

CRISTOLOGIA NA ÁSIA: PRINCIPAIS TENDÊNCIAS DA REFLEXÃO CRISTOLÓGICA A PARTIR DE UM CONTEXTO INDIANO¹

Dr. Sam Thompson²

INTRODUÇÃO

Qualquer discussão sobre cristologia, de uma perspectiva asiática, não pode começar senão com uma menção de que Jesus Cristo escolheu nascer como um asiático e ele é um filho do solo asiático. É também um fato conhecido que o cristianismo nasceu na Ásia e os concílios ecumênicos determinantes, que incluem Nicéia (325) e Calcedônia (451), que estabeleceram os contornos doutrinários da fé cristã, aconteceram neste continente. O cristianismo espalhou-se rapidamente para o Oriente, assim como David Thompson aponta “o cristianismo asiático ou é tão antigo quanto ou mais antigo que o cristianismo europeu” (THOMPSON, 2008, p.3). O cristianismo chegou à Índia no primeiro século, e à China, no século VI ou VII. No entanto, o cristianismo não conseguiu criar tantas raízes na Ásia quanto no Ocidente. A presença cristã moderna na Ásia deve muito aos movimentos missionários ocidentais nos séculos passados. Mesmo assim, a presença cristã na Ásia é mínima, com uma exceção para as Filipinas. Isso não significa que o impacto e a influência cristã neste continente sejam nominais. Em vários países da Ásia, incluindo a Índia e o Japão, o

1 Apresentação na 7ª Conferência Mundial de Seminários do Conselho Luterano Internacional, na cidade de Baguio, Filipinas. Texto traduzido pelo professor Anselmo Ernesto Graff.

2 Professor no Departamento de Teologia e Ética no Concordia Theological Seminary, Índia.

impacto cristão ultrapassa a sua força numérica nas esferas sociopolítica, ética e filosófica da vida (PARRATT, 2012, p.14).³ E em nosso tempo, à medida que o cristianismo está declinando no Ocidente, mas se fazendo conhecer, silenciosa, mas firmemente, na Ásia, em meio a um espaço religioso-político e cultural turbulento em que se encontra.

O objetivo do presente trabalho é esboçar, em termos gerais, algumas das principais tendências da reflexão cristológica na Ásia. Esta tentativa não está, de forma alguma, completa. No meu esforço para fazê-lo, trouxe principalmente ilustrações da Índia. Isso se deve principalmente ao meu conhecimento do contexto da Índia e ao fato de as tendências teológicas na Ásia partilharem um fio condutor comum. Na parte conclusiva deste estudo, irei refletir sobre alguns dos recursos de que dispomos e que nos comprometemos a refletir cristologicamente no contexto asiático.

O CONTEXTO DA TEOLOGIA CRISTÃ ASIÁTICA

Embora os países da Ásia sejam únicos em si mesmos, ainda existem alguns pontos em comum. A fim de melhor apreciar as articulações cristológicas no contexto asiático, é importante compreender brevemente o contexto das deliberações teológicas cristãs asiáticas.

A Ásia é uma terra de extremos contrastes e diversidades. Isso é verdade em termos de clima, paisagem geográfica, diversidade linguística, étnica, cultural e econômica (PHAN, 2011, p.2). No entanto, há pelo menos três realidades que moldam uma experiência asiática comum. Elas são o contexto do pluralismo religioso, da pobreza e do colonialismo. Estes contextos influenciam frequentemente a articulação teológica dos teólogos cristãos asiáticos enquanto se empenham na tarefa de levar Jesus às massas da Ásia.

A Ásia é frequentemente chamada de berço das religiões do mundo. Peter Phan observa que a Ásia é “o berço de todas as principais religiões do mundo, não apenas do hinduísmo, budismo, jainismo, zoroastrismo (sul da Ásia), confucionismo, taoísmo, xintoísmo (Ásia Oriental), mas também do judaísmo, cristianismo e islamismo (Ásia Ocidental) (PHAN, 1996, p.402). Isso significa que os teólogos da Ásia sempre tiveram a tarefa de esclarecer e relacionar a posição de Jesus Cristo em relação ao povo de outras religiões e como a fé cristã pode ser articulada de forma significativa numa sociedade religiosamente plural.

³ Ver também: “Christianity in Japan”, disponível em: <https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Christianity_in_Japan>. Acesso em: 19 abr.2020.

O segundo contexto da Ásia é o da pobreza. Embora nem todos os países da Ásia sejam pobres,⁴ é o segundo continente mais pobre depois da África. A Ásia é conhecida pelo seu rápido crescimento econômico e pelos seus empreendimentos comerciais de topo. Mas, a pobreza extrema continua a ser uma realidade. A enorme população da Ásia (60% da população mundial vive na Ásia) com escassez de recursos, preocupações com a insegurança alimentar, má administração governamental, corrupção e catástrofes naturais tornam muitos países da Ásia bastante vulneráveis.⁵ Nesse contexto, uma questão importante que os teólogos asiáticos tentam frequentemente responder é: “O que significa Cristo para os pobres no contexto das injustiças estruturais e das desigualdades econômicas?”.

O terceiro contexto da Ásia é a experiência partilhada do colonialismo ocidental e a subsequente ascensão do nacionalismo. A presença do “domínio colonial ocidental em várias partes da Ásia criou uma situação em que as fronteiras entre a igreja e a ordem política colonial ficaram confusas” (KIM, 2008, p.178). Uma das ironias amargas resultantes disso foi que, embora o cristianismo tenha nascido na Ásia, nos últimos séculos passou a ser considerado, na sua própria terra natal, como uma religião estrangeira importada pelos seus colonizadores (PHAN, 2011, p.2). A subsequente ascensão do nacionalismo no contexto do colonialismo sobrecarregou os cristãos com a prova do seu patriotismo e empenho na construção da nação. Isso fez com que vários teólogos asiáticos fizessem um esforço consciente para a indigenização e desenvolvessem teologias de construção da nação. As questões do pluralismo religioso, da pobreza e do colonialismo moldaram os contornos do retrato asiático de Jesus. Neste contexto, vejamos algumas das principais tendências da articulação cristológica no cenário asiático.

PRINCIPAIS TENDÊNCIAS CRISTOLÓGICAS NA ÁSIA

Teólogos, em sua tentativa de uma articulação fiel do evangelho cristão, num contexto asiático, fizeram adaptações em pelo menos três abordagens. A inculturação, a abordagem inter-religiosa e a abordagem da libertação. No entanto, é interessante notar que um bom volume da reflexão teológica sobre o

4 Macau, Qatar, Singapura, Emirados Árabes Unidos, Hong Kong, Japão, etc. são algumas das nações mais ricas da Ásia.

5 “8 fatos importantes sobre as causas da pobreza na Ásia”. Disponível em: <<https://borgenproject.org/causes-of-poverty-in-asia/>>. Acesso em: 19 abr. 2020.

significado de Cristo veio de intelectuais ocidentais não cristãos. Portanto, vamos começar a nossa discussão com uma nota sobre a apropriação não cristã de Cristo por pensadores fora do cristianismo.

A CRISTOLOGIA FORA DO CRISTIANISMO

Diversas deliberações cristológicas sérias ocorreram na Índia no contexto dos movimentos renascentistas indianos nos séculos XVIII e XIX. Os líderes do Renascimento indiano não foram necessariamente hostis ao cristianismo, mas foram profundamente influenciados pelos ensinamentos de Jesus Cristo e queriam reformar a tradição hindu em consonância com a modernidade europeia, eliminando práticas supersticiosas e antiéticas na mesma. Os líderes renascentistas eram, em grande parte, de castas hindus com formação ocidental, que viam como uma ameaça o trabalho proselitista dos missionários e o domínio colonial. Vários deles eram atraídos para Cristo, mas distanciavam-se do cristianismo, interpretado como uma religião importada pelos colonizadores.

Raja Ram Mohan Roy (1772-1833), chamado de “Pai da Renascença Indiana”, era um Brahmin de casta alta da educação ocidental. Ele é reconhecido como o primeiro indiano a escrever séria e extensivamente sobre temas teológicos cristãos. Juntamente com sua influência cristã, ele foi moldado pelo monismo de Vedanta, islamismo e unitarismo ocidental. Ele se intitulava como “monoteísta ético”. Foi a ética cristã, e não o dogma cristão, que atraiu Ram Mohan Roy (BOYD, 1969, p.18-20).

A atitude de Mohan Roy para com Cristo foi uma atitude de reverência. Ele considerava Jesus como um grande mestre e mensageiro de Deus. Seu livro, intitulado *Os Preceitos de Jesus* (1820), uma coleção de ensinamentos morais de Jesus, foi um apelo aos intelectuais hindus para trazer reforma moral na sociedade hindu. Devido ao seu compromisso monista, ele adaptou claramente uma cristologia ariana. Ele articulou Jesus como um ser divino criado, mas superior. Fiel à sua linhagem védica, ele afirmou a Deus como um ser impassível e um só. Ele claramente rejeita as duas naturezas de Cristo, já que Deus não pode ter conexão com a matéria. Ele também rejeita a morte sacrificial e vicária de Jesus, uma vez que Deus não pode sofrer. Ele acreditava que o Espírito Santo é a influência de Deus. Contudo, ele não tem problema em aceitar Jesus como Messias e como o Filho de Deus num sentido qualificado. Ele aceitou o nascimento virginal e a ressurreição de Jesus. Para ele, a obra salvadora de Cristo precisa ser entendida somente através do seu ensinamento e não através da sua morte sacrificial na cruz. A sua morte é

uma ilustração suprema do seu principal ensinamento (PARRATT, 2012, p.17-20). Para ele, a salvação se alcança através do arrependimento e do cumprimento dos preceitos de Jesus Cristo. Embora a articulação cristológica de Ram Mohan Roy tenha sido confrontada e considerada como herética por vários missionários do seu tempo, houve cristãos que viram na sua escrita “um início de mudança para melhorar a atitude hindu em relação ao cristianismo” (BOYD, 1969, p.18-20).

O fascínio de Ram Mohan Roy pelo ensino ético de Cristo foi partilhado por vários outros líderes nacionais importantes da Índia. Por exemplo, Mahatma Gandhi (1869-1948), o “Pai da Índia”, que foi profundamente atraído pelos ensinamentos morais de Jesus, particularmente o Sermão da Montanha. Ele observou que Cristo “pertence não somente ao cristianismo, mas ao mundo inteiro” (PARRAT, 2012, p.17). Segundo Gandhi, os seus ideais de resistência passiva (Satyagraha), sofrimento sacrificial pela verdade e serviço abnegado foram inspirados pelo culto de Cristo e pelo imaginário do crucificado (PARRAT, 2012, p.17). Outra pessoa importante para a nossa discussão é Bhimrao Ambedkher (1891-1956), o ícone da libertação *Dalit*⁶ na Índia. Para Ambedkar, Jesus era “o médico dos intocáveis”. A sua elevada consideração por Cristo levou-o a assumir que o cristianismo acabaria com a discriminação social na Índia. No entanto, tornou-se céptico porque pensava que as igrejas cristãs, em vez de promoverem a igualdade social, espalharam a discriminação de castas. Mas, apesar de todos os fracassos, ele ainda tinha Cristo em alta estima e defendia o serviço dos missionários cristãos e a propagação do evangelho (CHACKO, 2014, p.35-37).

O objetivo da discussão acima foi captar parte da percepção positiva de Jesus Cristo fora do cristianismo. Neste esforço, vimos como Jesus foi aceito como um grande professor de ética e que inspirou os movimentos renascentistas indianos. Ele é visto como um grande líder moral que forneceu um método não violento de resistência passiva, e um vitorioso libertador dos marginalizados e que fornece esperança para os oprimidos.

A CRISTOLOGIA NAS TEOLOGIAS DA INCULTURAÇÃO

As preocupações principais das teologias da inculturação sempre foram as de relacionar e expressar o evangelho em relação ao contexto religioso-cultural da Ásia. Algumas das questões prementes abordadas pelos teólogos da inculturação foram: (1) Pode uma pessoa permanecer culturalmente asiática e

⁶ A palavra *Dalit* significa quebrado/disperso. No contexto indiano é usada para se referir às pessoas chamadas de intocáveis, de acordo com o sistema de castas hindus.

abraçar o cristianismo como religião? E (2) Deve uma pessoa deixar a sua comunidade religiosa tradicional para se tornar cristã? No centro destas questões estava também a oposição a conversões religiosas e acusações contra cristãos que abandonam/excluem a sua cultura tradicional por uma cultura estrangeira. Assim, a tentativa feita pelos teólogos da inculturação foi a de articular o evangelho usando termos, símbolos e espiritualidades asiáticas. Estes teólogos tentaram encontrar continuidade, na medida do possível, com a sua cultura tradicional, mantendo-se, no entanto, fiéis à fé cristã.⁷ A maioria dos teólogos da inculturação rejeitou a posição exclusivista de Henry Kraemer (KRAEMER, 1956), que defendia a descontinuidade do cristianismo com outras crenças, mas se apropriou de diferentes maneiras da teoria do cumprimento articulada por J. Farquhar, *A Coroa do Hinduísmo*. Assim, eles viram o hinduísmo como uma preparação do coração dos homens para Cristo, e o que é prefigurado no hinduísmo é aperfeiçoado no cristianismo.

Um dos retratos significativos dos teólogos inculturacionistas foi apresentar Jesus como um Avatar (Encarnação). De acordo com Bhagavad-Gita:

*Sempre que aparece, uma linguagem de justiça (Dharma);
Quando surge a iniquidade (Adharma), então eu mesmo envio
(gero);
Para a proteção dos virtuosos, para a destruição dos ímpios;
Para o estabelecimento do direito, dia após dia, eu entro em
existência (BHAGAVAD GITA 4:7-8, 3: 24).*

A palavra “avatara” é constituída por duas palavras em sânscrito, “ava”, que significa “para baixo”, e “tara”, que significa “cruzamento ou descida”. No hinduísmo, a palavra “avatara” refere-se normalmente à “descida de Deus de alguma forma visível”. Bassuk (1987, p.3) assinala que “esta passagem, travessia ou descida é simbólica da passagem de Deus da eternidade para o reino temporal, do incondicionado para o condicionado, do infinito para o finito – a descida do divino para o nosso mundo”. No cristianismo, o acontecimento encarnacional não é uma “mera” teofania ou uma aparência transitória de Deus. Porém, a encarnação afirma que o logotipo ou o Filho de Deus foi “feito carne” ou “encarnado”, tomando uma forma humana completa (Jo 1.14). A palavra “encarnação” significa “tomou forma humana”. O sentido mais antigo da palavra inglesa vem acrescentando “n” à palavra latina “incarnatio” (O’COLLINS, 2002, p.1). O’COLLINS (2002, p.1) esclarece que a encarnação significa que

⁷ Ver A. R. Victor Raj. *The Hindu Connection: Raízes da Nova Era*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1995, p.120-49.

“à certa altura da história humana, Deus agiu de uma forma especial, de fato única, através do ‘envio’ ou ‘vinda’ do seu Filho, uma vez por todas”. O significado etimológico de “Avatar” e encarnação podem soar como semelhantes, mas existem diferenças fundamentais entre eles. Em primeiro lugar, ao contrário de Avatar, onde Deus entra num corpo humano de carne e sangue, na encarnação, o logos ou o Filho de Deus torna-se carne e sangue. Duas palavras que têm significado neste ponto, são “*homoousios*” (Jesus é a mesma substância com Deus Pai) e “união hipostática” (Cristo como sendo ao mesmo tempo divino e humano inseparavelmente). Em segundo lugar, a doutrina cristã da encarnação aceita apenas uma encarnação humana e que não é repetível, enquanto o hinduísmo propõe formas repetíveis de avatares. Em terceiro lugar, a historicidade é central para o evento encarnatório no cristianismo, enquanto não é a questão central no hinduísmo. Finalmente, a morte sacrificial e a ressurreição corporal do Cristo encarnado para a salvação do mundo formam o tema central do cristianismo, enquanto os avatares hindus são considerados criaturas triunfantes que derrotam os poderes do mal com poder sobre-humano e restauram a ordem justa. Uma vez que sua missão é cumprida, ou eles morrem ou retornam ao mundo celestial. Assim o conceito de morte e ressurreição sacrificial está ausente nos avatares hindus.⁸

Alguns dos teólogos pioneiros que tentaram articular Jesus como Avatar foram A.J. Appasamy (1891-1980) e V. Chakkarai (1880-1958). Estes dois teólogos estavam conscientes da limitação do uso do conceito de “Avatar” para apresentar Cristo. Para Appasamy, a encarnação de Cristo é de uma vez por todas e única, assim ele argumentou:

Nós cremos que Jesus era o Avatare. Deus viveu na terra como homem apenas uma vez e isso foi como Jesus... É nossa firme crença cristã que entre todas as grandes figuras religiosas do mundo não há ninguém além de Jesus que pudesse ser considerado como uma Encarnação de Deus (APPASAMY, 1942, p.259).

Tal como para Chakkarai, a encarnação ou avatare de Cristo não é mera teofania, mas uma união permanente e mediadora de Deus e do homem nele. E esta união não é apenas uma “união metafísica ou substancial de Deus e do homem, mas sim em Cristo, rompendo com as incertezas da história” (BOYD, 1969, p.171).

8 Para uma discussão mais detalhada, ver Gerald O’Collins, *Incarnation*.10-11. E Bassuk, *A Encarnação no hinduísmo e no cristianismo*, p.7-8.

A abordagem inculturacionista deparou-se com sérias objeções tanto da comunidade cristã como dos hindus de linha mais inflexível. Kim (2005, p.177) salienta que os defensores das teologias da inculturação foram, em grande parte, oriundos de castas de grande tradição hinduísta. Assim, os seus esforços para relacionar o evangelho com as tradições brâmanes do hinduísmo e o desejo de permanecer culturalmente como os hindus, encontraram críticas dos *Dalit* e das teologias cristãs tribais como “simplesmente uma forma cristã de alta hegemonia de castas” (KIM, 2005, p.177). Além disso, as teologias inculturacionistas não apelaram muito aos cristãos dos *Dalit* e de outros grupos proscritos que viam a conversão como um meio de revolta e libertação da opressiva estrutura bramânica (KIM, 2003, p.120-121). Do lado hinduísta de linha mais dura, muitos pensadores como Swami Devananda, Ram Swarup e Sita Ram Goel, rejeitaram veementemente a separação inculturacionista entre religião e cultura, argumentando que a cultura hindu cresceu a partir da religião hindu. Além disso, eles pensavam que tais tentativas eram um “desenho deliberado e calculado” para implantar o significado cristão de Cristo na cultura hindu em busca de convertidos (KIM, 2003, p.119). Eles questionaram também como as práticas hindus e os conceitos teológicos poderiam ser adotados pelo cristianismo sem hipocrisia (KIM, 2003, p.117-119).

CRISTOLOGIA NO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Se a preocupação da teologia da inculturação era apresentar Cristo em relação à cultura e à religiosidade asiática, a tarefa empreendida pelos teólogos do diálogo inter-religioso era trabalhar para que houvesse uma harmonia inter-religiosa entre os aderentes às diferentes manifestações de fé, tensionadas por conflitos comuns. Ao promover o diálogo entre diferentes comunidades religiosas, esperava-se a compreensão mútua, a harmonia e a cooperação em prol do bem-estar de todos. Para os defensores do diálogo inter-religioso, uma compreensão exclusiva de Cristo e da salvação cristã é problemática para uma aceitação inclusiva dos outros. Um dos principais representantes do diálogo inter-religioso foi Stanley J. Samartha (1920-2001). Ele foi o primeiro diretor da subunidade do CMI para o diálogo inter-religioso e foi a figura pioneira que moldou a textura do diálogo inter-religioso na Índia (KIM, 2008, p.55).

Samartha observa:

O que é tolice, e o que é um obstáculo para vizinhos de outras religiões, é a afirmação cristã de que só em Jesus Cristo Deus foi revelado, uma vez por todas, para redimir toda a humanidade. Esta afirmação isolou os cristãos dos seus vizinhos de outras religiões na Índia, levou à sua alienação teológica e improviso espiritual, e numa sociedade religiosamente plural, tem tornado difícil, se não impossível, para os cristãos cooperarem com os seus próximos para fins sociais comuns (SAMARTHA, 2000, p.118).

Stanley Samartha, a fim de fundamentar o seu projeto de diálogo inter-religioso, rejeitou a cristologia de Calcedônia e propôs uma cristologia teocêntrica. Ele argumenta que o que é necessário não é uma “cristologia de helicóptero”, que é uma cristologia de cima, mas uma “cristologia de carroça de boi”, uma cristologia de baixo com base nas realidades concretas da humanidade. A partir da sua formulação cristológica teocêntrica, ele começa com uma prioridade ontológica de Deus como criador universal e redentor de toda a criação. Ele afirma que a universalidade de Deus contradiz a afirmação de que ele só se revelou de uma vez por todas em Jesus de Nazaré. No evento da encarnação, o Deus presente em Jesus era o próprio Deus, e Jesus era divino nesse sentido. Mas Jesus, no seu próprio ser, não era idêntico ao ser de Deus. Jesus era divino, mas não Deus. Segundo ele, Cristo não está limitado a Jesus de Nazaré. Existe, de fato, apenas um Cristo, mas Cristo também é encontrado e testemunhado em outras religiões. Então, o importante é estar aberto para discernir e incorporar marcas e testemunhos do Cristo de Deus também em outras tradições religiosas. Samartha afirma que a cristologia teocêntrica tem a força para reconhecer a distintividade de Jesus Cristo – juntamente com a presença de Deus em Cristo em outras tradições religiosas. Este tipo de abertura, segundo ele, ajudará os cristãos a cooperar com os vizinhos de outras religiões para o bem comum de todos na sociedade (SAMARTHA, 2000, p.105-144).

Os defensores do diálogo inter-religioso podem ser genuínos no seu desejo de trazer uma melhor cooperação entre pessoas de diferentes credos. No entanto, ao rejeitar a divindade de Jesus de Nazaré, a encarnação numa única vez do Filho de Deus e ao rever a cristologia de Calcedônia, os teólogos da escola de pensamento de Samartha comprometem a centralidade e a finalidade de Jesus Cristo na fé e na práxis cristã. Assim, o fundamento próprio e fonte da fé cristã, Jesus Cristo, a Pedra Angular, é deslocada para fora do seu lugar. Isso também pode significar que toda a credibilidade do testemunho cristão ao longo

dos séculos é posta em perigo. Isso empurra-nos para uma situação que Vinoth Ramachandran (1996, p.32) resume como:

Nós somos os grandes blasfemos que o mundo nunca viu!
Pois não importa quão maravilhosa uma pessoa possa ter sido, e por mais que Deus tenha estado ativamente presente através dele, se Jesus não era mais do que humano, a igreja cristã tem vivido uma mentira. Os seus credos e práticas têm sido baseados na falsidade. Ela elevou um mero ser humano ao nível de Deus e o adorou. Nós somos culpados da mais monstruosa idolatria.

A CRISTOLOGIA NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

O objetivo dos teólogos da libertação tem sido relacionar a fé cristã com as lutas sociopolíticas e econômicas das pessoas. As teologias da libertação na Ásia surgiram em conversas com teologias de libertação da América Latina dos anos 70. Muitos dos teólogos da libertação asiáticos estavam conscientes das limitações da análise marxista ao lidar com o complexo contexto religioso-cultural da sociedade asiática. Por isso acabaram por desenvolver a sua própria vertente das teologias de libertação, recorrendo à tradição cultural indígena e à experiência para a libertação sociopolítica no contexto asiático. Existem diferentes vertentes das teologias da libertação na Ásia. No entanto, todos os teólogos da libertação veem a reconstrução sociopolítica e econômica como a manifestação visível da redenção num contexto histórico e localizam e enfrentam os pecados corporativos ou estruturais manifestados nas estruturas sociopolíticas ou culturais da sociedade. A teologia *Dalit*, teologia tribal, teologia feminista e várias formas de teologia ecológica, são algumas das bancadas da teologia da libertação a partir de um contexto indiano. Para o nosso propósito, discutiremos brevemente o retrato de Jesus na teologia *Dalit*.

O ponto de partida para a teologia *Dalit* é a experiência *Dalit* do sofrimento, opressão e de incapacidade. A palavra *Dalit* significa quebrado, oprimido, reprimido ou esmagado. O propósito da cristologia *Dalit* é reconstruir a imagem de Jesus Cristo a partir de uma perspectiva *Dalit*. A reflexão cristológica *Dalit* começa com uma afirmação de que Jesus era um “*Dalit* do seu tempo” (NIRMAL, 1994, p.64). Nirmal, o pai da teologia *Dalit*, observa que Jesus não é apenas um amigo e libertador de *Dalit*, mas que ele próprio era um *Dalit*. Ele observa que “Nós proclamamos e afirmamos que Jesus Cristo, de quem somos seguidores, foi

ele próprio um *Dalit* – apesar de ser judeu” (NIRMAL, 1994, p.64). Kim (2004, p.63) resume assim a articulação da cristologia *Dalit* em Nirmal:

O *Dalit* de Jesus foi demonstrado pelos seus antepassados, que incluíam Tamar e Rahab; foi referido de forma depreciativa como um “filho de carpinteiro”; e identificou-se com dalits – publicanos, prostitutas, leprosos e samaritanos. Como Filho do Homem, Jesus foi rejeitado, ridicularizado e desprezado pelos seguidores da religião dominante. Ele limpou o templo e permitiu que os dalits de sua época – os gentios – tivessem acesso a ele. Sofreu um quebrantamento (*dalitness*) quando morreu na cruz.

Para os teólogos *Dalit*, o sofrimento, a crucificação e a ressurreição de Jesus Cristo são centrais para a sua articulação cristológica (KIM, 2004, p.64). Nirmal observa: “Na cruz, ele era o quebrado, o esmagado, o dividido, o rasgado, o impelido pelo homem, revelando a sua *Dalitness*” (NIRMAL, 1994, p.39). Jesus sofreu rejeição, escárnio, desprezo, sofrimento e eventual morte. Estes *Dalit* experimentam Jesus como o Protótipo de todos os *Dalit*. Os *Dalit* são justificados através da cruz e da ressurreição de Jesus, o que lhes dá dignidade e força para lutar contra o sofrimento. Assim, a reflexão cristológica sobre Jesus como salvador e libertador permite aos crentes *Dalit* identificarem-se com Jesus Cristo no seu sofrimento conjugado com a sua partilha na sua oferta de redenção e libertação.

A principal preocupação dos teólogos da libertação e dos *Dalit* era relacionar o significado do evangelho com a experiência e as lutas dos *Dalit* e do povo marginalizado. Na sua tentativa de fazê-lo, apresentaram Cristo como o salvador e libertador dos oprimidos pelas estruturas sócio-políticas e econômicas, as quais oprimem e prendem as pessoas. Uma crítica levantada contra esta abordagem de fazer cristologia, é que “a teologia *Dalit* parte da sua própria situação, e projeta esta situação sobre o Cristo dos Evangelhos” (PARRAT, 2012, p.109).

Os teólogos *Dalit* foram, sem dúvida, capazes de trazer para a linha de frente as lutas de um povo que forma a maioria da população cristã na Índia. No entanto, após mais de três décadas de articulação teológica, foram levantadas dúvidas sobre se a teologia *Dalit* tinha vantagem sobre outras espiritualidades moldadas pela articulação nicena da fé cristã, ao influenciar a atitude das pessoas contra a discriminação *Dalit* ou ao provocar alguma mudança positiva na situação dos *Dalit*. Uma das razões para isso poderia ser o fracasso das teo-

logias da libertação em abordar a causa primária de toda a discriminação – a pecaminosidade humana. As cristologias que se afastam da razão central do acontecimento de Cristo, o seu sofrimento vicário na cruz pelo pecado humano, o perdão dos pecados e o dom de uma nova vida através da fé, são vazias e incapazes de realizar algo. Isso porque o dom da nova vida estabelece uma nova realidade e uma nova identidade num cristão. Aqui a nova identidade de uma pessoa não depende de alguma discriminação ou circunstância socioeconômica ou cultural externa, mas sobre Cristo que declara e aceita serem dele (Jo 1.12) e co-herdeiros de sua herança. Com este alicerce e ponto de partida, Deus nos concede um impulso espiritual e uma visão de mundo justa, para vivermos a vida cristã com dignidade e para enfrentarmos realidades socioculturais opressivas para o bem comum de todos.

A CRISTOLOGIA ASIÁTICA DE UMA PERSPECTIVA LUTERANA: FONTES E TRAJETÓRIAS

Todas as teologias são contextuais. O mesmo também se aplica às teologias cristãs asiáticas. A singularidade de cada contexto dita a natureza das questões enfrentadas pelos teólogos, enquanto tentam formular uma cristologia que é bíblica e relevante. Contudo, o debate é sobre qual deveria ser o papel do contexto numa articulação cristológica? A questão é se o contexto determina o conteúdo cristológico ou a partir dele que é moldada a nossa linguagem. Nesta discussão temos visto que diferentes teólogos têm respondido a estas questões de forma diferente. A metodologia seguida pelos teólogos da libertação e do diálogo inter-religioso tem sido uma “teologia de baixo”, onde a experiência/contexto se torna o ponto de referência final. Vários teólogos da inculturação também seguem esse padrão. O risco envolvido neste projeto é que, por vezes, a fidelidade à mensagem bíblica fica compreendida a uma extensão em que se acaba por criar um romance sobre “Cristo” segundo a imaginação de cada um.

A tarefa para um teólogo luterano que opera num contexto asiático é dupla. Um compromisso incondicional com o testemunho de Deus como revelado nas Escrituras e uma tentativa séria de se envolver e relacionar a mensagem bíblica com as realidades contextuais. Neste esforço, somos guiados por dois compromissos e podemos ser enriquecidos por dois temas teológicos. O primeiro é um compromisso inabalável com a Palavra de Deus. Isso assegura que não estamos pregando um evangelho diferente (Gl 1.6-10). Ao priorizar as Escritu-

ras como “a única regra e princípio orientador” em nossa teologia, o compromisso de proclamar Cristo com toda a clareza é ainda mais fortalecido. Robert D. Preus (1970, p.257) observa:

A Escritura é a única fonte (*principium cognoscendi*) da Teologia; ou seja, a única forma de conhecermos Deus e a sua vontade e a única fonte e norma para falarmos d’Ele. É a Sua própria revelação que está contida nos escritos sagrados. Esta é uma forma única de obter conhecimento, e nenhuma outra forma está aberta para conhecer Deus e as coisas divinas. Ela é uma fonte segura de conhecimento, mais segura e certa do que o céu e a terra e todas as evidências empíricas. Qualquer outra base para ensinar ou pregar a respeito de Cristo só levará ao erro. “A norma e padrão para retratar (Cristo)”, diz Dannhauer, “é a Palavra divina”. Se alguém se afasta disto, ele não retrata a Cristo, mas o seu próprio sonho.

Outro compromisso que temos de promover é uma melhor valorização do lugar e do valor dos credos ecumênicos e da confissão luterana em nossa reflexão teológica. De modo geral, os credos da igreja são uma tentativa de articular a sua fé em termos inteligíveis. Os estudiosos apontam para as diversas necessidades da vida de culto da igreja que necessitavam do Credo. Por exemplo, os credos originaram-se como um guia para a pregação, a afirmação da fé para o rito do batismo, a sagrada comunhão, a instrução catequética, as preocupações hermenêuticas e afins. Os credos eram necessários também por causa de preocupações heréticas. Nesse sentido, os credos procuravam esclarecer a autêntica teologia cristã contra heresias e possíveis mal-entendidos. Os credos também podem ser vistos como um padrão e um testemunho para o mundo. Embora os credos da igreja (Credo Apostólico, Niceno e Atanasiano) tenham seu próprio *sitz im Leben*, eles não podem ser reduzidos a afirmações de fé do passado. Isso é precisamente porque as ideias universais e fundamentais que dão conteúdo à fé cristã autêntica são mais bem capturadas nestes credos.⁹

Uma afirmação dos credos ecumênicos, entendida como a *regula fidei* – regra de fé, é muito significativa neste momento (MARTHALER, 1993, p.9), porque os credos fornecem a “gramática para o discurso cristão” (CHRISTO-

9 Para mais discussões sobre os credos da igreja e o Credo Niceno, em particular, ver John H. Leith, (Ed.). *Creed of the Churches: A Reader in Christian Doctrine From the Bible to the Present*. Kentucky: Westminster John Knox Press, p.1-11, 1982. Berard Marthaler, *The Creed: The Apostolic Faith in Contemporary Theology*. Connecticut: Twenty Third Publications, p.1-52, 1993. E também Emilianos Timiadis, *The Nicene Creed: Our Common Faith*. Philadelphia: Fortress Press, p.1-30, 1983.

PHER, 2001, p.17). Como observa John Leith (1982, p.9), o Credo ajuda a defender a igreja contra diferentes tipos de heresias. Ele ainda salienta que o Credo tem um papel negativo, no sentido em que restringe a ação herética e estabelece o limite dentro do qual a autêntica teologia cristã e a vida têm o seu lugar. É verdade que há uma tendência para descartar a autoridade dos credos na definição da agenda do nosso discurso cristão, rejeitando-os e considerando-os como parte de uma mera curiosidade antiquada (MACGREGOR, 1980, xiv). Mas como Emilianos Timiadis (1983, p.126) salienta:

Como podemos ver, os credos antigos não eram composições instantâneas de textos durante um sínodo. Pelo contrário, eram o resultado de um longo processo de fé, profundamente permeado em toda a vida – religiosa, disciplinar, litúrgica, teológica – de toda a igreja. Eles expressavam o que já se tinha tornado uma realidade viva ou o que é comumente chamado de tradição. Esta tradição viva na igreja é consistente ao longo da história, mas foi dada a conhecer a cada geração em termos compreensíveis para o povo. Naturalmente, uma nova linguagem é sempre necessária. Mas há uma diferença entre falar de Jesus de uma maneira nova e falar de um “novo Jesus”.

Do mesmo modo, o lugar das confissões luteranas na teologia não pode ser ir além do seu propósito principal. Charles Arand (2012, p.69-70) resume assim a articulação de Walther:

Como registro de como a igreja ouviu as Escrituras sobre questões de doutrina, Walther argumentou que as confissões públicas de fé servem a três propósitos. Em primeiro lugar, elas equipam a igreja para confessar a sua fé perante o mundo. Segundo, por meio dessas confissões a igreja se diferencia e se distingue das comunhões heterodoxas. Finalmente, elas servem a igreja como uma norma e forma comum para os seus ministros através da qual todos os outros escritos são julgados.

Arand (2012, p.70) resume ainda a distinção que Pieper faz entre o papel das Escrituras e o das confissões:

A Igreja, afirmou Pieper, nunca se refere à Confissão para apoiar uma verdade. Quando essa questão se coloca, a igreja volta-se apenas para a Escritura. A distinção deve ser feita entre *norma decisionis* e *norma discretionis* (“norma de decisão”

e “norma de reconhecimento da Escritura”). A primeira é a Escritura; a segunda, as Confissões. Segue-se, então, que quando uma igreja se distancia dos seus escritos simbólicos, deixa de ser luterana.

Duas ferramentas teológicas que são úteis para clarificar a nossa reflexão teológica num contexto asiático, são a teologia dos dois reinos de Lutero e a teologia da cruz. Um dos problemas inerentes e presentes nas teologias da Ásia é a mistura ou confusão entre as questões dos reinos da mão esquerda e da mão direita. A distinção de Lutero entre os dois reinos e a sua compreensão bidimensional da existência humana fornece-nos um instrumento conceitual para distinguir entre os temas da criação e da redenção, ajudando-nos assim a não confundir, misturar ou comprometer as questões relacionadas com os nossos reinos espirituais e temporais de existência. Herbert Hofer (1982, p.9) faz um bom resumo sobre isso:

A distinção entre os dois reinos é um instrumento analítico. Ela ajuda a clarificar as várias questões envolvidas em tópicos sociais complexos e inter-relacionados. Usando a distinção, não resolvemos facilmente os nossos problemas teológicos e práticos. No entanto, compreendemos melhor as nossas diversas responsabilidades e tomamos, assim, decisões mais equilibradas nas situações em desenvolvimento da nossa vida e do nosso trabalho na sociedade.

Por fim, a teologia da cruz é outro recurso que temos disponível para enriquecer a nossa discussão. A teologia da cruz é simultaneamente uma teologia centrada no evento da cruz e uma ortoprática. Focaliza-se não só num “Deus conosco”, mas também num “Deus por nós”. Como na cristologia, ela toma como ponto de partida a encarnação, como resume Gordon A. Jenson (1997, p.22):

A teologia da Cruz aponta constantemente para um Deus que “desceu à terra”. É este Deus em nosso meio que age para nos salvar, sendo solidário conosco, até ao ponto de Cristo trocar a sua justiça pela nossa pecaminosidade. Cristo não escapa da cruz, mas passa pela morte para que possamos ter vida. A escuridão não é evitada, mas enfrentada de frente. A cruz também revela que Deus age por nós. Deus faz mais do que habitar conosco através de Cristo. Deus também age decisivamente por nós, para nos dar aquela justiça que nós não podemos obter. Este entendimento cristológico da teo-

logia da Cruz fornece o fundamento para a teologia da Cruz de Lutero agir como uma ortoprática ou forma de “fazer” teologia.

CONCLUSÃO

O objetivo deste estudo foi o de traçar as principais tendências cristológicas a partir de um contexto asiático. Ao fazê-lo, discutimos a forma como o contexto desempenhou um papel importante na teologização. O argumento apresentado neste artigo foi que para uma formulação cristológica fiel e relevante, embora o contexto influencie as nossas reflexões teológicas, o ponto de partida deveria ser a revelação de Deus para nós, como revelada nas Escrituras. Nessa fiel confissão cristológica, num contexto asiático, os credos ecumênicos e as confissões luteranas desempenham um papel importante, e os temas teológicos dos dois reinos de Lutero e da teologia da cruz enriquecem ainda mais os nossos debates.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPASAMY, A.J. *The Gospel and India's Heritage*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1942.
- ARAND, Charles P. *Testing the Boundaries to Lutheran Identity*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2012.
- BASSUK, Daniel E. *The Incarnation in Hinduism and Christianity: The Myth of the God-Man*. New Jersey: Humanities Press International, 1987.
- BOYD, Robin. *An Introduction to Indian Christian Theology*. Madras, Christian Literature Service, 1969.
- CHACKO, Laji. *Introduction to Christian Theologies in India*. Kolkata: SCEPTRE, 2014.
- CHRISTOPHER, Seitz R. (Ed.). *Nicene Christianity: The Future of a New Ecumenism*. Michigan: Brazos Press, 2001.
- HOEFER, Hebert E. *Church-State-Society: Issues of Mission in India from the Perspective of Luther's Two Kingdom Principle*. Abraham Maplan Lectures, 1981. Madras: Christian Literature Society, 1982.
- JENSON A, Gorden. The Christology of Luther's Theology of Cross. *Consensus*. Vol. 23: Issue 2, Article 2, 1997. Disponível em: <<http://scholars.wlu.ca/consensus/vol23/iss2/2>>. Accessed: September 30, 2019.

- KATTACKAL, Jacob. *Incarnation and Resurrection in World Religions*. Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies India Publication, 1999.
- KIM, Sebastian C. H. *Theology in Asia*. 2008.
- KIM, Kirsteen. "India". In: PARRATT, John (Ed.). *An Introduction to Third World Theologies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- KIM, Sebastian C. H. *In Search of Identity: Debates on Religious Conversion in India*. New Delhi: Oxford University Press, 2003.
- KIM, Sebastian C.H. *Indian Christian Mission Ecclesiology: Models for Engagement with Hinduism – with Special Reference to Conversion in The Indian Church in Context: Her Emergence, Growth and Mission*. LAING, Mark T. B. (Ed.). Delhi: CMS/ISPCK, 2005.
- KRAEMER, Henry. *The Christian Message in a Non-Christian World*. Grand Rapids: Kregel, 1956.
- LEITH, John H. *Creeeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1982.
- MACGREGOR, Geddes. *The Nicene Creed: Illumined by Modern Thought*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980.
- MARTHALER, Berard. *The Creed: The Apostolic Faith in Contemporary Theology*. Connecticut: Twenty-Third Publication, 1993.
- NIRMAL, A.P. Towards a Christian Dalit theology. In: SUGIRTHARAJA, R.S. (Ed.). *Frontiers in Asian Christian Theology: Emerging Trends*. Mary Knoll: Orbis Books, 1994.
- O'COLLINS, Gerald. *Incarnation*. London: Continuum, 2002.
- SAMARTHA, Stanley J. *One Christ – Many Religions: Toward a Revised Christology*. Bangalore: The South Asia Theological Research Institute, 2000.
- THOMPSON, David M. Introduction: Mapping Asian Christianity in the Context of World Christianity". In: KIM, Sebastian C.H (Ed.). *Christian Theology in Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- TIMIADIS, Emilianos. *The Nicene Creed: Our Common Faith*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- PARRATT, John. *The Other Jesus: Christology in Asian Perspective*. Frankfurt: Peter Lang, 2012.
- PHAN, Peter C. (Ed.). *Christianities in Asia*. Singapore: Wiley-Blackwell, 2011.
- PHAN, Peter C. Jesus the Christ with an Asian Face. *Theological Studies*, 57/3, September 1, 1996.
- PREUS, Robert D. *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1970.