

# A CRUZ DE JESUS EM DOIS PENSADORES CRISTÃOS CONTEMPORÂNEOS<sup>1</sup>

Geraldo Luiz De Mori<sup>2</sup>

**Resumo:** A crítica heideggeriana à ontoteologia levou muitos filósofos e teólogos cristãos a se perguntarem até que ponto o Deus sobre o qual a tradição cristã fala é o *deus causa sui* da crítica do autor de *Ser e tempo*. Eberhard Jüngel, na teologia, e Stanilas Breton, na filosofia, oferecem uma contribuição instigante e original no debate aberto por Heidegger: pensar Deus à luz da cruz de Jesus de Nazaré. A teologia da cruz, presente no Novo Testamento e em vários teólogos ao longo da história da fé cristã, tornou-se, em muitos autores contemporâneos, o lugar por excelência para pensar o Deus cristão. Em que a perspectiva de Jüngel e a de Breton se distinguem ou se aproximam da desses autores? O que a leitura proposta por eles inspira a reflexão teológica e filosófica feita a partir da América Latina e do Brasil? Essas são algumas das questões abordadas neste artigo.

**Palavras-chave:** Cruz de Cristo. Eberhard Jüngel. Stanilas Breton. Heidegger.

## *The Cross of Jesus according two Christian Contemporary Thinkers*

**Abstract:** The Heideggerian critique of onto-theology led many Christian philosophers and theologians to ask themselves up to what point the God of which the Christian tradition speaks is the same as the *causa sui* God from the critique by the author of *Being and Time*. Eberhard Jüngel, in theology, and Stanilas Breton, in philosophy, offer a provocative and original contribution to the debate opened by Heidegger: to think about God in light of the cross of Jesus of Nazareth. A theology of the cross, present in the New Testament and in various theologians throughout the history of the Christian faith, has become for many contemporary authors the “place” *par excellence* to think about the Christian God. In what ways does Jüngel and Breton’s perspective differ from or resemble that of these authors? What inspiration does the reading they propose offer for theological and philosophical reflection done from Latin America and Brazil? These are some of the questions considered in this article.

**Keywords:** Cross of Jesus. Eberhard Jüngel. Stanilas Breton. Heidegger.

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 04 de novembro de 2010 e aprovado por parecerista *ad hoc* mediante parecer de 04 de março de 2011. Texto originalmente apresentado como comunicação no 2º Congresso da ANPTECRE, realizado entre 24-27 de agosto de 2009 no GT: Deus: Ser ou Sentido, com o título: A cruz de Jesus como “palavra” e “lugar” do discurso sobre Deus em Eberhard Jüngel e Stanilas Breton.

<sup>2</sup> Doutor em Teologia pelas Facultés Jésuites de Paris – Centre Sèvres, França. Diretor do Departamento de Teologia da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte/MG, no qual também coordena o PPG de Teologia. Professor de Teologia Sistemática na mesma faculdade, onde ensina Antropologia Teológica e Escatologia Cristã. E-mail: geraldodemori@faculdadejesuita.edu.br

A experiência de Deus ou do divino e o discurso que dela deriva sempre ocuparam um lugar importante na linguagem comum e na razão filosófica e teológica. Provado de distintas formas pela consciência religiosa (o Santo, o Totalmente Outro, o Sagrado, o Criador etc.), nomeado diversamente nas inúmeras religiões (YHWH, Pai, Filho, Espírito Santo, Alá, Krishna, Brahma, Tupã, Olorum etc.), pensado pela filosofia e pela teologia à luz de várias categorias (Infinito, Eterno, Imutável, Onipotente etc.), Deus tornou-se para muitos, sobretudo a partir das grandes críticas do ateísmo moderno (Feuerbach, Nietzsche, Marx e Freud) e pós-moderno (Dawkins, Onfray, J.-L. Ferry, Sponville etc.), uma realidade e um nome problemáticos. Não pretendo retrair aqui o itinerário percorrido pela experiência e nomeação de Deus ao longo da história, nem pela reflexão daí derivada. Vou apenas retomar brevemente a reflexão de Heidegger sobre Deus como fundamento, que resume, de certa forma, seu “destino” em boa parte da razão moderna e contemporânea, mostrando, a seguir, como dois pensadores cristãos, um teólogo, Eberhard Jüngel, e um filósofo, Stanilas Breton, refletem sobre essa questão. Com isso, trago para o debate teológico brasileiro atual duas contribuições importantes sobre o lugar do discurso sobre Deus na reflexão filosófica e teológica.

## A crítica à reflexão sobre Deus como fundamento

Deus e a teologia não ocupam certamente um lugar central em Heidegger, mas, desde que ele propôs sua teoria sobre a constituição ontoteológica da metafísica ocidental, a mesma não cessa de provocar o pensamento de teólogos e de filósofos. Retomo a seguir alguns dos aspectos dessa reflexão, para melhor entender a contribuição de Jüngel e Breton.

Heidegger aborda o problema de Deus e da teologia já em seus primeiros cursos, onde estuda a questão do tempo na Carta aos Tessalonicenses. Ele opõe aí o que será uma de suas principais teses em *Ser e tempo*: a compreensão autêntica do tempo, a parusíaca, e a inautêntica, a da eternidade como eterno presente, que é um dos predicados de Deus, no pensamento filosófico e teológico, e uma das formas derivadas do preocupar-se na qual se encontra cotidianamente o *Dasein*. Interessado, sobretudo, pela ontologia, o filósofo alemão continuará, em suas investigações posteriores, a se defrontar ocasionalmente com o problema de Deus e da teologia, chegando à tese da constituição ontoteológica da metafísica. Vejamos os principais argumentos sobre os quais essa tese é baseada. A metafísica, diz Heidegger, pensa o ente na sua totalidade conforme seu ser. Ela é, por isso, ontologia, ou seja, doutrina do ser do ente, cujo fundamento é a presença constante. Nesse sentido, o ente é fundado no ser como presença constante, o que o torna disponível a ser apreendido pela razão, que o compreende e também o pode manipular. Mas o ser mesmo precisa de fundamento, para que possa ser o ser constantemente presente. Então, a metafísica procura aquele ente que, de modo especial, preenche a exigência da presença constante. Ela encontra esse ente no divino subsistente em si

e que é “*causa de si*”, no “*theion*”. Com isso, ela não é só fundamentação do ente no ser, mas também fundamentação do ser no ente supremo, no “*theion*”, portanto, ela é teologia. Justamente porque fundamentada, ela é uma “*logia*”. Assim, ela é “*ontoteo-logia*”<sup>3</sup>.

Portanto, pelo fato de representar o ente enquanto ente, a metafísica é ontologia, no sentido mais restrito, mas, simultaneamente, teologia. O caráter teológico da ontologia não reside, por isso, no fato de a metafísica grega ter sido assumida mais tarde pela teologia cristã e ter sido por ela transformada, mas na maneira como, desde a Antiguidade, o ente chega a desvelar-se enquanto ente. Esse desvelamento do ente foi que tornou possível à teologia cristã apoderar-se da filosofia grega.<sup>4</sup> Assim, Deus entra na filosofia como uma exigência lógica. Ou seja, o pensamento exige um fundamento, e cria o fundamento para o ser que, por sua vez, sustenta os entes na sua presença. Heidegger critica, porém, essa entrada de Deus como exigência lógica na filosofia, porque, segundo ele, ou o ser é transcendental e, portanto, é seu próprio fundamento – nesse caso temos uma autêntica ontologia –, ou o ser é o transcendente que funda o transcendental, tirando-lhe seu conteúdo e identificando-o – nesse caso temos uma teologia.<sup>5</sup>

## Dois leituras cristãs de Deus como fundamento

Eberhard Jüngel, teólogo luterano alemão, e Stanislas Breton, filósofo católico francês, propõem duas leituras da possibilidade de se pensar Deus após as principais críticas surgidas na modernidade. Suas leituras não são diretamente uma resposta à leitura heideggeriana esboçada acima, mas nos oferecem elementos importantes para pensá-la. A cruz aparece neles como a revelação de um mistério sobre o qual não temos nenhum poder.

## A cruz como “palavra” e “lugar” do fundamento

Jüngel e Breton não tematizam diretamente a questão de Deus como fundamento do ser, mas propõem uma reflexão sobre a cruz que nos indica como abordar essa questão. Jüngel, na obra *Gott als Geheimeris der Welt (Deus: mistério do mundo)*, parte da afirmação da morte de Deus, proposta por Nietzsche como resposta à questão “*onde está Deus?*”, e diz que a teologia deve se recusar a “pensar com anterioridade” para “pensar em seguida” ao Deus que fala. Ela deve convidar os

---

<sup>3</sup> STEIN, E. O Abismo entre Ser e Deus (A diferença Ontológica Recusa a Diferença Ontológica). In: OLIVEIRA, O.; ALMEIDA, C. (Orgs.). **O Deus dos Filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2003. (Coleção Cristianismo e Libertação). p. 159.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M. **Que é metafísica**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores, v. XLV). p. 261.

<sup>5</sup> STEIN, 2003, p. 161.

discursos humanos a se deixarem “interromper” por Jesus, o homem crucificado e o evento da linguagem que nos permite compreender o que quer dizer “Deus fala”. Se Deus fala precisamente neste homem, diz ele, o objeto da teologia, do ponto de vista material, se concentra então inteiramente em sua figura singular. É o Crucificado que conta a humanidade de Deus, na qual ele se determina a si mesmo como Amor. A reflexão é então conduzida a pensar o Absoluto na contingência, Deus como aquele que pode se ligar à morte sem ser aniquilado. Isso nos leva a renunciar ao conceito metafísico do Deus *supra nos*, determinado pela absolutidade, pela onipotência e pela onipresença, para afirmar Deus *no meio de nós*, afetado por *aquilo que passa*. Stanilas Breton, no livro *Le Verbe et la croix (O Verbo e a cruz)*, também pensa que o acesso a Deus é a cruz. Mais que a Palavra, ela é o lugar a partir do qual esse acesso é possível. Partindo de 1Co 1.17-31 e de Fl 2.5-11, textos paulinos que anunciam o querigma da cruz do Cristo, em sua dupla dimensão de loucura e enfermidade, o filósofo francês mostra que o que é dito na cruz é voltado para um excesso que está além de toda determinação do pensamento e do agir. A cruz opera, no discurso paulino, uma crítica radical das representações de Deus. Ela não desenvolve atributos negativos ao encontro do “ser realíssimo”, mas abre a uma mudança de ordem e de atitude, que nos leva não à afasia e à apraxia, mas a uma prática de fé: a de Mt 25, da qual Breton faz o objeto de seu estudo.

Essa breve apresentação das teses de Jüngel e Breton coloca-nos no coração da perspectiva a partir da qual é preciso pensar a revelação de Deus como fundamento. O teólogo alemão e o filósofo francês dão à cruz uma posição de origem para a teologia. Para o primeiro, ela é um evento de linguagem no qual Deus se torna acessível. Para o segundo, ela é potência de desnudação, lugar e sinal de uma necessária mortificação de nossas representações. No fundo, ambos estão em diálogo crítico com o Deus da tradição ontoteológica, mostrando que o pensamento sobre ele deve ser determinado somente pela cruz. Sobre esse acordo de fundo emergem, no entanto, certas diferenças. Para Jüngel, a identidade de Deus com o Crucificado nunca foi realmente pensada. Do ponto de vista material, diz ele, a significação de Deus decide-se em Jesus crucificado. Do ponto de vista formal, para pensar Deus é preciso deixá-lo ser o sujeito de sua revelação. Essa tarefa exige a renúncia do Deus tornado impensável pela metafísica moderna: “o Deus acima de nós”. Isso nos conduz a um debate com a ideia de Deus comum ao teísmo e ao ateísmo. Pensar Deus a partir do Crucificado obriga-nos a juntar o Absoluto e a contingência. Somos assim duplamente obrigados a isso: pela Escritura e pelo impasse da metafísica moderna. Para Breton, devemos, primeiro, nos “desnudar” de nossas representações e levar a sério a loucura da cruz. Isso impossibilita certos discursos sobre Deus, que não é o pensamento do pensamento. O ser e o logos lhe são estrangeiros. A razão e a linguagem dissipam-se em face do *dito* da cruz. Mas, como não se pode prescindir da linguagem, ela deve visar a um Deus inaudito, além do ser e da razão. A cruz revela-o num duplo nada: o de sua enfermidade de escravo (Fl 2.5-11) e o de sua loucura de cruz (1Co 1.17-31). Jüngel e Breton mostram-nos,

então, os deslocamentos aos quais somos levados quando queremos compreender Deus como fundamento. É a cruz que nos indica o caminho. Vejamos qual discurso o Crucificado nos ensina a fazer sobre Deus, sobre o mundo e sobre o ser humano sem que o que é enunciado sobre Ele se torne ontoteologia.

## O fundamento que se revela na cruz

A cruz é então a *palavra* e o *lugar* a partir dos quais Jünger e Breton querem falar do Deus que, em filosofia e em teologia, é frequentemente captado como fundamento de tudo. Como o teólogo alemão e o filósofo francês compreendem o Deus revelado na cruz?

Segundo Jünger, “se se concebe a divindade de Deus a partir da unidade com a pobreza da existência do Crucificado”<sup>6</sup>, seu ser não pode mais ser pensado unicamente como o Infinito oposto à finitude, a Independência oposta à dependência, a Eternidade que exclui de si o tempo, o Ser Supremo que ignora o nada. Ao identificar-se com “aquilo-que-passa”, diz ele, Deus acolhe em si a possibilidade. O ato de passar e o que passa não são redutíveis ao nada. Se o possível caracteriza aquilo-que-passa, então Deus se engaja no conflito entre o nada e a possibilidade. Isso aparece já na criação, mas sobretudo na cruz. “Quando Deus se identificou com Jesus morto, ele localizou o nada no interior da vida divina. Ele é aquele que quer suportar, e suporta, que pode sofrer, e sofre no seu ser a força aniquiladora do nada, sendo mesmo capaz de provar a negação da morte sem por isso ser aniquilado.”<sup>7</sup> Depois de ter estabelecido a unidade de Deus com aquilo-que-passa, Jünger mostra como a morte de Jesus ajuda a pensar a divindade. Em sua identificação com o Crucificado, diz ele, Deus não é somente idêntico a si mesmo, mas aquele que é *para* os outros. De fato, “toda autodeterminação em favor dos outros engendra esta singular dialética do ser e do não-ser, de vida e de morte que, enquanto dialética pacificada, se chama Amor”.<sup>8</sup> Essa determinação de si na cruz abre as profundezas divinas, revelando seu ser eterno. Com efeito, no evento particular de sua identificação com o Crucificado, “Deus se exterioriza tal qual ele já é em si mesmo desde sempre”<sup>9</sup>. Desde toda eternidade, ele é *para* os homens ou *para* o homem-que-passa. A base da condição passageira do homem encontra-se, então, neste “*ser-para*” de Deus. Essa identificação de Deus com o Crucificado está na origem da doutrina trinitária. Com efeito, se Deus se revela como amor na morte de Jesus, e se ele não se tornou amor pela primeira vez, então, “em razão da Palavra da cruz, é preciso absolutamente pensar o ser-Deus de Deus como um ser que se expõe àquilo-que-

---

<sup>6</sup> JÜNGEL, E. **Dieu Mystère du monde**: fondement de la théologie du crucifié dans le débat entre théisme et athéisme v. 1 et 2. Paris: Cerf, 1983. p. 326.

<sup>7</sup> JÜNGEL, 1983, p. 341.

<sup>8</sup> JÜNGEL, 1983, p. 342.

<sup>9</sup> JÜNGEL, 1983, p. 344.

passa, porque ele se engaja no nada”<sup>10</sup>. Isso quer dizer que Ele é o que é, ou seja, Amor, a partir de si mesmo. Na cruz, Ele pode então ser pensado como Criador, ou seja, “ser desbordante pelo amor”<sup>11</sup>, que vai para fora-de-si, no nada, que vai além de si, “ek-sistindo” a partir das profundezas de si mesmo. Essa “ek-sistência” constitui sua essência. Vindo sempre de si mesmo, o ser de Deus permanece no devir e se expõe ao nada, mas o nada não é tão originário quanto Deus, que vem de si mesmo e não do nada.

Esse vir de Deus e esse advir em Deus constituem sua história e sua historicidade, a primeira sendo objeto da doutrina da Trindade econômica e a segunda, objeto da doutrina da Trindade imanente. Essa história e essa historicidade nos são acessíveis graças à vida, à morte e à ressurreição de Jesus, este homem cuja vida era a “parábola humana do Deus que é amor”<sup>12</sup>. De fato, Jesus existia plenamente e em total liberdade a partir de Deus, a quem ele chamava Pai e de quem ele anunciava o Reino próximo. Se sua vida foi uma insistência única sobre essa proximidade, sua morte é o cume da mesma. O querigma do Ressuscitado afirma efetivamente que, nessa morte, Deus se identifica com o Crucificado, se definindo, então, nessa identificação e se revelando como amor em ação. Deus é o amor, diz Jünger, “porque ele não quer amar-se a si mesmo sem amar sua criatura, o absolutamente outro em face dele. Aí está o motivo eterno e divino da diferenciação de si, própria a Deus, sem a qual sua identidade com o homem Jesus não seria pensável”<sup>13</sup>. A cruz exige, portanto, que se pense em Deus a distinção entre o amante, o amado e o amor. Desde então, as relações constitutivas da essência divina distinguem o Deus que ama a partir de si e recebe seu ser de si mesmo: o Pai; e o Deus amado, que desde sempre recebe este amor: o Filho. O Espírito é o laço de amor que une Pai e Filho e é comunicado como dom à humanidade. A cruz mostra uma mutabilidade e uma transitividade em Deus, que pode ser pensado como “o evento de sua vinda para ele mesmo”<sup>14</sup>. Sua eternidade deve ser entendida como *vinda*: “Deus vem de Deus”, ou seja, ele é sua própria origem: “Deus vem para Deus”, ou seja, ele é seu próprio fim, *télos*, objetivo; “Deus vem como Deus”, ou seja, ele é sua própria mediação. Ele é eternamente Aquele que é, que era e que vem.

Breton também reflete sobre a interpretação do devir em Deus à luz da cruz. Partindo do hino de Fl 2.5-1, ele diz que é “preciso admitir que o processo kenótico introduz na esfera do divino certo devir”<sup>15</sup>. De fato, como a divindade se uniria verdadeiramente à humanidade se, imutável em sua autossuficiência, se obstinasse em seu absoluto? Longe então de estar isolado em sua perfeição transcendente, Deus deve ser aberto à criatura. Se ele é “o todo do ser, como então existiria outra

---

<sup>10</sup> JÜNGEL, 1983, p. 345.

<sup>11</sup> JÜNGEL, 1983, p. 347.

<sup>12</sup> JÜNGEL, 1983, p. 215.

<sup>13</sup> JÜNGEL, 1983, p. 226.

<sup>14</sup> JÜNGEL, 1983, p. 250.

<sup>15</sup> BRETON, S. **Le Verbe et la croix**. Paris: Desclée, 1981. p. 133.

coisa que Ele?” Sua omni perfeição “o isolaria numa transcendência de egoísmo que o privaria de seu mais belo atributo: o Amor”<sup>16</sup>. A cruz e a *kenose* estão, então, no coração mesmo de Deus. Não se pode, porém, querer dizer muito deste Deus que se revela na loucura da cruz e sob a forma de escravo. Nessa dupla figura, Ele aparece como aquele que não é “causa de si”. A ideia de um si divino torna-se, então, caduca. As “teologias dramáticas” da *kenose* transpõem no Absoluto o movimento da *kenose*, não reconhecendo verdadeiramente a questão do devir em Deus. É preciso se despossuir das excelências que lhe atribuímos para entrar num verdadeiro movimento de negação de nossas representações sobre o eu divino.

Breton não introduz, então, distinção em Deus, fazendo jogar o julgamento da cruz sobre toda determinação em Deus. “A Coisa que a cruz propõe, diz ele, é bem o Deus que se revela no Cristo crucificado”, mas este Deus, em seu ser, escapa a toda definição. Paulo diz em 1Co 1.17-31 que existe uma loucura em Deus que o põe fora de si, que o leva ao abaixamento. O escravo de Fl 2.5-11 é a figura exemplar disso. Ele evoca um Deus que se “esvaziou” e “se abaixou”. Essa dinâmica do despojamento indica uma generosidade divina que vai não somente até o esquecimento de si do “servidor”, mas também até permitir a resposta dos que dão um rosto ao “eu” divino e misterioso de Mt 25. Deus é então “transitividade”, capacidade de se pôr “fora-de-si”, de se esvaziar. A *kenose* da cruz obriga, porém, a ir mais longe ainda que essa saída de si. Ela não é somente “o indicativo cristão de um além, excessivo, do ser e do pensamento”<sup>17</sup>. Ela significa que a profusão divina não é mais ligada a uma superabundância ontológica, pois ela consiste em dar o que ela não é e o que ela não tem. A cruz não é causa, mas princípio. Por isso Deus, que transgride toda linguagem, só pode ser dito em termos de superabundância, trânsito, generosidade, força, doação e energia se, sobre esses termos, jorra o “eu penso irônico” da cruz.

## A cruz como “fundamento”

Apesar de suas diferenças, Jünger e Breton ajudam-nos a pensar a questão do fundamento em outros termos que o criticado por Heidegger. Deus não é o fundamento “acima de tudo”, mas aquele que só pode ser visto ligado à humanidade, ao mundo, ao devir e ao advir. Vejamos como o ser humano, o cosmo e o tempo aparecem à luz da cruz. Jünger tira as consequências da cruz para a antropologia e a cosmologia ao redor de uma tríplice formulação: 1. o ser humano e o mundo são interessantes por eles mesmos; 2. com muito mais razão, Deus é interessante por si mesmo; 3. Deus faz com que o ser humano, interessante por si mesmo, se torne interessante de uma maneira nova. O ponto de partida de sua reflexão é a “não necessidade mundana de Deus”. O ser humano, diz ele, pode ser humano sem Deus,

---

<sup>16</sup> BRETON, 1981, p. 138.

<sup>17</sup> BRETON, 1981, p. 78.

ou seja, ele “pode sem Deus, viver bem, escutar com atenção, pensar com rigor, agir em toda responsabilidade”<sup>18</sup>. Essa “não necessidade mundana de Deus” não faz Dele um ser aleatório. Com efeito, Ele é “mais que mundanamente necessário”<sup>19</sup>. Isso aparece no reconhecimento humano da finitude como “dom” e não como angústia. Isso aparece também nas “correspondências” antropológicas da teologia. “Um Deus que se abre definitivamente a um homem e, por este único homem, a toda humanidade, é um Deus que, por este ato mesmo de abertura definitiva de si, determina ontologicamente a humanidade do ser humano.”<sup>20</sup> Se Deus se dirige ao ser humano, esse é então um ser “interpelável”. Interpelado por Deus, e para Deus, o ser humano é menos caracterizado por suas referências ao mundo do que por um novo estado de presença no mundo determinado por Deus. Se ele responde positivamente a essa interpelação, ele renuncia à autofundação de si, deixando outro ser para ele. Em teologia, esse outro é Deus, e os atos ou maneiras de ser que Ele provoca nos que se deixam interpelar por Ele são a fé, o amor e a esperança.

As “correspondências” teológicas da antropologia não podem ser vistas como consequências do evento da cruz, mas como respostas livres à solicitação divina. Nelas, o ser humano “consente à vinda de Deus para o mundo e, em razão disso mesmo, a não ter por destino o possuir-se a si mesmo”<sup>21</sup>. De fato, pela fé ele entra numa confiança livremente dada, se liberando da necessidade de se garantir. Essa não-posseção de si pode ser vista como “uma elevação antropológica”<sup>22</sup>. Isso significa para o ser humano ser liberado da fixação sobre si para ir adiante com Deus. “Ele o faz deixando-se conduzir pelo Deus que vem rumo ao mundo, de sorte que, no interior do mundo, se tornam possíveis novos caminhos de humanidade rumo a ela mesma.”<sup>23</sup> Existe também um abandono no amor, onde “o tu amado só é desejado pelo eu amante como aquele ao qual ele tem o direito de se abandonar e que, do seu lado, se abandonará ao eu amante como a um tu amado. O amor é abandono recíproco”<sup>24</sup>, que pressupõe o abandono da posseção de si, abandono no qual o eu amante recebe do tu amado um novo ser. Enfim, a esperança ela também é não posseção. Ela é confrontada aos limites do ser humano e de seu mundo. Ela implica a aceitação dos limites do sofrimento e da morte, que abrem o ser humano ao confronto positivo com esses mesmos limites.

O apofatismo de Breton com relação a todo discurso sobre Deus não o conduz ao vazio da linguagem e da ação diante do ser humano no mundo. Segundo ele, o nada da cruz e o rosto do servidor convidam os discípulos do Cristo à audácia de uma criação, ao mesmo tempo teórica e prática. Se a cruz não é deste mundo,

---

<sup>18</sup> JÜNGEL, 1983, p. 28.

<sup>19</sup> JÜNGEL, 1983, p. 249.

<sup>20</sup> JÜNGEL, 1983, p. 27.

<sup>21</sup> JÜNGEL, 1983, p. 266.

<sup>22</sup> JÜNGEL, 1983, p. 262.

<sup>23</sup> JÜNGEL, 1983, p. 268.

<sup>24</sup> JÜNGEL, 1983, p. 154.



escapando a toda definição, ela se encontra no mundo e produz nos discípulos de Cristo uma “poética do sensível”, que consiste em se deixar determinar pela acolhida da Palavra da cruz em sua loucura, por um lado, e pela figura do servidor em sua enfermidade, por outro. Isso quer dizer que “o que conta segundo a comum aprovação não tem nenhum valor para o olhar que, do alto da cruz, mede sua vaidade”<sup>25</sup>. Os “loucos do Cristo” são significativos dessa acolhida da zombaria da cruz, que derruba todas as potências. Quanto à figura do escravo, ela nos conduz a mudar a imagem que nos fazemos de Deus e de nós mesmos. Ao privilegiar o serviço, essa figura quebra o ídolo da potência e se torna um imperativo categórico de vida e de ação, que faz recuar a violência exercida sobre os deserdados, ajudando-os a reencontrar a dignidade e a se tornar alguém. A linguagem da cruz chama então sua encarnação na práxis. “Se a cruz é, à sua maneira, potência de Deus, nossa práxis deveria mostrar a eficácia disso.”<sup>26</sup>

A teologia da cruz chama, então, a uma ação efetiva contra a injustiça e torna insuportável a violência que se exerce sobre as vítimas, negando sua dignidade. As bem-aventuranças e o julgamento final de Mt 25.31-46 confirmam esse propósito. Assim, ao declarar bem-aventurados os pobres, os famintos, os sedentos, os perseguidos, os que choram etc., Jesus derruba o mundo e mostra que sua verdade passa pelo rosto do outro. Esse rosto é justamente aquele com os quais ele se identifica em Mt 25.31-46. Nesse texto, não está em jogo nem a religião nem o saber, mas o mais cotidiano da vida: comer, beber, vestir, acolher (o estrangeiro), cuidar (dos doentes), visitar (os prisioneiros). O julgamento tem a ver com atos de doação. Ele indica a necessidade absoluta de um agir intrépido de libertação dos que são desprovidos de tudo. Mas o mais admirável da parábola de Jesus é a identidade daquele a quem se dá algo. Existe uma estranha coincidência entre a multidão anônima que padece privações e o “Eu” que lhe dá um rosto. Através das vítimas da privação, é ao Filho do Homem que se dirige a generosidade do doador. Esse “Eu” crístico extravasa o “eu” ético. Ele é indissociável de Deus e da humanidade. Os atos de doação, em sua banalidade mesma, tornam-se, então, operações divinas, nas quais Deus advém à terra. A encarnação não é, portanto, um dogma, mas a audácia de um ato. Assim, o ato de eliminação do sofrimento seria o ícone, a imagem da generosidade criadora, *ex nihilo*.

## Conclusão

Esta breve apresentação do pensamento de Jungel e Breton, cuja reflexão pode ser tomada como contraponto à crítica à ontoteologia feita por Heidegger, pode soar familiar a alguns, sobretudo por causa do solo comum que exploram, a

---

<sup>25</sup> BRETON, 1981, p. 19.

<sup>26</sup> BRETON, 1981, p. 124.

saber, a teologia da cruz, bastante explorada nas últimas décadas em outras teologias dramáticas. Não se trata aqui de mostrar a eventual influência que existe entre eles e teólogos como Balthasar, Moltmann e Sobrino, mas de indicar como, por vias e acentos diferentes, eles buscam reinscrever a questão de Deus no interior de uma racionalidade que quis expulsá-lo. Sem renunciar em nada ao rigor dessa racionalidade, eles indicam que tipo de precaução é necessário ter ao se falar do Deus que se revela no Crucificado. Além do aspecto formal, eles mostram também o que podemos perceber e dizer deste Deus que se dá a ver na loucura da cruz e na *kenosis* do servidor. O diferencial da proposta deles, com relação ao de outras teologias dramáticas, e que talvez pode ser interessante para a teologia que fazemos no Brasil, é o da prudência em não querer afirmar rápido demais o que se revela na cruz. Facilmente se pode cair de novo num discurso onicompreensivo, que tenta tudo apreender do que aí é dito, tornando em logos o que continua loucura e escândalo, e transformando em fundamento ontoteológico o que é da ordem de um mistério que não está ao alcance de nossa razão e de nossas mãos.

## Referências bibliográficas

- BRETON, S. **Le Verbe et la croix**. Paris: Desclée, 1981.
- DE MORI, G. **Le temps: énigme des hommes, mystère de Dieu**. Paris: Cerf, 2006.
- HEIDEGGER, M. **Que é metafísica**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores, v. XLV).
- \_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Os conceitos fundamentais de metafísica**: mundo, finitude, solidão. Rio de Janeiro: Forense, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- JÜNGEL, E. **Dieu Mystère du monde**: fondement de la théologie du crucifié dans le débat entre théisme et athéisme v. 1 et 2. Paris: Cerf, 1983.
- STEIN, E. O Abismo entre Ser e Deus (A diferença Ontológica Recusa a Diferença Ontológica). In: OLIVEIRA, O.; ALMEIDA, C. (Orgs.). **O Deus dos Filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2003. (Coleção Cristianismo e Libertação).