que o método histórico-crítico. Assim como não se pode limitar à historicidade subjectiva, tão pouco se pode reduzi-la à dimensão social, pela qual tanto se preocupa tanto a discussão actual. A história compreende ambas as coisas» (W. KASPER, *Fe e Historia*, Sígueme, Barcelona, 1973, 9-10).

⁵⁸ Acerca de todo o processo de revalorização da história e da transformação que ela operou na cristologia, é relevante a exposição contida no capítulo II de W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, Loyola, São Paulo, 1990, 12-27.

⁵⁹ W. KASPER, *Fe e Historia*, 17.

⁶⁰ «O pensamento histórico da época moderna exerceu directa ou indirectamente a sua influência sobre a cristologia do presente; transformou tanto as tarefas quanto a sua configuração (...) A descoberta da historicidade de todas as asserções de fé influenciou o pensamento cristológico e o recolocou em movimento» (W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 13).

a escola de Tubinga constata que o Homem contemporâneo turva uma noção essencial constitutiva do seu próprio ser: a temporalidade (história)⁶¹. Tende-se a esquecer que o Homem é um ser com passado, vivente do presente e construtor do futuro⁶². A afirmação absoluta da materialidade e efemeridade da história conduz à aceitação passiva de uma existência desligada, sem relações e esquecida da sua essência: «A história que o mesmo Homem pôs em cena ameaça sepultá-lo»⁶³.

Na verdade, não se trata de um problema recente, pois, de uma forma ou doutra, já outros tempos conheceram a complexidade da afirmação crente no envolvimento histórico. Porém, de modo distinto, os teólogos contemporâneos, nomeadamente os de Tubinga, vêm-se perante a necessidade de despertar o Homem para um entendimento mais completo e englobante da história, da forma concreta e correcta da existência humana neste mundo. Perceber a própria humanidade é entregar-se a este esforço de reabilitação e revalidação da história⁶⁴. Nem o Homem, nem a teologia são princípios ou ideias abstractas⁶⁵. A tarefa destes teólogos é a de construir uma teologia histórica, capaz de corresponder a estes desafios da sua época. Eles buscam uma nova forma de teologia histórica, que aduz uma prova histórica e orienta historicamente enquanto método e objecto. Os seus trabalhos baseiam-se na certeza de que «a fé cristã e a teologia fundam-se na palavra de Deus, comunicada historicamente de uma vez para sempre, e na sua acção histórica»⁶⁶. Isto significa que a argumentação histórica é fundamental para toda a teologia.

⁶¹ Cf. W. KASPER, *Fe e Historia*, 1973, 19-20.

⁶² Cf. J. TALÉNS, *El Mediador y la Mediación*, 43.

⁶³ W. KASPER, *Fe e Historia*, 21.

⁶⁴ «Em definitivo, a história será a auto-explicação livre do mistério de Deus em diálogo com a liberdade do Homem. A sua mediação terá que manter como indivisíveis e insuperáveis ambas liberdades» (J. TALÉNS, *El Mediador y la Mediación*, 45).

⁶⁵ Cf. W. KASPER, *Fe e Historia*, 21. Walter Kasper alude aos sistemas filosóficos da contemporaneidade, onde se opera a transformação da histórica em ideias e da fé em especulações, como se o cristianismo fosse um sistema a superar. Precisamente, a teologia histórica é apontada pelo autor como a via, pela qual o Homem se pode libertar destas pretensões idealistas e desligadas da realidade concreta do Homem.

⁶⁶ W. KASPER, *Fe e Historia*, 20.

Não se pode conceber a história só como a acumulação de factos ou documentos históricos. A história é um todo vital, uma tradição que é actualidade viva⁶⁷, tal como nos refere o nosso autor: «A fé, que se remete essencialmente a Jesus Cristo, não só possui esse Jesus terreno na recordação subjectiva e por meio da investigação histórica, mas também “objectivamente” como o Senhor que previve e continua a actuar na Igreja»⁶⁸.

Segundo esta escola, considera-se que há que descobrir na história a ideia única que compreende e conforma tudo. Essa ideia é o plano salvífico de Deus, que se realiza na história e alcança a sua plenitude em Jesus Cristo: «É muito mais necessário um tacto espiritual e cristão, um fino instinto teológico, “os olhos da fé” (P. Rousselot), para perceber nas múltiplas tradições cristãs a tradição única de Cristo»⁶⁹. Tal não é possível sem um horizonte de compreensão prévio, que é a experiência histórica. De acordo com Kasper, estes, os autores de Tubinga, falam da ideia do Reino de Deus que compreende tudo e se realiza historicamente. A teologia histórica aqui presente não é, portanto, um fruto da especulação, como tendiam as correntes filosóficas do seu tempo, mas antes a relação entre os elementos históricos – captados racional e inteligivelmente – com a ideia do Reino de Deus.

Estes teólogos⁷⁰ viviam entusiasticamente o ideal do diálogo com o momento histórico concreto, algo que se manteve até à actualidade⁷¹. Tanto naquela época, como na actualidade, mostra-se fundamental uma melhor ligação entre o conhecimento histórico e sistemático, entre história e fé, entre o dado bíblico e a fé confessada na comunidade.

2.3. O carácter eclesial da teologia de Tubinga

A teologia de Tubinga tem demonstrado ser um contributo decisivo para a renovação e aprofundamento da consciência eclesial. A forte acentuação da eclesialidade da

⁶⁷ A afirmação da tradição viva tem a ver com a constante actualidade, ou seja, a actualização da mensagem cristã sem esquecer a tradição. A história não significa puro relativismo, mas, enquanto tal, inclui a tradição, a instituição e a liberdade como algo absoluto e intangível, provando assim a validade permanente do espiritual.

⁶⁸ W. KASPER, *Fe e Historia*, 22-23.

⁶⁹ W. KASPER, *Fe e Historia*, 30.

⁷⁰ A respeito do desenvolvimento da revalorização da história, Kasper tem particular admiração pelos trabalhos de J.E. Kuhn e F.A. Staudenmaier.

⁷¹ Cf. W. KASPER, *Unidad y pluralidad en teología: los métodos dogmáticos*, Sígueme, Salamanca, 1969, 59.

fé e da teologia tem-se baseado precisamente no planeamento histórico desta teologia, planeamento este que tem como rosto Jesus Cristo⁷². Jesus Cristo é o acontecimento histórico originário que liga a fé e a história por meio da Sua continuidade vivente na Igreja. Jesus Cristo é a singularidade histórica com a presença permanente na história: «A Igreja não é senão a revelação que avança e se transmite vitalmente e mesma tradição em constante actualidade»⁷³. Kasper, apesar de tudo, admite que os teólogos tubinguenses – em especial Drey⁷⁴, Kuhn e Möhler⁷⁵ – souberam articular as suas tradições e correntes com a Tradição. De facto, é através da Igreja que acontece a mediação da verdade e da história, pois a eclesialidade é uma condição necessária e indispensável para a possibilidade da actividade teológica⁷⁶.

Kasper, na sua obra *Fé e História*, dá conta das várias perspectivas sobre a historicidade e continuidade histórica de Cristo, situando-se num distanciamento crítico que lhe permite identificar algumas lacunas de teólogos de Tubinga. A escola de Tubinga é um universo plural. Daí que Kasper opte por apresentar selectivamente algumas propostas teológicas, no confronto com aquela que pode ser entendida como a sua percepção dos assuntos em debate, juntamente – quando possível – com as posições magisteriais da Igreja. O autor admite que no exemplo concreto da temática eclesial, «seria absurdo crer que todos estes aspectos de eclesiologia actual se encontravam já nos tubinguenses»⁷⁷. Isto é, a escola de Tubinga abriu novos caminhos à teologia contemporânea, por meio de esforços que ainda não eram um sistema teológico completo⁷⁸. Porém, não se pode dizer desta escola que tenha construído, por si mesma, a teologia contemporânea. Os próprios teólogos de Tubinga tinham consciência das vantagens e limites dos métodos que seguiam.

⁷² Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 30.

⁷³ W. KASPER, *Fe e Historia*, 30.

⁷⁴ De J. Drey, W. Kasper acolhe e aplica a eclesialidade, a cientificidade e a abertura prática às questões contemporâneas, princípios fundamentais da tradição tubinguense (cf. T. HUHTANEN, *Event of the Radically New: Revelation in the Theology of Walter Kasper*, 22).

⁷⁵ Cf. W. KASPER, “Le mystère de la sainte Église un rappel ecclésiologique au soir d’un ‘siècle de l’Église’”, in M. DENEKEN, (org.), *L’Église à venir*, Cerf, Paris, 1999, 313.

⁷⁶ Cf. W. KASPER, *La teología a debate*, 26-27.

⁷⁷ W. KASPER, *Fe e Historia*, 32.

⁷⁸ Cf. H. SCHMIDINGER, “Tübingen (escuela de)”, 1793.

A teologia de Tubinga mais próxima dos nossos tempos é orientada bíblicamente, num clima que pode ser caracterizado pela estreita união da total adesão eclesial e abertura teológica rectamente entendida. A teologia da escola de Tubinga continua, hoje, a ser orientada através da problemática histórica, porque se entende que é tarefa do teólogo abordar a questão de Deus no seu desenvolvimento histórico. Isto é, sendo a história o espaço da revelação, o Homem – nomeadamente o teólogo – deve interessar-se por conhecer e ligar-se à história, não esquecendo que tal história tem como chave de leitura o mistério de Cristo. A preocupação teológica de fundo da escola católica de Tubinga é a de procurar reflectir sobre o cristianismo a partir da sua origem que é Cristo, acessível apenas pela tradição bíblica e eclesial. Permanece, portanto, a ideia de uma escola⁷⁹, que orientada pelo princípio do equilíbrio, pretende ver na Igreja a função mediadora e nos teólogos o auxílio para o continuado esforço de resposta aos desafios de cada tempo:

«O teólogo é devedor da tradição objectivada do Evangelho. Mas a Igreja também necessita do teólogo, precisamente pela normatividade do começo, susceptível e necessitado de uma nova compreensão a partir dos novos dados históricos e das novas linguagens que se apresentam em cada época da história. O problema, pois, sempre pendente da teologia de Tubinga e da hoje, é como falar de Deus, no próprio tempo, de modo responsável e credível»⁸⁰.

O princípio da eclesialidade não significa, por isso, uma amarra a um sistema doutrinal abstracto, mas a inserção num processo vivo de tradição e comunicação, no qual se actualiza e interpreta o Evangelho de Jesus Cristo⁸¹.

2.4. “Teologia teo-lógica”

A Escola de Tubinga mencionada nos escritos do autor é para ele a memória de um movimento, que também quis dar o próprio contributo no campo teológico, ou seja, o contributo que pode ser dado para a elaboração de um novo modo de pensar Deus e para o

⁷⁹ «A herança dos grandes representantes da Escola de Tubinga do século XIX continuou presente na faculdade católica da sua Universidade, conferindo-lhe um marcado carácter eclesial à sua teologia. A confissão de fé eclesial será sempre o ponto de partida da teologia» (J. TALÉNS, *El Mediador y la Mediación*, 55).

⁸⁰ J. TALÉNS, *El Mediador y la Mediación*, 48.

⁸¹ Cf. AA.VV., *Sesión de investidura de Doctor “Honoris Causa” del Emmo. y Rvdmo. Sr Cardenal Walter Kasper*, UPC, Madrid, 2004, 28.

acesso ao conhecimento acerca d'Ele⁸². Marcados pela urgência de superar as debilidades do idealismo – o idealismo alemão em particular –, os teólogos tubinguenses procuraram apresentar à sua contemporaneidade uma nova compreensão de Deus, capaz de responder aos anseios dos homens do seu tempo e, ao mesmo tempo, evitar a redução da questão teológica à antropológica⁸³. Kasper, continuador criativo desta escola, assume os contributos dos seus antecedentes, mas, na medida do possível, distancia-se das ideias ainda embrionárias dos autores a que se refere⁸⁴.

W. Kasper, partindo daquelas que foram as orientações do seu professor Geiselman, prefere ver nestes contributos de Tubinga a possibilidade de uma autêntica teologia dialéctica católica, que deixa de lado a linguagem da auto-transcendência e toda a forma de linguagem de negação crítica⁸⁵. O conhecimento de Deus não pode reduzir-se, segundo Kasper, ao que o Homem pode conhecer acerca d'Ele e de si mesmo. A teologia deve reconhecer que tem uma função mediadora, na medida em que auxilia a Igreja e o Homem a explicitar a fé recebida na tradição viva do Evangelho, e que, por sua vez, é sempre uma verdade cada vez maior às suas explicitações⁸⁶.

3. NA SENDA CRISTOLÓGICA DE WALTER KASPER

3.1. Hermenêutica da cristologia kasperiana

3.1.1. *O desafio de uma nova proposta cristológica*

Walter Kasper, a exemplo dos seus contemporâneos⁸⁷, tenta apresentar Jesus Cristo como a única resposta satisfatória às questões fundamentais da actualidade. A sua cristologia situa-se num horizonte de diversas tentativas actuais para compreender mais profundamente a

⁸² Cf. A. ASCIONE, “I presupposti filosofici della teologia di Walter Kasper”, *Asprenas* 40 (1993) 206.

⁸³ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 18.

⁸⁴ Para o desenvolvimento de uma nova teologia teo-lógica, Kasper estabelece como referência, sobretudo, Kuhn. Kasper encontra em Kuhn a possibilidade de uma nova determinação da relação entre cristologia e antropologia, que vem corrigir os “exageros” de Karl Rahner, a quem critica.

⁸⁵ Cf. T. HUHTANEN, *Event of the Radically New: Revelation in the Theology of Walter Kasper*, 27-28.

⁸⁶ Cf. W. KASPER, *La fe que excede todo conocimiento*, SalTerra, Santander, 72-73.

⁸⁷ A sua cristologia teve o mesmo acolhimento que os seus colegas alemães do mesmo nível.

figura de Jesus de Nazaré e exprimir de forma adequada o seu significado universal⁸⁸. Objectivamente, a cristologia kasperiana torna-se, assim, mais uma entre várias. Porém, há que ter em conta – e o próprio autor tem consciência disso – que a confissão central de fé em Jesus Cristo mantém-se única. Kasper justifica a diversidade e unidade da cristologia a partir do exemplo concreto dos evangelhos, onde cada qual tem o seu traço e contributo próprio acerca de Jesus, sem com isso perder-se a consciência de que se trata de um mesmo Cristo:

«Esta descrição sucinta da diversidade e da mobilidade impressionante da cristologia neotestamentária revela muito claramente que a confissão de fé em Jesus Cristo só pode conservar a sua identidade e a sua verdade em mudança constante. É precisamente o centro mais íntimo da fé cristã, a afirmação firme do significado da figura e mensagem de Jesus Cristo que transcendem o tempo e o espaço, que impulsiona uma interpretação sempre nova em diferentes horizontes de compreensão. (...) Esta diversidade da cristologia actual de modo algum destrói a unidade da fé em Cristo»⁸⁹.

Kasper sente a necessidade de expor uma nova cristologia, porque assume que as afirmações conciliares não podem significar um ponto final na reflexão sobre o mistério de Cristo. Segundo o autor, o mistério cristológico tem em si uma novidade necessitada de uma constante e renovada descoberta ao longo do tempo. Em acordo com Rahner⁹⁰, Kasper atesta que Calcedónia (451) deve ser visto simultaneamente como um ponto de chegada e um ponto de partida e não como a última palavra sobre o mistério cristológico⁹¹.

Kasper tem um olhar analítico e retrospectivo sobre a cristologia, que parte essencialmente de duas problemáticas: o problema histórico⁹² e o problema da fé num mundo secularizado⁹³. A respeito do primeiro, o autor considera que «a influência do pensamento histórico libertou (...) a cristologia da sua paralisia e colocou em evidência a necessidade de

⁸⁸ W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 126-132.

⁸⁹ W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 11.

⁹⁰ Cf. K. RAHNER, “Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia”, in J. FEINER – M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica II/2*, Vozes, Petrópolis, 1972, 6-19.

⁹¹ Cf. W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 15

⁹² W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 31-45.

⁹³ A respeito da interpretação que se pode fazer da “secularização”, confrontar o enunciado em W. KASPER, “A Nova Evangelização”, *Pastoral Catequética* 24/25 (2012/2013) 93-94.

uma renovação constante e de um esforço corajoso de reflexão nova»⁹⁴. Como já pudemos constatar em afirmações anteriores, a história assume uma relevância teológica neste esforço de renovação da cristologia. Ou seja, aquilo que pode ser atestado como histórico acerca de Jesus tem valor teológico.

Se por um lado, a investigação histórica é tida como relevante, por outro vale também a crítica a anteriores tentativas de “historização” da fé, onde não se verificou a harmonia entre o Jesus histórico e o Cristo vivo na história, por meio do testemunho acreditado pela comunidade eclesial. Para Kasper, a Igreja é o lugar próprio para pensar, crer e encontrar-se com Jesus Cristo⁹⁵. Kasper espera que o seu contributo cristológico possa superar as lacunas das tentativas precedentes, por meio deste impulso congregador de fé-história, terreno-celeste, tradição eclesial-novidade escatológica, preexistência-incarnação. Em suma, propõe-se uma cristologia capaz de comprovar a totalidade e unidade do mistério de Jesus Cristo, tal como é confessado na Igreja, está presente e é pressuposto na história⁹⁶.

3.1.2. *Jesus é o Cristo: critério fundamental*

O ponto de partida do percurso cristológico de Walter Kasper é a afirmação de que *Jesus é o Cristo*. «A confissão “Jesus é o Cristo” é uma fórmula abreviada para expressar a fé cristã, e a cristologia não é mais do que uma interpretação rigorosa desta confissão»⁹⁷. A cristologia de Kasper situa-se num ponto de viragem entre a iluminação e a era pós-moderna, que empurra a metafísica para um novo entendimento do *Lógos*. De certo modo, a cristologia kasperiana é um lembrete à teologia pós-moderna para manter a verdade essencial da fé: o critério primeiro é a confissão de que Jesus é o Cristo. Jesus Cristo é, acima de tudo, o cumprimento da história e a história incarnada. Num contexto cultural como o nosso, onde está estabelecida a vulgarização deste título, pode parecer que este teólogo nada terá de novo

⁹⁴ W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 16.

⁹⁵ Cf. W. KASPER, *La fe que excede todo conocimiento*, SalTerrae, Santander, 111.

⁹⁶ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 44.

⁹⁷ AA.VV., *Sesión de investidura de Doctor “Honoris Causa” del Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardinal Walter Kasper*, 29.

a afirmar. Na verdade, a afirmação de “Jesus, o Cristo” não pertence de forma nova e exclusiva à contemporaneidade⁹⁸. Porém, o contributo de Kasper é fundamental, na medida em que nos desperta para a urgência de desenvolver um novo método e linguagem para dizer Deus. O autor teve a perspicaz intuição de apresentar ao Homem contemporâneo que o mistério humano só se esclarece verdadeiramente no mistério de Cristo (cf. GS 22). O nosso autor tem a intenção de articular a busca de significado da pessoa de Cristo com a lógica e razão próprias da questionabilidade humana sobre a verdade profunda da sua existência e liberdade⁹⁹.

A sua intuição tem por base um olhar crítico sob a sociedade secularizada. Kasper vê no Homem contemporâneo a perda do sentido da sua existência, ou a substituição do seu sentido original por outras ideias vazias de conteúdo ou até por si mesmo. Uma sociedade que cai no relativismo e num entendimento centrado na subjectividade¹⁰⁰ tem a necessidade de ser novamente reorientada para Cristo. A percepção de que o Homem só pode entender-se à luz de Cristo¹⁰¹ parte das conclusões que tira de um mundo que, uma vez mais, estabelece como medida absoluta e universal o sujeito¹⁰². Ora, o esforço de Kasper situa-se neste contexto de anúncio da salvação que toca a existência humana mediante um itinerário de aprofundamento da fé em Jesus. A esperança de salvação que vem até ao Homem através da busca de sentido em Jesus é um caminho que reflecte a urgência da reflexão confissão cristológica¹⁰³.

A busca do sentido e desvelamento da fé em Cristo é a tentativa kasperiana de resposta às ânsias não respondidas do Homem. A lógica da fé em Jesus Cristo é o caminho, através do

⁹⁸ Trata-se de uma expressão clássica já testemunhada pelas comunidades cristãs primitivas.

⁹⁹ Cf. G.J. MORRISON, “Walter Kasper’s religious quest for Jesus Christ”, *Irish Theological Quarterly* 72/3 (2007) 2.

¹⁰⁰ Cf. G.J. MORRISON, “Walter Kasper’s religious quest for Jesus Christ”, 9. W. Kasper tem uma visão muito própria da subjectividade. Ele transforma a subjectividade (egoísta) em emancipação. A emancipação é a categoria que ele encontra para explicar o caminho que o Homem deve realizar para chegar à redenção. No fundo, o autor relaciona a categoria teológica de redenção com a categoria histórico-filosófica de emancipação.

¹⁰¹ Se a situação actual da sociedade é desprovida de sentido, não se esqueça, então, que a reconciliação entre Deus e o mundo, que a cristologia propõe segundo o modelo acontecido na pessoa de Jesus Cristo, não impede, antes possibilita a maior liberdade e autonomia do Homem.

¹⁰² Kasper dedica a primeira parte da sua cristologia a este desvelamento do Homem contemporâneo.

¹⁰³ «Kasper reflecte a questão de Jesus, o Cristo, com uma contemporânea, histórica e pessoal urgência que revela uma preocupação salvífica e querigmática pela nossa condição humana presente» (G.J. MORRISON, “Walter Kasper’s religious quest for Jesus Christ”, 2).

qual, Kasper apresenta o próprio Cristo à contemporaneidade. Cristo é o humanizador da subjectividade desorientada da contemporaneidade. O seu método é claro e evidente: observar as questões do seu tempo; recolher as possibilidades de respostas já dadas e elaborar uma síntese crítica orientada segundo os critérios próprios do seu discernimento e do seu meio. Fundamentalmente, o autor procura uma aproximação contemporânea da fé em Cristo. Contudo, tal metodologia também comporta os seus perigos e limitações. Ao pretender “acordar” o mundo secularizado através de um argumento racional e crente mais próximo e “baixo”¹⁰⁴ em direcção ao sentido real e verdadeiro (Cristo), pode cair no erro de reduzir a cristologia a uma reflexão limitada ao contexto onde se desenvolve¹⁰⁵, algo que ele mesmo critica noutras cristologias.

3.1.3. *Uma renovada cristologia para um novo tempo*

Outro aspecto importante do pensamento de W. Kasper é a preocupação de não ver reduzida a teologia e a cristologia a um sistema filosófico. O mistério de Cristo e a reflexão sobre Ele, embora toque profundamente o mistério humano, não pode ser reduzido a um assunto dentro do campo da antropologia ou da filosofia. A cristologia não pode ser limitada, dentro do campo antropológico, cosmológico ou até histórico-universal, porque isso corresponderia precisamente à tentação de limitar o mistério cristológico no entendimento subjectivo de cada um¹⁰⁶. Se daí resultasse uma cristologia, estaríamos sempre perante uma cristologia subjectiva e incompleta.

Nos seus escritos que versam sobre cristologia, Kasper tem sempre presente esta intenção de não restringir o objecto ao método. Isto é, a cristologia kasperiana, como reflexo

¹⁰⁴ “Baixo” neste contexto pretende referir-se à cristologia de Kasper como uma cristologia a partir de baixo, ou seja, que fundamenta a partir da história (ou encontro histórico).

¹⁰⁵ Torna-se, portanto, um contra-senso, na medida em que o próprio autor elabora uma crítica às cristologias situadas e limitadas a um campo de estudo ou contexto sociocultural.

¹⁰⁶ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 18-20; G.J. MORRISON, “Walter Kasper’s religious quest for Jesus Christ”, 4; W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 9-10; W. KASPER, “Panorama de opiniones sobre Jesús de Nazaret”, *Selecciones de teologia*, 58 (1976) 95-107. Neste ponto, Kasper critica Rahner por abrir precedentes à redução da cristologia a uma forma de antropologia ou vice-versa, de acordo com a sua posição expressa em: K. RAHNER, “Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia”, in J. FEINER – M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica II/2*, Vozes, Petrópolis, 1972, 6-19.

do contexto de Tubinga, – mesmo com as suas limitações – pretende afirmar-se como uma cristologia aberta, dialógica e englobante dos contributos e perspectivas que auxiliem na tarefa de desvendar/descobrir o Homem a partir da confissão de fé em Jesus, o Cristo. A este respeito, Kasper referencia os contributos válidos das cristologias específicas, mas também adverte para os perigos que podem constituir quando não suficientemente integradas na fé eclesial¹⁰⁷. Por exemplo, a viragem antropológica pode facilitar o acesso a Jesus, mas também se pode tornar uma barreira, se se sobreposta à cristologia.

A cristologia de Kasper pretende desconstruir, inverter e desmitologizar a lógica secularizada, tendo em vista um discurso onde Jesus Cristo é articulado em nome da razão. A cristologia corria o risco de ser mais uma das áreas que a sociedade contemporânea tendia a ver como mitológica, devido ao excesso da mentalidade desmitologizadora¹⁰⁸. Ora, Kasper, sobretudo na obra *Jesus, o Cristo*, reutiliza e recicla este instrumento desmitologizador, de modo a que se recupere o seu valor próprio, ao mesmo tempo que se conserva a identidade e a fé em Cristo como algo de real e digno de ser acreditado. Ele é um alerta para a tentação de reduzir a pessoa de Cristo a um mito. O renovamento do valor próprio da ‘desmitologização’ aplicada à cristologia é muito importante para Kasper, na medida em que descobre neste instrumento um programa de entendimento da existência¹⁰⁹. É um instrumento legítimo, se ajudar a compreender seriamente a verdadeira humanidade de Jesus Cristo, como lugar de liberdade de Deus e do Homem ou como gramática da revelação de Deus¹¹⁰.

Em última análise, na cristologia de W. Kasper está presente a questão da salvação. As afirmações cristológicas falam-nos da existência humana e da sua possibilidade de humanização num horizonte salvífico, que só em Jesus Cristo encontra a resposta adequada. Rodeado por um mundo cada vez mais enviesadamente histórico, a questão do Homem e a da sua salvação em Cristo é para Kasper uma urgência. Em suma, a cristologia kasperiana

¹⁰⁷Cf. W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 23-27.

¹⁰⁸Cf. G.J. MORRISON, “Walter Kasper’s religious quest for Jesus Christ”, 11-12.

¹⁰⁹Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 50-57.

¹¹⁰Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 55. 57.

assume e supera as complexidades da modernidade por meio da proposta de salvação do género humano no conhecimento e fé em “Jesus, o Cristo”.

3.2. Desafios à cristologia actual

Uma vez que as problemáticas contextuais da cristologia kasperiana estão expostas, importa agora reflectir sobre os desafios que a cristologia contemporânea deve assumir. Kasper sente que a resposta aos desafios actuais só é possível através de uma reflexão aprofundada sobre o verdadeiro sentido de Igreja e da sua tarefa no mundo de hoje. Ora, tal reflexão teve, tem e continuará a ter como ponto de partida e de chegada Jesus, o Cristo. Os desafios que se apresentam à Igreja convergem para o anúncio do Reino de Deus por meio da única proposta de salvação: a confissão de fé em Cristo. Para Kasper, esta proposição continua a ser a preocupação central que deve ocupar o trabalho da teologia, tal como ele próprio indica:

«A tarefa mais fundamental de uma teologia actual consiste, portanto, em fazer tomar consciência de que a cristologia é a tarefa decisiva da teologia; pois a cristologia não é outra coisa senão a explicação mais conscienciosa possível da confissão de fé em Jesus Cristo»¹¹¹.

A relevância dada à pessoa de Jesus na modernidade convida-nos, hoje, a aprofundar a cristologia. Todo o esforço de renascimento teológico empenhado ao longo do século XX teve como orientação a concentração cristológica¹¹². De um modo generalizado, os tratados de teologia desta época voltaram os olhos para a cristologia à procura de luz e quiseram ser-lhe úteis na sua redescoberta actualizada. Como já expusemos em afirmações anteriores, tal esforço de concentração cristológica trouxe à cristologia contemporânea uma pluralidade de propostas. A pluralidade sob a alçada de uma mesma confissão de fé em Jesus Cristo, por si, é algo de muito bom e enriquecedor para a teologia e para a fé cristã. Porém, tal redescoberta actualizada da fé em Jesus, o Cristo, pressupõe também um trabalho criterioso de

¹¹¹ W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 122.

¹¹² Cf. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Crer em Jesus Cristo viver como cristão: cristologia e seguimento*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2007, 19-24.

discernimento, que nem sempre foi tido em conta por algumas escolas da renovação da reflexão cristológica. É neste sentido que Kasper, partindo da sua experiência pessoal e da metodologia que caracteriza o seu meio¹¹³, delineia um esboço daquelas que serão, portanto, as tarefas da cristologia actual. Isto é, nos seus escritos que versam sobre cristologia, Walter Kasper tem a preocupação de articular a possível reflexão cristológica com os desafios e ânsias do Homem contemporâneo. Destacam-se, portanto, algumas dessas tarefas actuais imputadas por Kasper à cristologia¹¹⁴.

3.2.1. *Cristologia orientada historicamente (cristologia narrativa)*

Na perspectiva de W. Kasper, a cristologia actual tem de assumir que a sua questão central é Jesus Cristo, não parcialmente, mas o Cristo todo, humano e divino, na fé e na história. A cristologia não pode continuar amarrada às dicotomias do passado¹¹⁵, mas deve renovar-se segundo os critérios da contemporaneidade. Mesmo assim, isso não pretende ser um ensaio de dedução do mistério cristológico a partir das necessidades antropológicas ou sociológicas envolventes, próprias da época. Se assim fosse, a pessoa de Cristo seria meramente uma construção, uma personalidade corporativa, razoavelmente aceite por todos os crentes, porque fabricada à sua imagem e semelhança.

Qual é então o ponto de partida? O esforço por desvendar o mistério cristológico também não pode, segundo Kasper, partir da afirmação do dogma, dito incognoscível. O autor defende que, mesmo antes do dogma, há um outro critério: «O ponto de partida da cristologia é, portanto, o Cristo terrestre e o Cristo exaltado, ou melhor: a única história (*Geschichte*), o único destino e única caminhada que levou Jesus à cruz e à ressurreição»¹¹⁶.

¹¹³ Cf. B. SESBOÜÉ, *Les «trente glorieuses» de la christologie (1968-2000)*, Lessius, Bruxelas, 2012, 221.

¹¹⁴ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 21-26. Os estudiosos de W. Kasper indicam ainda outras chaves hermenêuticas para a compreensão da cristologia do autor. Porém, para o nosso estudo, optou-se por indicar apenas alguns elementos hermenêuticos mais relevantes recolhidos da sua cristologia.

¹¹⁵ Kasper refere-se aos modelos cristológicos, que opõem desconstrutivamente o Jesus da história e o Cristo da fé, a carne e o espírito, o rebaixamento e a exaltação, entre outros (cf. W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 125).

¹¹⁶ W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 122.

No fundo, Kasper defende uma tentativa de conciliação entre a cristologia ascendente e descendente. A sua forma de entender esta ligação é através da história, e uma história que seja construída a partir do mistério da encarnação¹¹⁷. Dito na linguagem que lhe é própria, referimo-nos a uma cristologia orientada historicamente ou narrativa. A história, independentemente da temática, expõe-se indiscutivelmente como critério primeiro para a reflexão cristológica.

Porque W. Kasper parte da afirmação histórica de Jesus, encontramos, ao longo das suas obras, o dado bíblico como referência basilar¹¹⁸. Por se tratar de uma cristologia predominantemente “desde baixo”¹¹⁹, atribui-se especial relevância aos textos neotestamentários. Kasper observa que hoje, com renovado empenho, deverá continuar-se na prática cristã de fundamentar a cristologia a partir dos dados bíblicos, porque isso a torna mais autêntica e fiel. Nos textos neotestamentários está presente a história incarnada de forma narrada. Daí que ele proponha como critério à contemporaneidade a orientação histórico-narrativa.

Segundo o juízo de Kasper, a confissão de fé pós-pascal “Jesus é o Cristo” está presente de modo implícito na pessoa do “Jesus terreno”. A sua pregação (a sua autoridade e confronto com a Lei), o Seu comportamento (o encontro com os pecadores), a liberdade que toma ao escolher para si os discípulos e a sua relação pessoal e única com Deus são os elementos da vida do Jesus terreno que nos revelam a sua identidade: «a cristologia implícita de Jesus terreno contém uma exigência inaudita, que faz saltar todos os esquemas preexistentes»¹²⁰. O autor pretende alcançar a afirmação da relevância histórica a partir da constatação destes elementos implícitos numa cristologia pré-pascal. Kasper compreende que

¹¹⁷ O mistério da encarnação é tido como fulcral, na medida em que é o evento salvífico que inicia a caminhada histórica de Jesus. Não se trata de um evento pontual ou encerrado, localizado no início da vida de Jesus, mas o verdadeiro evento que permite a Kasper dizer a palavra história. Para o autor, Jesus Cristo é a história, porque, ao incarnar, assume todos e tudo.

¹¹⁸ Cristologia fundada no Novo Testamento: o testemunho consignado no Novo Testamento sobre Jesus Cristo permanece, afinal, para todos os tempos fonte e norma do pensamento cristológico. Ele ressalva, no entanto, que não se deve, a exemplo de alguns teólogos dos séc. XIX-XX, procurar um enraizamento tal que torne impraticável a afirmação crente de Jesus, em detrimento de um Jesus exclusivamente “histórico”.

¹¹⁹ Cf. K. REINHARDT, “Nuevos caminos de la cristología actual”, *Selecciones de Teología* 68 (1978) 261-262.

¹²⁰ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 127.

o ponto de partida para confissão de fé “Jesus é o Cristo” deve situar-se na valorização da dimensão histórica do evento “Jesus Cristo”, que tem como eixo iluminador a ressurreição. Ou seja, a cristologia terrena implícita, iluminada pelo evento pascal, não só é legítima mas também é relevante para o desenvolvimento de uma cristologia de tipo histórico¹²¹.

Segundo Nicolò Madonia, a cristologia histórica de Kasper coloca-se numa perspectiva de tentativa de resolução dos problemas do Homem contemporâneo. A cristologia de W. Kasper não é somente uma referência à história de Jesus, mas implica também a referência à história concreta do Homem¹²². Ou seja, para este investigador o valor que Kasper dá à história revela o seu amor pela condição humana. O mesmo testemunha José Carvalho quando afirma acerca de Kasper:

«A partir das exigências do pensamento histórico, preparado também pela evolução da filosofia moderna até ao idealismo e pós-idealismo, o teólogo coloca a possibilidade de repensar o Homem e a realidade a partir da história e destino acontecidos em Jesus de Nazaré»¹²³.

3.2.2. *Cristologia de alcance universal*

A cristologia actual, ainda que não possa ser deduzida a partir das envolvências do Homem actual, deve ter sempre o cuidado de apresentar as pesquisas de modo compreensível e adequado às necessidades e situações presentes. O próprio Jesus é exemplo deste modo de proceder. Em tudo Ele procurou transmitir a mensagem do Reino de Deus na relação com a cultura e esperanças do povo, sem que com isso a mensagem fosse diminuída por causa desta aproximação às necessidades do seu tempo. Da mesma forma, a cristologia não pode ser dita tal sem relação com a antropologia, soteriologia e escatologia¹²⁴. Se Cristo incarnou para assumir a história, é na relação com a história e os problemas de cada tempo – sem se reduzir a eles – que a cristologia pode expressar-se. Segundo Kasper, é um erro a pretensão de estudar a cristologia isoladamente, fechada no seu sentido interno: «Isto não quer dizer que a fé cristã

¹²¹ Cf. N. MADONIA, *Ermeneutica e Cristologia in Walter Kasper*, 113-115.

¹²² Cf. N. MADONIA, *Ermeneutica e Cristologia in Walter Kasper*, 104.

¹²³ J. CARVALHO, *Representação e Solidariedade*, 118.

¹²⁴ A relação estabelecida, por Kasper, entre cristologia, antropologia e soteriologia, tem as suas implicações concretas também a nível eclesiológico, sacramental e espiritual.

de hoje possa e deva prescindir delas atirá-las fora [as formulações tradicionais da fé], mas que tem a necessidade de uma nova apropriação»¹²⁵.

Em tudo, Kasper privilegia¹²⁶ que se dê atenção ao sentido da realidade no seu todo, porque nos situamos numa nova época, onde caminhamos para uma visão mais dinâmica e histórica da realidade total (cf. GS 5). O autor chega a afirmar o contributo heideggeriano da proposta de ‘Deus no devir’ para reforçar a sua tese em relação à necessidade de uma cristologia aberta e dialogante com os vários campos do saber. Uma cristologia actual só é possível se «elaborada num debate criativo com as grandes questões da tradição, tanto clássica como moderna do pensamento filosófico»¹²⁷, e com as ciências que possam ajudar à sua afirmação universal. Kasper pretende esboçar uma cristologia capaz do diálogo crítico e do renascimento inteligente¹²⁸.

3.2.3. Cristologia no horizonte do Espírito

Walter Kasper tem consciência de que nem sempre se prestou a devida atenção à presença do Espírito Santo nos tratados cristológicos¹²⁹. Nesse sentido, observa que hoje, uma vez mais, é urgente a tarefa teológica de expor com clareza a ligação que a pneumatologia e a cristologia têm entre si¹³⁰. O autor evidencia a indivisibilidade dos dois “tratados” a partir dos argumentos mais óbvios no discurso teológico: as relações intra-trinitárias e as missões *ad extram*. Para Kasper, é claro que a Trindade seja a gramática da revelação de Deus, e Jesus Cristo a via dessa revelação. Mas, para ele, ainda é pouco o que se pensou sobre o Espírito.

¹²⁵ Cf. W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 129

¹²⁶ Estamos perante os ideais que Kasper propõe à cristologia contemporânea. Porém, como já anteriormente aludimos, observamos que a sua exposição também tem as suas lacunas, ou melhor, as suas influências e tendências. Não se trata de uma incoerência no pensamento kasperiano. Há os desafios propostos genericamente e depois dá-se um esboço de cristologia, que adiante exploraremos com mais detalhe.

¹²⁷ W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 132.

¹²⁸ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 22-23.

¹²⁹ Ao longo da história conceberam-se diferentes posicionamentos em relação à unidade e complementaridade da cristologia-pneumatologia. Ora se subordinou o Espírito a Cristo, ora se retirou a liberdade e a essência cristológica, fazendo Cristo depender em exclusivo da acção do Espírito.

¹³⁰ W. KASPER, “Panorama de opiniones sobre Jesús de Nazaret”, *Selecciones de Teología* 58 (1976) 95-96.

Pretende-se que, na actualidade, a reflexão teológica atinja uma autêntica “cristologia do Espírito”¹³¹. A razão pela qual Kasper aponta esta “faceta” da cristologia deve-se à intuição de que a cristologia beneficiaria dessa nova abordagem. Uma cristologia orientada pneumatologicamente traria a vantagem da possibilidade de debate crítico com os movimentos que já reflectem o mistério cristão a partir da centralidade pneumatológica. Em segundo lugar, tal reflexão pneumatológica permitiria apresentar com mais clareza a pessoa de Jesus Cristo como sendo a plenitude dos tempos:

«A cristologia assim entendida não seria somente uma teoria sobre Cristo, mas ao mesmo tempo uma iniciação à caminhada no seguimento de Jesus, que se realiza “no Espírito”. Somente na tal realização da verdade, repleta de Espírito, pode revelar-se plenamente a verdade do Cristo (Jo 3,21)»¹³².

A partir do fundamento bíblico, o Espírito é analisado como força dinâmica do ser e acção de Cristo no “Seu tempo” (terreno) e em todos os tempos¹³³. O Espírito está presente em Cristo e é pelo Espírito que o Homem toma parte em Cristo: «Ninguém pode dizer que Jesus Cristo é o Senhor, senão pela acção do Espírito Santo» (1Cor 12,3). Kasper serve-se desta ligação cristologia-pneumatologia-antropologia para denunciar e anunciar a falta que faz ao Homem contemporâneo a experiência do Espírito. A obra que o Espírito faz em cada um de nós está em continuidade com a que foi e continua a ser realizada em Cristo. Portanto, a experiência do Espírito desperta o Homem para a construção de uma nova humanidade já presente em Cristo. A pneumatologia conduz a antropologia à luz do mistério cristológico. Na proposta de uma cristologia pneumatológica está implicada a tarefa de estabelecer um diálogo crítico com o mundo e com os seus problemas. A presença do Espírito na compreensão do

¹³¹Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 231-233; AA.VV., “O evento de Cristo como obra do Espírito Santo”, in J. FEINER – M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica*, III/8, Vozes, Petrópolis, 1974; P. SCHOONENBERG, *El Espiritu, la Palabra y el Hijo*, Sígueme, Salamanca, 1998; M. BORDONI, *Cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia, 2003.

¹³² W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 136.

¹³³ Sobretudo a partir da teologia paulina, onde Espírito e Cristo já aparecem intimamente ligados. Mas as referências são variadas: Is 11, 2; Jo 2, 28; Ez 36, 26; Mt 1, 18. 20; Lc 1, 35; Mc 1, 12; Rm 1, 4. 8, 11; 1Cor 15, 45.

mistério de Cristo deve poder mostrar Jesus como plenitude da história, ou seja, como resposta ao Homem.

Porém, também hoje é um desafio evitar que a pneumatologia seja reduzida a um apêndice da cristologia. A pneumatologia deve, segundo Kasper, ser revalorizada em relação com a cristologia, porque ela de facto ilumina-a, mas não lhe pode ser retirada a sua autonomia e particularidades. Nas palavras de Nicolò Madonia: «O Cristo não é, na verdade, uma marioneta “inanimada” guiada pelo Espírito, nem o Espírito é um “agente” ao serviço de Cristo e da Sua causa»¹³⁴. Há entre o Espírito e Cristo uma relação mútua, própria do ser Deus-Trindade, onde cada qual na relação pericorética mantém a Sua autonomia pessoal e missão específica.

3.2.4. *Cristologia determinada soteriologicamente*

Ao longo da exposição, apercebemo-nos do desejo de W. Kasper de propor uma cristologia capaz de assumir pessoa e história como indissociáveis do seu significado universal¹³⁵. Desafia-se a cristologia contemporânea a pensar Cristo, na Sua pessoa e história, na indissociabilidade da Sua significação salvífica. Cristo é a salvação na Sua pessoa, Ele mesmo. Quer isto dizer que o mistério salvífico não pode ser associado apenas ao momento da doação na cruz¹³⁶. Tudo na vida de Cristo é salvação, porque Cristo Ele mesmo é salvação.

Neste sentido, cristologia e soteriologia constituem uma unidade, sem que se dê uma redução da cristologia à soteriologia e vice-versa, tal como aconteceu nalguns tratados da escolástica. A pessoa de Cristo e o Seu significado salvífico são indissociáveis, mas distintos. Kasper pretende evitar que se construa uma cristologia dependente, uma cristologia que assente nas causas e necessidades subjectivas de salvação. O Homem é carente de salvação, mas Cristo não se oferece como salvação em resposta a uma necessidade. A salvação em Cristo dá-se por amor e liberdade.

¹³⁴ N. MADONIA, *Ermeneutica e Cristologia in Walter Kasper*, 135.

¹³⁵ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 17-19.

¹³⁶ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 23-25.

Para que a relação cristologia-soteriologia se desenvolva na harmonia, é necessário que se confronte com os problemas de cada tempo, sem que se subjugue a eles. O Homem contemporâneo caracteriza-se por dois problemas: a emancipação e a relativização da sua incapacidade de se salvar só por si só. Sabendo a cristologia quais os problemas que afectam o Homem contemporâneo, é seu dever mostrar-lhe razões de esperança. Esperança essa que exige da cristologia o esforço de se renovar na sua mentalidade e linguagem. A Igreja, segundo Kasper, não pode continuar a pregar a salvação do Homem com as mesmas respostas oferecidas ao Homem de ontem. A salvação, para ser de alcance universal, deve também ser apresentada como esperança nova e concreta; deve ser uma esperança que corresponda adequadamente aos problemas concretos do Homem de hoje. Ora, uma vez mais, Kasper conduz o Homem a ver em Cristo a resposta sempre nova e adequada aos seus problemas. Constitui tarefa fundamental da cristologia anunciar ao Homem que a salvação dá-se apenas como dom de Deus em Cristo. A proclamação de Jesus Cristo como salvador universal do Homem é um caminho que a cristologia contemporânea deve percorrer.

3.2.5. O suporte da estrutura eclesial

Uma das características de Walter Kasper – e da escola de Tubinga – é a preocupação e a advertência de se construir um método de leitura eclesial de Cristo. Perante a diversidade de propostas de releitura da pessoa de Cristo, torna-se sempre necessário lembrar que nenhuma reflexão “particular” pode ser absolutizada, mas sempre desenvolvida no âmbito da experiência crente na fé da Igreja. Trata-se aqui de privilegiar as reflexões enquadradas no âmbito do discernimento comunitário:

«O ponto de arranque da cristologia – afirma W. Kasper – é a fenomenologia da fé em Cristo, tal e qual se crê em concreto, se vive, anuncia e pratica nas Igrejas cristãs. A fé em Jesus Cristo só chega através de um encontro com os crentes cristãos. Mas o conteúdo propriamente dito e o critério definitivo da cristologia é Jesus Cristo, Ele mesmo, a Sua vida, o Seu destino, a Sua palavra e obra. Neste sentido, também se pode dizer: Jesus Cristo é o critério primeiro da

crisologia, de tal modo que a fé da Igreja é o secundário. Ambos os critérios não podem ser contrapostos. A questão, porém, é como uni-los»¹³⁷.

Kasper mostra alguma suspeição pelas cristologias contemporâneas, nomeadamente por aquelas que se apresentaram com propostas unilaterais ou independentes, no sentido de serem cristologias pessoalizadas, ou seja, nem sempre respeitadoras da fé professada pela comunidade crente¹³⁸. A posição kasperiana é, neste sentido, favorável a uma certa oposição crítica a tais cristologias. Kasper, de facto, opta por uma cristologia, diríamos, mais integral. A cristologia contemporânea, segundo ele, deve ser sempre orientada pela história num contexto de vivencial eclesial. Não quer isto dizer que o autor seja advogado de uma cristologia cristalizada. Já pudemos observar em pontos anteriores que não é este o seu entendimento¹³⁹. O que se diz é, então, a asserção de uma atitude conciliadora da Tradição e das ligações ainda válidas da cristologia clássica com o que de melhor se deverá assumir na reflexão cristológica contemporânea.

O autor, ao fazer referência à importância do suporte da confissão de fé de natureza eclesial, não pretende, apenas, estabelecer uma obrigação de enquadramento na doutrina católica. W. Kasper, de facto, não descarta este aspecto, e tem o cuidado de lembrar oportunamente a necessidade de articular doutrina e reflexão teológica. Porém, a intenção que preside a este desafio de uma cristologia coerente com a fé eclesial é a de relembrar a centralidade do querigma que a comunidade primitiva nos transmitiu. O Cristo que hoje professamos é o mesmo Cristo da comunidade cristã primitiva¹⁴⁰. Na verdade, a esperança e a profissão de fé da Igreja primitiva são a fonte de toda a confissão em Cristo nos tempos sucessivos. A Igreja é, portanto, o lugar próprio para a formulação e compreensão da

¹³⁷ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 30.

¹³⁸ Cf. W. KASPER, “Le mystère de la sainte Église un rappel ecclésiologique au soir d’un ‘siècle de l’Église’”, in M. DENEKEN, (org.), *L’Église à venir*, Cerf, Paris, 1999, 312.

¹³⁹ A eclesialidade, para Kasper, não significa uma fidelidade inquestionável e dócil à linha oficial, mas um compromisso sério para com a comunidade eclesial, que se empenha em estar em diálogo crítico-construtivo com o pensamento e problemas do seu tempo (cf. W. KASPER, *La teología a debate*, 9).

¹⁴⁰ Kasper parece superar a dificuldade bultmaniana de entender Jesus como figura mitológica. A fé eclesial é garante da verdade e anúncio do querigma, tal como professado já na comunidade dos primeiros cristãos.

crisologia. Kasper vê nela a possibilidade de resposta às questões sempre novas de cada tempo.

3.3. Revisão crítica

Ao terminar este capítulo podemos afirmar, concordantemente com Nicolò Madonia e José Vidal Taléns¹⁴¹, que Kasper reflecte uma crisologia a partir de “baixo”. Todos os desafios e chaves hermenêuticas enunciados são tidos em conta nas obras cristológicas de Kasper. Mas, a urgência de apresentar uma proposta que possa fazer frente aos problemas da reflexão cristológica contemporânea – em particular, a redução da crisologia à antropologia – conduziu-o à meditação da vida histórica de Cristo e de Cristo como a história. A história é o fundamento de todo o seu contributo cristológico¹⁴². O seu ponto de partida, continua a ser a confissão de fé “Jesus é o Cristo”: «Dessa [confissão] se deve partir para conhecer e compreender o evento histórico-salvífico do Logos que incarna, entra na história humana e leva o plano de Deus ao cumprimento escatológico»¹⁴³.

Kasper parte “de baixo”, porque quer ser coerente com um dos seus critérios hermenêuticos apresentados: reflectir a crisologia a partir das questões do Homem contemporâneo. Ora, o Homem contemporâneo, segundo o autor, está aberto para compreender Cristo a partir da história, da Sua humanidade. Cristo tem sempre algo de novo a dizer ao Homem. Encontramos em Kasper uma exposição dialogada: do Homem a Cristo e do Cristo ao Homem¹⁴⁴. A relação crisologia-antropologia é vivida nesta itinerância circular, capaz de corresponder ao desafio de religar intimamente o Homem a Deus¹⁴⁵. Sem que se reduza a crisologia à antropologia, apresenta-se um contributo cristológico numa perspectiva aberta de conciliação entre a dicotomia moderna do “Cristo da fé” e o “Jesus da história”. Na

¹⁴¹ Autores que seleccionamos para acompanhar mais de perto o pensamento cristológico de Kasper.

¹⁴² A referência à história compreende não só a história de Jesus, mas também a história humana. A humanidade não pode ser entendida sem uma referência clara ao mistério de Cristo.

¹⁴³ N. MADONIA, “Unicità e singularità dell’evento Cristo”, *Rassegna di teologia*, 2 (1998), 221.

¹⁴⁴ Cf. N. MADONIA, *Ermeneutica e Crisologia in Walter Kasper*, 157.

¹⁴⁵ «O dever de perscrutar incessantemente os sinais dos tempos e de os interpretar à luz do Evangelho, de tal modo que possa responder de modo adequado a cada geração, às perenes interrogações dos homens» (GS 4).

sua cristologia, encontramos a proposta de um melhor equilíbrio entre cristologia ascendente e descendente, entre nível ontológico e funcional. O mistério de Cristo não pode, segundo ele, ser dividido. Se de facto, confessamos que “Jesus é o Cristo”, então a preexistência, a encarnação, vida, morte e ressurreição são realidades da única e singular pessoa, Jesus Cristo.

CAPÍTULO SEGUNDO

A HUMANIDADE EM CRISTO

Cristo é o Verbo de Deus que ao assumir a nossa carne, se compromete a fundo com a história humana. Cristo assume plenamente uma história humana. Jesus de Nazaré é o Cristo e Cristo Homem. A cristologia de Walter Kasper tem como finalidade e urgência: mostrar ao Homem de hoje que Jesus Cristo é o caminho da verdadeira humanidade e de humanização¹⁴⁶. A humanidade de Cristo configura de modo constante o Homem, despertando cada qual para a urgência de se realizar enquanto ser criado mediante encarnação humanizante de Deus.

De modo a podermos elaborar uma análise mais completa, esboçarei em primeiro lugar, a percepção da importância, a relevância e a significação da singular humanidade de Cristo na reflexão cristológica contemporânea e obra de Walter Kasper. Cientes de que não dispomos de um tratado específico sobre a humanidade de Cristo, propomo-nos analisar numa segunda e terceira partes, as afirmações mais relevantes sobre a humanidade de Cristo presentes na obra que fundamenta este capítulo: *Jesus, o Cristo*. Nesta segunda parte do nosso trabalho continuamos a deixar que seja o próprio autor a orientar o nosso estudo. Daí que estes traços que apresentamos não são especulação nossa, mas derivam e sobressaem, de

¹⁴⁶ Do ponto de vista metodológico são duas as linhas que orientam a cristologia pós-conciliar: a revalorização da humanidade de Cristo como princípio hermenêutico do mistério humano; e a necessidade de validação da cristologia perante a ciência histórica, que implica toda uma ampla rede de relações entre a fé e a história. Em Kasper encontramos ambos aspectos.

forma clara, da leitura e análise da sua obra. Por razões de ordem prática e sistemática, optamos por dividir os temas em dois grupos: primeiro abordamos a corporeidade e o título “Filho do Homem”, como temas muito presentes na discussão cristológica contemporânea; e posteriormente a obediência e a solidariedade, como traços humanos de Jesus relevados por Kasper como essenciais para a humanização do Homem da actualidade. A proposta de Kasper orienta-se neste justo equilíbrio de plenitude, onde, apesar da predominância da via histórica, se confessa um só e mesmo Filho, perfeito na humanidade e divindade.

1. O CRESCENTE INTERESSE PELA SINGULAR HUMANIDADE DE JESUS

1.1. A humanidade de Jesus: chave determinante da cristologia contemporânea

1.1.1. *A pluralização em cristologia*

A teologia das últimas décadas conheceu um especial impulso que passou por uma espécie de concentração cristológica. O século XX, sobretudo o período posterior ao Concílio Vaticano II, foi um período abonado no campo da investigação cristológica. Já os últimos dois séculos de História se tinham mostrado favoráveis à redescoberta da cristologia. Porém, foi o período pós-conciliar que trouxe ao Homem contemporâneo e à comunidade eclesial um renovado interesse pela pessoa de Jesus numa diversidade de propostas. Seria expectável que, depois dos grandes momentos conciliares, surgisse, um pouco por toda a parte, um esforço perceptível por encontrar novos acessos e novos enfoques para a cristologia.

A cristologia contemporânea parte da valorização positiva do pós-Concílio, onde ocorre o florescimento de diversos aspectos: a acentuada configuração bíblica; a necessidade de reflectir sobre a significação, relevância e obrigatoriedade do dogma cristológico na actualidade; a revalorização dos testemunhos primitivos e patrísticos, a partir da perspectiva escatológica; a herança e redescoberta da investigação histórica; a irrupção da consciência

pluralista, numa dimensão globalizante e multirreligiosa¹⁴⁷. Este enquadramento marca profundamente, não só o debate contemporâneo depois do Concílio Vaticano II, mas também a orientação de qualquer ensaio cristológico decorrente deste período. Os tempos reclamavam uma nova reflexão e concentração sobre o núcleo central da fé cristã: Jesus, o Cristo.

Surgiram, pois, nos diversos espaços e correntes teológicas, novos e distintos modos de aceder ao mistério de Cristo. Grande parte dos autores que tentaram desenhar um actual e novo paradigma cristológico concordam na verificação da existência de uma variedade de cristologias determinadas¹⁴⁸. Observamos que a cristologia se desenvolveu no âmbito de uma teologia que se afirmava como contextual. As cristologias que floresceram no século XX são o resultado da convergência dos grandes processos de transformação que tiveram lugar na sociedade humana – com a suas mutações e revoluções (humanismo, reforma, ilustração, historicismo, hermenêutica, movimentos sociais...) – e na Igreja (a redescoberta das fontes bíblicas, patrísticas e litúrgicas, a nova evangelização, o diálogo ecuménico)¹⁴⁹.

Se por um lado, se pode assumir como benefício o renovado interesse pela cristologia, por outro também há que assinalar os riscos desta pluralidade de novas tentativas de aproximação a Jesus. O teólogo Felicíssimo Martínez Díez¹⁵⁰ critica muitas das novas abordagens cristológicas pelo seu carácter demasiado e exclusivamente académico. Isto porque, na verdade, muitas delas se apresentaram incompletas e limitadas. Seja pela excessiva valorização da dimensão histórica, seja pela consideração exclusivamente metafísica dos dogmas, ou ainda pela desvalorização da dimensão salvífica, surgem muitas formas de dizer o

¹⁴⁷ Cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo: el tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo-UPC, Madrid, 2008, 67-71.

¹⁴⁸ As cristologias determinadas são normalmente caracterizadas pela sua dimensão contextual. Uma cristologia determinada constitui parte sempre da certeza que a experiência cristã está condicionada pelo contexto onde se desenvolve, com as suas dimensões sociopolíticas, culturais e religiosas. Todo o esforço teológico desenvolve-se num horizonte determinado da história e dos seus problemas. São exemplo de cristologias determinadas ou contextuais as cristologias funcionais, cósmicas, duais, políticas, entre outras (cf. W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, Loyola, São Paulo, 1990, 9-11; J. DUPUIS, *Introducción a la cristología*, EVD, Navarra, 1994, 20-22; B. SESBOÛÉ, *Les «trentes glorieuses» de la christologie (1968-2000)*, Lessius, Bruxelas, 2012; J. GALOT, *Alla ricerca di una nuova cristologia*, Cittadela, Assis, 1974; N. CIOLA, *Introdução à Cristologia*, Loyola, São Paulo, 1992).

¹⁴⁹ Cf. O. CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid, 2012, 589.

¹⁵⁰ Cf. F. DÍEZ, *Crer em Jesus Cristo, viver como cristão: cristologia e seguimento*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2007, 13.

mistério de Cristo, sem que Cristo fosse anunciado. Mas, como nos indica Kasper, a figura e a mensagem de Jesus Cristo transcendem sempre o tempo e o espaço, impulsionando o Homem para uma interpretação sempre nova em direcção a diferentes horizontes de compreensão¹⁵¹. Ainda que haja riscos neste “pluralismo de propostas cristológicas”, a unidade e singularidade do evento de Cristo conserva, e sempre conservará, a sua unidade. Isto porque nenhuma cristologia particular pode reivindicar para si uma validade permanente e universal¹⁵². Toda e qualquer forma de acesso ao mistério de Cristo só pode reclamar a sua validade, se devidamente enquadrada na confissão de fé eclesial, isto é, se estiver devidamente enraizada na comunhão: «A confissão fundamental “Jesus é o Senhor” permanece e tem de permanecer determinante para todos»¹⁵³.

1.1.2. *A redescoberta da humanidade no Homem Jesus*

O período pós-conciliar pode ser definido como um justo processo de devolução da centralidade da cristologia à teologia e à vida eclesial. Isto não quer dizer que a cristologia esgote toda a teologia, mas ela é, na verdade, a inevitável chave interpretativa, o princípio hermenêutico de tudo quanto pode ser reflectido (Cl 1,15-20). A cristologia é o critério fundamental para renovar tanto a Igreja como, de modo mais profundo, o próprio Homem.

Na verdade, a mudança desejada no seio da Igreja é também fruto da inquietação humana. O Homem contemporâneo, ainda que mergulhado num mundo secularizado, sente necessidade de realizar-se cada vez mais e melhor enquanto Homem, mais próximo de Deus. A viragem antropológica protagonizada pela modernidade, a incorporação da investigação histórica na cristologia e a urgência de dizer a fé a partir de renovados métodos e linguagem¹⁵⁴ despertaram os teólogos e correntes teológicas para a relevância da reflexão sobre a humanidade de Cristo. Juntos, estes três aspectos anteriormente referidos, são dimensões concomitantes de um único movimento substancial de fundo, que busca um novo

¹⁵¹ Cf. W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 11.

¹⁵² J. DUPUIS, *Introducción a la cristología*, 20.

¹⁵³ Cf. W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 11.

¹⁵⁴ Importa referir a importância dada à(s) releitura(s) do dogma cristológico de Calcedónia.

paradigma cristológico, quer no método quer no conteúdo¹⁵⁵. A humanidade de Cristo surge, assim, como temática fundamental da cristologia contemporânea¹⁵⁶.

O tema da humanidade de Cristo tem um grande valor para a cristologia contemporânea¹⁵⁷, na medida em que da humanidade de Cristo se podem deduzir as condições de possibilidade do Homem contemporâneo aceder ao conhecimento de Deus e de si próprio. A reflexão sobre a humanidade de Cristo é o modo antropologicamente adequado e teologicamente acertado (possuidor de validade doutrinal) de confessar Jesus, o Cristo (confissão de fé eclesial), na contemporaneidade¹⁵⁸. Na singular humanidade de Jesus Cristo encontra-se a chave que determina os debates cristológicos pós-conciliares.

O caminho que as cristologias pós-conciliares realizaram para chegar à afirmação da centralidade da humanidade de Cristo radica na necessidade de validação da cristologia perante a ciência histórica. Em primeiro lugar, destacamos a acreditação da historicidade de Jesus Cristo, da sua doutrina e ensinamentos em relação com a validação da leitura crente aportada pela comunidade primitiva. Isto é, a redescoberta e revalorização da humanidade de Cristo que brota do esforço de aproximação entre o “Jesus da história” e o “Cristo da fé”. Em segundo lugar, a teologia contemporânea apercebeu-se da conveniência de repropor renovadamente a vida e história de Jesus como o horizonte mais autêntico de humanização. Por outras palavras, a relação entre “história e fé” e “cristologia e antropologia” determinam o ponto de partida metodológico e a preocupação teológica de muitas das cristologias pós-conciliares, que acabam por reconhecer a necessidade de repropor a cristologia como meta, para onde caminha a antropologia¹⁵⁹.

Daqui se conclui que o interesse pela humanidade de Cristo no período pós-conciliar, resultou de duas linhas fundamentais: a viragem antropológica e a acentuação da cristologia

¹⁵⁵ Cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo*, 31.

¹⁵⁶ Cf. CTI, “Cuestiones selectas de Cristología (1979)”, in E. ROMERO (org.), *Comisión Teológica Internacional: Documentos 1969-2014*, BAC, Madrid, 2017, 120.

¹⁵⁷ Cf. F. GILOT, “Da humanidade de Cristo na teologia contemporânea”, *Itinerarium* 62 (1968) 479-493.

¹⁵⁸ Cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo*, 26.

¹⁵⁹ Cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo*, 76-77.

ascendente (“a partir de baixo”)¹⁶⁰. Em síntese, numa aproximação mais profunda, estas duas indicações representam a necessidade e tentativa de aproximar a Humanidade ao mistério divino, isto é de humanizar o Homem a partir de Cristo, o Homem total. Na verdade, a vida humana, com as suas inquietações, constitui uma das principais preocupações dos Padres conciliares, cuja realidade querem iluminar com o mistério de Cristo. Às inquietações despoletadas pela viragem antropológica na modernidade corresponde um esforço eclesial de apresentar a pessoa de Jesus Cristo como a resposta inevitável e permanentemente válida. Do Magistério deste período¹⁶¹ e da Comissão Teológica Internacional surgiram alguns documentos¹⁶², que revelam a urgente preocupação de apresentar o Homem Cristo como o autêntico original projecto de Deus para a vida humana¹⁶³, como modelo de verdadeira humanização.

1.2. A cristologia kasperiana no horizonte da “assunção” da humanidade

O tema da humanidade de Cristo, com maior ou menor claridade, aparece na generalidade das abordagens cristológicas contemporâneas¹⁶⁴. Porém, não podemos deixar de

¹⁶⁰ Kasper será construtor desta forma de cristologia a partir de baixo, mas não somente. Ele aceita uma cristologia a partir de baixo, desde que integrada na do alto. Torna-se, pois, necessária uma conciliação de perspectivas, uma integração hermenêutica.

¹⁶¹ Metodologicamente, entendemos por “contemporâneo”, no nosso estudo, o período que se estende do Concílio Vaticano II até à actualidade.

¹⁶² PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, “*De Sacra Scriptura et Christologia*”, in *Ench. Vat.* 9 (1983-1985) 1174-1283; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, “*Declaratio Mysterium Filii Dei*”, in *AAS* 64 (1972) 237-241; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, “*Declaratio Dominus Iesus*”, in *AAS* 92 (2000) 742-765; JOÃO PAULO II, “*Litterae encyclicae Redemptor hominis*”, in *AAS* 71 (1979) 257-324; JOÃO PAULO II, “*Litterae encyclicae Redemptoris Missio*”, in *AAS* 17 (1991) 249-340; JOÃO PAULO II, “*Epistula Apostolica Tertio millennio adveniente*”, in *AAS* 87 (1994) 5-41. CTI, “*Cuestiones selectas de Cristología (1979)*”, in E. ROMERO (org.), *Comisión Teológica Internacional: Documentos 1969-2014*, BAC, Madrid, 2017, 115-141; CTI, “*Teología-Cristología-Antropología (1981)*”, in E. ROMERO (org.), *Comisión Teológica Internacional: Documentos 1969-2014*, BAC, Madrid, 2017, 142-164; CTI, “*La consciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión (1985)*”, in E. ROMERO (org.), *Comisión Teológica Internacional: Documentos 1969-2014*, BAC, Madrid, 2017, 273-289; CTI, “*El Cristianismo y las religiones (1997)*”, in E. ROMERO (org.), *Comisión Teológica Internacional: Documentos 1969-2014*, BAC, Madrid, 2017, 470-521.

Os documentos da Comissão Teológica Internacional e da Pontifícia Comissão Bíblica são pronunciamentos muito importantes para a identificação das linhas metodológicas mais relevantes para o esboço de uma cristologia adequada à contemporaneidade. Optamos por não referenciar aqui as cartas da Congregação para a Doutrina da fé sobre clarificações de posições cristológicas de alguns teólogos, mas que também são relevantes.

¹⁶³ Cf. O. CARDEDAL, *Cristología*, 347.

¹⁶⁴ J. FAUS, *El rostro humano de Dios: de la revolución de Jesús a la divindade de Jesús*, SalTerrae, Santander, 2007; P. PÉREZ, *La singularidad de Cristo: perspectivas convergentes en la cristología católica contemporánea*, EPUG, Roma, 2004 [Dissertação de doutoramento na Pontifícia Universidade Gregoriana]; G. MOIOLI, *Yesterday and today. A study in continuities in Christology*, SPCK, Londres, 1997; M.M. THOMPSON, *The humanity of Jesus in the Fourth Gospel*, Fortress Press, Philadelphia, 1988. Estes autores não

notar que são escassos os contributos actuais que abordam a humanidade de Cristo como um tratado isolado. Por exemplo, se tivermos em conta os primeiros anos após o Concílio Vaticano II, percebemos que os temas cristológicos surgem sempre em relação com outras questões, como é o caso da revelação, da Igreja ou da antropologia. Neste contexto, a humanidade de Cristo não podia surgir como tema isolado, mas dentro do vasto conjunto de questões que a cristologia contemporânea é chamada a responder e a envolver-se.

Objectivamente, temos de reconhecer que, neste nosso estudo, a afirmação da humanidade é central na contemporaneidade e não deve ser tratada separadamente do mistério cristológico no seu todo. Seria contraditório para os esforços contemporâneos a pretensão de tal isolamento, tendo em conta que a teologia católica pós-conciliar procurou estabelecer e garantir este equilíbrio. Isto é, temos de assumir como normal a escassa produção sobre a humanidade de Cristo em particular, porque isso é a manifestação de que os teólogos contemporâneos se empenharam em (re)construir a pessoa de Cristo na Sua integralidade e autenticidade. Posto isto, torna-se compreensível e aceitável o fenómeno da revalorização humana, não como tratado isolado, mas na sua correcta integração no todo da cristologia.

Por outro lado, uma reflexão sobre o mistério de Cristo que não tenha em conta a Sua humanidade, não pode, verdadeiramente, afirmar-se como cristologia para os nossos tempos. Qualquer consideração sistemática da cristologia, na actualidade, não pode, de modo nenhum, prescindir deste tema. Se afirmamos que Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, então de modo algum se pode descurar a humanidade de Cristo, assumida como temática inevitavelmente integrada num tratado cristológico mais abrangente e completo.

1.2.1. *Da proposta cristológica à questão da humanidade*

Walter Kasper faz parte deste grande número de teólogos que ofereceram à Igreja e ao Homem contemporâneo um renovado olhar sobre o mistério de Cristo. A cristologia de Kasper, substancialmente expressa na obra “*Jesus, o Cristo*”, também não é uma investigação

entram a fundo no tema da singular humanidade de Jesus, mas são aqui destacados, porque nas suas obras chegam a propor reflexões relevantes sobre a humanidade de Cristo.

direccionada para a humanidade de Cristo em exclusivo. Trata-se de um contributo que pretende aplicar a mensagem bíblica e eclesial sobre Jesus Cristo a um horizonte de compreensão da fé, correspondente aos apelos do nosso tempo.

A obra *Jesus, o Cristo* é um estudo cristológico que pretende responder a uma necessidade teológica: a de apresentar uma proposta cristológica credível e actual, fiel à Tradição e aberta a um adequado ajustamento. Podemos ver que existem dois motivos subjacentes a esta metodologia, dois motivos essenciais que estimulam o autor a elaborar este seu estudo: o crescente interesse por Jesus Cristo, na sequência do debate pós-Vaticano II; e o retomar da questão “histórica”, impulsionada pela teologia evangélica protestante e alguns teólogos no campo católico.

Esta “nova cristologia” apresenta uma organização metodológica bem estruturada, clara e precisa, que o autor divide em três grandes blocos: a primeira parte expõe a problemática geral da cristologia actual; a segunda estuda a história e o destino de Jesus, seguindo o itinerário que vai do Jesus terreno ao Jesus ressuscitado; e a terceira perscruta o mistério de Jesus Cristo como Filho de Deus, Filho do Homem e Mediador.

Na obra em questão, Walter Kasper orienta-se, essencialmente, pelo método hermenêutico, onde a história assume um papel determinante, favorecendo o aparecimento de uma “cristologia a partir de baixo”. Porém, as orientações hermenêuticas de Kasper não podem ser compreendidas na sua totalidade, se não for tido em conta um certo processo circular hermenêutico: o Jesus de Nazaré conduz à fé cristológica e vice-versa¹⁶⁵. Trata-se, portanto, de uma reflexão inclusiva sobre Jesus, o Cristo, onde os fundamentos hermenêuticos podem ser apreendidos – uns mais que outros – no decurso da obra.

Também no que diz respeito à humanidade de Cristo, devemos reconhecer que é um tema fragmentado ao longo da sua obra. Quer isto dizer que, do ponto de vista metodológico, a sua obra não é um tratado sobre a humanidade, mas pelo facto de ser uma cristologia “a

¹⁶⁵ Cf. B. SESBOÜÉ, *Les «trente glorieuses» de la christologie (1968-2000)*, 221.

partir de baixo”, podemos encontrar, um pouco por toda a obra, elementos que permitem a construção da caracterização humana de Jesus. Neste sentido, torna-se nossa tarefa a sistematização do tema da humanidade de Cristo em Kasper. O que está em causa no nosso trabalho não é a tentativa de realização de um tratado perfeito e definido sobre a humanidade de Cristo. Antes, procura-se encontrar na cristologia de Kasper alguns, de entre muitos, traços relevantes sobre a humanidade de Cristo, que permitam uma leitura actualizada e adequada do Seu mistério hoje.

1.2.2. Chaves de interpretação da humanidade de Jesus

Um dos objectivos da caracterização humana de Jesus consiste em tornar possível o nosso acesso à Sua humanidade verdadeira, autêntica e plena¹⁶⁶. Kasper, desde logo, mostra-se favorável em afirmar que Jesus não é só verdadeiro Homem, mas o Homem verdadeiro¹⁶⁷. O autor procura esclarecer o leitor de que, na base de qualquer modo de proceder humano, a essência de Deus antecede. Isto significa que a humanidade de Deus, revelada em Jesus Cristo, antecede e inaugura o modo do Homem ser Homem. Na pessoa de Jesus Cristo não só se revela definitivamente quem é Deus para o Homem, mas também quem é o Homem para Deus. Em Jesus Cristo é-nos revelada de modo inaudito a essência plena de Deus e do Homem¹⁶⁸.

Kasper, contrariamente a muitas tendências do tempo em que escreveu a sua obra, prefere não apresentar a humanidade de Jesus a partir da psicologia. As Escrituras são o instrumento fundamental, porque nos apresentam na sua totalidade um Jesus realmente incarnado, contemporâneo aos Seus e do Seu tempo, com atitudes e disposições narradas de modo a ilustrar esse “Homem incomparável”, do qual outra opinião não podia resultar senão a afirmação crente da Sua plena humanidade e divindade.

¹⁶⁶ Cf. J. CARVALHO, *Representação e solidariedade*, 110.

¹⁶⁷ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 263

¹⁶⁸ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 262-263.

A primeira questão a ser tratada é a da humanidade de Jesus Cristo, tal como nos é descrita no Novo Testamento. A partir das afirmações neotestamentárias, a humanidade de Jesus Cristo é a concretização da nossa salvação. Ao Novo Testamento, mais do que falar da humanidade em si, importa transmitir a salvação trazida ao Homem por Jesus. Jesus é o ser humano perante o qual e pelo qual se decide a salvação escatológica do Homem contemporâneo.

Jesus não pode ser confinado a um esquema prévio, por exemplo, o moralista, o reformador..., mas é o Homem completo que escapa a qualquer esquema. Kasper sublinha que Ele viveu a Sua existência concreta num contexto próprio, mas de uma forma sublime: o amor de Deus ocupava-O completamente. Ele é, ao mesmo tempo, alguém semelhante aos do Seu tempo, mas distinto e inovador (para alguns, escandaloso). Por isso Ele não se encaixa em nenhum dos esquemas, mas representa um fenómeno completamente distinto. A Sua humanidade é uma humanidade plenamente nova¹⁶⁹.

Kasper também descreve a humanidade de Cristo a partir dos Seus gestos. Ele reúne um conjunto de exemplos em que verifica que os gestos de Jesus e a Sua conduta encerram um significado cristológico. Cristo, em tudo aquilo que fez e disse, tinha como finalidade revelar Deus e conduzir as pessoas que “tocou” a um novo tipo de relacionamento com o Pai, levando-as até Ele. A Sua obediência à missão que o Pai Lhe confiou é o traço determinante da Sua humanidade, como teremos oportunidade de desenvolver adiante.

O teólogo Kasper coloca, frequentemente, em paralelo aquilo no qual Jesus se assemelha ao Homem e aos Homens do Seu tempo, mas também apresenta a sublime distinção dos Seus gestos em relação aos anteriores: Jesus considerou-Se como a boca e a voz de Deus. A humanidade de Jesus vê-se na Sua pobreza, despreendimento, relação com os discípulos e a atitude serviçal¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 47.

¹⁷⁰ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 104.

A Sua plena humanidade pode ser vista a partir de uma conduta coerente com a Sua pregação. A Sua simplicidade e solidariedade para com os homens, em especial para com os pobres, revelam uma humanidade autêntica. A humanidade de Jesus tem muito a ver com estes gestos humildes de aproximação dos mais necessitados e fragilizados da sociedade do Seu tempo. Jesus é, em pessoa, o mistério do reino de Deus, no Seu ocultamento, humilhação e pobreza. N'Ele tornar-se evidente o significado profundo da divindade de Deus e da essência humana.

Em suma, temos de assumir, uma vez mais, que no teólogo Walter Kasper encontramos uma cristologia numa continuidade criativa. O seu modo de reflectir sobre o mistério humano na pessoa de Cristo é orientado pelo movimento impulsionador da revalorização da humanidade na contemporaneidade. A humanidade de Cristo, como tema central na cristologia pós-conciliar, é tratada por Kasper numa óptica conciliadora dos diversos aspectos plausíveis de reflexão. Partindo sempre dos dados neotestamentários, verificamos neste autor a tentativa de uma proposta credível, fiel à Tradição e aberta a um adequado ajustamento, que permita – ainda que de forma fragmentada – encaminhar o Homem à humanidade verdadeira, plena e autêntica de Cristo. Para o teólogo alemão a humanidade de Cristo não é uma humanidade confinada, mas uma humanidade plena que se expressa por gestos concretos: no Seu desprendimento, atitude serviçal, relação com os discípulos, solidariedade e obediência. Jesus é, para Kasper, a verdadeira humanidade incarnada e disposta ao testemunho intemporal como proposta de salvação do Homem.

2. A HUMANIDADE DE JESUS NA CRISTOLOGIA CONTEMPORÂNEA: TEMÁTICAS PRESENTES EM WALTER KASPER

Este trabalho levou a interessar-se de um vasto conjunto de aspectos sobre a humanidade, hoje em discussão. Como já se verificou, este nosso estudo não pretende apresentar na íntegra a cristologia de W. Kasper. Por isso, crê-se ser mais urgente concentrar-nos nalguns pontos que são de especial importância, ou cuja urgência de reflexão foi realçada

pelo nosso autor na relação com o vasto conjunto de cristologias contemporâneas. Destacam-se, portanto, a questão da corporeidade e o título “Filho do Homem”, que procuramos agora explicar de forma sucinta.

2.1. Corpo: lugar privilegiado da revelação

O Novo Testamento apresenta-nos claramente Jesus como Homem real, nascido de um ventre materno, com um corpo, com sentimentos e desejos. A corporeidade de Jesus é muito importante para Kasper, que, partindo dos escritos paulinos, diz que ela serve para a fundamentação da liberdade cristã e para a justificação do Homem enquanto Homem. De certa forma, o autor dá a entender que os escritos neotestamentários dão testemunho da renovação que Cristo faz à nossa humanidade pela Sua humanidade, pela Sua encarnação¹⁷¹.

O autor afirma ter como princípio orientador para a nossa salvação a humanidade de Jesus Cristo, na medida em que a reflexão sobre a encarnação volta a ter a sua relevância na antropologia actual: «Partimos da questão sobre como deve ser entendido o corpo do homem, tentando, em primeiro lugar, chegar à concepção de carne (*sarx*), para poder compreender melhor em que medida a vinda de Jesus na carne pode significar a nossa salvação»¹⁷².

Kasper começa então por demonstrar como a realidade do Homem é una e indivisivelmente constituída por corpo e alma. Mas o que é o corpo? Diz ele: «O Homem não só tem corpo, como é este corpo. (...) No corpo está todo o Homem presente, por isso, pode-se conceber, precisamente, o corpo como existência e presença do Homem»¹⁷³. O Homem é o ser que reconhece que por si mesmo não consegue realizar plenamente as capacidades do seu corpo. Por isso mesmo, o corpo é símbolo e expressão do Homem, mas também ocultação, pois o Homem permanece um mistério. O corpo é, ao mesmo tempo, um pedaço do mundo que nos pertence, e nós somos esse pedaço. Não se trata de afirmar o corpo como prisão (à maneira gnóstica), mas como meio que permite ser em relação (com o mundo e com os

¹⁷¹ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 245.

¹⁷² W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 247.

¹⁷³ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 248.

outros). Afirma-se o corpo como realidade indispensável no processo da comunicação e definição do nosso ser (quem sou? A minha história) e daqueles que nos rodeiam. Porque o Homem é livre, o corpo pode servir à sua expressão pessoal, mas também ao seu abandono e retraimento: «a corporeidade do Homem mostra a total ambiguidade do que o Homem em definitivo é: um ser que só se pode realizar no corpo e no mundo, mas que nesta realização pode esquecer o seu destino e perder-se a si mesmo»¹⁷⁴. Com isto Kasper não está a proclamar que o Homem é um ser falhado ou deficiente¹⁷⁵. Pelo contrário, Kasper tenta afastar a ideia de que a humanidade é uma fatalidade, propondo-a como um meio singular no caminho de autêntica santificação. O ser humano – na sua essência – não deve ser um peso, mas um caminho de esperança e de realização. É precisamente perante esta possibilidade do Homem perder-se em si e no mundo que Kasper quer introduzir o tema da humanidade de Cristo.

Cristo surge na sua obra *Jesus, o Cristo* como o “norte” para a condição humana, a prova de que a corporeidade não é uma fatalidade nem uma falha, como tendencialmente afirmaram e afirmam as correntes gnósticas. Assim sendo, o nosso autor, faz suas as proposições já proclamadas pelos Padres da Igreja no contexto da defesa contra tais correntes gnósticas, como por exemplo, a de que «a negação da realidade da humanidade de Jesus significa a negação da realidade da nossa redenção».¹⁷⁶ Cristo representa, para Kasper, a plena recapitulação de toda a história da humanidade. Cristo, no Seu corpo e na Sua vida humana, assume todo o normal desenvolvimento humano em cada uma das Suas etapas, desde a Sua pequenez, e condu-lo até à maioridade e à plenitude, ou seja, até Deus. De modo que, precisamente na Sua corporeidade, Ele é resumo e cabeça da Criação¹⁷⁷.

¹⁷⁴ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 249.

¹⁷⁵ Aqui, W. Kasper mostra ser crítico com Rahner, quando este associa a definição de antropologia à ideia de uma cristologia deficiente.

¹⁷⁶ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 246

¹⁷⁷ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 246-247.

2.1.1. *A encarnação*

O confronto com o gnosticismo e com a tentação de eliminar o humano na pessoa de Jesus deve conduzir a uma nova afirmação do realismo da encarnação do Filho de Deus num corpo humano. Se professamos a revelação dada em Jesus Cristo, Deus feito Homem, temos de admitir que o conhecimento do Verbo supõe o conhecimento da encarnação. Deste facto deve resultar que a humanidade de Jesus é, em plenitude, a realização da natureza humana, e que por sua vez, esta encontra n'Ele a sua actualização, ou seja, o Homem encontra na humanidade de Jesus a nova humanidade¹⁷⁸.

Cristo assumiu tudo o que faz parte da natureza humana, em positivo ou negativo, excepto o pecado (cf. Heb 4,15)¹⁷⁹. A encarnação não pode, por isso, consistir na ideia redutora de que o Verbo divino se veste da humanidade, ou seja, a humanidade de Cristo não pode ser vista como accidental, mas acolhida na totalidade do mistério. A humanidade de Cristo, o Homem que o Verbo assumiu sem deixar de ser Deus, faz parte integrante da Sua própria realidade. N'Ele, Deus contém misteriosamente, em si, a realidade humana¹⁸⁰.

Kasper desenvolve a sua argumentação a partir da exemplificação da ambiguidade da realidade do corpo e das consequências para o discurso sobre a salvação corpórea. Como já anteriormente observámos, dada a ambiguidade do corpo, o Homem manifesta dificuldade em harmonizar-se com ele próprio, com os outros e com o mundo. Ora, está ligada ao tema da corporeidade a salvação, porque é Cristo, pela Sua encarnação, quem oferece ao Homem a compreensão da sua humanidade, e, portanto, também a compreensão desta sua ambiguidade humana. A procura do significado antropológico do corpo e da salvação conduz Kasper a aproximar-se de uma nova compreensão da salvação, como salvação total. A salvação aparece claramente vinculada à vinda corpórea de Cristo. Segundo W. Kasper, não se pode pensar

¹⁷⁸ Cf. F. GILOT, “Da humanidade de Cristo na teologia contemporânea”, *Itinerarium* 62 (1968) 483.

¹⁷⁹ Deus está conosco neste Homem singular que é Jesus de Nazaré. Dizer isto é afirmar em sentido crítico, que está num Homem concreto (*sarx*), está na carne humana em tudo o que isso implica.

¹⁸⁰ Cf. F. GILOT, “Da humanidade de Cristo na teologia contemporânea”, *Itinerarium* 62 (1968), 484.

noutra forma de salvação desvinculada da história. Cristo salva, porque incarna, porque assume a história e a humanidade¹⁸¹.

Kasper chega à afirmação da realidade do corpo de Jesus, a partir da realidade da Sua historicidade, a partir da “canonicidade” da Sua encarnação. A dimensão histórica de Jesus Cristo, que Kasper refere múltiplas vezes, tem o seu ponto de partida no próprio pressuposto de um corpo humano assumido visivelmente na encarnação¹⁸².

Aparece justificada, na sua obra cristológica, a identificação de Jesus com a figura do “Novo Adão”, no sentido de que todo o Homem precisava e precisa de um novo começo. A condição humana precisava de um “renascimento”. Com efeito, o Verbo ao incarnar, transforma a situação de todos, requalificando a existência de cada Homem e assim revelando que Ele pertence ao destino ontológico do Homem¹⁸³. Na verdade, no corpo de Jesus, na Sua encarnação, são operadas radicalmente a redenção, a libertação, a mudança do estado de perdição, da Sua condição. Cristo é a redenção em pessoa. Não se pode separar a Sua pessoa da Sua missão. Diz o nosso autor: «A corporeidade da salvação não é, portanto, nenhuma instância contra a personalidade e liberdade da decisão salvadora, mas precisamente a sua possibilidade e convite concreto»¹⁸⁴. A encarnação entendida na sua radicalidade conduz à reafirmação da função salvífica de Cristo. Ela favorece uma concepção integral da salvação e põe o Homem numa condição privilegiada e única, porque é-lhe oferecida uma singular oportunidade de salvação. Na humanidade de Cristo opera-se a salvação do Homem todo e a sua recriação, porque Jesus, o Cristo, é a salvação na Sua pessoa corporal. Isto significa – sublinha W. Kasper – que a redenção não se pode interpretar de modo meramente interior, pessoal e existencial ou, ao contrário, como puramente sobrenatural, como se não tocasse a realidade humana. A salvação que Jesus oferece ao Homem é total e, portanto, em Jesus

¹⁸¹ Depois de ter explicado alguns pontos relevantes da reflexão antropológica actual, W. Kasper faz algumas considerações sobre Cristo e sobre a sua vinda (encarnação) a esta situação concreta do Homem (a carência de redenção). O tema da salvação aparece como um inevitável aliado da reflexão sobre a corporeidade.

¹⁸² Cf. N. MADONIA, *Ermeneutica e Cristologia in Walter Kasper*, 227.

¹⁸³ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 253.

¹⁸⁴ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 254. Não é possível separar a redenção da pessoa de Jesus e do Seu destino. A sua natureza e missão estão intimamente ligadas.

Cristo opera-se a salvação da totalidade do Homem, que é liberto das alienações da existência antiga em ordem a uma nova liberdade no corpo e no mundo¹⁸⁵.

A compreensão da salvação operada através de Cristo, na Sua plena humanidade, dá-se na determinação histórica da Sua encarnação. A exemplo da reflexão feita pelos Padres da Igreja, o mistério da encarnação é visto por Kasper como necessário, e daí se retiram conclusões sobre a condição humana. Isto é, a encarnação como esplêndido “renascimento” da humanidade em Cristo tem por base não só o plano original divino, mas também a carência humana de redenção¹⁸⁶. Neste sentido, a assunção da carne (por parte do Verbo de Deus) só tem sentido se for compreendida dentro do campo de discernimento da condição humana marcada pela desestruturação, por tensões e alienações. Kasper recorre ao horizonte da compreensão antropológica e bíblica para criar um nível de pré-compreensão hermenêutica da encarnação do *Logos* na *sarx*, na corporeidade visível. A partir desta chave de leitura, ele constitui um movimento de reconstrução de uma nova compreensão do Homem, o que constituirá uma antropologia cristologicamente determinada; uma nova compreensão que afectará todo o Homem e na qual se encerra a sua salvação.

Portanto, para Kasper, a encarnação do Filho de Deus não tem apenas em vista a restauração do “Homem originário”, mas a projecção e, simultaneamente, a realização duma humanidade nova, de um Homem novo à imagem de Cristo. Na cristologia kasperiana, Jesus é o “Homem” singular, que vem renovar e instaurar uma singular humanidade no Homem.

2.2.2. A dimensão corpórea na Ressurreição

A nova humanidade desejada por Deus e caracterizada por Kasper tem, como já vimos, um grande tema de fundo: a corporeidade. Sem esta componente, todo o discurso possível sobre a humanidade de Cristo e sobre a nossa própria humanidade seria vago e sem sentido. Sem a dimensão corporal, o Homem não pode ser dito na sua totalidade e singularidade: «O corpo é criação de Deus e indica sempre o todo do Homem e não somente

¹⁸⁵ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 255.

¹⁸⁶ Kasper fala do pecado no Homem para explicar a sua carência de reestruturação.

uma parte. (...) O corpo é o Homem inteiro na sua relação com Deus e com os outros homens. (...) O corpo é a possibilidade e a realidade da comunicação»¹⁸⁷.

Não são muitas as referências que se podem seleccionar do contributo cristológico de Kasper para dizer a corporeidade mediante a ressurreição¹⁸⁸. Kasper refere-se a este tema quando reflecte brevemente no mistério de Jesus “Filho do Homem”¹⁸⁹ e nalgumas afirmações do capítulo sobre “Cristo ressuscitado e exaltado”¹⁹⁰. Em breve, parece-nos que não se o deva interpretar como uma omissão, mas como uma opção metodológica, uma vez que a obra está orientada pela dinâmica relacional entre a fé e a história, com grande destaque para uma cristologia a “partir de baixo”. Analisemos brevemente, portanto, a relação fundamental e necessária entre a corporeidade na ressurreição e a humanidade de Cristo.

A corporeidade da ressurreição significa que toda a pessoa de Jesus foi assumida na eternidade. Isso porém não é sinónimo de um desligar do mundo; pelo contrário, Jesus ressuscita para que possa continuar a relação com o mundo e com o Homem plenamente. O corpo é o autêntico caminho no qual Deus comunica. Na concepção antropológica actual, o corpo é a mediação que vincula a relação entre o Homem e o mundo. Não existe verdadeiramente existência sem que nos deparemos com esta verdade. A dimensão corpórea é tão essencial e constitutiva para ambos, Homem e mundo, que o Homem não existiria absolutamente sem este real estar-no-mundo, e vice-versa¹⁹¹.

A ressurreição não é o retomar a vida anterior, mas, antes, o começo de uma vida nova em Deus, ou, por outras palavras – no que diz respeito à ressurreição de Jesus –, o começo da nova criação. A ressurreição de Jesus é revelação e realização do Reino de Deus anunciado por Jesus. Ela não é um evento supra-histórico separado da história dos homens. A paixão e o

¹⁸⁷ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 184.

¹⁸⁸ A corporeidade, na forma como se desejaria para este capítulo, não aparece suficientemente explanada no tratado cristológico de Kasper.

¹⁸⁹ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 242-280.

¹⁹⁰ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 152-196.

¹⁹¹ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 186.

evento pascal formam um só mistério, e são realidades inseparáveis¹⁹². A vontade de Deus realiza-se na história, e a encarnação e ressurreição, apesar da sua sublimidade e distinção de tudo o resto, são eventos salvíficos operados na história da salvação, junto dos homens. De certo modo, Kasper, através de um discurso mais elaborado, pretende clarificar que, se Deus operasse “fora” do mundo e da humanidade, a salvação não tocava verdadeiramente a natureza humana. Efectivamente, a salvação que Deus nos oferece, em Jesus, tinha de realizar-se a partir da história humana, pois esta é a Sua vontade¹⁹³.

O Verbo de Deus incarnou na natureza corruptível do Homem para poder torná-la incorruptível¹⁹⁴. Jesus ressuscita para que a natureza mortal do Homem receba a imortalidade (cf. 1Cor 15,53). Daí que, Cristo ao ressuscitar com o Seu próprio corpo (cf. Lc 24,39), revela ao Homem que a sua humanidade é digna e deve ser elevada. A fé na ressurreição do corpo exige um cuidado pela nossa humanidade já neste corpo terreno. Cristo purifica e eleva a nossa humanidade, para que possamos ser mais dignos de nós próprios, uns dos outros e de Deus. Jesus solidarizou-se com o Homem mediante um corpo, para que também nós pudéssemos participar no Seu corpo divino.

A ressurreição de Jesus é a unidade íntima entre um acontecimento histórico e escatológico¹⁹⁵. A ressurreição implica a consumação escatológica do Homem na sua totalidade, a nova humanidade e o mundo novo. A nova humanidade em Cristo não é, nem pode ser interpretada como uma operação mágica de mudança do Homem, pois a realidade escatológica que Jesus Cristo revelou muda a situação objectiva de todos os Homens e dá-lhes a possibilidade de se introduzirem nesta nova realidade mediante a fé e o baptismo. Na medida em que Jesus pertence objectiva e ontologicamente à realidade de cada Homem, a

¹⁹² Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 170-180.

¹⁹³ «O Deus da esperança no Novo Testamento não tem características abstractas, mas possui traços humanos concretos, os de um rosto humano e os da figura humana daquele que se entregou por nós» (W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 192).

¹⁹⁴ Cf. MISSAL ROMANO reformado por Decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade do Papa Paulo VI: Prefácios de Natal II e III, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1992., 458-459.

¹⁹⁵ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 183.

ressurreição representa um poder, um existencial, que, precedentemente à nossa decisão, a qualifica e a provoca¹⁹⁶.

Fica claro que Jesus é a razão, pela qual o Homem pode operar a sua transformação humana. A humanidade plena, que Jesus trouxe, pregou e inaugurou, só se realizará plenamente na nossa ressurreição final. Mas, porque Jesus ressuscitou e está vivo, ela já está em acção, em cada tempo e lugar. É na vida terrena, no dia-a-dia de cada Homem, que se vai desenvolvendo a acção do corpo ressuscitado. Portanto, a existência e vivência no nosso corpo não são uma fatalidade, nem um destino sem sentido. Ressuscitar “aqui-agora”, é ressuscitar hoje, em Cristo, com Cristo, no Corpo de Cristo¹⁹⁷. Reforça W. Kasper: «Jesus Cristo é a salvação na Sua pessoa corporal como Crucificado e Ressuscitado. Ele leva a identidade e integridade do ser Homem»¹⁹⁸.

Se o conteúdo do que entendemos por salvação se identifica com a pessoa de Jesus Cristo na verdadeira humanidade ou corporeidade, que se realizou em Cristo crucificado e ressuscitado, isto significa que a salvação abraça o Homem todo. A salvação mediante a plena humanidade de Cristo realiza a identidade e integridade do ser humano, alcançando-se a concretização histórica da humanização. Kasper afirma que esta salvação na história é autêntica salvação, porque não arranca o Homem da história nem suprime a sua liberdade. Ao invés, a salvação na humanidade de Cristo assume a nossa história, transforma-a e eleva-a.

Em síntese, Kasper, ainda que brevemente, propõe-se resgatar a dimensão corporal no cristianismo, vendo o corpo na perspectiva da unidade antropológica e salientando que a teologia cristã tem uma dinâmica histórica que, de modo nenhum se pode desconsiderar. O nosso autor verificou que a corporeidade, entendida como fundamento da humanidade de Cristo, no mistério da encarnação e ressurreição, foi uma verdade teológica considerada e defendida desde as origens do cristianismo. O corpo de Jesus ressuscitado, martirizado e

¹⁹⁶ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 192

¹⁹⁷ Cf. S. LAGACHE, *A corporeidade no mistério da encarnação e ressurreição*, São Paulo, 2010, 106 [Dissertação de Mestrado em Teologia Dogmática; não publicada].

¹⁹⁸ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 256.

glorificado tem um papel decisivo na salvação da própria humanidade perdida no pecado. Deus, que em Jesus, se faz carne, ressuscita e promete a ressurreição dos corpos, salva realmente o Homem na sua humanidade. E a este respeito, Kasper tem a intuição de “tradicionalmente”¹⁹⁹ afirmar que a salvação não se pode referir unicamente à alma, mas ao Homem, na totalidade da sua dimensão corporal²⁰⁰, tal como o declarou Tertuliano:

«A carne (corpo) é o eixo da salvação. Lava-se o corpo a fim de que a alma seja purificada; unge-se o corpo a fim de que a alma seja consagrada. O corpo é nutrido pelo Corpo e Sangue de Cristo, a fim de que a alma se alimente de Deus. Não podem, pois, ser separados na recompensa, já que estão unidos na obra da salvação»²⁰¹.

Precisamente porque hoje, como aponta Kasper, se tem uma visão fragmentada da humanidade – e do corpo – constitui um grande desafio o resgate da importância da corporeidade no cristianismo. Esta nova reflexão implica uma grande mudança de paradigma, com possibilidade de grandes mudanças comportamentais para o Homem contemporâneo, onde o corpo deixe de ter uma função secundária, desprezível ou utilitarista, a fim de se harmonizar numa realidade verdadeiramente humana, humanizada por Jesus Cristo. Recuperar a dimensão corpórea como princípio de humanização é recentrar o Homem a partir de Cristo. O corpo assume, na obra cristológica de Kasper, uma dimensão verdadeiramente soteriológica, porque a figura de Cristo é o paradigma de transformação da nossa humanidade. Para Kasper, o processo de humanização e salvação é uma única coisa. Não pode haver salvação sem a plena afirmação do corpo do Filho de Deus, incarnado e ressuscitado. Constituem um claro desafio a reflexão e conversão cristã a partir do rosto humano de Deus, da humanidade de Cristo. A corporeidade do mistério da encarnação e ressurreição são a causa de salvação da humanidade.

¹⁹⁹ De acordo com a tradição bíblica e eclesial.

²⁰⁰ Cf. S. LAGACHE, *A corporeidade no mistério da encarnação e ressurreição*, 6.

²⁰¹ TERTULIANO, *La résurrection des morts*, Desclée de Brouwer, Paris, 1980, 54. (VIII, 2-3) in 8, PL 2, 852

2.2. A humanidade do “Filho do Homem”

No Novo Testamento o título “Filho do Homem” é muitas vezes utilizado por Jesus para falar de si. Todavia, é um “nome” enigmático. Entre os exegetas, ainda hoje, se continua a reflectir sobre o significado concreto do nome “Filho do Homem”. Diversas vezes nos evangelhos, nomeadamente no de Mateus, o termo aparece também aplicado a Jesus²⁰². Discute-se se Jesus, ao aplicar este nome a si próprio – se é que, de facto, Ele o aplica – quer significar que é Homem com e como os homens²⁰³, ou se por outro lado, o usou como referência explícita àquela personagem que Deus constitui como juiz do mundo, tal como nos aparece testemunhado na profecia de Daniel (cf. Dn 7,13)²⁰⁴. Trata-se, pois, de uma expressão com um significado rico, mas também complexo e até obscuro, pelo facto de ainda não ser consensual a sua definição.

Apesar desta diversidade de acepções, não podemos afirmar que, na cristologia kasperiana, não se constate essa complexidade. W. Kasper aplica o nome “Filho do Homem” com uma intenção específica. Isto é, ele exprime a realidade humana de Jesus. Em Kasper, não pode confundir-se o título “Filho do Homem” com o título cristológico “Filho do Homem”, no sentido da apropriação da figura celeste do livro de Daniel²⁰⁵. O propósito primeiro e único desta apropriação da expressão “Filho do Homem” é o de realçar o significado humano, a dimensão humana de Jesus. Não é um significado por analogia, “como um filho de Homem”, mas um significado específico, que atesta a “verdadeira humanidade”. Observamos que o autor pretende afirmar a condição humana de Jesus, porque vê nela a

²⁰² Mt 8,19-24; 10,23; 11,19; 17,9; 17,22-23; 20,28; 24,30; 25,31; 26,64-65; Mc 2,10; 13,3-37; 14,53-65; Lc 5,24; 22,69-70; Jo 1,51; 3,13-14; 5,19-27; 6,26-65; 12,23-24.30-34; 13,31-32.

²⁰³ Cf. J. DUPUIS, *Introducción a la Cristología*, 76-77.

²⁰⁴ Neste título concentram-se múltiplos significados: sentido colectivo (conjunto de pessoas ou seres humanos em geral); sentido singular de tipo genérico (algum ser humano, alguém); sentido típico (“ser humano” perante outros seres não humanos); sentido titular (“ser humano” nos termos a asserção apocalíptica, escatológica). Esta variedade de significados perdurará tanto quanto o título “Filho do Homem” for utilizado para significar a identidade pessoal de Jesus e a Sua missão (cf. F. DÍEZ, *Crer em Jesus Cristo, viver como cristão*, 272-273).

²⁰⁵ Walter Kasper distancia-se do seu professor Karl Adam, que se refere ao título “Filho de Deus” como criatura, e ao título “Filho do Homem” como imagem da figura celeste, testemunhada por Daniel. Quando Kasper fala de “Filho de Deus” e “Filho do Homem” quer sobretudo expressar-se acerca da Sua divindade e humanidade, respectivamente.

condição de possibilidade para toda a espiritualidade autenticamente cristã²⁰⁶. Se a condição humana do Filho do Homem for negada, será impossível quer o seguimento quer a própria humanização.

Kasper reflecte, em primeiro lugar, o termo “Filho do Homem” orientado pela afirmação da humanidade de Cristo que abarca toda a vida, desde o nascimento até à morte. Um primeiro argumento surge da sua interpretação dos evangelhos, onde reconhece a espontaneidade e normalidade do modo como apresentam o Homem Jesus de Nazaré. Jesus é descrito como o Homem singular, alguém corporeamente visível, ao mesmo tempo igual e distinto de nós. É surpreendente que a expressão “Filho do Homem” oculte e, simultaneamente, torne acessível o mistério de Jesus²⁰⁷. O “Filho do Homem”, ao mesmo tempo que perfeitamente se identifica com a nossa condição, também é reconhecido como singularmente único e diferente. Segundo Kasper, o título “Filho do Homem” evita a tentação de negar o realismo e a concretização do mistério da encarnação, porque, tanto hoje como nas comunidades primitivas, há o perigo de desvirtuar a realização histórica da humanidade de Cristo.

O nome “Filho do Homem” é o símbolo da humanidade do reino escatológico de Deus. Jesus, ao falar de si mesmo, de modo indirecto como “Filho do Homem”, designa-se tipologicamente como alguém que experimenta o destino do ser Homem e ao mesmo tempo, de ser enviado de Deus, ungido pelo Seu Espírito. Este modo de ser constitui um sinal escatológico divino, porque relaciona a realidade representativa de Deus e do Seu Reino com a Sua função representativa dos Homens perante Deus, ou seja, a mediação²⁰⁸.

Em segundo lugar, é analisado o que significa a humanidade do “Filho do Homem”, a partir da Sua distinta forma relacional com Deus. Jesus, ao tratar a Deus por Seu Pai e ao afirmar que Ele é também nosso Pai, estabelece uma relação de filiação, com a qual nos

²⁰⁶ Cf. F. DÍEZ, *Crer em Jesus Cristo, viver como cristão*, 277.

²⁰⁷ Cf. J. RATZINGER, *Jesus de Nazaré*, Esfera dos Livros, Lisboa, 2008, 401.

²⁰⁸ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 133-134.

identificamos com Ele (Jesus). Na verdade, o ser de Jesus como Filho é inseparável da Sua missão e serviço. Ele é a existência de Deus para os outros. Ser e missão são duas faces de uma mesma cristologia, que Kasper recorrentemente afirma. Na cristologia, a dimensão essencial não pode ser dissociada da dimensão funcional²⁰⁹. Mais à frente neste nosso estudo, teremos oportunidade de desenvolver mais profundamente esse tema da filiação. Por agora, importa relevar que o facto de Jesus se afirmar e ser chamado “Filho do Homem” confere à Sua humanidade e a todo o ser humano a condição filial.

Aos olhos de Kasper, a humanidade de Cristo, a partir desta afirmação do título “Filho do Homem”, reorienta o Homem para a sua essência. O Homem a partir do “Filho do Homem” “recorda-se” e assume em plenitude a sua condição de filho. Ser filho e agir como tal é para Kasper o cumprimento da originalidade cristã. Cristo revela ao Homem a essência do ser Homem, por via da Sua própria humanidade, que é significada neste nome “Filho do Homem”.

A acentuação dada à humanidade a partir do título “Filho do Homem” – que não é absolutamente o título cristológico mais estudado – tem como *background* uma releitura da história da piedade cristã. Kasper, por influência da escola de Tubinga, propõe uma cristologia a partir da história. Na verdade, a dimensão histórica tendeu a acentuar-se devido à excessiva absolutização da divindade de Jesus, que épocas anteriores desenvolveram, em detrimento da humanidade. Jesus não podia ser afirmado eclesialmente como um Deus oculto atrás de um adorno humano. A pessoa de Jesus Cristo não podia continuar a ser tratada pelo ocultamento dos detalhes da plena humanidade. Por outro lado, a necessidade de se falar da humanidade com maior relevância e abertura corresponde a um desejo de maior interacção com a consciência crente das primeiras comunidades cristãs. A doutrina da verdadeira humanidade de Jesus e o seu significado salvífico penetraram profundamente a experiência

²⁰⁹ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 137.

crente das comunidades primitivas²¹⁰. Desta forma, segundo W. Kasper, se é no dado bíblico e na Tradição que toda a reflexão teológico-cristológica deve estar enraizada, então a relevância dada a este título e à humanidade de Cristo deve ser novamente revalorizada²¹¹. Em suma, a referência à humanidade de Cristo a partir do título “Filho do Homem” corresponde a um empenho sério e fiel à experiência de fé da comunidade eclesial. A reflexão sobre o nome “Filho do Homem” é assumida por Kasper como uma tarefa não acabada, mas indispensável, pois a urgência de uma cristologia contemporânea mais completa e equilibrada assim o exige.

3. TRAÇOS DA HUMANIDADE DE CRISTO PARA UM ITINERÁRIO DE HUMANIZAÇÃO

Constitui, hoje, um grande desafio superar a desumanização que pode habitar em nós, de modo a poder alcançar a humanidade que nos é própria²¹². A viragem antropológica moderna inscreveu o Homem num complexo processo de discernimento das vias adequadas para a realização humana. Hoje, uma vez mais, é urgente e necessário despertar o Homem para um itinerário de humanização plena, diferente de uma proposta de auto-realização alienada de Deus. O ser humano sozinho não é capaz de superar as suas dificuldades, não tem ao seu alcance a solução nem, portanto, a salvação. O Homem precisa de ser despertado para a pessoa de Cristo, que é o verdadeiro caminho de humanização.

Segundo Kasper, é possível responder às ânsias do Homem contemporâneo a partir da construção de um itinerário de humanização orientado cristologicamente, como já em pontos anteriores desenvolvemos. A nossa humanização carece sempre da referência à humanidade de Jesus. Neste sentido, W. Kasper assume a tarefa de perceber na pessoa de Jesus quais os traços que melhor revelam a Sua singular humanidade. O nosso autor, na obra *Jesus, o Cristo*,

²¹⁰ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 245.

²¹¹ A humanidade concreta (em tudo o que isso implica) no Novo Testamento é um facto inquestionável. O Novo Testamento, mais do que explorar detalhes da vida cronológica, interessa-se pelo significado salvífico do facto de ser verdadeiro Homem. Por isso, também a salvação escatológica de cada Homem decide-se neste Homem concreto. Os evangelhos e Paulo descrevem a humanidade de Jesus a partir da cruz e da encarnação. No fundo, o que se quer dizer é que a Palavra se fez totalmente no nosso ser de Homem, até ao fundo da sua normal trivialidade, a sua inutilidade, o seu fracasso e o seu vazio. As afirmações neotestamentárias têm um sentido crítico, que pretende dizer que naquele único Homem está Deus continuamente entre nós. Kasper fala da encarnação como um “escândalo”, mas, um escândalo necessário (cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 241-243).

²¹² Cf. J. CASTILLO, *La humanización de Dios: ensayo de cristología*, Trotta, Madrid, 2010, 193-194.

não pretende descrever a humanidade de Jesus a partir das questões que a psicologia tinha vindo a despoletar sobre dinâmicas do foro interno²¹³. A percepção dos traços que melhor revelam a singular humanidade de Jesus é realizada tendo em conta o contexto de desumanização presente na actualidade. Isto é, Kasper, ao apresentar a obediência e a solidariedade como sinais da singular humanidade de Jesus, quer também relevar que esses são os dois aspectos mais necessitados de atenção para a realização da plena humanização hoje. Para o nosso autor, entre as várias características possíveis, a obediência e a solidariedade ocupam um lugar de destaque, dado que nelas se revela mais plenamente a humanidade de Cristo e a nossa humanização. Jesus interpreta toda a Sua vida como expressão de obediência ao Pai e serviço em favor dos homens²¹⁴.

3.1. Obediência: Jesus, Homem livre no amor

Para o Homem moderno que crê acima de tudo na autonomia, a obediência aparece não como virtude, mas tendencialmente como um “mal” necessário²¹⁵. Tal posicionamento tem a ver com uma concepção errada e incompleta da própria obediência. A obediência é uma disposição intrinsecamente humana. A obediência é a disposição da vontade, é o acto singular de aceitação interna e execução externa, ajustadas a uma outra vontade legitimamente superior. Aqui não se trata de perceber a obediência no sentido formal da relação consequente entre um mandato e uma resposta subordinada. Trata-se, portanto, de assumir a obediência a partir do exemplo obediencial de Cristo. Ou seja, orientamo-nos para a obediência metafisicamente fundada, que consiste na inserção pessoal na ordem estabelecida por Deus.

²¹³ O interesse pela aplicação das ciências humanas à cristologia foi um tema muito desenvolvido no período pós-conciliar (cf. F. FOSTER, “Humanity of Christ”, in J. HASTINGS (ed.), *Dictionary of Christ and the Gospels*, T&T. Clark, Edinburgh, 1906, 753-754.). De tal modo se desenvolveu que a Comissão Teológica Internacional se pronunciou especificamente sobre este tema no seu documento: CTI, “La consciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión (1985)”, in E. ROMERO (org.), *Comisión Teológica Internacional: Documentos 1969-2014*, BAC, Madrid, 2017, 273-289 [Walter Kasper, pela altura da elaboração deste documento, já era membro da CTI].

²¹⁴ Cf. G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo*, 396.

²¹⁵ Cf. W. MOLINSKI, “Obediência”, in K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi: enciclopédia teológica*, Herder, Barcelona, 1977, 934.

Na verdade, segundo W. Kasper, somente Cristo pode ser o exemplo desta obediência, que tentamos descrever como um traço humano e humanizador. Somente Jesus Cristo praticou (cf. Fl 2,8; Lc 2, 49; 22,42; Jo 4,34) e ensinou (cf. Mt 6,10; Mc 3,35) a entrega obediencial universal e absoluta. A obediência de Jesus pode ser dita desta forma, porque a Sua obediência corresponde à Sua essência: amor. A obediência está próxima do amor, o qual produz a conformidade das vontades²¹⁶. Em Walter Kasper, apercebemo-nos que Cristo revela a exigência da completa entrega da vontade na plena liberdade e cumprimento da relação filial com o Pai. O cumprimento da vontade mediante a liberdade e a filiação são, a nosso ver, os aspectos que Kasper salienta para caracterizar a obediência como pleno cumprimento da humanidade de e em Cristo.

3.1.1. A liberdade obediencial de Jesus

Se olharmos para o Novo Testamento, quer os relatos evangélicos quer as cartas paulinas apresentam claramente Jesus como Homem obediente e disposto ao sacrifício de si mesmo, em benefício de todos. Jesus na obediência, subordina a Sua própria vida à vontade do Pai e serviço dos Homens. A obediência que estes textos neotestamentários apresentam, tem como fundo a tonalidade de obediência filial, que passa pelo cumprimento da vontade divina²¹⁷. As afirmações do Novo Testamento acerca de Jesus afectam a totalidade do ser de Jesus e tentam descrever a Sua atitude mais íntima²¹⁸. Nelas, está presente a imagem de um Jesus dotado de razão e livre vontade, sem as quais não seria possível a Sua entrega ao Pai e a nossa salvação.

No que diz respeito à questão da plena humanidade de Cristo – no Seu corpo e alma –, o que verdadeiramente interessa a Kasper é a explicitação da liberdade da Sua obediência. Deus não opera prescindindo do Homem, mas sempre através dele e mediante a sua liberdade.

²¹⁶ Cf. F. SCHOLZ, “Obediencia”, in H. FRIES (dir.), *Conceptos Fundamentales de la Teología*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1966, 205.

²¹⁷ Lc 2,49. 23,46; Mc 14, 36; Fl 2,8; Rm 4,15. 5, 7-9. 5,19. 12,2.

²¹⁸ Cf. A. STÖGER, “Obediencia”, in H. FRIES (dir.), *Conceptos Fundamentales de la Teología*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1966, 198.

De modo que, Jesus não pode ser visto como um mero meio de salvação nas mãos de Deus, mas autêntico mediador pessoal da salvação²¹⁹. Kasper tenta alertar para o perigo de se pensar que a encarnação e salvação em Jesus Cristo tenham sido um instrumento de que o Pai se serve. Neste sentido, o autor explica que tudo se deu e acontece no completo respeito desta condição fundamental: a liberdade. Jesus não obedeceu em tudo à vontade do Pai por imposição, mas porque era livre. No conhecido episódio da angústia no horto das oliveiras (cf. Mt 26,36-46), é evidente a liberdade com que Jesus assume a missão que o Pai Lhe confiara. A salvação não se dá passando por cima do humano e do que é especificamente humano: a liberdade.

Neste sentido, Kasper mostra-se contrário a uma interpretação de tipo apolinarista, onde o Verbo se teria servido da humanidade para realizar o projecto divino²²⁰. Walter Kasper enquadra a questão da obediência e da liberdade dentro do tema mais amplo da justificação da “*pneuma-sarx*” em Jesus²²¹, porque pretende posicionar-se de modo a evitar que a corporeidade de Jesus seja interpretada como instrumentalizada na encarnação. Confrontando-se com a argumentação que os Padres da Igreja apresentaram face às heresias do seu tempo, Kasper afirma a humanidade como verdadeiro meio pessoal de salvação: «O Homem total não teria sido salvo, se Ele não tivesse assumido todo o Homem»²²², ou ainda nas palavras de Gregório Nazianzeno: «O que não foi assumido, não foi salvo»²²³.

Neste ponto, a questão é colocada de um ponto de vista soteriológico O *Logos* tinha de assumir em Jesus uma verdadeira alma humana espiritual, porque de outro modo não poderia realizar a salvação total do Homem²²⁴. De facto, a encarnação – a presença corporal no mundo

²¹⁹ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 257-259.

²²⁰ O Apolinarismo é uma heresia cristológica proposta por Apolinário de Laodiceia que, emersa na controvérsia antiarriana, tende à acentuação da divindade em detrimento da humanidade do Verbo. Apolinário negou que o Verbo incarnado tivesse uma alma ou intelecto humano e duas naturezas distintas, assumindo uma teologia da encarnação assente na afirmação de uma *physis* (cf. M. ADRIANI, “Apollinarismo”, in M. GOZZINI (coord.), *Enciclopedia delle religioni*, Vallecchi, Firenze, 1970, 526-527).

²²¹ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 258.

²²² ORÍGENES, *Entretien d’Origène avec Héraclide*, VII, 5 §70 (71) Cerf, Paris, 1960 (SC 208).

²²³ GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Lettres Théologiques, Epistola CI*, I, 32 § 50 (51), Cerf, Paris, 1974 (SC 208).

²²⁴ Cf. J.FARIAS, *Da incerteza à esperança: ensaio de uma soteriologia narrativa: uma releitura teológica do motivo da encarnação*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2012, 43-45.

– não pode ser senão total, ou seja, Jesus assume a totalidade da humanidade e, por isso, também sua liberdade²²⁵. Para que a condição humana espiritual chegasse a ser salva, era necessário que o Verbo também assumisse uma alma humana²²⁶.

Kasper aborda a problemática apolinarista para poder responder às questões da modernidade. Das interrogações e respostas herdadas da época patrística também se podem tirar elementos importantes de argumentação para responder a problemas semelhantes da contemporaneidade. A solução proposta por Kasper para a interpretação da liberdade humana de Jesus passa por uma resposta de orientação soteriológica, que pressupõe uma profunda reflexão filosófica, como resposta clara ao ateísmo contemporâneo. Na cristologia kasperiana, é sublinhada a dimensão humana de Jesus, de modo a tornar evidente o pleno exercício de uma liberdade humana, que não é somente um modelo, mas também um novo começo da história da humanidade²²⁷. A encarnação assume um papel importante, porque é vista como o primeiro momento que testemunha a obediência do Filho diante do Pai, conforme aponta a Carta aos Hebreus: «Eis que venho, ó Deus, para fazer a tua vontade» (Heb, 10,7). A encarnação é um acto de obediência. Assim sendo, no seguimento disto, Kasper não hesita em relacionar o mistério da encarnação com a cruz. São dois momentos únicos, que expressam admiravelmente a obediência do Filho e a Sua disposição oblativa em cumprir a vontade do Pai. No fundo, são actos que revelam a liberdade do Filho em acção.

A obediência de Jesus, de acordo com W. Kasper, só pode ser descrita nos termos da Sua liberdade. A não-violência e falta de poder, a humildade e sensatez, a capacidade de crítica e escuta são expressões da humanidade que Jesus viveu e ensinou, a fim de demonstrar que a disponibilidade obediente é o caminho que abre ao Homem a possibilidade de se realizar enquanto tal²²⁸. A liberdade cristã não consiste em dispor, mas em estar disponível. A obediência de Jesus, a Sua disponibilidade para Deus e para os demais, é o modo concreto de

²²⁵ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 262.

²²⁶ Cf. N. MADONIA, *Ermeneutica e Cristologia in Walter Kasper*, 229.

²²⁷ Cf. J. TALÉNS, *El Mediador y la Mediación*, 380.

²²⁸ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 264.

recriar a humanidade e salvá-la. A nova possibilidade de ser Homem, inaugurada por Jesus através da Sua obediência, constitui, para Kasper, um elemento fundamental para a salvação. De facto, ao longo da obra *Jesus, o Cristo*, Kasper apresenta como indissociável a relação entre soteriologia e cristologia²²⁹. Para o teólogo alemão a realidade da salvação centra-se na revelação trazida por Jesus Cristo, que, ao colocar-se no contexto de pecado e perdição da humanidade, abre uma nova possibilidade de humanidade. Esta salvação da humanidade não aconteceu prescindindo da humanidade, mas na e pela obediência humana de Jesus²³⁰.

A obediência livre (como cumprimento da liberdade) é o caminho por onde o teólogo alemão nos guia, para aceitarmos a plena humanidade de Jesus como realização da nossa plena humanização. Todo o capítulo XII da obra *Jesus, o Cristo* tem por finalidade ilustrar que tudo o que se encontra presente estruturalmente no ser humano está pessoalmente presente no Homem Jesus. Por meio da obediência de Cristo, o Homem encontra as condições necessárias para chegar a ser imagem e semelhança de Deus, por meio da sua realização humana enquanto verdadeira humanidade assumida e redimida.

Sintetizamos, então, os pontos fundamentais que Kasper destaca da condição humana determinada por Jesus Cristo no que diz respeito à sua liberdade obediencial²³¹:

- a) Cristo mostra ao Homem que a humanização e a salvação só podem ser recebidas na plena liberdade e gratuidade. O Homem não pode extrair de si as linhas essenciais da sua existência. Ele só pode receber a plenitude da sua existência como dom de Deus, como obediência à vontade de Deus, que deseja que o Homem se humanize em Cristo, Seu Filho.
- b) A partir de Cristo, a liberdade humana, por si modelada, é liberdade lançada e libertada. O Homem só será verdadeiramente livre se, no exercício da plena liberdade, aceitar unir-se à liberdade infinita e absoluta de Deus. A liberdade

²²⁹ Cf. L. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, UPC-San Pablo, Madrid, 2007, 79.

²³⁰ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 264.

²³¹ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 263. Realizamos aqui uma paráfrase resumida dos quatro pontos fundamentais indicados por Kasper.

obediencial em Deus liberta o Homem dos condicionalismos próprios da sua condição, porque, na verdade, a liberdade em Cristo expande a própria liberdade humana²³².

- c) A obediência a Deus torna o ser humano mais livre. A liberdade humana plenifica-se pela escuta e pela entrega. A obediência não diminui nem condiciona o Homem, mas torna-o mais apto para servir, para estar disponível. A verdadeira liberdade consiste numa atitude de obediência a partir do ideal de disponibilidade total e desinteressada. Jesus revela-Se como verdadeiramente humano, porque em cada momento da sua vida Se apresentou disponível e obediente à vontade do Pai. A liberdade humana não é para a libertinagem, mas para o serviço.
- d) O Homem cumpre de verdade a sua obediência a Deus, quando tem fé, quando sabe dizer “*amen*” a Deus, mesmo sem compreender totalmente o Seu plano. A fé é a obediência levada ao seu maior grau, como transparece na vida terrena de Jesus, narrada nos evangelhos.

3.1.2. A filiação como obediência

A fé cristã não pode subsistir sem a profissão de fé em Jesus enquanto Filho de Deus²³³. O ser “Filho” corresponde à Sua própria essência. A filiação divina surge nos escritos cristológicos do nosso autor para expressar a obediência como reveladora da essência cristológica: «Jesus é, na Sua obediência, a exegese da essência de Deus»²³⁴. Isto é, a obediência e a filiação são correlativas, pois, na obra cristológica de W. Kasper, ser Filho e ser obediente são uma e a mesma coisa na pessoa de Jesus²³⁵.

Assumindo a obediência e filiação como uma única realidade na pessoa de Jesus, ao olharmos a cruz não podemos não contemplar a manifestação sublime dessa mesma

²³² Jesus é liberdade absoluta na Sua obediência total ao Pai, enquanto nós dispomos apenas de uma liberdade liberta para essa obediência.

²³³ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 199

²³⁴ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 204

²³⁵ Cf. J. CARVALHO, *Representação e solidariedade*, 80.

obediência. O acontecimento da cruz é revelador, porque concentra e representa até às últimas consequências toda a existência de Jesus, que foi vivida em obediência ao Pai, mesmo no momento de maior agonia. A cruz, de certo modo, pode ser vista como a radicalização cristológica da obediência²³⁶.

Como já expusemos, a obediência, para Kasper, tem uma função eminentemente soteriológica. Para ele, cristologia e soteriologia são inseparáveis. A obediência do Filho revela o amor que o Pai tem por nós e, ao mesmo tempo, expressa o amor do Filho que Se solidariza com a nossa condição pecadora²³⁷. Este amor, demonstrado através da obediência, é a verdadeira salvação do Homem. Cristo, na Sua obediência amorosa na cruz, ensina o Homem de cada tempo a voltar-se para Deus como caminho da sua salvação. Segundo José Carvalho, a comunhão obediencial entre o Filho e o Pai tem implicações sociais, porque é uma obediência corporativa, colectiva, representativa; é a condição de possibilidade da nossa obediência e salvação²³⁸: «Nas afirmações sobre a preexistência do único filho de Deus, o que importa é a fundamentação da nossa filiação e salvação»²³⁹. Na afirmação da divindade da pessoa de Cristo, joga-se a redenção como divinização do Homem. O Homem, como ser criado à imagem de Deus, só pode alcançar a sua verdadeira e própria essência por participação na vida de Deus, ou seja, por semelhança com Deus²⁴⁰, por meio de Jesus Cristo.

A obediência de Jesus, sobretudo na entrega na cruz, não é uma atitude extrínseca, mas a plena revelação da íntima união do Filho com o Pai. Para Jesus, obedecer não é algo imposto, mas pertencente à Sua própria essência. À semelhança de Hans Urs Von Balthasar²⁴¹, Kasper vê na “*quenose*” cristológica a tradução de um amor obediencial, que precede a Sua existência terrena. A cristologia kasperiana é expressão desta relação

²³⁶ Cf. J. CARVALHO, *Representação e solidariedade*, 80.

²³⁷ A exposição de W. Kasper, a este nível, orienta-se para a definição de uma cristologia funcional. A pessoa de Jesus Cristo é reflectida a partir da Sua missão e acção salvífica como cumprimento da vontade do Pai. Jesus Cristo tem a missão de revelar a essência de Deus, que é amor. «O Filho de Deus viveu essa relação de afectividade e de amor ao Pai, a qual é e passou a ser para nós não só paradigmática, mas essencialmente ontológica por participação» (J. CARVALHO, *Representação e solidariedade*, 85).

²³⁸ Cf. J. CARVALHO, *Representação e solidariedade*, 84.

²³⁹ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 214

²⁴⁰ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 219.

²⁴¹ Cf. W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*, 59.

preexistente entre o Pai e Filho. A filiação divina, o chamar-se Jesus como “Filho de Deus”, não é uma formulação a partir do abstracto, mas é o reconhecimento da interpretação da missão histórico-salvífica de Jesus a partir da realidade e não de uma “supra-história”. A história e o destino de Jesus são a Sua essência e a Sua temporalização. Kasper fala de uma cristologia do “ser e da missão” justapostas, que não se contradizem.

Portanto, para Walter Kasper, um discurso coerente sobre a obediência filial deve sempre incluir a dimensão ontológica e soteriológica. A obediência que Jesus revela na Sua natureza humana é expressão da comunhão obediencial intra-trinitária. Na Sua obediência humana, Ele é o modo de ser de Deus²⁴².

3.2. Solidariedade e serviço: Jesus, Homem para os outros

3.2.1. Da representação à solidariedade em Cristo

A solidariedade é um tema urgente e necessário nos nossos dias, porque, segundo Kasper, dele depende a sobrevivência da humanidade verdadeiramente humana²⁴³. A solidariedade é algo que pertence à essência do Homem. O mundo contemporâneo carece do projecto de uma antropologia cristologicamente determinada a partir do conceito de solidariedade. Os Homens deixam de se entender quando perdem a sua base comum, quando alienam Deus das suas vidas. A alienação de Deus e do próximo conduz à alienação de nós mesmos. Daí que seja necessária uma conversão fundamental da nossa humanidade: substituir o nosso egoísmo por uma nova atitude de solidariedade. Kasper pretende reestruturar a sociedade contemporânea a partir do princípio e necessidade de refundamentação teológica da solidariedade entre os Homens.

²⁴² «Se Jesus Cristo é a sabedoria personificada e a recapitulação e a meta de toda a realidade, então a realidade como totalidade e cada coisa real recebem d’Ele e em ordem a Ele o Seu lugar e o Seu sentido definitivo. Então a Sua filiação, o Seu ser para Deus e para os homens, que constitui o centro, a base e a meta da existência de Jesus, tem que determinar mais profundamente toda a realidade de uma maneira oculta mais eficiente» (W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 234).

²⁴³ Cf. W. KASPER, “Solidariedade como marca característica da vida cristã dos nossos dias”, *Communio* 1 (1988) 71.

Na pessoa de Jesus, temos a possibilidade de perceber que a solidariedade tem origem na dignidade equiparável presente em cada um de nós. Dignidade esta, dita solidariedade entre os Homens, que já fora estabelecida na Criação. A natureza social está impressa no próprio modo do Homem ser Homem, na sua natureza. Nenhum Homem nasce da solidão, mas da solidariedade²⁴⁴. Cada ser humano (único) não é uma morada fechada em si mesma. O Homem não encontra a sua realização fechando-se ou isolando-se. Pelo contrário, ele realiza a sua humanidade na abertura, na entrega, na solidariedade. Enquanto humanos, só nos podemos realizar de forma autêntica na medida em que formos solidários. Esta não é a única possibilidade de nos realizarmos enquanto humanos, mas é um dos traços humanos que Kasper verifica estar em falta no Homem contemporâneo. Ele acredita que a solidariedade é uma chave preciosa para dizer a verdade sobre o Homem.

A solidariedade não é apenas uma dimensão fundamental da existência humana. A solidariedade encontra a sua realização mais exacta na existência cristã. Cristo é Aquele que revelou de forma plena a solidariedade. Toda a Sua vida, e ainda mais a Sua morte, são expressão de um paradigma de uma nova existência humana fundada na solidariedade. Cristo revela ao Homem a Sua singular solidariedade, sendo Ele o Homem solidário de forma plena. Observa J. Carvalho ao comentar W. Kasper sobre a dimensão solidária em Cristo:

«Somente se Deus, o incondicionado, realiza plenamente a solidariedade com os homens, e se o realiza historicamente de modo humano, isto é, de modo que o Homem possa contar na sua história com a aceitação do incondicional que está na base da solidariedade, é que então se pode considerar que nos foi dado na história o verdadeiro fundamento para uma existência solidária»²⁴⁵.

Esta orientação que Kasper se propõe examinar tem o seu fundamento nas Escrituras. Kasper, em primeiro lugar, aproxima a representatividade e solidariedade de Cristo à figura do Servo de YHWH. A solidariedade de Jesus tem a ver com a Sua disposição em assumir o

²⁴⁴ Cf. W. KASPER, “Solidariedade como marca característica da vida cristã dos nossos dias”, *Communio* 1 (1988) 72.

²⁴⁵ J. CARVALHO, *Representação e solidariedade*, 115.

nosso sofrimento e condição pecadora para transformá-la: «ao identificar-se com o Homem e pôr-se no nosso lugar, muda a situação, a nossa pobreza converte-se em riqueza»²⁴⁶. A solidariedade de Jesus exprime-se pela Sua encarnação, mas também pela Sua decisão de sofrer no nosso lugar e na vontade de caminhar ao lado do Homem como um verdadeiro irmão.

Ao longo da exposição, Kasper tem presente que era necessária a encarnação²⁴⁷; que era necessário que se cumprissem as Escrituras, na medida em que Ele precisava de assumir em si a nossa realidade. Esta afirmação de fé, que o Filho de Deus se fez Homem como nós e “está” para nós, é profundamente reflectida pelo nosso autor a partir dos testemunhos neotestamentários.

Partindo ainda de uma panorâmica geral das Escrituras, pode deduzir-se uma característica decisiva da figura humana de Jesus: «a Sua essência não consiste em existir como *hypóstasis*, quer dizer, subsistir em si mesmo, que para os gregos era a suma perfeição, mas a Sua essência é existir para os outros; a Sua essência é auto-entrega, auto-doação»²⁴⁸. Nas Escrituras, Jesus é o Homem solidário, pois a Sua humanidade solidária é a forma de manifestar a Sua filiação divina. Enquanto Homem, Ele fundamenta historicamente uma nova solidariedade salvífica. Ele submete-se livremente aos poderes que escravizam o Homem. Jesus assume solidariamente a condição humana – e tudo o que isso implica – e dá-lhe um novo rumo; Jesus transforma a “maldição” em “bênção”²⁴⁹. Na verdade, o conceito de representação explorado por Kasper tem implícita a ideia de que Ele nos precede, abre-nos o

²⁴⁶ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 268.

²⁴⁷ Kasper reconhece, uma vez mais, que a relação entre os homens, em especial a solidariedade entre eles, só é verdadeiramente possível porque Deus mesmo se fez Homem, Homem para os demais, assentando, assim o começo de uma nova humanidade solidária. Desta forma a encarnação é justificada como sendo necessária, e necessária para a plena humanização.

²⁴⁸ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 268.

²⁴⁹ Na experiência da solidariedade, Kasper considera a história de Jesus a partir de Adão, que representa a humanidade inteira. Jesus é o novo Adão e d’Ele nasce a nova humanidade. Jesus concentra em si a capacidade representativa universal de Adão, do Homem. Ele instaura uma nova ordem de fraternidade (cf. N. MADONIA, *Ermeneutica e Cristologia in Walter Kasper*, 234).

caminho e leva-nos consigo nesse caminho²⁵⁰. Para o teólogo alemão, constitui um grande desafio para o nosso tempo a tarefa de actualizar e transformar a ideia bíblica de “representação” por esta de “solidariedade”.

3.2.2. *A distinta responsabilidade da solidariedade livre e servicial*

Na modernidade desenvolveu-se, com maior visibilidade, a pessoalização da salvação de um modo que contrasta com a forma de ser solidária e obediencial de Cristo. Walter Kasper, crítico desta realidade, questionou-se se hoje não seria necessário «concentrarmo-nos em vista da profundidade na ideia cristã de substituição, com vista à crescente unificação da humanidade e da consciência de solidariedade em constante afirmação»²⁵¹. Constitui um grande desafio para o Homem contemporâneo, marcado pelo individualismo que herdou e dificilmente extingüível, aprender de Jesus esta solidariedade singular. Diz o nosso autor: «Jesus Cristo ao pôr-se no nosso lugar, não é que substitua o nosso acto – ocupar não é substituir – mas precisamente torna-a possível, ao libertar-nos em ordem ao seguimento na obediência da fé e para o serviço do amor»²⁵². Isto é, Cristo liberta o Homem, mas não o dispensa da sua tarefa de humanização.

Devemos observar que Jesus, ao assumir solidariamente a condição humana, está a expressar-se como distintamente responsável pelo outro, pelo Homem. Mais uma vez, Jesus contraria a ideia contemporânea de que à liberdade corresponde o conceito radicalmente entendido de “independência”, de abstracção de tudo o que não seja “eu” na realidade em que o Homem se situa. A liberdade – solidariedade em termos bíblicos – cristológica traz precisamente a novidade da dependência e responsabilidade pelo outro. Neste sentido, só é verdadeiramente Homem aquele que, a exemplo de Cristo, for capaz de ser solidário, responsável pelo seu próximo. Assim, Kasper observa que o outro não é o limite, mas a

²⁵⁰ Walter Kasper, no que diz respeito à precedência da solidariedade de Cristo, tem uma visão muito semelhante às linhas gerais de GS 22, onde Cristo, à luz da tradição bíblica, é afirmado como o primogénito, o reconciliador da condição humana e dos homens entre si e o restaurador e instaurador da nova humanidade.

²⁵¹ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 274.

²⁵² W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 273.

condição da própria liberdade. A realização em plenitude da liberdade pressupõe uma ordem solidária com esta, algo que o nosso autor descreve desta forma: «só existe subjectividade humana na intersubjectividade, no estar com, para e pelos outros»²⁵³.

A substituição é um aspecto essencial da liberdade concreta. A solidariedade de Cristo não pretende tirar ao Homem a sua essência, mas orientá-la para o seu devido lugar²⁵⁴. A vinda de Cristo tem, portanto, uma dimensão hermenêutica para o Homem. O Homem que se revê em Cristo vê em si a possibilidade de transformação e de solidarização. A partir do momento em que o Homem se perspectiva nesta dinâmica, percebe que não é ele quem domina sobre si mesmo, mas que é conduzido por algo maior, por Deus: «Quem me vê a mim, vê o Pai» (Jo 14,9). A solidariedade incondicional entre os homens só é possível, em definitivo, em Deus, como imitação e participação no amor incondicional de Deus para com cada Homem²⁵⁵.

Do ponto de vista antropológico, a solidariedade humana não se pode considerar incondicionada. Apenas Cristo é capaz de uma solidariedade incondicionada e de operar um novo estilo e uma nova prática de solidariedade entre os homens. Kasper expressa a singularidade da solidariedade cristológica afirmando Cristo como o único mediador entre Deus e os Homens:

«Só onde Deus se faz Homem e como tal é radicalmente Homem para os outros, só aí se põe a base para uma nova possibilidade existencial e uma nova solidariedade entre homens, para a paz e reconciliação no mundo. A mediação entre os homens só é, portanto, possível mediante o único mediador entre Deus e os homens»²⁵⁶.

Um outro ponto de reflexão tem a ver com a ligação que Kasper realiza entre solidariedade e escatologia. Ele introduz o leitor na perspectiva escatológica, em que a solidariedade humana – enraizada na solidariedade cristológica – se dá na continuidade de

²⁵³ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 275.

²⁵⁴ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 276.

²⁵⁵ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 277.

²⁵⁶ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 278.

espaço e tempo. A solidariedade de Cristo assume tudo e todos, de modo que o exemplo de humanidade, n'Ele presente, é sinal de redenção para tudo em todos os tempos. É uma solidariedade que abarca tanto a vida como a morte²⁵⁷. A solidariedade cristã, que capta e assume o estilo solidário de Cristo, deve, segundo Kasper, distinguir-se de uma ordem aparente e emancipadora do Homem. A entoação escatológica fá-lo afirmar que o cristianismo não pode pretender a humanização prescindindo da acção e exemplo de Cristo, que se torna fundamental e insubstituível para a plena solidarização entre os homens e entre os homens e Deus.

3.2.3. *Da imitação de Cristo à filiação divina*

Em síntese, Kasper concebe a solidariedade cristológica numa lógica de nova humanidade recriada, ou seja, é um dinamismo antropológico, entendido como novo princípio fundamental. Portanto, Cristo não é apenas um modelo a imitar, mas n'Ele a humanidade recriada encontra também um novo paradigma de solidariedade. De certa forma, podemos afirmar que W. Kasper faz uma leitura da humanidade, onde a solidariedade não se resume a uma necessidade – muito embora seja de facto um dever moral/ético –, mas é verdadeiramente uma expressão da humanidade cristificada²⁵⁸.

Kasper, com a categoria de solidariedade, e em especial a solidariedade de e a partir de Cristo, expressa o centro mais íntimo da humanidade de Jesus. Cristo na Sua humanidade representa-nos diante de Deus. A representação de Jesus, verdadeiro Homem solidário, resulta de uma visão de conjunto da história da humanidade²⁵⁹, que Kasper procura transmitir através da justificação da relevância da história na estruturação da fé. A solidariedade de Cristo é uma nova chave de leitura para entender a história humana. Só onde o amor divino se converte em acontecimento, é que é possível estabelecer um novo começo na história. A autêntica

²⁵⁷ Nota-se claramente a intenção de Kasper de fazer uma teleologia da história.

²⁵⁸ No que diz respeito à prática da solidariedade, Kasper reflecte ainda sobre a dimensão comunitária. Ele vê a comunidade como um meio de aperfeiçoamento ideal da solidariedade em Cristo.

²⁵⁹ Cf. J. TALÉNS, *El Mediador y la Mediación*, 386.

solidariedade entre os Homens tem o seu fundamento na solidariedade histórica de Deus para com os Homens, revelada e realizada em Jesus Cristo²⁶⁰.

Estas afirmações são muito importantes também para a necessária refundamentação da solidariedade humana em Deus (teológica). Uma vez mais, esta insistência na necessidade de refundamentação da solidariedade é sinal de que a fundamentação antropológica não pode ser considerada suficiente. De facto, só em Deus é que o Homem pode encontrar a forma mais plena de ser solidário: a solidariedade que desde sempre existe N'Ele e que foi realizada historicamente de um modo humano em Jesus, o Cristo, ungido de Deus.

A realidade solidária abre ao ser humano toda a riqueza da sua realização como pessoa. O ser humano, a partir de Jesus Cristo, «passou a reconhecer-se como pessoa por relação à filiação divina na qual entra e por relação à fraternidade que o une e compromete com toda a humanidade»²⁶¹. Qualquer pessoa, qualquer cristão, pode contribuir para a reestruturação de uma nova humanidade através do exemplo de Cristo: sendo solidário na acção e oração, sendo capaz de suportar os sofrimentos pelos outros. Cristo abre caminho a uma solidariedade universal que respeita o Homem enquanto Homem. A solidariedade continua a ser uma expressão válida e importante do amor pela condição humana²⁶²: amor testemunhado por Jesus como forma de Deus ser para os homens, de ser solidário, de congregar o Seu povo. Em suma, «O serviço [de Cristo] aos outros serve para que os homens reconheçam a bondade de Deus e a louvem. De modo que não só o Homem é para os demais, como igualmente o Homem é de e para Deus»²⁶³.

²⁶⁰ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 280.

²⁶¹ J. CARVALHO, *Representação e solidariedade*, 133.

²⁶² Cf. W. KASPER, “Solidariedade como marca característica da vida cristã dos nossos dias”, *Communio* 1 (1988) 80.

²⁶³ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 83

CAPÍTULO TERCEIRO

JESUS CRISTO: CAMINHO DE HUMANIZAÇÃO PLENA

O Homem, mesmo que nem sempre saiba por onde caminha, alcança na fé a certeza de que a sua meta é segura e plena de sentido. Aquilo que todo o Homem deseja é, tão simplesmente, ser e realizar-se enquanto ser humano, algo que só em Jesus Cristo pode verdadeiramente alcançar-se. Uma nova possibilidade de existência e uma nova humanidade – segundo Kasper – só em Jesus Cristo toma o seu verdadeiro sentido, pois n’Ele opera-se desde sempre o projecto original da nossa humanização. Na verdade, o encontro com Cristo e, por conseguinte, com a nossa própria humanidade, não é uma simples meta à qual se chega, é, antes de mais, um caminho a percorrer.

Atendendo ao percurso realizado até ao momento, após havermos apresentado uma caracterização sumária da cristologia de Walter Kasper e o seu contributo para a compreensão da singular humanidade de Cristo, no presente capítulo pretendemos pôr em evidência a relação intrínseca entre cristologia e antropologia. Para que tal esboço seja útil, é necessária uma revisão crítica dos termos já tratados nos capítulos anteriores. Assim, partindo da análise crítica, perfilar-se-á uma proposta actualizada de nova humanidade de e em Cristo, onde às

questões humanas respondemos juntando as interrogações: “Quem é este Homem?” e “Quem poderei ser à imagem deste Homem?”.

1. HUMANIZAÇÃO: ENTRE CRISTOLOGIA E ANTROPOLOGIA

1.1. A relação entre cristologia e antropologia segundo Kasper²⁶⁴

A relação existente entre o mistério de Cristo e o mistério do Homem e da história é, de acordo com Nicola Ciola, um tema relativamente recente para a reflexão teológica²⁶⁵. A consciência da mútua relação entre cristologia e antropologia, se assumirmos a antropologia como ciência teológica, só se verifica com maior destaque após a viragem antropológica operada na modernidade. Importa ressaltar, no entanto, que a ligação do mistério antropológico ao cristológico não é uma novidade da modernidade. A consciência da relação entre Cristo e o Homem é algo inegavelmente presente desde os primórdios da reflexão cristã.

De acordo com Walter Kasper, a relação cristológico-antropológica está presente de maneira evidente na Escritura, quando é feita a conexão da semelhança de cada Homem com Deus (Gn 1,27) e também quando Jesus é qualificado como a imagem de Deus (2Cor 4,4)²⁶⁶. Cristo é o primeiro modelo da criação, e o Homem foi criado à Sua imagem. Por isso, o dado bíblico revela que somos chamados a configurar-nos com Ele. Kasper relaciona a cristologia e a antropologia a partir da soteriologia, dizendo que as afirmações neotestamentárias e patrísticas têm uma motivação histórico-salvífica, funcional. Se Cristo é a perfeição do Homem, a salvação n’Ele é a sua única forma de plenitude²⁶⁷. A partir do *homo perfectus* podemos chegar a entender quem somos. O Novo Testamento esclarece que a vocação e a perfeição última de todo o Homem não podem ser pensadas sem Cristo; isto é, no mistério de Cristo narrado e reflectido está presente a revelação da vocação do Homem.

²⁶⁴ Optamos por manter esta parte de cunho mais histórico por duas razões: em primeiro porque o próprio Kasper também não a dispensa na sua exposição (cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona, 1989, 187-321); em segundo lugar, porque a dimensão histórica ajuda a perceber a posição de Kasper acerca da relação entre cristologia e antropologia. Na verdade, nenhuma experiência «se dá no ponto zero, pois ela é sempre historicamente mediada» (W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 104).

²⁶⁵ Cf. N. CIOLA, *Introdução à Cristologia*, Loyola, São Paulo, 1992, 89.

²⁶⁶ W. KASPER, *Teología e Iglesia*, 266.

²⁶⁷ L. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, 31.

A unidade interna entre a cristologia-antropologia-soteriologia, que caracterizou os textos neotestamentários e o período patrístico, perdeu-se na posterior reflexão teológica. O período da escolástica, embora não tenha prescindido de nenhum dos tratados, progressivamente separou o tratado soteriológico das restantes matérias, afectando assim a possível mediação entre eles²⁶⁸. Será o período moderno a reintroduzir a consciência e a necessidade de reintegração de ambos os tratados, como consequência da unilateralização de um deles.

A reacção que se gera na modernidade tem a ver com a viragem antropológica. Face à separação dos tratados soteriológico-cristológico-antropológico protagonizada no método escolástico, que fazia acentuar a dinâmica da divinização do Homem em Cristo, na modernidade dá-se uma reacção em sentido oposto. Segundo Kasper, que critica negativamente esta reacção, a viragem antropológica introduziu a devida revalorização do dado antropológico, mas de forma insuficiente.

A reacção da modernidade reduziu a cristologia à sua significação antropológica e pretendeu contrapor a cristologia ontológica clássica a uma cristologia funcional mais “moderna”, pela pretensão de ser mais bíblica. Kasper observa que esta tendência tem como fundamento a superação da ideia de divinização do Homem. O nosso autor observa no Homem moderno mais a atracção pelo desejo de se humanizar, de se afirmar enquanto Homem, do que propriamente de se divinizar. Portanto, de certo modo, o Homem torna-se a medida da cristologia e daqui surgirão consequências para a própria soteriologia. Podemos verificar os efeitos desta forma de entender o Homem e Cristo a partir da resposta que o seu professor Karl Adam oferece a respeito da redução antropológica e interpretação existencial:

²⁶⁸ Nicola Ciola considera que, antes de ocorrer a viragem antropológica, a relação entre cristologia e antropologia do período escolástico operava-se de modo extrínseco (cf. N. CIOLA, *Introdução à Cristologia*, 89).

«Se Jesus fosse somente um homem, não podia evidentemente trazer-nos nada mais do que algo humano com tudo o que isso implica de limitações e incertezas. A nossa miséria real e mais profunda, a dos nossos pecados e a da nossa morte, continuaria a pesar sobre nós»²⁶⁹.

Seguindo o pensamento de Kasper, encontramos várias referências críticas à modernidade por ter sobrevalorizado a subjectividade. A viragem antropológica moderna introduziu no Homem a relativização da metafísica, da necessidade relacional em prol da afirmação radical do sujeito como medida de todas as coisas²⁷⁰. Não se trata somente de uma revalorização antropológica, mas de uma radical unilateralização humana em certos casos.

As consequências da viragem antropológica foram sentidas também na teologia. O princípio radicalizado da funcionalidade – a significação que as coisas têm para o indivíduo – passou para a teologia sob a forma de apresentação do dogma de forma pragmática, ou seja, «como símbolo, cuja função consiste em instruir para o recto comportamento religioso e para a actuação crente»²⁷¹. A este respeito, observam Maurizio Flick e Zoltan Alszeghy:

«A viragem antropológica não consiste somente no interesse da teologia pelo Homem. Sob o impulso do renovado interesse, manifestou-se uma tendência de encontrar um ensinamento sobre o Homem em todas as afirmações de mensagem cristã. A visão sobre o Homem passa assim a ser considerada como aspecto implícito em cada verdade da fé; a antropologia torna-se num dos horizontes comuns da pregação cristã»²⁷².

Alguns teólogos modernos, influenciados pelo processo secularizador e pela preocupação antropocêntrica, desvalorizaram a singularidade do evento cristológico, proclamando-o como uma forma de explicitação do discurso antropológico. Estes discursos teológicos tenderam a apresentar Cristo apenas como Homem, como um ser-para-os-outros. E portanto, ser Homem e ser cristão, segundo este modo de pensar a realidade, significaria nada mais do que o exercício da auto-transcendência. A modernidade não foi capaz de aceitar a singularidade do evento cristológico como verdade intemporal, absoluta. Ou seja, a

²⁶⁹ K. ADAM, *Jesucristo*, Herder, Barcelona, 1985, 18.

²⁷⁰ Cf. W. KASPER, *Introdução à Fé*, Telos, Porto, 1973, 14-16.

²⁷¹ W. KASPER, *Teologia e Igreja*, 266.

²⁷² M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *L'uomo nella teologia*, Paulinas, Modena, 1972, 16.

modernidade não aceitou que o particular pudesse julgar toda a complexidade da história universal²⁷³.

Partindo da exposição que Kasper realiza²⁷⁴, parece-nos genericamente que, a partir da reforma protestante, o dado cristológico se dissolveu no soteriológico e este no antropológico. A redução da cristologia à soteriologia dissolveu a interpretação de Jesus como sentido subjectivo da humanidade do Homem, algo que resulta de e para uma visão antropocêntrica. A modernidade reduziu de tal forma a cristologia à antropologia, que Cristo passa a ser uma realidade subjectiva. O dado cristológico passa a estar determinado pela experiência de fé do Homem, pela sua própria salvação. Exemplo disto é a cristologia bultmanniana que procedeu a uma redução ainda mais progressiva da cristologia e a soteriologia como variável da antropologia religiosa²⁷⁵.

A diluição do cristológico no soteriológico e antropológico levou ao ocultamento da singularidade e particularidade de Jesus. Ou seja, pelo que vimos até agora, verificou-se que nestes períodos Jesus é visto como um Homem universal e exemplar, cuja história particular é absorvida por aquilo que é capaz de suscitar em cada indivíduo. Construiu-se uma cristologia pessoal, auto-referenciada de modo radical, mas não uma cristologia completa, capaz de salientar equilibradamente todos os aspectos e valores do mistério de Cristo²⁷⁶. É verdade que sem a correcta integração da antropologia, o mistério cristológico poderia cair num novo tipo de gnose ou idealismo. Contudo, nalgumas correntes de pensamento, o resultado foi muito além da esperada revalorização da antropologia.

A mudança de rumo dá-se após a viragem antropológica, aquando do surgimento de novas abordagens cristológicas que tentaram expressar com maior clareza e coerência a singularidade de Jesus. Este movimento da pós-viragem antropológica procurou distanciar-se das perspectivas dualistas e responder ao silêncio sobre a pessoa de Jesus devido ao excesso

²⁷³ Só podemos estabelecer as justas relações existentes entre cristologia e antropologia, se retivermos da renovada metodologia a intenção de procurar dar razão a uma perspectiva universal do evento cristológico.

²⁷⁴ Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 31.

²⁷⁵ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 25.

²⁷⁶ Cf. CTI, “Cuestiones selectas de Cristología (1979)”, 126.

antropocêntrico. Ainda assim, a reacção no campo católico foi lenta, porque interpretou de forma muito crítica as tentativas antropocentristas modernas. No campo católico interpretou-se a valorização do Homem como um risco. O antropocentrismo crescente contrapunha-se ao teocentrismo vigente e, durante muito tempo, não produziram reflexões suficientemente maduras para estabelecer o diálogo necessário. As respostas mais relevantes apareceram só no século XX, com nomes como Maurice Blondel, Joseph Maréchal e Karl Rahner²⁷⁷. Kasper pretende argumentar que não houve uma mediação crítica entre ambas as posições. Deste modo, o nosso autor, servindo-se dos contributos dos autores anteriormente mencionados, oferece quatro motivos, pelos quais a teologia actual deve ter um cunho antropológico e não um posicionamento fechado²⁷⁸:

1. Não se deve julgar a viragem antropológica como uma fuga ao teocentrismo. Deve entender-se, segundo Rahner, que um maior acento dado à antropologia foi benéfico para os cristãos, libertando-os da experiência fechada em que viviam. Aliás, segundo este autor, a dita “secularização” deve entender-se também como um evento cristão, visto que, apesar das críticas, se mantiveram as bases cristãs no processo de “reconstrução antropocentrista”.
2. A teologia tem o dever de comunicar o dado cristão aos homens concretos de cada tempo. Isto obriga a teologia a realizar uma recepção crítica e criativa do pensamento moderno.
3. Jamais se pode pensar que pode haver um discurso sobre a fé sem ter em conta o Homem. O Homem é sujeito e lugar da fé. Sem o Homem, não tem sentido falar de revelação histórico-salvífica.

²⁷⁷ M. BLONDEL, *La philosophie et l'esprit chrétien*, PUF, Paris, 1944-1946; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique : leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, L' Éd. Universelle, Paris-Bruxelles, 1949; K. RAHNER, “Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia”, in J. FEINER – M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica II/2*, Vozes, Petrópolis, 1972, 6-19.

²⁷⁸ Cf. W. KASPER, *Teologia e Igreja*, 275.

4. O Homem, tal como existe numa história salvífica concreta, foi criado em Cristo e para Cristo. De modo que, a mensagem cristã não afecta a partir de fora, mas a partir do profundo e íntimo do Homem.

Cada um destes pontos que Kasper apresenta tem como intenção justificar a justa adequação de uma teologia e cristologia de cunho antropológico, face ao argumento antropocentrista generalizado na modernidade²⁷⁹. O seu ponto de partida para desenvolver de forma crítica esta mediação é o reconhecimento de duas verdades sobre a realidade humana: a existência finita e a transcendentalidade. O Homem não existe em abstracto, mas ligado a uma história concreta, e a íntima ligação entre a história e transcendentalidade significa que teologicamente temos de começar pela história de Deus com os homens. Porém, Kasper ressalva que o ponto de partida antropológico não quer significar o início de uma reflexão sobre o Homem em geral. W. Kasper quer, antes, expressar que o discurso teológico de cunho antropológico deve ter como centro Jesus, o Homem autêntico. Ou seja, estabelece-se aqui como critério que a percepção da relação entre cristologia e antropologia deve seguir a orientação Cristo-Homem e não o contrário.

Segundo uma metodologia renovada, a antropologia deixa de ser entendida como tarefa a ser cumprida, para ocupar um lugar estruturalmente válido no seio da própria reflexão sobre Cristo. Pensar e dizer Cristo no terceiro milénio significa, por isso, assumir que a referência ao dado antropológico não pode ser entendida como algo exterior a ser incorporado, mas antes tida como inerente ao próprio Homem²⁸⁰. Cristo, ao assumir a carne, assume todas as dimensões da humanidade. Por isso, o mistério antropológico não pode ser dissociado do mistério cristológico, mas antes tido como estruturalmente determinado por

²⁷⁹ Os documentos contemporâneos do Magistério, tais como a Constituição pastoral *Gaudium et Spes* e a Encíclica *Redemptor Hominis* de João Paulo II, testemunham a revalorização da integração do tratado antropológico na teologia.

²⁸⁰ Cf. B. SESBOÛÉ, *Pensar e viver a fé no terceiro milénio: convite aos homens e mulheres do nosso tempo*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2001, 444.

este. Cristo, plenamente humano e divino, revela ao Homem a sua humanidade (cf. GS 22)²⁸¹. O evento de Cristo é único, e quando ele perde a sua normatividade universal e absoluta enquanto tal, significa que se perde a condição essencial para pensar, questionar e afirmar o mistério antropológico. As perguntas incompletas do Homem só poderão encontrar resposta no absoluto que é Deus, que se manifestou através de uma história particular. Explica N. Ciola: «De facto, é através da humanidade de Jesus e da Sua singular história concreta que se revela para o Homem de fé toda a importância teológico-trinitária do evento Cristo»²⁸².

1.2. Jesus Cristo: critério orientador

Com base na crítica que Kasper tece à modernidade, no que diz respeito a algumas formas de antropocentrismo radicalizado, observamos que persiste a intenção, por parte do nosso autor, de reelaborar a teologia de modo que esta possa corresponder às exigências da contemporaneidade. Kasper, perante uma realidade que julga ter erroneamente estabelecido a si mesma como critério²⁸³, prescindindo de Deus como pressuposto necessário para a sua existência, reage pela inversão do critério orientador. Kasper, na sua obra *Jesus, o Cristo*, ao realizar uma leitura crítica das várias tentativas modernas de desmitologização da história e do próprio evento de Cristo²⁸⁴, procurou uma melhor integração da antropologia na cristologia. Por conseguinte, ele tenta restabelecer no discurso teológico a centralidade de Jesus Cristo como critério primeiro e indispensável para a própria compreensão da humanidade. Quando Kasper aborda o problema da desmitologização, comenta acerca da relação entre cristologia e antropologia:

«Em Jesus Cristo a condição humana faz-se como uma gramática de auto-expressão de Deus. De modo que, as sentenças cristológicas têm sempre que ser traduzíveis noutras de tipo

²⁸¹ O Homem está envolvido no evento da revelação, pois a Palavra de Deus dirige-se principalmente a ele, revelando o seu mistério em profundidade.

²⁸² N. CIOLA, *Introdução à Cristologia*, 94.

²⁸³ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 47.

²⁸⁴ O nosso autor explora várias abordagens, mas parece ter um especial interesse pela tese de Strauss (cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 47).

antropológico e, ao invés, partindo da antropologia, tem de ser possível uma pré-compreensão do que aconteceu em Jesus Cristo»²⁸⁵.

O teólogo alemão alerta para o perigo da racionalização absoluta da existência, que é a unilateralização e absolutização do dado antropológico ao ponto de o Homem se tornar um “número” para si próprio. Na verdade, a unilateralização antropológica desvirtua não só existência humana, mas também a cristologia, que, desta feita, corre o risco de ser vista como um mero instrumento acessório à antropologia. O nosso autor reconhece as mais-valias da viragem antropológica, mas também denuncia que, por vezes, os meios e os objectivos extremos não auxiliaram na tarefa de apresentar uma proposta ortodoxa e clara sobre o mistério humano.

A este respeito, W. Kasper menciona o contributo de Rahner para a revalorização da relação antropologia-cristologia²⁸⁶. Rahner despertou a teologia para a necessidade de devolver ao tratado cristológico a referência antropológica. Ao iniciar o comentário ao pensamento rahneriano, Kasper anota: «a humanização de Deus não retira nada ao Homem, nem independência nem originalidade, mas, na verdade, é a causa suprema e caminho determinante de realização da essência humana»²⁸⁷. Com esta afirmação, Kasper revela a sua posição favorável à reconstrução da cristologia orientada antropologicamente. Porém, criticando Rahner, ressalva que a cristologia não pode ser instrumentalizada. Rahner interpretou a antropologia como uma cristologia deficiente e incompleta e a cristologia como uma antropologia perfeita. Ao encarar-se desta forma o mistério humano e cristológico, Cristo não seria mais do que um Homem perfeito, e o Homem perderia a sua singularidade, sendo tratado como mero plural. Kasper não concorda com esta interpretação, pois procura abordar

²⁸⁵ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 55.

²⁸⁶ Rahner defende a análise metafísica do Homem como aquele que está aberto ao transcendente na sua natureza espiritual e que está à espera do encontro com Cristo, que segundo o autor alemão, na sua realidade histórico-cristológica pode ser mediatizado a partir de baixo. Para uma análise mais detalhada do contributo de Kasper, são de particular interesse os estudos: W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 58-60; M. BORDONI, *Gesú di Nazaret: presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia, 1988, 194-200; F. GILOT, “Da humanidade de Cristo na teologia contemporânea”, *Itinerarium* 62 (1968) 482.

²⁸⁷ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 59.

o tema da necessidade de reatualização da tradição cristológica e soteriológica no respeito e devida reintegração da antropologia²⁸⁸.

W. Kasper parte das dificuldades e questões que ficam da exposição anterior para concluir que o Homem pode e deve compreender Cristo, e que deve entender-se a partir d'Este. Porém, não o pode fazer superficialmente, isto é, tornando-se a (auto)referência. Se o Homem quer conhecer Cristo e compreender-se a si mesmo, a referência que deve orientar a sua procura é Cristo: «a antropologia é, por assim dizer, a gramática da qual Deus se serve para a Sua auto-revelação»²⁸⁹, algo que se faz mantendo as devidas semelhanças e diferenças entre Cristo-Homem (cristologia e antropologia).

A proposta kasperiana para o devido restabelecimento da relação antropologia-cristologia volta a incidir sobre a questão histórica. A história é um acontecimento mediador entre o Homem e o mundo. A realidade é maior que o Homem, na medida em que esta o antecede e transcende. Kasper afirma que o Homem é uma realidade aberta, porque experimenta a transcendência como inalcançabilidade constitutiva da sua existência na História. Por isso, conclui que não existe o “Homem” somente Homem, mas Homem dentro de uma totalidade histórica que o envolve. O Homem com as suas limitações pode abrir-se à plenitude e assim encontrar múltiplos sinais de esperança e sinais que lhe permitem decifrar a História. Kasper teve a intuição de afirmar que Jesus Cristo representa a plenitude da história²⁹⁰. Diz o teólogo alemão:

«Só ao encontrar-se com Jesus Cristo se decide o sentido definitivo do Homem (...) [O Verbo] ao fazer-se Homem, mostrou-nos a verdadeira imagem de Homem; como reflexo do Pai invisível fazer com que novamente nos assemelhemos ao modelo. Desta maneira, o Filho de Deus incarnado representa a plenitude superabundante da história»²⁹¹.

²⁸⁸ Walter Kasper integra-se na grande corrente do pensamento pós-conciliar que procurou valorizar a reciprocidade e complementaridade dos tratados: a antropologia medeia a cristologia e a antropologia é mediatizada pela cristologia.

²⁸⁹ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 62.

²⁹⁰ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 72.

²⁹¹ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 236-237.

Neste sentido, a proposta de Kasper passa pela integração dos pólos de tensão – Deus/Homem, Deus/mundo, Criador/criatura, humano/divino – que só é possível se o Homem, como totalidade, se deixar orientar em direcção a Deus, visto que só Deus tem verdadeiramente em si a unidade unificante²⁹². A proposta de Kasper vai ao encontro da questão da necessidade divina. O Homem só se pode realizar enquanto tal na sua abertura e colaboração com Deus, por meio de Jesus Cristo²⁹³.

Kasper, à semelhança dos pronunciamentos da Comissão Teológica Internacional, fala da necessária relação entre cristologia e antropologia a partir da imagem paulina que contrapõe a figura de Adão e a pessoa de Jesus. Como a própria Comissão Teológica Internacional parece sugerir, a doutrina paulina «será o princípio cristológico que conduzirá e iluminará a confrontação com a cultura humana, e também será o critério para julgar as investigações actuais no campo da antropologia»²⁹⁴. Segundo este critério, Cristo não pode ser entendido sem termos em conta a nossa condição humana, o primeiro Adão. Por sua vez, o primeiro Adão só se percebe na sua verdadeira e plena humanidade, se for lido à luz de Cristo, que nos salva e humaniza. O Homem, ao reconhecer na pessoa de Jesus Cristo o “universal concreto”²⁹⁵, encontra caminhos de humanização plena, pois n’Ele encontra uma liberdade obediente expressa na Sua total disponibilidade ao Pai e aos Homens²⁹⁶.

Para Kasper só uma teonomia cristã pode fundamentar e consumir a autonomia do criado. A respeito disto se pronunciou o Concílio Vaticano II, expressando que a criação e por

²⁹² Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 250.

²⁹³ De certa forma, surge aqui expressa a ideia fundamental de que, na sua constituição, a autêntica humanidade engloba também a divindade. Neste sentido, não é de todo correcto dizer que o Homem pode chegar a ser humano pelo simples emprego das suas forças nesse projecto. A partir do momento em que se tem como verdade a constituição humano-divina do Homem, é consequente a afirmação da colaboração Divina para que o Homem se realize como tal. Da alienação de Deus resulta inevitavelmente a alienação do Homem a respeito de si mesmo. A humanidade não é uma realidade dual, mas una. A respeito disto, Kasper mostra-se escrupuloso ao ponto de referenciar a unidade humana como distinta de interpretações ideologicamente harmonizantes da modernidade.

²⁹⁴ CTI, “Cuestiones selectas de Cristología (1979)”, 126.

²⁹⁵ A expressão “universal concreto” é utilizada por Hans Urs von Balthasar para indicar o mistério que habita a pessoa de Cristo. Esta é uma expressão que se encontra um pouco por toda a sua obra, sendo, por isso, difícil situá-la numa obra em concreto. Também Kasper, mesmo sem se referir a Balthasar, utiliza este termo para indicar a singularidade do mistério de Jesus, o Cristo (cf. W. KASPER, “El tiempo de hablar de Dios”, in G. AUGUSTIN (ed.), *El problema de Dios, hoy*, SalTerrae, Santander, 2012, 23).

²⁹⁶ Cf. J. NÚÑEZ, “La libertad cristiana en la relación cristología-antropología según la teología de Walter Kasper”, *Veritas* 26 (2012) 147.

consequente o Homem são queridos por Deus, são expressão da sua vontade e por isso lhe confere a devida autonomia (cf. GS 36). A aproximação a uma correcta relação entre Deus e Homem, entre autonomia e teonomia cristã é possível, segundo o autor alemão, a partir da pessoa de Jesus²⁹⁷. Kasper acredita que é possível reconstruir a relação teologia-cristologia-antropologia no mundo contemporâneo, se Jesus for assumido como critério fundamental de toda a realidade e da realidade humana em particular. A respeito desta relação, Juan Pérez Núñez assim comenta a posição de Kasper:

«A relação de interdependência entre a liberdade divina que é em si mesma, e a liberdade humana que é doada, torna-se na experiência individual e concreta de Jesus de Nazaré uma experiência única e excepcional, na qual só o ser pessoal vive concreta e paradigmaticamente a harmonia da relação humano-divina. Com efeito, no concreto a pessoa única de Jesus Cristo, o Filho de Deus incarnado, mostra-se, revela-se e manifesta-se o verdadeiro rosto de Deus e o verdadeiro ser do Homem, na experiência do ser como existência doada (o preexistente faz-se proexistente). O Homem encontra em Jesus Cristo a humanidade plena, que em liberdade obediente se mostra e vive em total dependência, abertura e disponibilidade ao Pai e aos homens»²⁹⁸.

O motivo da correlação entre cristologia e antropologia está em que a revelação de Deus, em sentido pleno, implica também uma revelação do Homem a si mesmo. Deus não revelou apenas quem é Cristo, mas também quem é Cristo para o Homem que escuta e acolhe na fé. Kasper elucida esta centralidade do mistério cristológico como critério revelador do mistério humano através de uma tríplice esquemática, que integra a dimensão cristológica, soteriológica e antropológica. O teólogo alemão vê neste esquema antigo, reutilizado pelo magistério contemporâneo, a possibilidade de fazer reencontrar a realidade humana e divina e a possibilidade de recuperar o significado salvífico de Jesus Cristo. Contudo, tem consciência de que se trata apenas de uma breve hipótese de trabalho e que está longe de esgotar a reflexão sobre o assunto.

²⁹⁷ Cf. J. NÚÑEZ, “La libertad cristiana en la relación cristología-antropología según la teología de Walter Kasper”, *Veritas* 26 (2012) 149.

²⁹⁸ J. NÚÑEZ, “La libertad cristiana en la relación cristología-antropología según la teología de Walter Kasper”, *Veritas* 26 (2012), 162.

No esclarecimento do mistério cristológico a partir da dimensão profética, sacerdotal e pastoral, podemos encontrar elementos decisivos para a construção de um renovado método relacional entre cristologia e antropologia. Apresentamos, agora, esses mesmos elementos de forma sucinta²⁹⁹:

a) O ofício profético de Jesus

Aparece com clareza o significado antropológico do ofício profético de Jesus, quando nos debruçamos sobre Ele como sendo a Luz, Aquele que revela ao Homem quem é o próprio Homem (GS 22). Jesus Cristo é a verdade que pode ser dita sobre o Homem. Observa Kasper: «Ele redescobre ao Homem a sua condição de criatura, e interpreta assim a existência do Homem como existência imerecida»³⁰⁰, porque o Homem por si mesmo, com todas as capacidades que tem, não consegue interpretar plenamente o seu enigma. A cristologia é assim a interpretação profética da realidade, em particular da realidade humana, porque Jesus Cristo ilumina a verdade, denuncia o pecado e traz uma nova esperança.

b) Ofício sacerdotal de Jesus

Deus relaciona-se com o Homem, por meio de Jesus Cristo, o sumo e eterno sacerdote. Está aqui presente a ideia de representação vigária, na medida em que Kasper reconhece ver em Cristo o significado pleno da vida. A vida alcança o seu sentido no amor que se sacrifica. Quando, ao contrário, se dá a negação do amor e do sacrifício, o único resultado é a redução da realidade humana. Kasper apresenta o exemplo de Cristo desta forma:

«Com a entrega da Sua vida sacrificada “por muitos”, Jesus Cristo não só descobriu de novo o sentido da vida, mas também o torna possível. E concretizou simultaneamente a conexão entre vida e amor, ensinando que a vida só atinge a sua consumação no auto-desprendimento por Deus, e que se realiza na comunhão de vida e de amor com Deus»³⁰¹.

A valorização da dimensão sacerdotal, que Kasper chama sacrificial, tem como objectivo contrapor as pretensões antropocentristas da modernidade. O nosso autor demonstra

²⁹⁹ A esquematização aqui apresentada constitui uma síntese dos elementos que Kasper indica sobre a relação antropologia-cristologia na sua obra: W. KASPER, *Teología e Iglesia*, 266-296.

³⁰⁰ W. KASPER, *Teología e Iglesia*, 287.

³⁰¹ W. KASPER, *Teología e Iglesia*, 289.

como o desprendimento do Homem não é uma alienação, mas um autêntico caminho para a sua humanização e para o encontro com Deus.

c) O ofício pastoral de Jesus

A salvação não só atinge a dimensão privada e pessoal do Homem, mas também contém uma componente social. Jesus Cristo é modelo não só para os cristãos, mas para todos os homens. A dimensão pastoral e régia de Jesus está presente na reconciliação que Ele traz no modo serviçal e solidário com que reina. Kasper exemplifica que na pessoa de Jesus é possível a integração de toda a realidade e que, por conseguinte, a antropologia e a cristologia não se podem considerar dissociáveis.

1.3. A novidade do humano no mistério de Cristo

A cristologia dá à antropologia a novidade e originalidade do projecto de Deus, que se revela e se doa em Cristo. Jesus é a proposta de sentido do Homem, sentido que não é explicitado ou tirado da sua pré-compreensão meramente humana. A este respeito, afirma a Comissão Teológica Internacional: «A verdadeira humanização do Homem alcança a plenitude da divinização gratuita, na amizade e comunhão com Deus, que fazem do Homem o Templo de Deus, na posse da presença do Pai, do Filho e do Espírito Santo»³⁰².

Jesus Cristo aparece como Aquele que «satisfaz plena e abundantemente os desejos profundos do Homem, inclusive os que superam os limites das forças humanas»³⁰³. Jesus não é só a resposta às perguntas de sentido do Homem, mas também representa a subversão das mesmas, por responder plenamente às suas exigências.

Devemos assumir que a antropologia necessita da mediação da cristologia, precisamente pelo carácter inacabado da pergunta antropológica, que exige uma resposta absoluta além de si, isto é, em Cristo³⁰⁴. No fundo, afirma-se a cristologia como a resposta suprema à pergunta do Homem, pergunta que em antropologia permanece como indagação

³⁰²CTI, “Teologia-Cristologia-Antropologia (1981)”, 151.

³⁰³CTI, “Teologia-Cristologia-Antropologia (1981)”, 151.

³⁰⁴Cf. N. CIOLA, *Introdução à Cristologia*, 102.

aberta. Kasper atribui à cristologia um papel fundamental na mediação da relação entre Deus e Homem³⁰⁵ por três motivos: primeiro, porque a cristologia revela ao Homem o sentido da sua existência no horizonte histórico-concreto, em que é criado por Deus em Cristo; segundo, porque a cristologia exerce sobre a antropologia uma função crítica fundamental, preservando o Homem dos reducionismos unidimensionais dos humanismos fechados à transcendência³⁰⁶; e, por último, porque a cristologia contribui para a formação de um novo projecto do Homem (proposta de novidade de vida), que se deve realizar não no abstracto, mas a partir do exemplo singular e concreto, que é Jesus. Portanto, a proposta cristã de humanização não é uma exortação à prática da virtude de uma humana auto-transcendência, mas a abertura à graça já presente no Homem.

Segundo o nosso teólogo alemão, urge, pois, propor alguns critérios de relação que, respeitando o dado antropológico e cristológico nas suas singularidades, possam dar razão de uma antropologia que se abre à revelação do mistério de Cristo e de uma cristologia mediada pelo discurso do Homem.

Em primeiro lugar, a cristologia pressupõe uma antropologia relativamente autónoma. A teologia deve assumir os pontos positivos da viragem antropológica e preservar esta redescoberta da busca de sentido. Contudo, deve também alertar o Homem para a insuficiência da busca de sentido em si mesmo como único caminho de humanização. A teologia tem o dever de, ao mesmo tempo, conservar a busca autónoma da antropologia e de mostrar ao Homem que ele não se consegue humanizar plenamente apenas com as suas próprias forças. Quer isto dizer que o respeito pela autonomia dada à antropologia passa também pelo despertar para a necessidade da base cristológica³⁰⁷.

³⁰⁵Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 250.

³⁰⁶ Cristo liberta o Homem dos optimismos antropocêntricos. Uma antropologia demasiado segura de si acaba por se revelar desumana, ou seja, incompleta.

³⁰⁷Segundo Nicola Ciola, todo o tratado antropológico ou cristológico deverá sempre ser precedido ou, pelo menos, conter uma análise actualizada dos modelos antropológicos-culturais do presente. Isto porque, «esta análise marcada pelo diálogo entre os modelos antropológicos, sempre variáveis e flutuantes por causa da crescente evolução das propostas culturais, revelará os pontos de união e também as insuficiências dos modelos,

A teologia católica deve aceitar a existência de uma antropologia prévia consistente, capaz de dialogar como o humanismo de cada tempo e fazê-lo transcender. A teologia católica deve despertar no Homem a necessidade de se libertar de uma antropologia meramente científico-positiva. Para que haja realmente uma relação harmoniosa de mediação, a antropologia procurará oferecer um terreno favorável para que se possa fazer a pergunta de sentido absoluto do Homem. A cristologia faz exactamente isso: abre o Homem à transcendência. A transcendência não aliena o Homem, mas humaniza-o. Por isso, a teologia de hoje deve aceitar o acento antropológico da nossa época.

Em segundo lugar, a cristologia pressupõe o Homem como sujeito livre, capaz de escutar e responder. A fé cristã apresenta-se, pois, como protecção da transcendência da pessoa humana, como respeito pela sua autonomia, e não como limitadora. A cristologia pressupõe o Homem como ser aberto e capaz de elevação; pressupõe o Homem como ser dotado de liberdade para compreender o mistério divino. O Homem é o sujeito da fé, e não o objecto desta. Portanto, a fé abre o Homem a Deus, e Deus revela ao Homem o que este é chamado a ser. Kasper chega à conclusão que o debruçar-se sobre a antropologia não significa que o centro passe a ser o Homem. O objecto da fé mantém-se o mesmo, isto é, Deus. Diz Kasper: «Na fé trata-se, portanto, de que o Homem se realize reconhecendo Deus»³⁰⁸.

Em terceiro lugar, deve tornar-se como urgente a reintegração da cristologia com a soteriologia e, por sua vez, com o tratado trinitário. A significação antropológica da cristologia tem muito a ver com a proexistência de Jesus (o ser para o outros), que é um reflexo do Seu amor pelos Homens desde a preexistência do Verbo de Deus. Ou seja, Kasper pretende dizer que os tratados cristológicos, antropológico, soteriológico e trinitário não estão isolados mas perfeitamente relacionados³⁰⁹. O amor divino pela humanidade está visivelmente

na certeza de que eles só encontrarão plena luz no mistério de Cristo» (N. CIOLA, *Introdução à Cristologia*, 100).

³⁰⁸ W. KASPER, *Teología e Iglesia*, 283.

³⁰⁹ «A cristologia como resposta aos problemas de sentido do Homem de hoje e de sempre encontrou por si mesma uma maior sensibilidade soteriológica-antropológica. É típico dela o discurso sobre Deus que se faz Homem para elevar o Homem à dignidade de Filho e que, ao mesmo tempo, permitiu à antropologia aberta ao

presente em Jesus Cristo que incarna e salva. A humanidade de Cristo e o amor divino pela nossa humanidade é preexistente e proexistente, na medida em que na pessoa de Cristo está revelada a essência de Deus. Cristo não age sozinho, mas incarna para fazer cumprir uma vontade, para manifestar o desejo de humanização da parte de Deus e assim salvar a nossa humanidade. A determinação e consumação cristológica do Homem é simultaneamente a crise da autodeterminação do Homem que se reconheceu pecador. A cristologia vem ao encontro da antropologia para redimi-la e salvá-la. Há, portanto, uma relação intrínseca entre cristologia-antropologia-soteriologia, que deve ser reflectida e valorizada.

A partir do ser proexistente de Jesus, Kasper propõe como quarto desafio a elaboração de um discurso sobre a metafísica do amor³¹⁰. De certa forma, aparece como hipótese de trabalho o desenvolvimento de uma metafísica relacional³¹¹: a relação cristologia, antropologia, soteriologia e Trindade só pode ser compreendida à luz do critério relacional. Kasper mostra-se cauteloso, pois conhece os riscos da unilateralização de cada um destes aspectos. Por isso, apresenta o critério relacional, na medida em que revela ser o princípio desde sempre e para sempre válido para a plena humanização do Homem. Se a antropologia se fechasse em si mesma, o Homem não chegaria a ser verdadeiramente Homem, perdendo-se na incomensurabilidade das questões sobre o sentido da sua existência.

Ao concluirmos esta síntese do pensamento de Kasper sobre a íntima relação entre cristologia e antropologia, devemos reconhecer – como o próprio autor o faz – que tudo o que foi apresentado, constitui mais um programa de desafios a reflectir e a investigar do que propriamente uma tese ou teses já tidas como soluções. Assumindo o que dissemos ao início

sentido da transcendência encontrar em Jesus a resposta às indagações do Homem. A cristologia não representa um discurso *a latere* da antropologia, pois esta encontra a sua complementação como “antropologia cristológico-trinitária; por outro lado, a cristologia faz referência à antropologia no sentido de que o seu fim último é expresso em termos soteriológico-antropológicos. De facto, Jesus Cristo veio para a salvação do Homem e do mundo e para revelar o mistério de amor do Pai que se manifesta através d’Ele, no Espírito Santo» (N. CIOLA, *Introdução à Cristologia*, 107).

³¹⁰ Na discussão do problema da relação entre cristologia e antropologia discute-se, em último caso, a crise metafísica dentro e fora da teologia. O teólogo alemão considera que é uma alternativa errada contrapor a cristologia funcional à ontológica, quando, na verdade, compete à teologia a reintegração dos vários aspectos na reflexão teológica actual (cf. W. KASPER, *Teologia e Igreja*, 272).

³¹¹ Cf. J. NÚÑEZ, “La libertad cristiana en la relación cristología-antropología según la teología de Walter Kasper”, *Veritas* 26 (2012) 149.

deste capítulo, a consciência séria e aberta da mútua relação entre cristologia e antropologia ainda está verdadeiramente nos seus inícios. Será necessário procurar responder, em cada tempo, às questões colocadas e encontrar a linguagem adequada e os melhores conceitos para falar da essência do Homem e da sua relação com Deus, em Cristo.

2. HUMANIZAÇÃO: PERSPECTIVAS CRISTOLÓGICAS

Neste segundo ponto tencionamos apresentar algumas linhas de interpretação da singularidade de Cristo no panorama cristológico kasperiano. Não pretendemos fazer uma síntese da cristologia kasperiana, como se de um resumo geral se tratasse, nem de indicar novos tópicos, mas fazer emergir num panorama conclusivo e crítico a peculiaridade da cristologia de W. Kasper. Trata-se, portanto, de perceber de forma simples, qual a novidade da cristologia de Kasper e quais as características que continuam válidas para o discernimento cristológico actual. Estas observações críticas sobre a singularidade do evento cristológico na obra de Kasper contêm também notas sobre os aspectos que necessitariam de um melhor aprofundamento, bem como outros pontos relevantes, porventura omissos. Por último, é nossa intenção que, a partir desta revisão crítica da cristologia de Kasper, se possam apresentar algumas linhas para um projecto de humanização em Cristo.

2.1. Cristologia: entre o diálogo e a reacção

2.1.1. *Reacção crítica à viragem antropológica*

A nova abordagem cristológica de Kasper situa-nos perante uma tentativa de superação dos postulados do historicismo e do pensamento iluminístico liberal. A cristologia de Kasper construiu-se tendo por base a linguagem da filosofia transcendental e idealista, com a qual dialoga e supera as posições transcendentais modernas e o idealismo. As críticas que, ao longo da obra *Jesus, o Cristo*, Kasper faz a Hegel, Schweitzer e Bultmann³¹² têm um cariz predominantemente filosófico. Temos de notar, no entanto, que esta crítica se tenha estendido

³¹² Embora W. Kasper teça uma crítica a outros autores, destacam-se apenas estes autores por serem as críticas mais recorrentes na sua obra.

com suficiente força aos próprios pressupostos filosóficos da cristologia de Kasper. Ainda assim, o esforço de Kasper por desconstruir o pensamento antropocentrista moderno é de grande mérito, necessário e oportuno.

A crítica do teólogo alemão à modernidade deve-se ao facto de ter intuído que o Homem moderno havia perdido o rumo central e, por isso, a sua obra cristológica é, por assim dizer, uma tentativa de reorientação do Homem para Deus, por meio de Jesus, confessado como Senhor, o Cristo. Apreciamos positivamente a recapitulação que Kasper faz de toda a realidade – desde a protologia até à escatologia – na pessoa de Jesus Cristo. Por parte de Kasper, não se verifica a pretensão e intenção de simplesmente transcrever as afirmações já referidas a Cristo. Tratando-se de perceber o mistério da presença do Verbo na história, Kasper parte das insuficiências que a metafísica clássica e a pretensão antropocentrista moderna mostravam, para despertar a reflexão teológica no sentido duma nova viragem.

A cristologia kasperiana surge como uma resposta à pretensão de absoluto que se escondia no postulado moderno de universal auto-mediação da razão humana. Ao longo da sua obra, Kasper nunca negou a validade do acesso antropológico para a compreensão de Jesus Cristo, mas, como vimos, ele assumiu criticamente essa via, tanto nas suas possibilidades como nos seus limites. Foi precisamente a partir dos limites que se abriu a possibilidade de um novo começo a partir da história e destino de Jesus. A obra *Jesus, o Cristo* foi um “alerta” para a necessidade de uma nova cristologia que compreenda a singularidade da pessoa e acontecimento de Jesus Cristo. Neste sentido, temos de valorizar na sua cristologia a dimensão apologética frente a algumas pretensões unilaterais ou antropocentristas da modernidade.

O método utilizado tem como objectivo conhecer os postulados da modernidade para, depois, fazer a “catarse”, provocando neles a necessidade de abandono dos postulados a ser “purificados”. No fundo, está aqui bem presente a ideia de conhecimento da base

antropológica (filosófica) para chegar a conhecer a base teológica³¹³. Ainda que, por diversas vezes, se torne difícil a leitura da obra *Jesus, o Cristo*, temos de valorar positivamente o seu método, que tem como um dos seus pontos de partida a antropologia. A este respeito, partir “desde baixo”, não significa somente partir das afirmações sobre o Jesus terreno. Significa também partir das questões antropológicas, que, segundo o parecer de Kasper, são a base para reconhecer que a antropologia precisa de uma cristologia para se chegar ao pleno acesso teológico³¹⁴. A proposta de Kasper apresenta-se, portanto, como uma novidade, cujo objectivo é conduzir o Homem, através das suas limitações e insuficiências, a uma meta, que é Cristo, Homem novo levando-o a aceitar a cristologia como via necessária e indispensável para uma plena humanização; numa palavra, provocar e despertar no Homem a sede de Cristo.

Contudo, é necessário ter em atenção que Walter Kasper não apresenta a cristologia (e o seu paradigma) como solução e resposta a uma certa insuficiência antropológica. Cristo não é apresentado como um plano de emergência face a uma primeira tentativa de humanização falhada. Kasper salvaguarda sempre que a encarnação foi desde sempre querida por Deus e, por isso, Cristo é desde sempre a resposta para a questão inacabada do Homem.

2.1.2. *Diálogo com as ciências e teologia da época*

Kasper está consciente de que a pretensão de construir uma cristologia de alcance universal traz consigo a obrigação do diálogo entre pensamento metafísico e as ciências humanas. O nosso autor estabelece um diálogo e confronto crítico com a filosofia e cultura do seu tempo, à imagem do que os teólogos de Tubinga tinham realizado no diálogo com o romantismo e o idealismo da época.

Da breve análise da sua obra, ressalta-se que a cristologia nela contida é rica, não só pela densidade de conteúdos, bíblicos e patrísticos, mas também pela sua síntese teológica,

³¹³ A preparação para a recepção da verdade evangélica faz-se através de um primeiro momento de conflito entre o “logos filosófico” e o “logos incarnado”, do qual resulta a conclusão de que as respostas da modernidade são insatisfatórias para responder ao problema soteriológico presente no Homem.

³¹⁴ O Homem contemporâneo beneficiaria no seu itinerário de humanização, se valorizasse esta forma de diálogo crítico, a partir da qual Kasper postula que o acesso a Deus pela via antropológica é insuficiente.

conseguida através de um notável contributo e articulação interdisciplinar³¹⁵. Em Kasper, está também presente a dimensão dialógica da teologia, no permanente contacto e diálogo com as principais tendências da reflexão contemporânea, como por exemplo, a teologia da esperança, da política, da libertação, da teologia existencial, transcendental, entre outras³¹⁶. O autor estabelece com estas sensibilidades e perspectivas teológicas um confronto dialógico que lhe permite extrair interessantes conclusões sobre diversos temas, tais como: a esperança, a liberdade, a obediência, o amor, a solidariedade. Trata-se de temas de grande interesse e actualidade.

Como aspecto positivo, referimos o esforço de Kasper em superar os extremos das propostas cristológicas conhecidas do seu tempo e em apresentar uma cristologia marcadamente equilibrada, capaz de valorizar as características positivas dessas tendências extremas. Mas também temos a apontar que a tentativa de síntese e equilíbrio comportou o perigo de se propor uma cristologia “eclectica personalizante”. Isto é, a sua cristologia corre o risco de ser vista como uma “mera junção de opiniões”, algo de incoerente, se tivermos em conta a intenção do autor em apresentar uma cristologia mais fiel à Tradição e mais completa. Porém, vemos esse problema apenas como risco de interpretação e não como sua intenção.

Outro ponto característico na cristologia de Kasper tem a ver com o modo de dialogar. A sua forma de diálogo crítico com as ciências e outras correntes de pensamento teológico demonstram a sua abertura às novas questões cristológicas. Embora ele não renuncie à segurança e prudência alicerçada na Tradição, expressa sempre uma vontade de responder às interrogações da Homem com uma proposta cristológica sempre renovada.

2.1.3. O desafio de uma cristologia renovada

A denúncia das formas inadequadas de compreensão do mistério de Cristo é elemento recorrente no programa cristológico de W. Kasper. O diálogo crítico com os diversos

³¹⁵ O autor é a imagem da reflexão e método teológico da Escola de Tubinga. A articulação interdisciplinar favorece uma melhor contextualização e compreensão do mistério cristológico.

³¹⁶ Cf. W. KASPER – A. SCHILSON, *Cristologia: abordagens contemporâneas*; W. KASPER, “Panorama de opiniones sobre Jesús de Nazaret”, *Selecciones de teología*, 58 (1976) 95-107.

posicionamentos cristológicos permitiram-lhe assumir uma certa distância em relação às formas de pensamento essencialista, transcendental, idealista, historicista e dialéctica, que o orientam para a uma proposta mais integralmente histórica, analógica, dialógica e propriamente teológica³¹⁷. Este facto permite levantar a questão se é possível encontrar na cristologia de Kasper uma nova forma de pensamento definida.

Se atendermos ao contexto geográfico e cultural de Walter Kasper, podemos com toda a seriedade afirmar que a sua obra é um esforço de renovação da cristologia. Temos de assumir que a cristologia de Kasper não muda apenas o pensamento cristológico, mas procura refundar também o tratado teológico no seu conjunto. Exemplo disso é a relação que existe entre a obra *Jesus, o Cristo* e *O Deus de Jesus Cristo*. Nelas não há uma contraposição, mas a ligação de ambas a partir da centralidade cristológica. Kasper compreende que a cristologia é o ponto de partida não só para o mistério humano, mas também para o mistério trinitário. A ligação entre ambos é realizada através da explicação do mistério do Logos preexistente, incarnado, crucificado e exaltado, tal como nos sugerem os textos neotestamentários, dos quais Kasper se serviu recorrentemente para fundamentar uma nova linguagem cristológica.

Assim sendo, observamos que, de facto, há na cristologia de Kasper uma nova forma de pensamento. Porém, não vemos nele um sistema completamente definido, mas apenas a proposta de renovação, realizada através de algumas intuições e luzes. Em Walter Kasper, encontramos ainda os primeiros passos de um movimento renovador da teologia, que certamente terá de encontrar outras novas formas de revalorização da cristologia, de modo a que se chegue a apresentar uma proposta de salvação e humanização mais plena de significado na actualidade.

Perante a questionabilidade do pensamento kasperiano, outra questão se nos coloca: na sistematização de Kasper, como entender a relação entre antropologia, cristologia e teologia trinitária? Será Deus a gramática do Homem ou vice-versa? É legítimo fazer esta questão na

³¹⁷Cf. J. TALÉNS, *El Mediador y la Mediación*, 72.

medida em que Kasper tanto afirma a Trindade como gramática de todos os tratados, como afirma a antropologia como gramática para a auto-manifestação de Deus. Não se trata de uma incoerência, mas da constatação de uma mesma realidade: Deus, querendo revelar-se ao Homem, tem de fazê-lo através de um modo acessível a este e, portanto, através da linguagem humana. O Homem, se quiser compreender Deus e compreender-se, tem de fazê-lo com a gramática divina. Pode assim dizer-se que se trata de uma mediação recíproca³¹⁸. A resposta de Kasper não vai no sentido de favorecer ou preferir um ou outro, mas da necessidade de ambos agirem em complementaridade e de ambos partirem de Cristo. Temos de valorar positivamente a proposta de Kasper, na medida em que ele indica uma antropologia teológica cristologicamente determinada como solução para o problema da relação entre antropologia-teologia.

W. Kasper é, portanto, a favor de uma nova metafísica, «como pressuposto para uma hermenêutica adequada ao objecto histórico da revelação em Jesus Cristo e capaz de expressar com a sua linguagem a pretensão de significação universal que esta comporta»³¹⁹. O nosso autor, ao apresentar a profissão de fé em *Jesus, o Cristo*, refundou na teologia a necessidade de pensar todos os tratados de forma orgânica e harmónica. A nova proposta de metafísica presente na sua obra pode ser afirmada de modo novo como metafísica do amor: relacional, pessoal, cristológica, pneumatológica e trinitariamente determinada. Kasper apresenta uma metafísica do amor³²⁰, porque vê nela o cumprimento pleno da liberdade em Deus e o caminho próprio para a plena humanização.

A nova ontologia cristológico-trinitária funciona como o horizonte e fundo indispensável para a compreensão histórica de Jesus Cristo, na totalidade do Seu mistério. A inclusão harmoniosa do mistério cristológico no mistério trinitário, a partir da *semper reformanda* metafísica do amor, permite-lhe superar o antagonismo aparente entre a

³¹⁸ Cf. M. BORDONI, *Gesú di Nazaret: Signore e Cristo*, Herder-PUL, Perugia, 1985, 187.

³¹⁹ J. TALÉNS, *El Mediador y la Mediación*, 467

³²⁰ Observamos que se trata de uma ontologia trinitário-metafísica do amor.

singularidade histórica de Jesus terreno e a significação universal do Cristo exaltado. A intenção de uma nova forma de acesso ao mistério divino e humano conduziu Kasper a esta refundação da teologia por via da afirmação do dado cristológico, que, segundo ele, não tinha sido autenticamente valorizado e compreendido nas formas de pensamento moderno.

2.2. Revalorização histórica para o século XXI

2.2.1. *A dimensão histórica situada*

A fé e a história são o itinerário de Kasper para o renovamento do discurso cristológico³²¹. Kasper pretendeu fazer um ingresso adequado da dimensão histórica na reflexão teológica e antropológico-filosófica. A história é, para W. Kasper, um dos problemas principais do Homem moderno. O nosso autor chega a esta conclusão, fundamentando-se em alguns destacados pensadores da escola alemã, nomeadamente Schelling, Pannenberg e J. S. Drey. Kasper vê neles os pressupostos fundamentais para a sua proposta de religação do Absoluto com a história, da liberdade com a necessidade e de Deus com o Homem. A questão da salvação e redenção em Kasper surge como resposta ao Homem moderno, que parece, cada vez mais, emancipar-se de toda a forma de mediação. Ou seja, a medição cristológica e toda a realidade eclesial desapareceriam em favor de uma pretensa capacidade de auto-salvação.

Para Kasper, o modo de inverter esta tendência passa pela admissão/reconhecimento da cristologia histórica, onde se expressa com clareza a liberdade divina em relação à liberdade humana. Recuperar o Homem Jesus é fazer do ser humano uma gramática possível de acesso a Deus. Portanto, o método de Kasper foi o de demonstrar como através de uma reflexão intelectual honesta, se pode chegar à decisão da fé. Kasper recorre a três passos:

1. Fazer reconhecer a finitude e pequenez do Homem perante a realidade do Absoluto.
2. Tomar consciência da impossibilidade de integrar pelo seu mero esforço a própria existência na história, na medida em que se assume a história do Homem como uma

³²¹ Este projecto de Kasper é uma síntese actualizada dos projectos teológicos da Escola de Tubinga e dos trabalhos cristológicos de Karl Adam e Joseph Geiselman.

existência binomial entre potência e impotência, liberdade e necessidade, realidade e possibilidade, imanência e transcendência.

3. Solucionar a problemática humana através de uma existência orientada a partir da liberdade infinita. Só a partir de um exemplo de liberdade infinita pode o Homem ser livre da sua finitude.

Verificamos a existência de um itinerário que conduz a Cristo como mediação necessária e possibilidade de salvação. Kasper parte da história de Jesus, desde a encarnação até à ressurreição, para descobrir a salvação e motivar a fé. É a partir da perspectiva histórica que ele restitui à cristologia a possibilidade de sentido e significado para o Homem. A motivação histórica não pode, por isso, ser lida em contraposição com a redenção absoluta, mas deve ser compreendida como o lugar próprio para a actuação salvífica de Deus. Kasper acredita que deve mostrar a própria história como o lugar onde essa salvação se realiza, para se superar a dificuldade hodierna de compreender a mediação entre o Absoluto e a salvação na história e professar Cristo como Salvador. Dentro desta história, a vida de Jesus aparece como momento privilegiado, único, no qual, de uma vez por todas, a salvação se faz história³²². O Homem, consciente da sua finitude, pequenez e tensão binomial, é orientando para uma esperança de salvação e de sentido no cumprimento histórico-salvífico, manifestado na pessoa de Jesus, o Cristo.

Certamente, é inspirador para a teologia actual o modo como Kasper reflecte sobre Cristo com base na afirmação histórica, proclamando-O exemplo supremo da mediação entre humano e o divino. A opção pela categoria e método histórico, seja como nova dimensão e novo interesse da sensibilidade moderna, seja como verificação da realidade histórica do Jesus de Nazaré, introduz na reflexão teológica o questionamento sobre o modo adequado de

³²² Cf. F. IANNONE, “Redenzione e storia in Walter Kasper”, *RdT* 1 (1998) 66.

apresentar a historicidade de Cristo, ou seja, o modo como pode ser feita uma aproximação à Sua pessoa e se reconstrói a Sua historicidade³²³.

O modo de descobrir e reconstruir a pessoa histórica de Jesus merece, em Kasper, particular atenção, porque ele une o testemunho bíblico à contextualização histórico-cultural. Isto é, por detrás de uma cristologia histórica, desvenda-se a intenção de demonstrar que o Jesus da história, tão valorizado pela investigação histórica moderna, é na verdade o Cristo. Kasper propõe uma cristologia narrativa capaz de provocar no Homem o encontro com Deus. A reflexão do mistério de Cristo, em Kasper, é feita através da centralidade do testemunho bíblico, dado como palavra histórico-salvífica e não somente histórica³²⁴.

Kasper tentou re-situar a cristologia numa perspectiva histórica, o que implica a dimensão relacional-pessoal, que compreende a pessoa de Jesus Cristo a partir das Suas relações pessoais. De certa forma, também está presente a pretensão de formar uma cristologia de alcance universal. Ou seja, Kasper reclama uma compreensão crística da realidade, compreensão que é metafísica e meta-histórica³²⁵.

Por fim, apesar da exemplaridade da validade da proposta cristológica orientada historicamente para a contemporaneidade, notamos uma dificuldade. Kasper respeita toda a dimensão pascal no processo cristológico, mas, por vezes, parece dar mais importância aos elementos históricos de Jesus, esquecendo o método adequado para distinguir o que é verdadeiramente histórico e o que é interpretação da fé. A cristologia contemporânea tem, portanto, a tarefa de se reconstruir no equilíbrio³²⁶. Isto é, a cristologia contemporânea deve continuar a valorizar a perspectiva histórica, mas não com um olhar fechado apenas sobre essa dimensão. A esperança de se encontrar uma cristologia equilibrada, na actualidade, não pode reduzir-se apenas a uma intenção, mas deve tornar-se realidade como projecto teológico. Se,

³²³ Cf. M. HURTADO, “Creer en Jesucristo hoy”, *Selecciones de Teología* 52 (2013) 55.

³²⁴ A génese da cristologia de Kasper, tanto nos seus trabalhos de tipo hermenêutico como na sua própria realização, incluem a investigação histórica, a exegese e a Sagrada Escritura na relação com o conjunto de indagações presentes no Homem contemporâneo. A cristologia kasperiana conjuga, portanto, a dimensão diacrónica e sincrónica.

³²⁵ Cf. J. TALÉNS, *El Mediador y la Mediación*, 459.

³²⁶ Cf. M. HURTADO, “Creer en Jesucristo hoy”, *Selecciones de Teología* 52 (2013) 55.

de facto, há o objectivo de afirmar a plenitude do mistério divino e humano, deve realmente confessar-se Jesus, o Cristo, também nos novos tratados cristológicos.

2.2.2. Proposta de uma cristologia a partir “de baixo”

O problema anteriormente levantado conduz-nos à interrogação: encontramos em Kasper uma cristologia exclusivamente a “partir de baixo”? No passado, terá predominado um modelo de cristologia “do alto” e pensava-se a singularidade de Cristo sublinhando a concepção de união hipostática³²⁷. Hoje, a Sua singularidade é explicada, mais do que pela Sua origem ou constituição ontológica, a partir da Sua função reveladora e salvífica.

Apesar de se situar num horizonte de construção da dinâmica externa e interna da cristologia “a partir baixo”, W. Kasper reconhece que uma cristologia construída apenas a “partir de baixo” está destinada ao fracasso, uma vez que o próprio Jesus se compreende, na sua inteira existência humana, a partir “do alto”³²⁸. Portanto, e como já se afirmou, é necessária uma “conciliação” de perspectivas, uma integração hermenêutica. Kasper aceita uma cristologia “de baixo”, mas só integrada na “do alto”. Pelo menos como critério hermenêutico, não faz sentido contrapor a cristologia funcional à ontológica, desde baixo e de cima, humanização e divinização, autonomia e teonomia. Um movimento deve levar ao outro, na reciprocidade hermenêutica própria do método utilizado pelo nosso autor.

Reconhecemos, no entanto, que a construção desta cristologia “de equilíbrio” não é uma tarefa simples. A tentativa de construção de uma cristologia de alcance universal acarreta este difícil exercício de um método que procura conciliar os elementos da cristologia ascendente e descendente. O teólogo alemão, ao propor uma renovada interacção entre fé e história concretiza precisamente este desejo de conciliação entre os binómios próprios da cristologia³²⁹. Na sua obra *Jesus, o Cristo*, há um claro desejo de equilíbrio, mas, precisamente pela complexidade da tarefa nem sempre resulta uma conciliação plena ao longo

³²⁷ A argumentação era centrada na preexistência e encarnação do Logos, como definiu o Concílio de Calcedónia.

³²⁸ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 347.

³²⁹ Por “binómios cristológicos” entenda-se a relação entre cristologia ascendente e descendente, pascal e pós-pascal, explícita e implícita, nominal e verbal, dogmática e especulativa.

da exposição. Não nos parece tratar-se de uma incoerência, mas simplesmente do reflexo da dificuldade do método. Acima de tudo, interessa ao nosso autor a salvaguarda da radical novidade de Jesus, o Cristo, quer de conteúdo, quer de facto.

Um outro ponto, ainda relacionado com a acentuação da cristologia a partir de baixo, tem a ver com a orientação antropológica da cristologia de Kasper. De certo modo, reflectir sobre Cristo partindo da antropologia é também a afirmação da cristologia a “partir de baixo”. Kasper dá grande valor a uma proposta de cristologia antropológica, que parta das questões do Homem no encontro pessoal com Cristo, de que resulta uma antropologia teológica, a partir de Cristo, Homem novo e singular.

A referência antropológica na cristologia de Kasper é interessante, porque ele soube recolher os problemas do Homem do nosso tempo e orientá-los para Cristo como a única resposta com sentido. Para Kasper, resulta muito claro que não se pode compreender somente Jesus a partir do Homem, mas que também se pode compreender melhor o Homem a partir de Cristo. Encontramos nos seus escritos uma fácil transição da cristologia à antropologia e vice-versa, como já reflectimos no primeiro ponto deste capítulo.

Na relação entre Deus e Homem, o Cristo que Kasper descreve é o Mediador, o Salvador humano e universal. A singularidade de Cristo, nesta relação com o Homem e a humanidade, parece ser a característica em que Kasper mais insiste. O nosso autor defende que a singularidade de Cristo não pode ser reconhecida através de uma reflexão abstracta, mas através da experiência pessoal de encontro com Ele. Esta dimensão relacional dá-se, segundo Kasper, no encontro pessoal de cada Homem com Cristo, a partir da Sua humanidade e acção salvífica. Uma aproximação à pessoa de Jesus Cristo que parta “de baixo”, ou seja, da história e da Sua humanidade, é o caminho, hoje, compreensível e adequado para o Homem valorizar a condição humana tal como ela é e, desde sempre, se pensou ser (cf. Gn 1,16).

2.2.3. *Um novo olhar integral através do método hermenêutico*

Temos de reconhecer que o interesse de Kasper pela história não é um dado isolado. Ele acompanha a sua reflexão histórica com a confissão de fé eclesial. O facto de afirmar que “Jesus é o Cristo” revela todo um projecto fundado na realidade histórica, que é posteriormente anunciado e tornado objecto de fé³³⁰.

Para Kasper, partir da história não significa somente o contacto com a figura do Jesus terreno, narrado pelos evangelhos. Kasper entende a história de Jesus de um modo mais abrangente, que engloba o testemunho vivente sobre Jesus ao longo dos séculos, presente na Tradição. O nosso autor pretendeu expressar que o Homem contemporâneo não pode pensar numa cristologia de tipo arqueológico, mas entranhar-se no testemunho bíblico – ponto normativo de partida - e no testemunho eclesial como exemplos de actualização, nas diversas situações históricas, da tradição de Jesus Cristo no Espírito Santo³³¹. Kasper entende a sua obra como «tradição actualizada, enquanto transmissão do recebido e esboço responsável»³³².

A proposta cristológica de W. Kasper resume-se, fundamentalmente, neste método hermenêutico, que procura integrar os “binómios cristológicos” e actualizar o dado cristológico por meio da reactualização da Tradição. A obra *Jesus, o Cristo* é um círculo hermenêutico: do Jesus da história ao Cristo da fé e vice-versa. Trata-se, portanto, de uma tentativa de “olhar integral” sobre Jesus, o Cristo. A sua cristologia pode, então, ser caracterizada como uma cristologia hermenêutica, cujos fundamentos se encontram disseminados (uns mais do que outros) por toda a sua obra.

Na sua obra, consideramos relevante a afirmação da dimensão eclesial como o lugar hermenêutico por excelência da cristologia³³³. Tanto na época em que foi escrita a obra *Jesus,*

³³⁰ Não é possível perceber a teologia de Kasper sem perceber a influência do assento eclesiológico da escola de Tubinga, da eclesiologia de Möhler em particular.

³³¹ Cf. F. IANNONE, “Redenzione e storia in Walter Kasper”, RdT 1 (1998) 77.

³³² W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 10. Esta “transmissão e esboço responsável” deve ser enquadrada dentro de um espírito de renascimento, porque Kasper considerou que a teologia se encontrava num período de transição.

³³³ No método hermenêutico kasperiano, o dado é a Escritura como realidade vivente ao longo do tempo; o contexto é tanto o contexto do dado original como o de quem interpreta (histórico, cultural, eclesial); e o intérprete é o sujeito singular e comunitário (Igreja) que se aproxima ao evento de Cristo para compreendê-Lo e

o Cristo, como hoje, o Homem corre o risco de realizar uma busca sem sentido ou dispersa na multiplicidade de propostas de salvação³³⁴. O encontro pessoal com Cristo e a actualização da linguagem para anunciá-lo necessitam da referência eclesial, não só porque esta é o veículo da memória viva e sacramental do evento de Jesus, como também dos esforços teológicos de dizer o Seu mistério em cada tempo. A Igreja é o lugar necessário e indispensável, onde hoje se renova, de modo vivo, a confissão da fé, a partir das novas questões do Homem. A referência à Tradição como âmbito de transmissão e modo de aproximação ao evento de Cristo deve permanecer como critério indispensável.

O teólogo alemão defende uma perspectiva da tradição vivente, e fá-lo através da continuidade interpretativa dos Concílios. Ele exemplifica esta posição através do próprio esquema da obra *Jesus, o Cristo*, pela união entre o Cristo crucificado e ressuscitado, o Jesus que pregava e o Cristo que é anunciado. A forte valorização da Tradição e o modo de interpretar a realidade devem ser vistos como algo de muito positivo na cristologia de Kasper. O nosso autor propõe a necessária actualização do único evento de Jesus Cristo a partir da nossa particular relação com Ele, no respeito da Tradição e da fé eclesial³³⁵.

Ao longo do estudo da cristologia de Kasper, a nossa hipótese de trabalho foi-se orientando no sentido de que o problema cristológico pressuponha o problema de uma hermenêutica adequada, que fosse maximamente fiel e respeitadora do objecto a conhecer, neste caso a pessoa de Jesus e a Sua humanidade. O método hermenêutico é um processo de reinterpretação que conserva a fidelidade ao dado original, apresentando-o de forma nova e criativa. Podemos avaliar positivamente o uso do método por parte de Kasper, na medida em que ele se preocupou em apresentar a singularidade de Cristo de modo fiel e adequado aos problemas do seu tempo.

compreender-se, sem esquecer o Espírito como garante da correcta reinterpretação ou tradução do evento cristológico.

³³⁴ Cf. G. PASQUALE, “Immagini di Gesù e modelli cristologici: Il cristianesimo ha tradito Gesù?”, *RdT* 1 (2012) 41.

³³⁵ A revalorização do dado bíblico e da Tradição são duas dimensões que a reflexão pós-conciliar teve muito em conta.

Todavia, reconhecemos que a proposta do “círculo” hermenêutico, ou seja, a tal visão global e integral de Jesus Cristo, acaba por não ser perfeita, na medida em que há aspectos que se tornam omissos ou não suficientemente relevados, como é o caso da cristologia nominal e, em parte, também a cristologia bíblica. Novamente, a pretensão inicial de Kasper em construir uma cristologia renovada, integradora e equilibrada ao longo da obra *Jesus, o Cristo*, mostra nem sempre ser capaz de ser correspondida na plenitude.

2.3. Cristologia renovada: proposta e realização

2.3.1. *Elementos para uma cristologia renovada*

A encarnação do Verbo marca um novo início para a humanidade e para toda a dinâmica histórica. A existência do Filho de Deus na carne humana revela de modo explícito o compromisso de Deus para com o Homem. Jesus Cristo compromete-se na nossa natureza em todas as suas dimensões. N’Ele, humano e divino, salvação e história, antigo e novo, princípio e fim são uma única realidade harmoniosa, da qual o Homem deve aprender a sua própria existência. Pôr em evidência esta realidade harmoniosa faz com que a teologia se sinta desafiada a apresentar a cristologia como tratado integrado e integrante. Propomo-nos, assim, realizar agora essa integração do tratado cristológico por meio da releitura crítica da cristologia kasperiana em chave sapiencial, soteriológica, escatológica e pneumatológica.

a) Cristologia sapiencial

A partir de um diálogo intertestamentário, Kasper apresenta Cristo como o verdadeiro lugar de encontro da humanidade com Deus. A cristologia sapiencial está muito próxima do aspecto mediador e da função reveladora e salvífica de Jesus Cristo. O autor fundamenta esta sua proposta sapiencial-universal biblicamente. Isto é, ao propor uma cristologia sapiencial, o autor procura apresentar Cristo como realização da sabedoria prefigurada no Antigo Testamento e confessada no Novo Testamento. Tal ligação intertestamentária tem como fim a revelação do mistério de Cristo como chave hermenêutica da realidade e, por isso, também, a

resposta verdadeiramente plena de sentido à questionabilidade e relativização da existência humana.

O desenvolvimento da cristologia sapiencial implica uma visão cristã do mundo, onde se propõe a Igreja como lugar de liberdade e verdade. Num tempo em que, na busca de sentido para existência humana se assiste a uma falta de referências estáveis e plenas de realização³³⁶, torna-se necessária, cada vez mais, a redescoberta da dimensão sapiencial como chave hermenêutica da realidade. A Igreja aparece como a referência qualificada que espelha a sabedoria existencial proveniente de Deus. O mundo e o Homem nunca poderão prescindir de ter Cristo como Mediador e salvador da humanidade. Kasper assume-o com clareza: Cristo é a referência indispensável para o Homem se humanizar e interpretar a realidade.

b) *Cristologia soteriológica*

Apreciamos, com agrado, que Kasper tenha realçado a dimensão científica da teologia na sua expressão soteriológica, com a intenção de desfazer as pretensões da razão meramente técnica que funcionaliza e desumaniza a existência humana. Ele tem o mérito de valorizar e devolver a unidade entre cristologia e soteriologia³³⁷.

A dimensão soteriológica, a que Kasper dá tanta relevância na sua cristologia, tem origem na constatação das necessidades e limites do Homem. O teólogo alemão, a partir de uma cristologia em perspectiva soteriológica, pretende responder às pretensões antropocentristas, que viram na emancipação humana a pretensa solução para a realidade da incapacidade humana de salvar-se pelas próprias forças.

Kasper, neste ponto, fez uma importante abordagem dos temas do mal, da injustiça e do sofrimento. Porém, Kasper distancia-se das posições protestantes que tendem a afirmar a salvação trazida por Cristo de um modo funcional. A necessidade humana, para Kasper, não é o único motivo pelo qual Cristo salva. Cristo incarna e salva na plena liberdade da Sua

³³⁶ Cf. J. AMBROSIO, *Encontro com Cristo, plenitude do ser humano*, Paulinas, Lisboa, 2002, 6.

³³⁷ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 60.

vontade, na obediência ao Pai e solidariedade com os homens. A salvação em Cristo é, segundo o nosso autor, concreta e universal.

A revalorização da dimensão soteriológica auxiliou na tarefa contemporânea de reflectir a singularidade de Cristo, o único Salvador do Mundo³³⁸. O contacto com outras religiões fez da dimensão soteriológica um elemento incontornável na cristologia contemporânea. A reflexão actual sobre a singularidade de Cristo deve ter esta dupla dimensão: a compreensão da identidade pessoal e a reflexão sobre a capacidade salvífica.

c) *Cristologia escatológica*

A realidade do evento cristológico não teve uma significação apenas terrena, mas é também de alcance universal e intemporal. A salvação operada em Cristo estabeleceu-se de modo definitivo. Do nascimento à morte, toda a vida de Cristo é escatológica, nomeadamente o anúncio do Reino durante a Sua vida pública³³⁹. O centro da mensagem de Jesus é a chegada do Reino de Deus, numa perspectiva escatológica de esperança, paz e salvação.

Jesus surge como Aquele que dá a esperança, uma esperança nova-escatológica; alguém que, ao mesmo tempo, cumpre as promessas do Antigo Testamento e fornece luz para novos horizontes de salvação. A sua pregação está impregnada deste carácter escatológico. A escatologia presente na pregação de Jesus desenvolve-se como reposta à esperança do Homem. A reflexão escatológica de Kasper toca nos temas veterotestamentários da esperança de salvação, mas tem também uma recorrente incidência sobre o mistério pascal. No que diz respeito à dimensão escatológica, Kasper apresenta-se em linha com as definições conciliares.

d) *Cristologia pneumatológica*

A acentuação pneumatológica na cristologia kasperiana é evidente, sobretudo quando se trata de unir, por um lado, o tratado trinitário ao cristológico e, por outro, as dimensões salvífica e escatológica da vida de Cristo. A questão que se coloca será, portanto, quais sejam

³³⁸ Cf. JOÃO PAULO II, *Epistula Apostolica Tertio millennio adveniente*, in *AAS* 87 (1994) 5-41.

³³⁹ Aqui se coloca a reflexão sobre Jesus e sobre o anúncio do Reino de Deus, que na pessoa do mesmo Jesus Cristo já se cumpre.

as consequências da acentuação pneumatológica na cristologia de Kasper; a que desafios esta acentuação conduza?

Kasper recorre à pneumatologia para explicitar a ligação da cristologia ao mistério trinitário, explicitar a mediação e a continuidade salvífica de Cristo, fundamentar a liberdade e obediência de Jesus, justificar a possibilidade de realização escatológica do evento cristológico (é o Espírito que continua a tornar actual, de modo novo, criativo, espiritual e vivificante obra de Cristo), realçar a força permanente que anima a actividade de Jesus, realçar a força do Espírito para a confissão de fé eclesial e confessar a recíproca relação de doação cristológica e pneumatológica.

A pneumatologia é muito importante na cristologia kasperiana, pois ela é o elemento que possibilita a união de todos os demais aspectos na sua cristologia. De certo modo, a cristologia pneumatológica de Kasper é o ponto alto da sua cristologia, na medida em que, sem alterar o equilíbrio destes dois elementos, o Espírito é determinante para expressar a unidade e universalidade de Cristo. O Espírito é para Kasper o elemento unificador, dinamizador e o centro da mediação crística e salvífica. É o Espírito que dinamiza *ad intra* e *ad extra* na Trindade. Cristo é o Mediador entre o Homem e Deus, é Aquele que incarna para a nossa salvação, mas nunca sem o Espírito Santo; o Espírito é quem permite essa mesma mediação entre Deus e Homem por meio de Cristo; o Espírito diviniza a humanidade de Jesus; o Espírito é a presença divina no Homem-Deus. O Espírito realiza a transformação da humanidade de Jesus, tornando-a capaz da obediência absoluta e n'Ele transforma a nossa humanidade. Para Kasper, o Espírito age em Cristo para determinar a Sua dimensão ontológico-existencial. O Espírito, agindo em Cristo, permite também a nossa transformação n'Ele. A partir daqui, pode-se afirmar o valor salvífico universal da salvação em Cristo, que Kasper tanto releva.

2.3.2. *O impulso da cristologia kasperiana: incompletude e desenvolvimento*

A tarefa de construir uma cristologia equilibrada e que abranja todos os aspectos é um exercício exigente. Devemos reconhecer que o esforço de pensar a pessoa de Jesus Cristo na Sua singularidade e significação absoluta para todo o Homem não pode mover-se senão em acentuações. E a história é testemunha desta realidade: a cada tempo corresponde uma forma própria de entender o mistério de Cristo e o mistério do Homem. Não quer dizer que Cristo seja mutável consoante as vontades do tempo. Pretende-se apenas dizer que a cada tempo, pela relação pessoal que cada qual tem com Deus e pela variabilidade de questões antropológicas próprias de cada época e cada ser, há aspectos da singular humanidade de Jesus que são mais ou menos acentuados. A este respeito, é louvável o trabalho de Kasper, porque critica justamente as formas de pensamento que assumem a possibilidade de um conhecimento absoluto centrado em si mesmo.

A cristologia de Kasper é um itinerário de busca, de quem se reconhece pequeno perante o grande mistério divino. A verificação de elementos, tanto positivos como omissos, não é algo de estranho, tal como verificámos nos pontos anteriores. Portanto, ao afirmarmos que a sua cristologia procurou o equilíbrio, sabemos que à partida – e ao longo da obra comprovámo-lo – é uma tentativa de equilíbrio, na qual inevitavelmente se acentuam mais uns aspectos que outros. No caso concreto da cristologia kasperiana, projectaram-se no início alguns critérios, dos quais só alguns brilharam com mais intensidade ao longo da obra. Referimo-nos, por exemplo, à acentuação que Kasper dá à questão histórica, à refundamentação bíblica e eclesial, à questão soteriológica e à interacção com a pós-viragem filosófico-antropológica.

A partir do que foi dito anteriormente, surge uma outra questão: é verdade que a sua cristologia cumpriu uma função libertadora na “área cultural” a que pertence³⁴⁰, mas será que

³⁴⁰ Segundo Kasper, uma moderna configuração da cristologia tinha de comportar uma série de problemas básicos e que giravam em torno de quatro pontos, a que ele responde ao longo da obra: 1) a relação da dogmática com a exegese moderna; 2) o problema hermenêutico da interpretação; 3) a crise da metafísica clássica; 4) a relação entre a cristologia desde cima e baixo.

as respostas de Kasper ao problema cristológico próprio do seu tempo são válidas para outros contextos e outros tempos, como é o nosso? Certamente, as motivações e questões de fundo não serão as mesmas, uma vez que as problemáticas modernas já foram ultrapassadas, como é o caso da filosofia idealista e transcendental ou o posicionamento historicista. As suas intuições, porém, sobre o renovamento da cristologia em chave hermenêutica, no equilíbrio dos binómios e integradora da soteriologia, escatologia, e pneumatologia, permanecem válidas e ajustadas ao nosso tempo. A intenção de orientação do Homem até à confissão de fé em Jesus, o Cristo, continua a ser um desafio central para teologia e para a humanidade.

3. HUMANIDADE DE CRISTO: LUZ E CAMINHO PARA OS NOSSOS DIAS

O uso generalizado do termo “humanidade” no mundo contemporâneo não pode desviar o Homem da centralidade do encontro com Cristo. Para os cristãos, seguir o mais humano dos Homens, é aceitar que Ele ilumine a realidade humana e a transforme num autêntico itinerário de humanização³⁴¹. Este último ponto pretende, pois, propor ao Homem contemporâneo uma visão retrospectiva das causas da sua desumanização, ao mesmo tempo que se apresenta a humanidade de Cristo como luz, caminho e esperança da humanização. Metodologicamente, continuamos a seguir o pensamento kasperiano e, porque, também aqui, ele nos oferece uma reflexão actualizada da humanidade, optamos por associar outros contributos de reflexão, mais próximos do nosso tempo.

3.1. Realização num mundo em reconfiguração

3.1.1. *A reconfiguração da humanização presente*

A esperança de uma nova humanidade constitui um desafio tão global e, por isso, disperso, que torna muito fácil a constituição de ideias sobre a humanização, mas não tanto sobre o Homem. Isto é, requer-se do esforço humano não a teorização abstracta, mas uma proposta capaz de renovar a singularidade humana. Uma nova proposta de humanização deve

³⁴¹ Cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Carta aos que procuram a Deus*, SGCEP, Moscavide, 2009, 44.

ter em conta as necessidades concretas do ser humano. A salvação trazida pelo Filho de Deus, o Verbo Incarnado, o verdadeiro Homem, realiza-se em cada ser de forma concreta. O Filho de Deus não se faz Homem para salvar uma ideia ou conceito de Homem, mas para realmente salvá-lo na sua existência concreta. ‘Concreto’ significa dialogar com a vida, com a pluralidade do real das circunstâncias da história. Kelly Kapic, escrevendo sobre as implicações da humanidade de Jesus na vida dos crentes, afirma:

«Se esta verdade gloriosa [a verdadeira humanidade de Jesus] se mantiver como um assunto a ser debatido e não uma maravilha para os comover e mover para o central, e enviando-nos com um renovado sentido de identificação conosco, perdemos a bênção»³⁴².

Uma proposta séria de um novo humanismo deve ter em conta as mudanças culturais e sociais que afectam o nosso mundo, os comportamentos das pessoas e mentalidades. A este respeito, por um lado, temos de louvar Kasper pela análise crítica realizada às tendências antropocentristas da modernidade, que viram no subjectivismo a resposta para a falta de sentido existencial. Mas, por outro, o trabalho de Kasper nem sempre parece estar em real contacto com as problemáticas e indagações humanas concretas. A sua percepção da realidade, por vezes, situa-se meramente na esfera do pensamento especulativo, que é capaz de pensar uma ideia de humanidade, mas não suficientemente inteirada da realidade concreta, das problemáticas do quotidiano. Há, portanto, um trabalho anterior ao esclarecimento de novas orientações para um novo humanismo: o de perceber em cada tempo a realidade concreta que se quer “humanizada”, ou seja, que se quer orientada para Deus segundo um itinerário de humanização à imagem de Cristo.

Por esta razão, se se postula a necessidade de um novo humanismo, entendemos que há elementos na contemporaneidade que nos mostram uma certa desumanização, como são um certo subjectivismo herdado, a acentuação do relativismo existencial, expresso na

³⁴² K. KAPIC, “The Humanity of Christ: Looking at Jesus, ourselves, and pastoral ministry”, *Foundations* 45 (2000) 28. A este respeito, Kasper teve a intuição de devolver à teologia o respeito pela história, isto é, nele encontramos a realidade humana num verdadeiro encontro pessoal e relacional com Deus, com o autêntico rosto humano: Jesus Cristo.

descartabilidade e supremacia da mentalidade económica ou ainda a falta de sentido de proexistência e de empenho sério nas relações, entre outros. Tenhamos em atenção, no entanto, que apenas nos referimos a uma observação lógica de alguns elementos com o objectivo de conduzir o Homem até Cristo mediante a sua necessidade de salvação. Não se forme, portanto, a ideia de que, a partir da modernidade, o mundo perdeu totalmente o sentido da sua existência, porque não corresponderia nem à posição kasperiana, nem à própria realidade³⁴³.

Devemos dissociar-nos de perspectivas excessivamente simplistas que caracterizam a realidade a partir da repetição sistemática das palavras “secularização”, “descristianização”, “ateísmo” e “desumanização”. De facto, o contexto actual oferece uma aparente dificuldade de percepção e experiência dos valores genuínos³⁴⁴. Contudo, o Homem não pode ficar na afirmação de uma mudança histórica, humana e social que já não suscita perspectivas de futuro³⁴⁵. A transformação histórica, que tem lugar a partir da segunda metade do século XX, como observa Kasper, deve desafiar a Igreja e a sociedade para uma visão de futuro assente na esperança de uma alternativa ao passado e um novo humanismo para o presente³⁴⁶.

3.1.2. *Um novo humanismo para a actualidade*

A civilização humana enfrenta hoje um momento de reconfiguração. Os desafios anteriormente apontados conduzem-nos à observação de que é necessário recolocar o Homem no centro³⁴⁷, ou seja, ver qual é o seu verdadeiro lugar. Este exercício pode parecer evidente aos olhos de uma sociedade escolarizada, mas na verdade há ainda aspectos que escapam ao

³⁴³ Cf. W. KASPER, “A Nova Evangelização”, *Pastoral Catequética* 24/25 (2012-2013), 93-95.

³⁴⁴ De um ponto de vista mais negativo, as causas da desumanização do tempo presente não estão tanto no egoísmo do indivíduo – problema fortemente criticado na modernidade –, mas na miséria cultural, na carência ou ausência de educação espiritual e humana, ausência que propaga ideais de humanização não autênticos, ligados à busca de sucessos efémeros que terminam no fracasso da autêntica realização humana.

³⁴⁵ Cf. W. KASPER, “A Nova Evangelização”, *Pastoral Catequética* 24/25 (2012-2013), 89.

³⁴⁶ Cf. W. KASPER, “A Nova Evangelização”, *Pastoral Catequética* 24/25 (2012-2013), 97.

³⁴⁷ Ao afirmar a recolocação do Homem no centro, não queremos associar-nos à nostalgia de um antropocentrismo fechado, mas à concepção da ideia de recolocar no centro a humanidade orientada para Deus. Ou seja, devolver a cada qual, Homem e Deus, a originalidade e autenticidade que lhes são próprias. Neste ponto, apreciamos a adequada intenção kasperiana da restituição do devido equilíbrio no tratado teológico e antropológico.

Homem de hoje. A sociedade carece de um novo impulso que a ajude a reconhecer algo tão antigo, mas sempre novo: ser humano e caminhar na esperança da sua realização tem um sentido, e um sentido profundo. O Homem, em cada situação de crise e de mudança, precisa de ter uma perspectiva. Cada Homem, cada comunidade, cada povo, e também a Igreja, só conseguem sobreviver, se inspirados por uma visão de futuro e de esperança, que terá de se renovar em cada tempo³⁴⁸.

Em primeiro lugar, o novo humanismo deve procurar recuperar a dimensão relacional nas alianças da vida quotidiana. Propõe-se, a este respeito, um caminho de humanismo assente numa nova aliança, que nos chama a preservar e restaurar alianças da vida quotidiana: a aliança com a criação, a aliança entre homem e mulher, entre gerações, entre os povos, culturas e religiões, entre indivíduos e instituições civis e eclesiais³⁴⁹. Requer-se, portanto, um humanismo concreto, com que combater a fragmentação e reestruturar o relacionamento entre a nossa pessoa e a realidade circunstantes, em responsabilidade com a rede de relacionamentos em que estamos imersos e comprometidos.

Em segundo lugar, porque o sentido da existência humana já não é óbvio aos olhos de um pós-humanismo tecnocêntrico, um novo humanismo passa pelo encontro da sua legitimidade divina. Este Homem – nós – deve perceber que o único modo autêntico para exprimir a sua verdade escondida está em Deus³⁵⁰, está no reconhecer que a imagem original de Homem não está nele, mas em Jesus Cristo. No fundo, trata-se de reconhecer que a esperança de uma nova humanidade não necessita de novas fórmulas. O ser humano não necessita de reescrever o seu ADN para ser mais humano. Ao invés, a dita “nova proposta de

³⁴⁸ Cf. W. KASPER, “A Nova Evangelização”, *Pastoral Catequética* 24/25 (2012-2013), 89. No caso concreto da Igreja e do Homem crente, como abordaremos mais à frente, há um trabalho mais “facilitado”, pois Cristo antecipa as ânsias humanas, ao apresentar como projecto o “Reino de Deus” através do seu seguimento.

³⁴⁹ Estas propostas são tiradas da síntese que o Cardeal Bagnasco apresentou no V Convénio Eclesial Nacional, realizado em Florença em 2015, com o tema “Em Jesus Cristo, um novo humanismo”.

³⁵⁰ Como diz Kasper: «O céu encontra-se onde chega – ou lhe é dado a chegar – a mais profunda ânsia do Homem, o que na linguagem das religiões se chama Deus: onde definitivamente Deus é acolhido pelo Homem e o Homem por Deus» (W. KASPER, “Ascensão de Cristo – História e significado teológico”, in *Communio* 3 (1984) 269).

humanismo” passa por um reconhecimento da beleza da própria humanidade à luz da humanidade de Cristo.

3.1.3. *Divindade e humanidade: recíproca aproximação*

Há um outro aspecto que devemos questionar: a humanidade é algo que se constrói ou que se recebe? No exercício que aqui fazemos de percepção do modo concreto e adequado de humanização, na actualidade, trata-se de aproximar o Homem da sua imagem original, que é o Filho de Deus. Nesse sentido, por um lado, a humanidade é algo recebido, porque a desejável imagem e semelhança é anterior ao próprio Homem; por outro, a humanidade é uma realidade em construção, na medida em que o Homem ainda não se realizou plenamente como tal e, por isso, vive a sua existência como itinerário de humanização.

No processo de humanização operam-se dois movimentos confluentes: o movimento do Verbo que se faz carne e o movimento do Homem que se aproxima da humanidade do Filho. Nesta luz poderá ser lida a afirmação: «Da terra vai brotar a verdade e a justiça descerá do céu» (Sl 84,12). A humanização é um processo para ver com os dois olhos: precisamos de olhar simultaneamente para a verdadeira imagem da humanidade de Jesus e para a imagem desfigurada da nossa humanidade. É tarefa do Homem a redescoberta do sentido da sua humanidade e, partindo daí, elevá-la ao seu estado original, que só em Cristo se torna realidade.

O teólogo alemão mostra que o caminho da nossa humanização não passa exclusivamente pela nossa vontade de ser. O Homem, para chegar a ser, primeiro tem que crer. O autor coloca assim a acentuação no acto de fé como itinerário de humanização, humanização esta que tem Cristo como modelo, Aquele que viveu a interioridade de Deus em si mesmo.

3.2. A fé humanizadora em Cristo

À luz do que foi afirmado anteriormente, concluímos que a humanidade de Jesus é a chave para revelar ao Homem a sua própria humanidade. Teologicamente, só podemos falar de um novo humanismo a partir da centralidade de Jesus, descobrindo n'Ele os traços do autêntico rosto humano. O nosso autor defende que, mais do que professores de ensino, a nova humanidade requer professores de vida³⁵¹. Neste caso, só um Mestre de vida pode verdadeiramente transmitir ao Homem uma experiência de humanidade plena: Jesus, o Cristo. É a contemplação do rosto de Jesus, morto e ressuscitado, que recompõe a nossa humanidade fragmentada pelos trabalhos da vida ou marcada pelo pecado.

Ora, isto deve levar-nos a concluir que o itinerário de orientação da humanidade para Jesus Cristo é prévio à nossa própria caminhada de humanização. Para que o Homem se humanize, necessita de Jesus; logo, é necessário também restituir ao referencial de humanização a sua autenticidade. Não quer isto dizer que Jesus se tivesse desumanizado; Jesus mantém-se o Homem perfeito e primogénito. Todavia, trata-se aqui de purificar o discurso sobre a humanidade de Jesus – nem sempre bem entendida –, de modo que a humanidade, que d'Ele se torna como exemplo e salvação, não seja um discurso fabricado, mas fiel e autêntico, coerente com a Sua essência. O Homem deve ter consciência de que ao falhar no retrato da humanidade de Jesus em plenitude, fracassa também na sua própria humanização³⁵². Por isso, é um urgente desafio para a cristologia contemporânea restituir a autenticidade do dogma cristológico.

O necessário aprofundamento do mistério de Cristo, tal como Kasper o elucida, será um contributo no sentido de evitar a tentação de transformar a nossa fé numa mera ideologia. Por mais graves que sejam os sinais de desumanização, em Cristo há sempre sinais maiores e autênticos de esperança para humanidade. N'Ele, cada qual é chamado a descobrir aquele humanismo verdadeiro, sempre novo, que deve inspirar o quotidiano.

³⁵¹ Cf. W. KASPER, “A Nova Evangelização”, *Pastoral Catequética* 24/25 (2012-2013), 102.

³⁵² Cf. K. KAPIC, “The Humanity of Christ: Looking at Jesus, ourselves, and pastoral ministry”, *Foundations* 45 (2000) 30.

3.2.1. *Para uma recuperada humanidade de Cristo*

Um olhar completo sobre a humanidade de Cristo implica que a cristologia, em colaboração com as ciências humanas, seja capaz de reflectir sobre a dimensão corpórea e anímica, sobre a consciência e psicologia de Jesus, Seus gestos e palavras³⁵³. A obra cristológica de Walter Kasper é bastante completa, porque tem a capacidade de conjugar estes diversos elementos. É verdade que a questão da psicologia e consciência de Jesus não lhe são muito familiares; todavia, ele procurou defender verdadeiramente a natureza humana de Jesus, consciente de que esta afirma e dá dignidade a todos os aspectos do ser criado à imagem de Deus. O Filho não assume uma natureza estranha ou sobrenatural, mas uma natureza humana realmente completa, que inclui corpo, mente, vontade e afectos³⁵⁴.

Kasper teve uma intuição forte: a de não procurar explicar a humanidade de Cristo a partir da nossa humanidade. Partir para a compreensão do mistério cristológico, apenas com a intenção de resolver as necessidades antropológicas, pode ser uma grande tentação da contemporaneidade. Esta metodologia arrisca-se a construir uma imagem de Jesus personalizada, mas não autêntica e completa. O mesmo pode acontecer no que diz respeito à sua humanidade, porque, para fazer face à sua desumanização, o Homem inclina-se para a busca de um referencial exemplar em Cristo. Não podemos dizer que seja um erro a procurar sinais de humanização em Cristo. Aliás, Cristo incarna precisamente para que o Homem possa ver a sua humanidade salva e, olhando para Ele, possa ver o seu projecto de humanidade. Mas, no que diz respeito ao esforço de caracterização da humanidade de Cristo, a exclusividade do critério antropológico, isto é, o assumir exclusivamente as insuficiências humanas como ponto de partida cristológico, torna-se redutor.

Em Kasper, a humanidade de Jesus tem um valor próprio. Jesus não age somente em resposta às ânsias e fragilidades humanas, mas age dessa forma, porque isso faz parte de um

³⁵³ Cf. F. FOSTER, "Humanity of Christ", in J. HASTINGS, (ed.), *Dictionary of Christ and the Gospels*, T&T. Clark, Edinburgh, 1906, 753-755.

³⁵⁴ Cf. K. KAPIC, "The Humanity of Christ: Looking at Jesus, ourselves, and pastoral ministry", *Foundations* 45 (2000) 31.

plano maior e adquire uma significação mais plena com a encarnação. A encarnação é precisamente o ponto de convergência a que Kasper recorreu para explicitar o discurso sobre a humanidade de Jesus³⁵⁵. A intenção de Kasper é, de facto, afirmar a humanidade de Jesus como verdadeira humanidade. Deus não envia uma tentativa de salvação, mas envia realmente o Seu Filho que, verdadeiro humano, age de acordo com essa condição. No Jesus que reza, cura e anuncia o Reino de Deus, não existe uma forma de exibicionismo da Sua singular humanidade, mas o testemunho autêntico e uma visão holística da mesma.

Na pessoa do Verbo Encarnado realiza-se a última e definitiva aliança entre Deus e o Homem, o eterno e o tempo, o infinito e o finito. Esta união (hipostática) apreendida na fé gera um novo humanismo³⁵⁶. A fé em Jesus Cristo não se limita a colher, contemplar e, talvez, imitar o humano, para o que seria suficiente o conhecimento histórico, mas vislumbra e professa o humano e o divino numa profunda unidade pessoal, que desafia e envolve para além da história, mas não fora dela. Preservar e anunciar a fé em Jesus, o Cristo, significa, portanto, assumir que a realidade de comunhão entre divino e humano, realizada plenamente em Jesus, é a meta do itinerário existencial humano. Só através do reconhecimento do mistério do Filho de Deus feito Homem se poderá penetrar no mistério de Deus e no mistério do Homem³⁵⁷.

3.2.2. *A unidade da pessoa de Cristo: uma releitura de Calcedónia*

A exposição acerca da humanidade de Cristo, que tentámos sintetizar, não corresponde a uma visão unilateral da pessoa de Cristo. Pelo facto de se concentrar sobretudo na dimensão humana de Cristo, seria erróneo e injusto concluir que o nosso autor constrói uma cristologia fechada e restritiva.

³⁵⁵ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 246.

³⁵⁶ Cf. G. LORIZIO, “La fede in Gesù Cristo genera un nuovo umanesimo” [Consultado a 23-12-2017 às 12h45]. <http://www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2015/11/Relazione-Giuseppe-Lorizio.pdf>

³⁵⁷ Cf. FRANCISCO, *Homilia dum Summus Pontifex Eucharistiam apud stadium Artemio Franchi Florentiae celebrat, occasione V Conventus Nationalis Ecclesiae Italicae*, in AAS 107:12 (2015) 1270.

Em W. Kasper, a humanidade não é uma roupagem, com a qual Cristo cobre a Sua divindade, nem a divindade se sobrepõe à humanidade³⁵⁸. N'Ele encontramos o humano e o divino segundo o modo próprio da Sua condição: a união pessoal. Na pessoa de Jesus realiza-se plenamente o ser Homem e o ser Deus. N'Ele, em quem «a criação se tornou um absoluto e o divino se fez concreto»³⁵⁹, Kasper afirma a divindade e humanidade plenamente:

«Depois de ter tratado nos capítulos precedentes a verdadeira divindade e verdadeira humanidade, temos de nos dedicar ao terceiro problema cristológico, mencionado repetidamente até agora (...) a questão da unidade de divindade e humanidade na única pessoa»³⁶⁰.

Não podemos deixar de ter presente, nesta parte da nossa investigação, uma das características mais evidentes da cristologia de Kasper: a sua continuidade criativa. Apesar de se apresentar o mistério de Cristo com uma nova linguagem, em nada se alteram ou contradizem as fórmulas clássicas estabelecidas pelos Concílios. A concepção da realidade cristológica em Kasper é fiel à Tradição e coerente com a reflexão teológica própria do seu tempo.

A este respeito, apontamos como dado relevante a revalorização crítica que o próprio autor realiza do Concílio de Calcedónia (451), certamente o grande Concílio que debateu sobre a(s) natureza(s) da pessoa de Jesus. O nosso autor revela ser profundamente calcedoniano, na medida em que professa o dogma ali definido, não o reformulando de forma contrária ao sentido originalmente expresso, dado que o considera uma interpretação válida e permanentemente vinculante da Escritura³⁶¹.

Kasper, à semelhança de Rahner, não vê em Calcedónia a cristalização da cristologia, mas simultaneamente um ponto de chegada e de partida³⁶². A fórmula que declara a plena humanidade e divindade de Cristo permanece sempre válida, mas também necessitada de uma

³⁵⁸ Cf. J. SAIZ, *Iniciação à Cristologia*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1992, 95.

³⁵⁹ J. SAIZ, *Iniciação à Cristologia*, 101.

³⁶⁰ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 281. Na obra cristológica de W. Kasper, em nenhuma parte se esquece a confissão de fé em Jesus Cristo, plenamente divino e humano. Ao longo de toda a sua exposição, e não só nos capítulos que versam mais objectivamente sobre a humanidade, Jesus não deixa de ser Deus por ser dito Homem.

³⁶¹ Cf. J. CARVALHO, *Representação e Solidariedade*, 125.

³⁶² Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 16; K. RAHNER, “Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia” 6-19.

constante e renovada reflexão. A dogmatização das fórmulas cristológicas não impede Kasper de desenvolver uma tentativa de melhor adequar os conceitos à actualidade. Aliás, Kasper reflecte na sua cristologia o que ele mesmo vê ser a prática comum entre os Padres conciliares de Calcedónia: o princípio da tradição vivente. O método de Kasper é semelhante ao adoptado pelo do Concílio: citar a cristologia tradicional, para depois, com maior clareza e exactidão, interpretá-la segundo as questões próprias do tempo. Numa palavra, a tradição e a interpretação formam uma unidade³⁶³.

Para Kasper, Calcedónia é o Concílio que definiu a cristologia das duas naturezas como interpretação da cristologia histórico-concreta dos estados. Segundo ele, a cristologia calcedoniana trata esta questão das duas naturezas na base do problema especulativo fundamental da mediação. O dogma calcedoniano reflecte as vantagens e os limites da linguagem e problemáticas do seu tempo³⁶⁴. Kasper chega a afirmar que se trata de «uma imitação muito precisa do que, segundo o testemunho do Novo Testamento, temos na história e destino de Jesus»³⁶⁵. A profissão dogmática de que Jesus Cristo em pessoa é verdadeiro Deus e Homem, deve ser considerada como uma averbação do testemunho bíblico³⁶⁶. Kasper é do parecer que o dogma cristológico de Calcedónia guarda com respeito o testemunho total da Escritura por assinalar de modo singular a constituição interna do sujeito humano-divino³⁶⁷.

Todavia, Kasper também encontra nesta fórmula limitações. Se por um lado, se toma como verdade central a fundamentação bíblica, por outro, observa-se a insuficiência da abrangência do testemunho bíblico na constituição da fórmula. Segundo Kasper, o dogma interessa-se exclusivamente pela constituição interna do sujeito humano-divino, não valorizando suficientemente a dimensão escatológica própria da cristologia bíblica.

³⁶³ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 291.

³⁶⁴ O Concílio pretendeu dar resposta às complicações apolinaristas e monofisitas.

³⁶⁵ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 292.

³⁶⁶ Método que Kasper também utiliza ao longo da sua exposição. «Podemos considerar como característica essencial da cristologia neotestamentária o facto de que, em cada caso, se fale de um e mesmo sujeito, de proposições tanto divinas como humanas» (W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 285).

³⁶⁷ Cf. L. MATEO-SECO, “W. Kasper: Jesús, el Cristo”, *Scripta Theologica* XI (1979) 290.

Um outro ponto relevante em questão tem a ver com o modo de exprimir a unidade de Cristo na dualidade das naturezas. Kasper faz uma leitura crente das afirmações conciliares, posicionando-se na concordância e argumentação das opções terminológicas da fórmula dogmatizada. Os termos “natureza”, “hipóstase” e “pessoa” são susceptíveis de críticas, e Kasper não esconde alguma imprecisão e dificuldade na sua aplicação. Segundo ele, o ponto de apoio para a construção da unicidade da pessoa de Jesus – e do próprio conceito de pessoa – está nesta sua reflexão final sobre a figura do mediador. Diz Kasper com a intenção de aplicar à cristologia o conceito de pessoa:

«O Homem na sua personalidade é só gramática, *potentia obedientialis*, pura e passiva possibilidade de mediação. (...) O que antropologicamente podemos mostrar é algo de negativo: a mediação, tal como aconteceu em Jesus Cristo, não representa contradição alguma com a essência do Homem, mas é a sua plenitude mais profunda. O Homem é, por assim dizer, na sua personalidade, a mediação indefinida entre Deus e Homem. Em Jesus Cristo, consegue essa mediação»³⁶⁸.

A partir desta observação, é inevitável concluir que Jesus Cristo é o Homem perfeito, no qual o Homem encontra a possibilidade de encontro com Deus. Deste modo, Kasper atesta que à humanidade de Jesus não lhe falta nada³⁶⁹, porque, na unidade pessoal com o *Logos*, Cristo é verdadeiramente humano e divino.

3.2.3. O equilíbrio cristológico: uma revisão da proposta kasperiana

Na modernidade, surgiu uma grande variedade de cristologias que pretendiam dar resposta adequada à inquietação do Homem. Tendencialmente, como já anteriormente observámos, muitas dessas cristologias tinham um cunho antropológico, de que será exemplo eloquente a cristologia de K. Rahner³⁷⁰. Kasper, porém, observa que este dado positivo expôs a cristologia a alguns riscos:

«Os diversos contributos moderno-contemporâneas orientados antropologicamente representam, sem dúvida, esboços grandiosos e geniais em ordem a uma visão total cristocêntrica da

³⁶⁸ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 304-305.

³⁶⁹ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 307.

³⁷⁰ Cf. W. KASPER, *Jesús, El Cristo*, 235.

realidade. Contudo, não se deve ignorar um perigo, que é imanente e que consiste em suprimir a singularidade de Jesus Cristo em vista de algo geral e a chegar a um cristianismo que se realize em toda a parte anonimamente, na humanidade, pagando a sua universalidade com a perda da sua concretização e distinção clara»³⁷¹.

Kasper pretende dizer que devemos evitar tendências que absorvem a realidade de Cristo de um modo fechado e isolado. A abordagem à pessoa de Jesus Cristo há que ter em atenção os aspectos que Ele mesmo diz de Si, e os aspectos que podem ser ditos por nós, de acordo com o testemunho bíblico e a Tradição.

O equilíbrio teológico que Kasper procura ensaiar centra-se na descrição da humanidade e divindade em Jesus Cristo. N'Ele encontramos um “equilíbrio de plenitude” e não um “equilíbrio de meias partes”. Não se pode dizer que Jesus Cristo seja a junção de uma metade humana e com outra divina³⁷². Na pessoa de Cristo, segundo Kasper e de acordo com a Tradição, o cristão deve dizer e proclamar Cristo plenamente humano e divino. Tal como não há oposição entre a actuação de Deus e a actuação do Homem, pois «Deus age de tal modo, que faz que seja obra nossa o que é Seu dom»³⁷³, também não se contradizem ou sobrepõem as naturezas humana e divina em Jesus, o Cristo.

Na concepção cristã, Deus e Homem não se opõem entre si, porque o interesse de Deus é o Homem. A tal ponto que, quando o Homem-Jesus diz “os meus interesses”, é o próprio Deus quem está a dizer “os meus interesses”. Não há competição entre o Homem e Deus, porque Deus incarnou, porque Deus se uniu à nossa humanidade criada e à nossa história. A exposição de Kasper é, por isso, representativa de uma cristologia narrativa, uma vez que a história concreta de Jesus, tal como surge narrada nos evangelhos, ilustra precisamente que Deus e Homem não são rivais³⁷⁴.

³⁷¹ W. KASPER, *Jesús, El Cristo*, 236.

³⁷² Cf. W. KASPER, “Unidade e multiplicidade dos aspectos da Eucaristia”, *Communio* 3 (1985), 224-225.

³⁷³ AGOSTINHO, Epist. 194 ad Sixtum presb. 5, 19, in AGOSTINO, *Le Letere* 3 (185-270), Città Nuova Editrice, Roma, 1974.

³⁷⁴ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 285.

Em suma, temos de louvar o trabalho de Kasper pela parte final da sua obra *Jesus, o Cristo*, na medida em que forma um conjunto estritamente especulativo com os capítulos perfeitamente delimitados: a humanidade, a divindade e a unidade. Kasper apresenta uma síntese interessante dos principais temas cristológicos, e fá-lo segundo esta metodologia articulada. O mérito dos seus resultados está subordinado às grandes coordenadas em que se situa a sua reflexão teológica³⁷⁵.

3.2.4. A esperança do Homem na humanidade de Cristo

A unidade interna e a coerência externa que caracterizam a pessoa de Jesus, o Cristo, são o exemplo máximo da cristologia equilibrada que Kasper pretende propor. Kasper não pretendeu desenhar um “novo humanismo”, mas, na tentativa de uma nova e actualizada perspectiva cristológica pôs implicitamente desafios à reflexão cristológico-antropológica contemporânea. Trata-se, portanto, de apresentar com simplicidade alguns traços do humanismo cristão, que é o dos “sentimentos de Cristo Jesus”, tal como descreve Paulo no hino cristológico de Fl 2,1-11. Não são sensações pessoais abstractas da alma, mas traços que justificam e explicam a humanidade de Jesus, com o objectivo de serem luz para a nossa própria humanidade³⁷⁶.

Kasper acentuou a obediência e a solidariedade como características centrais da humanidade de Jesus e como aspectos mais necessitados de atenção para a realização da plena humanização na actualidade. Consideramos que, de facto, a análise do teólogo alemão é adequada e fiel ao dado bíblico, tal como ele propusera no início da sua cristologia³⁷⁷. No entanto, consideramos que hoje se podem desenvolver mais plenamente os traços da humanidade de Cristo como via de acesso à nossa humanização, a partir, precisamente, do

³⁷⁵ Cf. L. MATEO-SECO, “W. Kasper: Jesús, el Cristo”, *Scripta Theologica* XI (1979) 292.

³⁷⁶ Cf. FRANCISCO, *Allocutio ad V Conventus Ecclesialis Nationalis apud templum cathedrale Florentiae*, in AAS 107:12 (2015) 1284.

³⁷⁷ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 22.

hino cristológico da Carta aos Filipenses. Esse desenvolvimento poderia dar outra relevância ao tópico da humildade (cf. Fl 2, 3), do desinteresse (cf. Fl 2,4) e da alegria (cf. Fl 2,2)³⁷⁸.

Quando o Homem, e em especial o cristão, não assume os sentimentos de Jesus, quando não assume e vive a sua humanidade na prática quotidiana, desorienta-se, perde o seu sentido. O Homem necessita de reaprender a ser humano à imagem do Deus humanado. A humanidade de Cristo, rectamente entendida à luz da tradição bíblica e eclesial, constitui o motivo de felicidade para o Homem. Nas palavras de São Tomás de Aquino, diríamos: «A humanidade de Cristo é a nossa felicidade»³⁷⁹. Compete, agora, a cada Homem em cada lugar dispor-se a uma identificação cada vez mais próxima à pessoa de Jesus e à teologia a recuperação da autêntica humanidade de Cristo.

Para concluir, destacamos agora alguns aspectos de reflexão cristológica, que pensamos serem importantes para este processo de reabilitação da singularidade da humanidade de Cristo³⁸⁰. Recolhemos aqui uma síntese reelaborada de algumas sugestões de Gabino Uríbarri em consonância com as perspectivas presentes na cristologia kasperiana.

a) *Humanidade verdadeira*

Ao referirmo-nos à pessoa de Jesus, não podemos continuar a pensar que estamos a referir-nos a factos datáveis, mas a uma humanidade verdadeira e realmente identificada com a nossa humanidade. Deste modo, não deve ser estranha à reflexão contemporânea a afirmação dos limites e condições na vida de Jesus. A humanidade de Jesus compartilha as limitações próprias de todo o Homem, tal como nos relatam os evangelhos. Julgamos, por isso, que a encarnação, a corporeidade, as acções e limitações de Jesus são temas que merecem uma reflexão séria e esclarecida por parte da teologia, pois o pluralismo de

³⁷⁸ Tentamos, à semelhança de Kasper, desenhar um humanismo cristão que nasça da humanidade de Jesus, crido como o Cristo e Filho de Deus. Apresentamos, por isso alguns traços muito acreditados da humanidade de Cristo à luz do discurso que o Papa Francisco proferiu na abertura do V Convénio Eclesial Nacional (2015), realizado em Itália, com o tema “Em Jesus Cristo um novo humanismo”.

³⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* III, q. 9, a. 2.

³⁸⁰ Recorremos, neste momento, aos aspectos que Gabino Uríbarri considera que o debate contemporâneo sobre a singular humanidade de Jesus pôs em destaque, fundamentando, quando possível, com as referências que podemos encontrar na cristologia de Walter Kasper.

panoramas cristológicos actuais nem sempre tem ajudado a proclamar a autêntica humanidade de Cristo.

b) *Humanidade reveladora*

A humanidade de Cristo é causa de revelação definitiva. Jesus, em todo o Seu percurso – acções, palavras e silêncios –, revela Deus. A humanidade de Jesus é aquela na qual habita corporeamente a plenitude da divindade. Neste sentido, não podemos dizer que há momentos exclusivamente divinos ou exclusivamente humanos. Mas, as acções humanas de Cristo adquirem um carácter divino. As Suas acções, gestos e pregação revelam Deus plenamente.

c) *Humanidade salvadora*

Jesus obtém-nos a salvação graças à Sua vida, morte e ressurreição. Sem a Sua humanidade, não haveria a nossa filiação, divinização, a nova configuração autêntica com Ele. Não pode haver salvação fora da mediação da humanidade de Cristo. O contributo de Kasper para a reintegração da dimensão soteriológica na reflexão cristológica foi verdadeiramente importante. Mas o trabalho de aproximação entre estes dois tratados ainda requer de um maior cuidado, na medida em que constitui um desafio permanente ao adequado anúncio da salvação da humanidade em Cristo.

d) *Humanidade que se aperfeiçoa no devir histórico*

A história singular e concreta de Jesus Cristo representa toda a densidade da encarnação, que supõe uma vontade e liberdade em exercício. O que estava em germen na Sua encarnação cumpriu-se de modo pleno graças ao caminhar histórico na obediência. É claro que temos de ter cuidado, quando realçamos a história, de modo a evitar o historicismo ou extremismos de qualquer feito. Mas, o Homem contemporâneo deve reconhecer que sem a devida valorização da história, a salvação não se opera verdadeiramente.

e) *Humanidade como singularidade definitiva*

A união hipostática é definitiva. Não existe um Jesus que não seja o Cristo. Seguindo o evangelista João, percebemos que a divindade preexistente em Jesus não é afirmada desligada da humanidade que o Filho de Deus viveu na carne humana. Olhar, hoje, para a humanidade de Jesus requer um olhar íntegro, onde não se chega a pôr em causa a discussão em torno da questão do Jesus da história ou Cristo da fé. A confissão de fé no Filho de Deus, só pode ser a proclamação da totalidade do mistério integral: Jesus, o Cristo.

f) *Humanidade sob acção do Espírito*

Em Jesus, não se dá um processo de mudança ontológica da Sua pessoa *a posteriori*. Jesus é habitado pelo Espírito desde sempre. À humanidade de Jesus pertence uma especial unção do Espírito, que notavelmente o qualifica. Na humanidade de Jesus, o Espírito está de forma diferente do que em qualquer ser humano, inclusive os profetas. Jesus é Aquele em quem mora o Espírito, de tal modo que Ele pode derramá-Lo sobre outros, como um dom que possui. Só Ele pode ser e agir assim. Mais, o Espírito dinamiza a Sua acção humana. A unção tem um sentido soteriológico e divinizador, segundo o qual a humanidade de Cristo é precursora da nossa. A humanidade de Cristo é fonte donde brota a efusão do Espírito. Portanto, pertence-Lhe como faculdade singular dar o Espírito de Deus que n'Ele habita. É assim que se dá e pode falar de economia da salvação.

g) *Humanidade gloriosa*

A nossa configuração com a humanidade de Cristo ressuscitado também é importante. Não nos configuramos somente com o Jesus terreno, mas com o Cristo inteiro. A humanidade gloriosa continua a ser a mesma humanidade que foi assumida pelo Verbo na encarnação. Fazemos presente que a reflexão sobre a humanidade numa perspectiva gloriosa continua a ser um mistério pouco explorado na reflexão teológica.

h) *Humanidade que engloba em si o sentido de Deus e do Homem*

A humanidade de Cristo é o ponto onde Deus e o Homem se encontram na sua máxima potência. Jesus Cristo não é um híbrido, ou semi-Homem. A humanidade de Cristo, como perfeita que é, mostra-nos e demonstra-nos que constitutivamente fomos criados para Deus. A glória de Deus reflecte-se na humildade da Sua carne, do Seu amor até ao extremo suplício. Jesus revela-se-nos como verdadeiro Deus dos Homens, para os Homens e com os Homens. Na verdade, «tanto a imagem cristã de Deus como o sentido do Homem dependem da singular humanidade de Jesus Cristo»³⁸¹.

Em síntese, os traços apresentados que definem a necessidade de humanização não são uma reflexão isolada, mas o ponto de chegada de um caminho partilhado e aprofundado. O resultado deste itinerário de humanização desenhado através da cristologia de Kasper já é um novo ponto de partida para a caminhada de um novo humanismo em Cristo que se deseja frutífero na vida de cada crente e Homem de boa vontade. Kasper, ao reconhecer a influência de Karl Adam na sua exposição, afirma: «A vida do cristão é vida a partir da cruz, e o humanismo cristão não pode ser senão um humanismo crucificado»³⁸². No projecto de Deus, o destino de Jesus Cristo é esta exemplaridade perfeita de todo o destino humano³⁸³. Devemos, portanto limitar-nos à observação final de que nós, com o que foi dito, não contestamos uma nova *imago Dei*. Contudo, levámos a cabo uma actualização, de maneira que ela possa fazer justiça à autêntica humanidade de Cristo e do Homem.

³⁸¹ G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo*, 410.

³⁸² Cf. W. KASPER, *La teología a debate*, 398.

³⁸³ Cf. E. BARBOTIN, *Humanité de Dieu: approche anthropologique du mystère chrétien*, Aubier, Paris, 1970, 78.

CONCLUSÃO

O problema da busca de sentido para a vida toca a essência do próprio questionamento sobre o mistério divino. Ambos, mistério humano e divino, são de tal modo indissociáveis que na pergunta sobre Deus a humanidade vê respondidas as suas dúvidas existenciais. Porém, a relação entre ambos não é directa, mas sempre mediada, tal como W. Kasper procurou esclarecer. O nosso trabalho consistiu numa dupla tarefa. A primeira tarefa, realizada no primeiro capítulo, compreendeu a disposição dos pressupostos que estão na base da cristologia de W. Kasper. A segunda tarefa, que abordámos no segundo e terceiro capítulos, exigiu uma reflexão dos conteúdos essenciais sobre a humanidade de Cristo, com o objectivo de sistematizar um caminho de aproximação à autêntica condição existencial do Homem.

Creemos acertado dizer que a singularidade da pessoa e acontecimento de Jesus Cristo, tão focada e repetida ao longo do texto, reflecte a importância e urgência do anúncio histórico-salvífico em cada tempo e a cada coração humano. O nosso autor é um distinto representante contemporâneo dessa preocupação existencial. A cristologia de W. Kasper tem como núcleo uma teologia do equilíbrio, assente na história e na confissão de fé “Jesus é o Cristo”. O presente estudo reflectiu, na sua estrutura e conteúdo, a dinâmica dialógica que preside ao pensamento kasperiano, onde a construção de uma teologia da história se relaciona organicamente com uma interessante aproximação ao mistério de Jesus de Nazaré, à realidade concreta do homem contemporâneo e à confissão de fé eclesial. Com todas as dificuldades

que admite a proposta cristológica, vemos como meritória a audácia da acentuação da dimensão histórica, soteriológica e escatológica, lida e interpretada numa perspectiva bíblica, pneumatológica, eclesial e existencial.

A grande preocupação subjacente ao trabalho do teólogo alemão está numa procura incessante da resolução da problemática que relaciona a cristologia, a antropologia e a soteriologia. Na cristologia kasperiana e na sua particular acentuação sobre a humanidade de Cristo – chave determinante para a compreensão da cristologia contemporânea – encontramos o desejo de anunciar a salvação do Homem por via de um discurso fiel à Tradição, mas renovado, de modo a poder verdadeiramente responder às questões antropológicas actuais. Por isso, parece-nos que a teologia kasperiana reflecte bem a questão central que nos ocupa, ao ponto de fazer encontrar a vontade divina com a possibilidade de realização humana.

Nesse sentido, cremos ser relevante para a conclusão do nosso estudo destacar algumas das marcas da cristologia de W. Kasper, que julgamos terem o seu lugar na reflexão teológica actual e que, de certa forma, constituem-se como desafios: a compreensão qualitativa do tempo e da história, em concreto, a compreensão da história a partir de Jesus de Nazaré; a compreensão das manifestações do Ressuscitado como dinâmica de encontro; a valorização da experiência do encontro com Deus para a própria humanização; a assunção do horizonte schellingiano do amor como sentido do ser; o pensar do ser a partir da radicalidade da liberdade; o reconhecimento de que o mistério da liberdade absoluta de Deus não é limitador do ser humano, mas o seu horizonte essencial e a sua condição de liberdade.

Ao longo do nosso estudo, a nossa hipótese de trabalho foi-se orientando no sentido de que o problema antropológico pressupõe um adequado itinerário de humanização a partir da humanidade de Cristo. Tentámos, por isso, recolher de W. Kasper as orientações chave que fossem capazes de transmitir a singularidade da humanidade de Cristo como o caminho pleno de realização existencial. A humanidade de Cristo lembra ao Homem que ele precisa de ser estudante tanto da Escritura como do coração humano. Só é possível desejar um coração mais

humano se de facto olharmos para o coração de Cristo, onde habita a verdadeira humanidade. Hoje a cristologia deve estar ao serviço da missão que visa proporcionar o encontro com o Senhor Jesus. A cristologia tem por incumbência fazer ver na pessoa de Jesus um caminho de humanização e salvação, isto é, não pode ser uma teoria sobre Jesus, plenamente divino e humano, mas uma verdadeira e esclarecida confissão de fé capaz de gerar o discipulado no ouvinte do anúncio. Compete à cristologia não só a hermenêutica da vida de Jesus, mas também a hermenêutica da condição humana à luz de Jesus, o Cristo.

A fé – meta para a qual se procura orientar o Homem a partir desta proposta interpretativa da cristologia de Kasper – implica sempre o encontro de um rosto humano [antropologia] com o rosto revelador de Jesus [cristologia] numa dinâmica dialógica com o testemunho de quantos vivem e anunciam o amor divino na história [Tradição eclesial e bíblica; Fé e História]. Reconhecemos, a exemplo de W. Kasper, que anunciar Jesus num mundo pluralista e globalizado exigirá, portanto, uma grande audácia e habilidade hermenêutica a fim de enfrentar o risco das interpretações, como o enfrentou Jesus quando perguntou aos discípulos: “Quem dizeis que eu sou?” (Mt 16,15).

A humanidade de Cristo, segundo os critérios que nos orientam, não pode ser, assim, somente uma outra forma de ser humano. A encarnação não é apenas um gesto “restaurador”, mas também a novidade do ser Homem. Jesus inaugura uma nova forma de humanidade, que está, hoje, necessitada de uma renovada reflexão, que assuma o prisma da solidariedade e da obediência, como sugerimos no nosso estudo.

Nesta perspectiva, podemos dizer que a cristologia kasperiana não se esgota neste estudo. Na obra *Jesus, o Cristo* permanecem ainda muitos outros aspectos por explorar, pois a sua riqueza continua ainda hoje a suscitar novos olhares sobre o mistério cristológico. O discernimento sobre o mistério humano em relação com o mistério cristológico é sempre um processo de contínua refundação, na medida em que a fidelidade ao dogma exige do Homem uma confissão fé viva e actuante. A afirmação de que Jesus é o Cristo não é uma conclusão,

mas caminho de fé elevado a confissão. É um caminho que W. Kasper realiza e, com o qual, se propõe despertar outros interlocutores para a necessidade desse caminho. Neste sentido concluímos que a cristologia de W. Kasper está longe de ser uma proposta definitiva, pois o caminho por ele começado é apenas uma parte do desafio de se interpretar teologicamente a história guiada por Deus.

Seria teologicamente interpelador a possibilidade de dar continuidade a este estudo, enriquecendo-o com uma contextualização, ainda que sucinta, sobre o desenvolvimento do tema da humanidade de Cristo, que percorresse todo o arco temporal desde o tempo apostólico até aos nossos dias. Neste sentido, sentimo-nos pessoalmente desafiados a também reflectir sobre a possibilidade de uma segunda fase da dissertação. Reconhecemos que realizámos pessoalmente um percurso motivador ao acompanharmos o teólogo alemão nesse itinerário de busca sentido em Jesus Cristo. Por essa razão, para além do que são os objectivos de uma dissertação, pensamos que poderia ser um contributo válido para a Igreja, para o mundo e para a investigação científica, a continuidade da reflexão sobre o projecto humanizador. Verificamos que nos últimos anos têm surgido algumas iniciativas e projectos no âmbito eclesial que se aproximam da tese que procurámos expor. Destacamos, por exemplo, o V Congresso Eclesial Nacional, em Florença, com o tema “*Em Jesus Cristo, o novo humanismo*”, ou ainda a recente conferência na Universidade Católica Portuguesa, “*Repensar o humanismo*”. Seria, portanto, relevante para um projecto mais extenso interligar outras vozes e outras áreas, de modo a que resultasse uma análise mais profunda acerca da existência humana e das suas dificuldades no tempo actual. Essa análise teria, como conclusão, a apresentação de critérios de reflexão cristológicos para a constituição de um projecto humanizador.

O cristianismo precisa hoje de continuar a anunciar que a salvação do género humano passa pelo encontro com Jesus Cristo. O novo humanismo que se propõe a partir do estudo de

Kasper, não é um humanismo abstracto e utópico, mas um humanismo com rosto: Jesus Cristo! Possamos nós também dizer “*Ecce Homo*, o Cristo”.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTES

1.1. Obras de Walter Kasper³⁸⁴

KASPER, W., *Renouveau de la méthode théologique*, Cerf, Paris, 1968.

_____, *Unidad y pluralidad en teología: los métodos dogmáticos*, Sígueme, Salamanca, 1969.

_____, *Introdução à fé*, Telos, Porto, 1973.

_____, *Fe e Historia*, Sígueme, Salamanca, 1974.

_____, “Panorama de opiniones sobre Jesús de Nazaret”, *Selecciones de Teología* 58 (1976) 95-107.

_____, *Teologia del matrimonio cristiano*, SalTerae, Santander, 1980.

_____, “A Ascensão de Cristo – História e significado teológico”, *Communio* 3 (1984) 263-272.

_____, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1985.

_____, “Unidade e multiplicidade dos aspectos da Eucaristia”, *Communio* 3 (1985), 205-226.

_____, “A Igreja como *communio*”, *Communio* 4 (1986) 356-371.

_____, *Il futuro dalla forza del concilio: sinodo straordinario dei vescovi 1985: documenti e commento di Walter Kasper*, Queriniana, Brescia, 1986.

_____, “Negatividad y mal”, in SCHERER, R. (dir), *Fe cristiana y sociedad moderna*, ed. SM, Madrid, 1986.

_____, “A Igreja como sacramento da unidade”, *Communio* 5 (1987) 404-410.

_____, “A Solidariedade como marca da característica da vida cristã dos nossos dias”, *Communio* 1 (1988) 71-80.

³⁸⁴ Para um elenco completo da obra de W. Kasper, consultar: <http://www.kardinal-kasper-stiftung.de/veroeffentlichungen.html>

- _____, *La fe que excede todo conocimiento*, SalTERRAE, Santander, 1988.
- _____, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca, 1989 (reeditado SalTERRAE, Santander, 2013).
- _____, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona, 1989.
- _____ – SCHILSON, A., *Cristologia: abordagens contemporâneas*, Loyola, São Paulo, 1990.
- _____, “Dogmática pós-moderna: nova discussão sobre os princípios teológicos”, *Communio* 6 (1990) 496-505
- _____, “Le mystère de la sainte Église un rappel ecclésiologique au soir d’un ‘siècle de l’Église””, in DENEKEN, M. (org.), *L’Église à venir*, Cerf, Paris, 1999.
- _____, “Jésus le Christ: réflexions au sujet d’une nouvelle édition”, in DORÉ, J. (dir.), *De Jésus à Jésus Christ: I. Le Jésus de l’Histoire: Actes du colloque de Strasbourg 18-19 novembre 2010*, Mame-Desclée, Paris, 2010.
- _____, *Colhendo frutos: aspectos da fé cristã no diálogo ecuménico*, Paulinas, Prior Velho, 2011.
- _____, “May they all be one. A vision of Christian unity for the next generation”, *Didaskalia* 2 (2011) 13-28.
- _____, “El tiempo de hablar de Dios”, in AUGUSTIN, G. (ed.), *El problema de Dios, hoy*, SalTERRAE, Santander, 2012.
- _____, “Pensar a tradição cristã hoje”, *Communio* 3 (2012), 263-279.
- _____, “A Nova Evangelização”, *Pastoral Catequética* 24/25 (2012-2013) 89-106.
- _____, *El Evangelio de Jesucristo*, SalTERRAE, Santander, 2013.
- _____, *A misericórdia: condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*, Lucerna, Cascais, 2015.
- _____, *Papa Francisco: a revolução da misericórdia e do amor*, Paulinas, Prior Velho, 2015.

_____, “Evangelio de alegría: impulsos del Papa Francisco”, in AUGUSTIN. G. (ed.), *La fuerza radiante de la fe: identidad y relevancia del ser cristiano hoy*, SalTERRAE, Santander, 2016.

_____, *La teología a debate: claves de la ciencia de la fe*, SalTERRAE, Santander, 2016.

_____, *La unidad en Jesucristo*, SalTERRAE, Santander, 2016.

_____, *Lo absoluto en la historia: filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling*, SalTERRAE, Santander, 2017.

1.2. Sagrada Escritura

Biblia Sagrada: Versão dos textos originais (Coordenação geral por Herculano Alves), Difusora Bíblica, Lisboa/Fátima, 2008.

1.3. Fontes patrísticas e medievais

AGOSTINHO, Epist. 194 ad Sixtum presb. 5, 19, in AGOSTINO, *Le Letere 3 (185-270)*, Città Nuova Editrice, Roma, 1974.

GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Lettres Theologiques*, Cerf, Paris, 1974 (SC 208).

ORÍGENES, *Entretien d’Origène avec Héraclide*, Cerf, Paris, 1960 (SC 208).

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-IX, 9 vol., Ed. Loyola, São Paulo, 2001-2009.

TERTULIANO, *La resurection des morts*, Desclée de Brouwer, Paris, 1980, (PL 2, 791-886).

1.4. Magisteriais

BENTO XVI, “*Litterae Encyclicae Spe Salvi*”, in *AAS* 69 (2007), 985-1027.

CONCÍLIO VATICANO II, “*Gaudium et Spes*”, in *AAS* 58 (1966), 1025-1115.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Carta aos que procuram a Deus*, SGCEP, Moscavide, 2009.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, “*Declaratio Mysterium Filii Dei*”, in *AAS* 64 (1972) 237-241.

_____, “*Declaratio Dominus Iesus*”, in *AAS* 92 (2000) 742-765.

_____, “*Epistula Placuit Deo*”, *Lumen* 2 (2018) 91-96.

FRANCISCO, “*Homilia dum Summus Pontifex Eucharistiam apud stadium Artemio Franchi Florentiae celebrat, occasione V Conventus Nationalis Ecclesiae Italicae*”, in *AAS* 107:12 (2015) 1268-1271.

_____, “*Allocutio ad V Conventus Ecclesialis Nationalis apud templum cathedrale Florentiae*”, in *AAS* 107:12 (2015) 1284-1293.

JOÃO PAULO II, “*Litterae encyclicae Redemptor hominis*”, in *AAS* 71 (1979) 257-324.

_____, “*Litterae encyclicae Redemptoris Missio*”, in *AAS* 17 (1991) 249-340.

_____, “*Epistula Apostolica Tertio millennio adveniente*”, in *AAS* 87 (1994) 5-41.

MISSAL ROMANO reformado por Decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade do Papa Paulo VI: Prefácios de Natal II e III, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1992.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, “*De Sacra Scriptura et Christologia*”, in *Ench. Vat.* 9 (1983-1985) 1174-1283.

2. BIBLIOGRAFIA SOBRE WALTER KASPER

AA.VV., *Sesión de investidura de Doctor “Honoris Causa” del Emmo. y Rvdmo. Sr Cardenal Walter Kasper*, UPC, Madrid, 2004.

ASCIONE A., “I presupposti filosofici della teologia di Walter Kasper”, *Asprenas* 40 (1993) 205-224.

BORGES DE PINHO, J., “*Laudatio do Cardeal Walter Kasper*”, *Communio* 1 (2011) 115-120.

CALDEIRA, A., “A Ressureição de Jesus: uma abordagem a partir a reflexão de Walter Kasper”, *Atualidade Teológica* 45 (2013) 596-609.

CARVALHO, J., *Representação e solidariedade: o Mediador e a Mediação na reflexão cristológica de Walter Kasper*, Lisboa, 1994 [Dissertação de Mestrado em Teologia Sistemática; não publicada]

HUHTANEN, H., *Event of the Radically New: Revelation in the Theology of Walter Kasper*, Helsínquia, 2016 [Dissertação de Teologia na Universidade de Helsínquia].

IANNONE, F. “Redenzione e storia in Walter Kasper”, *RdT* 1 (1998) 61-82.

MADONIA, N., *Ermeneutica e Cristologia in Walter Kasper*, Ed. Augustinus, Palermo, 1990.

_____, “Unicità e singolarità dell’evento Cristo”, *RdT* 2 (1998) 207-238.

MATEO-SECO, L., “W. Kasper: Jesús, el Cristo”, *Scripta Theologica* 11 (1979) 269-293.

MORRISON, G. J., “Walter Kasper’s religious quest for Jesus Christ”, *Irish Theological Quarterly*, 72/3 (2007) 274-294.

NÚÑEZ, J., “La libertad cristiana en la relación cristología-antropología según la teología de Walter Kasper”, *Veritas* 26 (2012) 147-163.

STICE, R., “Jesus the Christ: The Christology of Walter Kasper”, *The Heythrop Journal* 49 (2008) 240-253.

TALÉNS, J., *El Mediador y la Mediación*, FTSVF, Valencia, 1988.

3. INSTRUMENTOS DE TRABALHO

BARGAGLIO, G. – DIANICH, S. (org.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Roma, 1979.

BEINERT, W. (dir.), *Lessico di Teologia Sistemática*, Queriniana, Brescia, 1990.

BUSSI, N. (org.), *Teologia Dogmatica*, Ed. Paoline, Alba, 1950.

FEINER, J. – LÖHRER, M. (ed.), *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica*, Vozes, Petrópolis, 1972.

FLORISTAN, C. – TAMAYO, J-J. (coor. e ed.), *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Ed. Cristandad, Madrid, 1983.

FRIES, H.(dir.), *Conceptos fundamentales de la Teología*, Ed. Cristandad, Madrid, 1966.

GOZZINI, M., (coor.), *Enciclopedia delle religioni*, Vallecchi, Firenze, 1970.

HASTINGS, J. (ed.), *Dictionary of Christ and the Gospels*, T&T. Clark, Edinburgh, 1906.

HERBERMANN, C. (ed.), *The Catholic Encyclopedia*, The Encyclopedia Press, Nova Iorque, 1913.

KASPER, W. (dir.), *Diccionario enciclopédico de historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2005.

_____, *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, Herder, Barcelona 2011.

KOMONCHAK, J. A. – COLLINS, M. – LANE, D. A. (ed.), *The New Dictionary of Theology*, The Liturgical Press, Minnesota, 1987.

LACOSTE, J-Y. (dir.), *Dicionário Crítico de Teologia*, Ed. Loyola, São Paulo, 2004.

RAHNER, K. (dir.), *Sacramentum Mundi: Enciclopedia teológica*, Herder, Barcelona, 1978.

VACANT, A. – MANGENOT, E. – AMAN, E. (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1924.

4. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

AA.VV., “O evento de Cristo como obra do Espírito Santo”, in FEINER, J. – LÖHRER, M. (ed.), *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica*, III/8, Vozes, Petrópolis, 1974.

ADAM, K., *Christ our brother*, Sheed&Ward, Londres, 1931.

_____, *Jesucristo*, Herder, Barcelona, 1985.

ADRIANI, M. “Apollinarismo”, in GOZZINI, M. (coor.), *Enciclopedia delle religioni*, Vallecchi, Firenze, 1970, 526-527.

ALFARO, J., *Cristología y antropología: temas teológicos actuales*, Ed. Cristandad, Madrid, 1973.

AMBROSIO, J., *Encontro com Cristo, plenitude do ser humano*, Paulinas, Lisboa, 2002.

ARMENDÁRIZ, L., “Quién es Cristo y cómo acceder hoy a Él”, *Selecciones de Teología* 129 (1994) 3-16.

ALETTI, J., *Jesu-Cristo ¿factor de unidad del Nuevo Testamento?*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2000.

BAGNASCO, A., “Prospettive” [consultado a 10-01-18], <http://www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2015/11/Prospettive-Card-Bagnasco.pdf>.

BARBOTIN, E., *Humanité de Dieu: approche anthropologique du mystère chrétien*, Aubier, Paris, 1970.

BARRIENDOS, V., *Jesus Cristo nosso Salvador*, Diel, Lisboa, 2008.

BATTAGLIA, V., *Gesù Cristo luce del mondo: manuale di cristologia*, Antonianum, Roma, 2013.

BERNARDO, M. – ALMENDRES, G., *Jesus visto pelos homens de hoje*, Ed. Paulistas, Sacavém, 1982.

BOF, J., “Umanesimo”, in BARGAGLIO, G. – DIANICH, S. (org.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Roma, 1979, 1809-1831.

BORDONI, M., *Gesù di Nazaret: Signore e Cristo*, Herder-PUL, Perugia, 1985.

_____, *Gesù di Nazaret: presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia, 1988.

_____, “La speranza di Gesù e la fede dogmatica di Calcedonia”, *Lateranum* 3 (1999) 507-529.

_____, *Cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia, 2003.

BORGES DA FONSECA, P., “Cristologia redimensionada em face da secularização”, *Perspectiva Teológica* 1 (1969) 81-92.

- BOTAS, M., “Perspectivas actuais de Cristologia”, *Cadernos ISTA* 12 (2001) 43-67.
- BOUYER, L., *Le Fils Éternel*, Cerf, Paris, 1974.
- BLONDEL, M., *La philosophie et l'esprit chrétien*, PUF, Paris, 1946.
- BULTMANN, R., *Existence and Faith*, Meridian Books, Londres, 1960.
- CARDEDAL, O., *Jesús de Nazaret: Aproximación a la Cristología*, BAC, Madrid, 1975.
- _____, *Cristología*, BAC, Madrid, 2001.
- _____, *Fundamentos de Cristología I-II*, BAC, Madrid, 2005-2006.
- CARVALHO, M. (ed.lit.), *Introdução à Teologia de Hans Urs von Balthasar*, UCP-Faculdade de Teologia, Lisboa, 2005.
- CASTILLO, J. M., *La humanización de Dios: ensayo de cristología*, Trotta, Madrid, 2010.
- CIOLA, N., *Introdução à Cristologia*, Loyola, São Paulo, 1992.
- CTI, “Cuestiones selectas de Cristología (1979)”, in ROMERO, E. (org.), *Comisión Teológica Internacional: Documentos 1969-2014*, BAC, Madrid, 2017, 115-141.
- CTI, “Teología-Cristología-Antropología (1981)”, in ROMERO, E. (org.), *Comisión Teológica Internacional: Documentos 1969-2014*, BAC, Madrid, 2017, 142-164.
- CTI, “La consciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión (1985)”, in ROMERO, E. (org.), *Comisión Teológica Internacional: Documentos 1969-2014*, BAC, Madrid, 2017, 273-289.
- CTI, “El Cristianismo y las religiones (1997)”, in ROMERO, E. (org.), *Comisión Teológica Internacional: Documentos 1969-2014*, BAC, Madrid, 2017, 470-521.
- DE SIMONE, G., “Gesù Cristo speranza del mondo”, *RdT* 6 (2001), 923-932.
- DORÉ, J. – XIBAUT, B., *Jésus, Le Christ et les christologies*, Mame-Desclée, Paris, 2011.
- DUPUIS, J., *Introducción a la Cristología*, Verbo Divino, Navarra, 1994.
- DUQUOC, C., *Christologie; essai dogmatique: L'Homme Jésus*, Cerf, Paris, 1968.
- _____, *Jesus, Homem Livre*, Ed. Paulistas, Apelação, 1975.
- DURRWELL, F.X., *A Ressureição de Jesus*, Herder, São Paulo, 1969.
- FARIAS, J., *O Espírito e a História: o pneuma divino no recente debate sobre as pessoas da Trindade*, Roma, 1989 [Dissertação de doutoramento na Pontifícia Universidade Gregoriana].
- _____, *Antropologia e Graça: ser cristão hoje*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2011.
- _____, *Da incerteza à esperança: ensaio de uma soteriologia narrativa: uma releitura teológica do motivo da encarnação*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2012.

- FASANO, A. – CAMPOS, P., “Da antropologia à cristologia. Da cristologia à antropologia”, *Revista de Cultura Teológica* 17 (66) 55-69.
- FERNANDES, J., “O Jesus Cristo do Credo”, *Cadernos ISTA* 12 (2001) 83-108.
- FAUS, J.I., *La humanidad nueva: ensayo de cristología*, SalTERRAE, Santander, 1984.
- _____, “El Misterio de Jesús y la confesión de fe en Él”, *Selecciones de Teología* 134 (1995) 163-174.
- _____, *El rostro humano de Dios: de la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, SalTERRAE, Santander, 2007.
- FLICK, M. – ALSZEGHY, Z., *L'uomo nella teologia*, Paoline, Modena, 1972.
- FOSTER, F., “Humanity of Christ”, in HASTINGS, J. (ed.), *Dictionary of Christ and the Gospels*, T&T. Clark, Edinburgh, 1906, 753-755.
- GALOT, J., “Cristologia: de cima ou de baixo?”, *Perspectiva Teológica* 9 (1973) 137-155.
- _____, *Alla ricerca di una nuova cristologia*, Cittadela, Assisi, 1974.
- GAMBERINI, P., “La comunicazione in prospettiva cristologica”, *RdT* 1 (2000) 25-46.
- GEISELMANN, J. R., “Jesucristo”, in FRIES, H., (dir.), *Conceptos Fundamentales de la Teología II*, Ed.Cristandad, Madrid, 1966, 415-452.
- GNILKA, J., “Jesucristo”, in KASPER, W. (dir), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica II*, Herder, Barcelona 2011, 869-883.
- GILOT, F., “Da humanidade de Cristo na teologia contemporânea”, *Itinerarium* 62 (1968) 479-493.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., “Humanismos”, in FLORISTAN, C. – TAMAYO, J-J. (cord. e ed.), *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Ed. Cristandad, Madrid, 1983.426-437.
- HADJAD, F., “Recolocar o Homem no centro” [consultado a 10-01-18], http://cna1.pt/wp-content/uploads/Fabrice_Hadjadj_IENL_pt.pdf.
- HERRERAS, F., “Cristo, el hombre nuevo: análisis de *Gaudium et Spes* 22”, *Estudio Agustiniano* 52 (2018) 297-319.
- HURTADO, M., “Novas cristologias: ontem e hoje algumas tarefas da cristologia contemporânea”, *Perspectiva Teológica* 40 (2008) 315-341.
- _____, “Creer en Jesucristo hoy”, *Selecciones de Teología* 52 (2013) 55-62.
- “Jesus Cristo: um rosto, muitos rostos?”, *Perspectiva Teológica* 40 (2008) 309-314.
- KAPIC, K., “The Humanity of Christ: Looking at Jesus, ourselves, and pastoral ministry”, *Foundations* 45 (2000) 28-36.
- KLINGER, E., “Escuela de Tubinga”, in RAHNER, K. (dir.), *Sacramentum Mundi: Enciclopedia teológica*, Herder, Barcelona, vol.6, 1978, 759-765.

- KÜNG, H., *Ser Cristiano*, Trotta, Madrid, 2008.
- LADARIA, L., *Jesucristo, salvación de todos*, UPC-SanPablo, Madrid, 2007.
- LAGACHE, S., *A corporeidade no mistério da encarnação e ressurreição*, São Paulo, 2010. [Dissertação de Mestrado em Teologia Dogmática; não publicada].
- LIMA, J., “A imagem de Deus no século XXI: O rosto de Jesus Cristo em prospectiva”, *Memoria* 8 (2001) 115-130.
- LOEWE, W. P., “Jesus Christ”, in KOMONCHAK, J. A. – COLLINS, M. – LANE, D. A. (ed.), *The New Dictionary of Theology*, The Liturgical Press, Minnesota, 1987, 533-543.
- LORIZIO, G., “La fede in Gesù Cristo genera un nuovo umanesimo” [Consultado a 23-12-2017], <http://www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2015/11/Relazione-Giuseppe-Lorizio.pdf>.
- MAAS, A. J., “Jesus Christ”, in HERBERMANN, C. (ed.), *The Catholic Encyclopedia*, The Encyclopedia Press, Nova Iorque, 1913, 374-385.
- MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la Métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, L'Éd. Universelle, Paris-Bruxelles, 1949.
- MARTÍN, D., *O lado humano de Jesus de Nazaré*, São Paulo, Sacavém, 1997.
- MARTÍNEZ DÍEZ, F., *Crer em Jesus Cristo viver como cristão: cristologia e seguimento*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2007.
- MARTINS, A., “Jesus Cristo, o ‘novo rosto’ de Deus”, *Eborensia* 32 (2003) 115-132.
- MEIER, J.P., “El Jesús histórico: revisando conceptos”, *Selecciones de Teología* 122 (1992) 222-232.
- MICHEL, A., “Jésus-Christ”, in VACANT, A. – MANGENOT, E. – AMAN, E. (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique, Librairie Letouzey et Ané*, Paris, 1924, 1108-1411.
- MOINGT, J., *L’homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris, 1994.
- _____, “La imagen de Jesús”, *Selecciones de Teología* 185 (2008) 12-22.
- MOIOLI, G., *Yesterday and today. A study in continuities in Christology*, SPCK, Londres, 1997.
- MOLINSKI, W., “Obediência”, in RAHNER, K., (dir.), *Sacramentum Mundi: enciclopédia teológica*, Herder, Barcelona, 1977, 933-942.
- MOLTMANN, J., *O Caminho de Jesus Cristo*, Vozes, Petrópolis, 1993.
- _____, *Jésus, le messie de Dieu*, Cerf, Paris, 1993.
- _____, *Jesus Christ: for today’s world*, Fortress Press, Minneapolis, 1994.
- O’COLLINS, G., *Christology: a biblical, historical and systematic study of Jesus*, Nova Iorque, Oxford University Press, 1995.

- PALMA, A., *A Trindade é um mistério, mas podemos falar disso*, Paulinas, Prior Velho, 2014.
- PANNENBERG, W., *Esquisse d'une Christologie*, Cerf, Paris, 1974.
- PARMENTIER, E. – DENEKEN, M., *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX^e Siècle*, Mame-Desclée, Paris, 2009.
- PASQUALE, G., “Immagini di Gesù e modelli cristologici: Il cristianesimo ha tradito Gesù?”, *RdT* 1 (2012) 41-62.
- PÉREZ, P., *La singularidad de Cristo: perspectivas convergentes en la cristología católica contemporánea*, EPUG, Roma, 2004 [Dissertação de doutoramento na Pontificia Universidade Gregoriana].
- PINHO, A., “30 anos de teologia: da apologética à teologia fundamental”, *Humanística e Teologia* 31:2 (2010) 11-26.
- PRAGASAM, A., “La búsqueda del Jesús histórico en los estudios contemporáneos”, *Selecciones de Teología* 154 (2000) 109-115.
- PUIG, A., *Jesus: uma biografia*, Paulus, Lisboa, 2006.
- QUESNEL, M., *Jesus: o Homem e o Filho de Deus*, Gradiva, Lisboa, 2005.
- RAHNER, K., “Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia”, in FEINER, J. – LÖHRER, M. (ed.), *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica II/2*, Vozes, Petrópolis, 1972, 6-19.
- _____, *Curso Fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979.
- RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, Esfera dos livros, Lisboa, 2008.
- _____, *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até à Ressurreição*, Principia, Lisboa, 2011.
- REINHARDT, K., “Nuevos caminos de la cristología actual”, *Selecciones de Teología* 68 (1978) 261-267.
- ROLOFF, J., “En busca de una nueva imagen de Jesús”, *Selecciones de Teología* 53 (1975) 60-68.
- SAIZ, J., *Iniciação à Cristologia*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1992.
- SESBOÛÉ, B., *Jésus Christ à l'image des hommes*, Desclée de Brouwer, Paris, 1997.
- _____, *Pensar e viver a fé no terceiro milénio: convite aos homens e mulheres do nosso tempo*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2001.
- _____, *Les «trente glorieuses» de la christologie (1968-2000)*, Lessius, Bruxelas, 2012.
- SCHILLEBEECKX, E., *Il Cristo: la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia, 1976.
- _____, *Gesù: la storia di una nova prassi*, Queriniana, Brescia, 1980.

- SCHMIDINGER, H., “Tübingen (escuela de)”, in LACOSTE, J-Y. (dir.), *Dicionário Crítico de Teologia*, Ed. Loyola, São Paulo, 2004, 1790-1794.
- SCHOLZ, F., “Obediencia”, in FRIES, H., (dir.), *Conceptos Fundamentales de la Teología III*, Ed. Cristandad, Madrid, 1966, 196-208.
- SCHOONENBERG, P., *Il est le Dieu des Hommes*, Cerf, Paris, 1973.
- _____, *El Espíritu, la Palabra y el Hijo*, Sígueme, Salamanca, 1998.
- SOBRINO, J., “Jesús de Nazaret”, in FLORISTAN, C. – TAMAYO, J-J. (coor. e ed.), *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Ed. Cristandad, Madrid, 1983, 480-513.
- SOULETIE, J-L., *Les grands chantiers de la christologie*, Desclée, Paris, 2005.
- THOMPSON, M.M., *The humanity of Jesus in the Fourth Gospel*, Fortress Press, Philadelphia, 1988.
- URÍBARRI, G., *La singular humanidad de Jesucristo: el tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo-UPC, Madrid, 2008.
- VERMEERSCH, A., “Obedience”, in HERBERMANN, C., (ed.), *The Catholic Encyclopedia*, The Encyclopedia Press, Nova Iorque, 1913, 182-183.
- WALTER, P., “Humanismo”, in KASPER, W. (dir.), *Diccionario enciclopédico de historia de la Iglesia I*, Herder, Barcelona 2005, 650-654.
- WARNACH, V., “Hombre”, in FRIES, H., (dir.), *Conceptos Fundamentales de la Teología II*, Ed. Cristandad, Madrid, 1966, 243-276.
- WELKER, W., “Quién es Jesucristo para nosotros, hoy”, *Selecciones de Teología* 166 (2003) 106-116.