

# **A PESSOA DE CRISTO**

**G. C. Berkouwer**

Tradução de: A. Zimmermann e P. G. Hollanders

Todos os direitos reservados. Copyright © 1964 da ASTE para a língua portuguesa.  
Edição da JUERP mediante convênio com a ASTE.

Título original holandês: DE PERSOON VAN CHRISTUS  
Uitgave J. H. Kok N. V. Kampen, 1952

1 edição: ASTE, 1964  
2 edição: JUERP/ASTE, 1983

## SUMÁRIO

<b>PREFÁCIO DO TRADUTOR .....</b>	<b>3</b>
<b>CAPÍTULO I - INTRODUÇÃO .....</b>	<b>5</b>
<b>CAPÍTULO II – A CRISE DAS DUAS NATUREZAS.....</b>	<b>9</b>
<b>CAPÍTULO III – DECISÕES ECUMÊNICAS .....</b>	<b>27</b>
<b>CAPÍTULO IV – AS CONFISSÕES REFORMADAS.....</b>	<b>34</b>
<b>CAPÍTULO V - ESTACIONAR EM CALCEDÔNIA?.....</b>	<b>39</b>
<b>CAPÍTULO VI – PESSOA E OBRA DE CRISTO .....</b>	<b>45</b>
<b>CAPÍTULO VII – PROMESSA E CUMPRIMENTO.....</b>	<b>50</b>
<b>CAPÍTULO VIII - A DIVINDADE DE CRISTO .....</b>	<b>68</b>
<b>CAPÍTULO IX – A HUMANIDADE DE CRISTO.....</b>	<b>85</b>
<b>CAPÍTULO X – A IMPECABILIDADE DE CRISTO.....</b>	<b>105</b>
<b>CAPÍTULO XI - UNIDADE DA PESSOA .....</b>	<b>119</b>
<b>CAPÍTULO XII – NATUREZA HUMANA E NÃO PESSOA HUMANA .....</b>	<b>135</b>
<b>CAPÍTULO XIII – MISTÉRIO CRÍSTOLÓGICO.....</b>	<b>146</b>
<b>PEQUENO LÉXICO TEOLÓGICO.....</b>	<b>163</b>

## PREFÁCIO DO TRADUTOR

A 22 de outubro de 451, mais de quinhentos bispos reunidos em Calcedônia aprovaram e subscreveram uma fórmula de fé que, doravante, nortearia o pensamento cristológico da Igreja Universal: “Todos nós professamos o uno e idêntico Filho, Nosso Senhor Jesus Cristo, completo quanto à divindade e completo quanto à humanidade... em duas naturezas inconfusas e intransmutadas, inseparadas e indivisas, unidas ambas em uma pessoa e hipóstase”. Estas palavras concisas definem o resultado de longos esforços, muitas vezes apaixonados e contraditórios, por resolver os cismas e restaurar a unidade da fé e da Igreja.

Muito cedo formaram-se duas escolas de interpretação bíblica, as quais apresentaram aos nossos pais na fé duas imagens cristológicas: as escolas de Alexandria e de Antioquia. A primeira, o didascaléion, fundada por Clemente e ilustrada por Orígenes, protótipo de nossas Faculdades teológicas, formou pensadores e mestres destinados a grande celebridade, destacando-se Atanásio, os três Capadócijs, Basílio Magno, Gregório de Nissa e Gregório Nazianzeno, e Cirilo. Os alexandrinos recorriam, para a interpretação exegética, ao método da “alegorese”. Sua visão filosófica era platônica, e sua paixão a especulação teológica. A escola de Antioquia, ao contrário, distinguia-se pela sua sóbria exegese histórico-gramatical. Seu fundador, Luciano de Samosata, imprimiu-lhe uma mentalidade acentuadamente aristotélica e ligeiro sabor racionalista. Estas duas escolas incentivaram pesquisas e reflexões de todo gênero, especializando-se e rivalizando no santo propósito de esclarecer e defender a ortodoxia ameaçada.

De fato, os quatro primeiros séculos do cristianismo travaram lutas incansáveis com o fito de definir os dogmas trinitário e cristológico. Deve-se aos quatro primeiros Concílios Ecumênicos (“os quatro evangelhos da ortodoxia”, na expressão de Gregório Magno), a firmeza do resultado final: a paz na unânime confissão de Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem.

Tratava-se dos mistérios de nossa fé: não podiam surpreender a ninguém a meticulosidade e perseverança dos conflitos teológicos. Muitas eram as dificuldades. Mas, mercê das sólidas técnicas de exegese, elaboradas por alexandrinos e antioquenos, triunfou finalmente a fidelidade à Revelação sagrada, sobre o racionalismo e o gnosticismo filosóficos. Na Cristologia, por exemplo, ninguém podia, a não ser mediante as disciplinas hermenêuticas, controlar o conteúdo das especulações gnósticas e penetrar no mistério de Cristo.

Embora a mensagem apostólica e a literatura neotestamentária coincidissem apresentando em Jesus Cristo o Messias, Filho do Homem e Filho de Deus, único homem verdadeiro e único Filho de Deus verdadeiro, este mistério ofuscava a razão. Como podiam deixar os cristãos de perguntar, cada vez mais angustiados: “Quem é este Homem?”.

A resposta veio, infinitamente diversa. Os ARIANOS negavam a Cristo sua consubstancialidade divina; os DOCETAS, GNÓSTICOS e APOLINÁRIOS, sua integridade humana; os NESTORIANOS, sua unidade pessoal; O EUTIQUIANOS, sua dualidade de naturezas; os MONOTELITAS, sua dualidade de vontades e operações. Em suma, Cristo dividia estes homens aos quais pretendia, precisamente, reunir numa só “ekklesía”. Até hoje, Cristo nos divide, sinal evidente de quão vivo continua entre

nós: os nossos racionalistas e especuladores, com renovada tenacidade, reeditam os velhos erros cristológicos sem maior originalidade.

O livro de Berkouwer, conhecido professor em Amsterdam, na Holanda, passo a passo, segue o drama de Cristo entregue às reflexões dilacerantes dos homens. Relata como, finalmente, em Nicéia (325), em Constantinopla (381), em Éfeso (431) e Calcedônia (451), a Igreja definiu a consubstancialidade do Verbo com o Eterno Pai, a integridade e realidade de sua natureza humana, a verdade de sua Encarnação, a união hipostática (em uma só pessoa) de suas ambas naturezas.

Entretanto, vencida a dificuldade de compreender o mistério de Cristo na sua totalidade, sem sacrificar nem sua divindade nem sua humanidade, fica a tarefa eterna de sabermos utilizar as riquezas insondáveis oferecidas como complemento do conhecimento cristológico enfim alcançado. Nunca terminaremos de progredir na ciência daquele que é, ao mesmo tempo, nosso irmão e nosso Deus.

O grande mérito desta obra que a ASTE oferece aos estudiosos brasileiros será, sem dúvida, de propor aos leitores um método renovado de estudar e meditar no Evangelho. A vida de Jesus, certamente, tornar-se-á para eles a epifania do Deus invisível e de seu incompreensível amor: “Quem me vê a mim, vê o Pai” (Jo 14.9).

Alfonso Zimmermann

## CAPÍTULO I - INTRODUÇÃO

Sumário:

Modernismo, fada sedutora. Conflito religioso — Teologia e fé da Comunidade — Cristologia e Modernismo — Pierson e Kuyper — Decisão existencial — A pergunta de Cesaréia de Filipos — O segredo da Revelação — Conhecimento, dom de Deus — A atmosfera de nosso século — Novo conceito mundial — Credo e missão apostólica — Cristologia e fundamento da missão — Ortodoxia e tradição.

Em 1871, o Dr. A. Kuyper deu uma aula sobre o Modernismo que se tornou famosa, “*Fata Morgana* em campo cristão.” Traçou um paralelismo impressionante entre o esplêndido fenômeno luminoso dos céus de Régio e a *Fata Morgana*, com o movimento modernista. Além de revestir-se de beleza sedutora, o Modernismo aparece como uma lei natural que, embora prevista, é tão irreal como uma miragem. O discurso de Kuyper constitui um requisitório implacável contra essa heresia do século XIX, antítese irreduzível à fé cristã. Denunciou o fato de que a heterodoxia aparece, no plano cristão, de acordo com determinada lei, tal como surgem as miragens na atmosfera: é refração necessária do luminoso raio evangélico no céu espiritual de todos os séculos. Cada época produz sua própria forma de heresia na Igreja. Desde que ao século XIX é dado um lugar privilegiado na História, deveria surgir nele — de conformidade com as leis históricas — uma heresia majestosa. Surgiu assim o Modernismo “de beleza sedutora”. Kuyper lembrava-se da influência que esta doutrina exercia sobre o seu espírito, especialmente quando nos lábios de Scholten, pois em 1871 o primeiro confessava ter compartilhado, por algum tempo, dos sonhos do Modernismo. Já octogenário, ainda evocava diante dos alunos da “Universidade Livre” sua “petulância espiritual”, causa de seus deslizes passados. “Em Leyden eu me achava entre os que aplaudiram calorosa e ruidosamente quando Rauwenhoff, nosso professor, manifestou sua ruptura total com a fé na ressurreição de Cristo.” Acrescentava, porém: “Hoje a minha alma treme por causa da desonra que outrora infligi a meu Salvador.” Finalizando sua preleção, Kuyper fez uma referência especial à Encarnação do Verbo, com relação à qual aparece mais espetacularmente o imenso abismo entre a Ortodoxia Cristã e o Modernismo. Este aparece como a ressurreição do Arianismo. “Basta modificar nomes e datas, e a história do Arianismo será a do Modernismo”, em suas linhas gerais.

Para Kuyper, muito mais do que mera discordância teórica e científica no campo da Cristologia, o Modernismo é uma decisiva ameaça existencial ao Cristianismo. Trata-se de uma heresia que solapa toda a vida da Igreja, exatamente como nos tempos de Atanásio. Em sua luta contra Ário, o grande campeão alexandrino estava plenamente consciente do seu alvo: salvar a Igreja. De fato, o Modernismo varre completamente as perspectivas cristãs: “Não useis mais a palavra ‘orar’. A assim chamada oração não passa de elevação fanática da alma, de desabafo do coração, de solilóquio espiritual”.

\* \* \*

Esta evocação de Kuyper permite-nos abordar as questões que serão objeto deste livro. Renova nossa convicção de que a teologia cristã nunca está em posição de independência quanto à fé da comunidade, isto é, quanto à religião viva da fé expressa através da oração e da adoração. A teologia dogmática entra em muitas distinções, inclusive em problemas relativos ao Cristo de Deus; entretanto, também nessas sutilezas, ela deverá guardar a fiel dependência quanto à fé no depósito cristão, nunca

degenerando em meras análises científicas, como se Cristo pudesse ser “objeto” de qualquer análise sem compromisso. Esta atitude inspirou e ainda determina as grandes lutas cristológicas em todos os tempos. Na Cristologia sempre se faz ouvir um *testemunho*, mesmo quando a exposição dogmática não coincide com a pregação.

Infelizmente, nem sempre se compreendeu esta exigência de fé, a análise científica entrando em jogo aqui e acolá, dando-nos o fruto de uma fé desvirtuada e racional. Kuyper, com profunda tristeza, evocava a notável figura de Allard Pierson, o chamado *enfant terrible* do Modernismo. Esse aluno de Opzoomer, coerente com o empirismo do mestre, tornou-se o cético do Modernismo. Começou duvidando da famosa síntese Fé-Ciência e terminou demitindo-se de seu ministério na Igreja Reformada. Em sua carta de demissão (1865), declarava Pierson que a única razão de sua retirada estava na Ortodoxia da Igreja Reformada, pois, para ele, a idéia de uma Revelação era pura quimera: não podia furtar-se a essa decisão existencial. Não continuaria, portanto, a trabalhar sem reservas para uma Igreja onde, com seu espírito crítico, sentia-se deslocado. Perseverar seria simplesmente desonestidade. A deserção de Pierson resultou de um caso de consciência: exigir que a Igreja alargasse seus limites, equivalia a pedir que assinasse sua própria condenação à morte; permanecer na Igreja provaria ser falta de princípios. Não havia, pois, outra solução a não ser retirar-se. O ilustre Pierson estava convencido da impossibilidade de unir o princípio modernista com a ortodoxia eclesiástica. Para ele, era impossível construir uma teologia partindo das hipóteses modernas: a consciência moderna edifica, sobre o princípio de causalidade puramente natural, excluindo a possibilidade do milagre, em particular, e de qualquer causa sobrenatural. Ora, sendo o sobrenatural uma necessidade vital para a Igreja, não restava senão reconhecer aberta e honestamente a irreduzível antítese. Pierson recusou-se a “continuar brincando com termos da antiga ortodoxia recheados com um conteúdo novo”; tirou as conclusões de seu credo científico e desafiou os modernos a provarem seus direitos de cristãos.

Embora totalmente antagônicos em seus credos, Pierson e Kuyper concordavam neste ponto de Modernismo e fé cristã serem irreconciliáveis. Kuyper foi combatido como um intransigente e Pierson como um incrédulo com relação a qualquer síntese.

\* \* \*

Esta página de História nos leva a uma das questões capitais do sistema dogmático e que ultrapassa de longe as fronteiras do século XIX. Continuam reinando no pensamento os mesmos problemas, com variantes de toda classe. Ainda que não se equipare plenamente o Modernismo do século XIX com o atual, quem penetra nas preocupações cristológicas de hoje percebe que a luta perdura sob novos aspectos. A problemática concentra-se ainda em torno da questão capital: “Que pensais de Cristo?” Nomes e datas se modificam, mas a luta é a mesma. Atualidade verdadeiramente misteriosa do eterno problema! Quem não está vendo o caráter trágico e profundamente existencial de cada decisão tomada a este respeito? Como sempre, ainda hoje ressoam palavras esperançosas, promessas da tão almejada síntese, da reconciliação tranquilizadora entre Fé e Razão; como sempre, de igual modo, ouvimos os testemunhos firmes da antítese irreconciliável.

\* \* \*

Enquanto Cristo viveu entre nós, corriam já os conceitos mais descontraídos a seu respeito. “Quem dizem os homens ser o Filho do Homem?” Um via João Batista nele, outro, Elias, Jeremias, ou um dos profetas. “Mas vós, quem dizeis que eu SOU?” Com esta pergunta Cristo não espera ouvir, ao lado dos múltiplos conceitos que correm a seu respeito, mais uma opinião à altura das demais; pretende provocar uma decisão de outra índole, existencial, diretamente correlata com a verdade vista em sua Pessoa; quer uma resposta que supere toda consideração teórica, resposta real e única, conforme a realidade dele. — “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo.” — Esta resposta de Pedro recebeu a aprovação expressiva de Cristo; Pedro é declarado bem-aventurado; é revelada a Pedro a origem misteriosa de seu reconhecimento. “Bem-aventurado és tu, Simão, filho de Jonas, pois não foi carne e sangue quem to revelou, mas meu Pai que está nos céus” (Mt 16.13-20). Atribui-se o conhecimento de Pedro à revelação divina. Impossível explicá-lo pela altura ou profundidade da percepção racional, ou por uma intuição infalível, mas pelo milagre e carisma divino. Confirmação evidente da frase de Jesus: “Ninguém conhece o Filho, senão o Pai” (Mt 11.27).

Tudo na Cristologia depende, de modo mais intrínseco, do mistério desta revelação. A Cristologia parte da revelação divina que nos ilumina os olhos. A luta secular em torno de Cristo origina-se precisamente na poderosa iluminação do testemunho original do evangelista João: “Todo aquele que crê que Jesus é o Cristo é nascido de Deus” (1Jo 5.1).

Eis por que o testemunho da Igreja acerca de Cristo nunca poderá ter o caráter de conhecimento que exalte a Igreja acima do mundo. À Igreja cabe recordar que este conhecimento é um *milagre*, um *dom gratuito*, não um fruto de carne e sangue. Essa humildade, aliás, não exclui o testemunho da Igreja; pelo contrário, provocá-lo-á carismaticamente. “Aquele que não tem o Filho de Deus não tem a vida” (1Jo 5.12). Para quem ignora esta revelação, a afirmação renovada da Igreja não deixa de ressoar como uma ameaça orgulhosa. Na realidade ela surge, como no apóstolo João, da plena certeza de que a vida só se acha em Cristo.

A luta em torno da pessoa e da obra de Cristo revestiu-se de formas muito variadas no decorrer dos séculos. Atingiu culminâncias cada vez que foi atacada a confissão central da Igreja. Temos em mente, de modo particular, os séculos IV, V, XIX e XX. No século XX a luta tem atingido o seu ponto máximo. Hoje, mais do que nunca, discute-se a questão: Pode o pensamento moderno aliar-se à fé cristã? Terá ainda ressonância o testemunho cristão na atmosfera espiritual contemporânea? Haverá ainda lugar para ele? E se houver lugar, qual será ele num mundo cientificamente adulto, onde o absolutismo religioso-cristão deixou de reinar? Ter-se-á aprofundado ainda mais o abismo que tanto impressionou a Kuyper e a Pierson? Haverá razões de sobra para considerarmos seriamente estas perguntas, precisamente quando impera o relativismo mais absoluto, quando só se cogita em reconstruir o mundo sobre estruturas diferentes, quando as boas-novas de Cristo, Senhor e Filho de Deus, carecem de novidade? Porventura as novas estruturas trarão uma visão diferente daquela que foi o conteúdo da fé cristã durante tantos séculos? Chegará a triunfar o atual intento da *Entmythologisierung*, a desmitologização do Cristianismo, sonhada por R. Bultmann e seus seguidores? E, caso a mensagem cristã seja dissecada de seu caráter “mitológico”, o que sobrarão daquilo que a jovem Igreja trouxe ao mundo nos séculos passados, quando se declarou testemunha de Deus, mensageira da maravilhosa salvação preparada por Deus e “que olho algum viu, nem ouvido ouviu, nem mente percebeu” (1Co 2.9)? Será possível hoje, sem deixar de ser honesto, proclamar-se cristão e evangelizar o mundo? Em nosso mundo, tão

aberto a toda espécie de religiões, caberá ainda lugar a uma *missão apostólica* baseada num mistério insondável? Mencionamos com razão a missão apostólica, por estarem a reflexão e a coragem da Igreja intimamente correlacionadas.

Reflexão e coragem sempre caminharam entrelaçadas. A veracidade das pretensões de Cristo, a verdade da pregação apostólica explicam a pretensão carinhosa e humilde da Igreja labutando no mundo. Solapar a verdade é minar irremediavelmente a evangelização. Dogma e missão tocam-se na raiz, juntam-se na questão: “Quem dizem os homens ser o Filho do Homem?” Uma confissão diminuída de Cristo repercute profundamente na consciência missionária. O impulso missionário se esmigalha contra tremendas resistências em não poucas frentes quando, na retaguarda domiciliar, não mais ressoa o verdadeiro cântico de louvor. Já em 1906, Troeltsch, mencionando o problema da missão num mundo transformado, analisava as conseqüências da “nova” ciência religiosa para a consciência missionária. Sendo deixadas de lado as antigas idéias sobre Cristianismo e paganismo, “não há razão para que devam ser convertidas as obscurecidas e pecaminosas massas de condenados e perdidos que vivem longe do Cristianismo; não há lugar para salvação nem tampouco para vida eterna. A ortodoxia se armou com a teoria da Redenção, na expressão de Troeltsch, para defender sua *Alleinwahrheit*, isto é, sua posse exclusiva e monopólio da verdade. Desaparecida esta teoria, desaparece também “o mais simples e mais necessário estímulo missionário — a piedade e o dever de salvar”. Hoje não mais se fala em conversão, mas em progresso. Não obstante tal coisa, a vocação missionária pode sobreviver: pois quem professa um conceito ético e religioso, conforme Troeltsch, sentirá coragem para propagar seu ideal e, inclusive, precisará da missão em benefício do próprio desenvolvimento. Aqui percebemos bem a crise da relação entre Cristologia e apostolado. Eliminado o esplendor do Absoluto, rejeitada a pretensão do Nome único, nada sobrevive da antiga convicção do Caminho, do único Caminho que é Cristo, e a respeito do qual o mundo precisa ser ensinado para que chegue a se salvar.

Eis por que a vocação da Igreja é concentrar-se na reflexão sobre sua confissão de fé. Caso queira testemunhar a verdade contra a apostasia, deve, mais do que nunca, possuir a certeza do Caminho e a convicção da mensagem. E, quando professores hindus perguntarem: — “Por que vós, cristãos, afirmais que só Cristo é o Salvador?” ela deve possuir uma resposta perfeitamente clara. Reflita, portanto, sem cessar, acerca do mistério revelado em Cesaréia de Filipos, a fim de saber o que fazer quando lutar pela ortodoxia. De nada serve estender a mão protetora sobre um tradicional depósito comum: é imprescindível que se fale com convicção, o que não é possível enquanto não se lhe tornar visível a verdade da mensagem recebida. Até em sua própria vida deve ser refletida a convicção de que a revelação de Cristo não vem do sangue ou da carne, mas é um dom, exatamente como o dom da visão. Ortodoxia não significa outra coisa senão viver nessa contínua contemplação; não apenas se movimentar rotineiramente pelos caminhos conhecidos da tradição e do passado, mas experimentar o mistério de Cesaréia de Filipos: “Bem-aventurado és tu, filho de Jonas!”.



## CAPÍTULO II – A CRISE DAS DUAS NATUREZAS

### Sumário

A crise, um fato — Fato grave — Racionalismo — Progresso difícil — Schleiermacher e Ritschl — Sua influência na história do Dogma — Harnack examina Calcedônia — Substituiremos o dogma eclesiástico? — Uma Cristologia hegeliana — Síntese Divindade-Humanidade — Opina Strauss — Onde a generalização degenera em destruição — A doutrina da *Kenosis* — Teoria da renúncia — Atributos imanentes e atributos relativos — Unidade de consciência em Cristo — No tribunal de Korff — *Kenosis* e mutabilidade de Deus — Sintoma da crise — Dörner crítica — Pesquisa histórico-crítica — Evangelho e *Kerygma* — Entra Khler — Noticiário histórico ou proclamação? — *Kerygma* e autoridade — Ridderbos examina o *Kerygma* — Bultmann abre um caminho — *Kerygma* e “desmitologização” — Uma concepção mitológica — Empecilho para o homem atual — Suma mitológica e *Kerygma* — A cruz histórica — Cruz e Ressurreição — Acontecimento histórico e cópia mitológica — Ressurreição e fé na Ressurreição — Paulo e o mito gnóstico — O homem face a face com a decisão — Agrava-se a crise — Influência do pensamento científico — João e o mito gnóstico — O Modernismo visita a Holanda — Scholten — Um Modernismo direitista — Roessingh — Uma Cristologia assentada em bases críticas — A casa ortodoxa — Realidade de Cristo — Fé e História — Valor da História — Cristo, centro da História — Deus no mundo — Realidade da História — É possível a síntese? — Contra a heteronomia — Crepúsculo ou alvorada? — Heering não aprecia Roessingh — A Encarnação definida pela Igreja e explicada por Irineu — Divindade de Jesus — Cristo, mistério e dogma — Desaparece a dúvida de Roessingh — Gerretsen e a tradição crítica — Aalders e Korff — Em defesa de Calcedônia — Teologia dialética de Karl Barth — Sevenster opina acerca do NT — H. de Vos — Outra vez Sevenster às voltas com Heering — Heering se precavê contra o poder da tradição — Cristologia, ciência atual.

Quem se interessa pelas múltiplas questões surgidas no decorrer da História em torno de Jesus Cristo não consegue furtar-se à evidência de que se trata de uma crise de alcance muito longo na doutrina das duas naturezas de Cristo. A antiga confissão eclesiástica proclamando Jesus Cristo *vere Deus et vere homo* (verdadeiro Deus e verdadeiro homem), tem sido submetida a uma crítica cada vez mais exaustiva. Desde os primeiros séculos, a Igreja professou o mistério da salvação em Cristo, defendendo-o contra numerosas heresias, que negavam ora sua natureza divina, ora sua natureza humana. Colocou-se não apenas na atmosfera teórica, propícia à análise neutra, mas na necessidade de sua fé, que a fazia prorromper em exortações maternais, ecos da admoestação joanina: “Quem não confessar que Jesus Cristo veio na carne é guiado pelo espírito do Anticristo” (1Jo 4.3).

É exatamente nestá luz que a luta em torno de Jesus Cristo adquire caráter bem sério, merecendo especial atenção a crise do credo da Igreja. No entanto, percebemos que muitos opositoristas à doutrina das duas naturezas não se sentem atingidos pela admoestação de João, pretextando que a doutrina da própria Igreja se desviou muito do testemunho neo-testamentário sob influência de idéias filosóficas ou outras quaisquer. Assume, pois, importância gravíssima o problema da origem desta crise cristológica. Desde o século XVIII surgiram objeções contra o credo de diversas partes; e, paulatinamente, foi sendo formada certa tradição criticista considerando insustentáveis as afirmações dogmáticas.

Foi, porém, no século XIX que os ataques de peso contra a doutrina das duas naturezas foram sendo estruturados. Começou a reinar certa unanimidade prática a respeito do inconcebível e da irrealidade da “figura do Cristo” da fé tal como a Igreja a apresentava. Decisões conciliares antigas foram invocadas e reapareceu um modo de pensar cristológico de outras épocas. Há muito tempo esse pensamento vinha sendo incubado no Socinianismo, por exemplo, cuja influência foi grande no desenvolvimento da tradição crítica. O Socinianismo apela, antes de tudo, para uma acerba oposição contra o dogma da paixão e morte de Cristo, mas também para uma profunda hostilidade à doutrina das duas naturezas. Quem se dá ao trabalho de estudar os comentários dos textos bíblicos relativos à Divindade de Cristo no *Catechismus Racoviensis* sociniano vê claramente, nessa crítica, um prelúdio aos argumentos dos modernistas do século XIX, e respira nela o mesmo sabor racionalista de total alheamento aos testemunhos escriturísticos. A Trindade, a Redenção e a Divindade do Cristo foram minuciosamente submetidas ao prisma crítico. A união hipostática das duas naturezas em Cristo foi simplesmente qualificada como impossível e inconcebível. O caudal da crítica racionalista jorra aqui com bastante evidência, tanto corno de sua fonte. Embora discretos em tirar todas as conseqüências (Os socinianos admitiam o fato da geração sobrenatural e do nascimento virginal de Jesus), os inovadores atingiram todos os campos da doutrina cristológica, terminando sua crítica por reduzir o Salvador a mera figura histórica — a figura humana do homem Jesus de Nazaré.

Sem dúvida alguma, o desenvolvimento da Cristologia seguiu caminhos bem complicados. A crítica racionalista atuava sugestivamente, porém empobrecia e esfriava o coração. Não era de se surpreender, pois, que tentativas de toda orientação fossem empreendidas para conservar — e da melhor forma possível — Cristo como o centro genuíno da fé cristã. Seria arbitrário e injusto acusar de racionalista a toda a tradição cristã. Lembremos aqui apenas o exemplo de Schleiermacher, o qual se opôs com a maior veemência ao racionalismo vulgar de seu tempo. Rejeitando a supremacia da razão humana, Schleiermacher advogava o valor excepcional do sentimento na esfera da religião. É muito interessante observar as conseqüências desta reivindicação para a doutrina das duas naturezas em Schleiermacher: toma ele por base a opinião da consciência cristã, eliminando logo tudo quanto, no transcurso de séculos de polêmica, fora acrescentado à doutrina cristológica e que não condizia com a *essência* desta. Entrando no detalhe das afirmações confessionais da Igreja, Schleiermacher descobriu que “não há quase nada contra o qual não se deveria protestar”, a começar pela palavra *natureza*, pobre demais para expressar tanto o que é divino em Cristo quanto o que é humano nele. “Natureza implica em ser finito e, como tal, não pode ser relacionada com Deus .“ Referindo-se à natureza e à pessoa, pergunta ele: “Como pode haver unidade vital no dualismo de naturezas, sem que a natureza divina ceda à humana (isso porque uma descreve uma órbita maior e a outra uma órbita menor) ou, sem que ambas se fundam uma na outra, pois seus respectivos sistemas de leis e relações, na realidade, se confundem num sistema único, porquanto se trata de uma só Pessoa, de um único EU?”

Do fato de chegar-se necessariamente, tanto a uma fusão, como a uma separação das duas naturezas, Schleiermacher deduz que a própria formulação da Igreja está errada, patenteando-se ainda mais a esterilidade da doutrina tradicional quando se aborda o problema das duas vontades em Cristo. Inevitavelmente, em sua própria reflexão leológica, a Igreja acabaria por se emaranhar em complicação e artificialidade. Tais teorias devem, pois, ser consideradas como pouco valiosas para o uso da Igreja. É mister encontrar uma outra fórmula para traduzir a impressão que recebemos da sublime dignidade do Salvador; Schleiermacher visa aqui a esse inexplicável *ineinander*, ou

interpresença do divino e do humano em Cristo. Não critica, porém, a terminologia da Igreja, mas, sim, a má apresentação de todo o problema. Sugere que se apresente o Salvador como igual a todos os homens, em virtude da identidade da natureza humana, e como diferente de todos pela poderosa consciência que ele tem de ser Deus, consciência que em Jesus é uma genuína essência de Deus. Desta maneira Cristo poderia ser novamente o irmão bem próximo de nós, mais próximo do que na doutrina tradicional, sem deixar de ser o objeto de nossa fé e culto.

Além dessa tentativa de Schleiermacher, mencionemos ainda a Cristologia de Ritschl.

Ritschl acentua, energicamente, a revelação histórica em Cristo, mas hostiliza de modo resoluto qualquer ingerência da metafísica na religião e teologia. A metafísica edifica com juízos de essências e não com juízos de valor; portanto, inevitavelmente ela atacará a religião em seu núcleo. Ritschl conclui, com esta premissa, que a doutrina das duas naturezas é insustentável, em vista de introduzir um sistema metafísico na teologia. Essa crítica foi popular entre os ritschuanos e inspirou muitos historiadores do dogma, especialmente Harnack e Loofs, que se dedicaram à pesquisa da gênese da Cristologia, persuadidos de que poderiam indicar o *vitiun originis* (vício original). Segundo estes últimos, influências filosóficas tinham condicionado o dogma cristológico, distanciando-o cada vez mais da profundidade religiosa característica do testemunho neotes tamentário. Estas asserções dogmático-históricas fortaleceram e estimularam consideravelmente a tradição crítica. Mediante esses novos pontos de vista constatar-se-ia que o dogma cristológico estava alicerçado não na verdade absoluta, mas num sistema cósmico. Era necessário portanto — e cada vez mais urgentemente — extrair da Cristologia essas categorias ontológicas.

De modo consciente e intencional, os modernistas se afastaram da antiga confissão da Igreja. Para Harnack, a doutrina do *Logos* é uma invasão metafísico-grega no Cristianismo; essa influência deforma e desfigura o verdadeiro homem que foi Cristo e inspira as afirmações insípidas e negativas de Calcedônia. Do único sujeito, Jesus Cristo, foram feitos dois sujeitos, doutrina fatal à união dos cristãos, como a luta contra o Monofisismo demonstrou. O dogma perdeu seu valor prático para a piedade. Objeções do mesmo teor pululam nos autores: todos se unem para defender a unidade da figura de Cristo, ameaçada pela doutrina da Igreja. Loofs chega a dizer que, para quem pensa com sinceridade, não é possível imaginar “uma Pessoa divina sujeitando-se a uma vida humana, por si mesma temporal e limitada”. De todas as partes chovem os argumentos racionais, que podemos resumir nesta frase de Nietzsche: “Um verdadeiro homem não pode ser, metafisicamente falando, um verdadeiro Deus”. O argumento permanecerá vivo através de todo o século XIX: a confissão da Igreja é absurda; o *vere Deus et vere homo* é absurdo.

Não falta interesse em constatar como, no século XIX, houve uma tentativa de substituir essa doutrina absurda. O século indicado possui, aliás, várias configurações de cunho modernista. A figura de maior destaque cabe à chamada “Cristologia especulativa”. Foi ela profundamente influenciada por Hegel; “a filosofia hegeliana foi tida como apoio principal da renovação dogmática cristã”. Um exemplo evidente desse tipo (le Cristologia nos é dado por Biedermann, o qual confessa dever a Hegel grande parte de sua ideologia. Esta confissão vale particularmente para a sua Cristologia. A intenção do Hegelianismo era demonstrar a síntese do divino e do humano, daí sua atração profunda pela doutrina da Encarnação do Verbo. O Verbo fazer-se carne, que maravilha digna da atenção dos hegelianos! O Ser Divino não ficou fechado em si mesmo, mas sofreu um

processo, uma evolução, uma revelação. A revelação realiza-se no finito, na História, com toda a sua riqueza diversificada e também com todas as suas limitações. O humano não é unia contraposição ao Divino, mas uma modalidade de revelação do Divino. Assim, na teologia influenciada por Hegel muito se falou — e com bastante desenvoltura — de uma Encarnação de Deus, vinculando esta Encarnação divina com o dogma da Igreja. Entretanto, descobrimos nesla pseudoteologia uma critica acerba ao dogma cristão que limita a Encarnação à Pessoa do Cristo, não dando lugar à tão sonhada síntese absoluta do humano e do divino.

Os hegelianos pretendem estender a Encarnação à humanidade inteira: a doutrina cristã, assim dizem eles, deve ser compreendida em sua universalidade e em sua necessidade. A Encarnação de Cristo não é de modo algum coisa nova, mas simplesmente a ilustração de uma idéia universal. Cristo não é o Deus-homem, mas a manifestação típica da síntese do Divino e do Humano. A humanidade em bloco é o Filho de Deus, a antítese destinada à síntese final. Não existe individuo, nem sequer Cristo, no qual esta síntese já se tenha realizado de maneira perfeita. Strauss, discípulo de Hegel, é formal: “O modo como a Idéia se realiza não é despejar sua plenitude total num só exemplar.” Deve-se, portanto, generalizar a todos os homens o que a doutrina da Igreja atribui a um só. Além do mais, deve-se distinguir entre o princípio cristão e a Pessoa de Cristo: o princípio, a Idéia do Cristianismo, não é identificável com a Pessoa do Cristo; a Pessoa de Cristo, sua vida religiosa, é a primeira realização autônoma da Idéia numa personalidade histórica. Dentro desses limites, cabe aceitar o valor relativo da doutrina da Igreja. A Igreja compreendeu a filiação do Cristo como uma relação metafísica entre o EU preexistente de Cristo e DEUS, inferindo daí a união do SER com uma verdadeira natureza humana: “assim deveria ser a expressão da idéia cristã fundamentalmente verdadeira.” Até certo ponto pode ser também aceita como “verdadeira” a existência pré-mundana do Cristo, na consagrada expressão do *Logos*. Esta expressão, em vista de ser um modo de apresentar, ou seja, de transformar a verdade em mito inteligível, encaixa-se bem ao Espírito Absoluto para se revelar num espírito limitado.

Acontece, pois, que, de modo especulativo, a teologia hegeliana destrói o dogma cristão, e, bem consideradas as coisas, estamos já (antes mesmo de Bultmann escrever sua *Entmythologisierung*) com um programa decidido de desmitologização. Isso porque, quando entendermos a Idéia em sentido absoluto, deveremos purificar de seu caráter mitológico as idéias expressadas na doutrina cristã.

Depois da “Cristologia Especulativa” convém denunciar outra forma do pensamento modernista que teve enorme influência no século XIX e expressa, com igual clareza, a crise da doutrina das duas naturezas: a *Kenosis-Cristologie* (ou seja, a “Cristologia do Esvaziamento”). Compenetrada igualmente das dificuldades da doutrina tradicional, não renuncia a se unir aos estágios do desenvolvimento passado da Cristologia e, por essa razão precisa, nessa longa história descobre indícios múltiplos que a induzem a urna doutrina toda especial da kenosis ou do “esvaziamento” de Cristo. Não é sua pretensão a de pura e simplesmente eliminar a doutrina das duas naturezas, mas sim (te eliminar o escândalo para as mentes modernas mediante uma purificação e transformação do dogma. Empresta o seu nome ao termo de Fp 2.7, *kenosis* (“Antes a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo”), apontando, deste modo, a sua pretensão de possuir um genuíno caráter bíblico. A idéia de Cristo *esvaziar-se* de sua Divindade serviu de ponto de partida a um novo movimento cristológico: a famosa fórmula “*duas naturezas numa só Pessoa*” e as dificuldades nela inerentes constituem o ponto nevrálgico dessa Cristologia que pretende — coisa impossível à Igreja — chegar à

*unidade* da figura de Cristo. A teologia da *kenosis* ensina, pois, que o *Logos asarkos* (o Verbo não-encarnado) teve que despir-se total ou parcialmente de sua Divindade, para se encarnar: mediante esse processo de esvaziamento foi que o Verbo se tornou homem. Não se fala mais em assunção da natureza humana por parte do Filho de Deus. Contudo, em lugar de assunção, preconiza-se uma *transformação*, no sentido definido por Thomasius: “*Kenosis* é a troca de urna forma de existência por outra.” Isso quer dizer que, nesta maneira de considerar as duas naturezas, sempre acabamos forçosamente numa dualidade, na duplicidade da figura de Cristo, na duplicidade de sua vida, suas obras e sua consciência. Na opinião de Thomasius, só escaparemos desta dualidade se considerarmos a *kenosis* como um esvaziamento genuíno da natureza divina, um ato soberano de renúncia e autolimitação divinas. Os partidários desta doutrina, entretanto, não ensinam que a própria natureza divina fora eliminada de Jesus Cristo, pois que isso seria “um erro contra as Escrituras”.

Embora sem desistir da Divindade, o *Logos* encarnado desiste da magnificência e de outros atributos divinos. Assim, Thomasius pensa evitar o perigo de desvirtuar a afirmação patrística de que em Deus não há mudança. Disfingue, pois, entre atributos imanes e atributos relativos: os relativos dizem respeito ao mundo, e os imanes, ao próprio Ser Divino. Os atributos imanes permanecem no Verbo encarnado, mas os relativos são esvaziados. Evidentemente esta é uma tentativa de superar as dificuldades do *vere Deus et vere homo* clássico, embora conservando urna Cristologia na qual seja tanto possível como concebível uma união verdadeira. A intenção não prossegue sem hesitações manifestas: se por Encarnação entendêssemos o processo “primeiramente Deus e agora Homem”, a dualidade ver-se-ia eliminada. Mas quase todos recuam diante desta expressão e, conseqüentemente, reaparece a dualidade sob outra forma. Se, de fato, o Verbo encarnado desistiu dos atributos relativos, não afastou os atributos imanes, permanecendo, portanto, o problema dualista: os atributos imanes de Deus e o homem genuíno na Pessoa de Cristo. É compreensível que alguns “kenosistas”, insatisfeitos, ensinassem o afastamento de todos os atributos divinos em Cristo, inclusive os imanes; o *Logos* torna-se, assim, homem no pleno alcance da palavra e o problema dualista recebe, enfim, uma solução. Gess pode escrever que “a Divindade transformou-se em Humanidade” e Godet que, “em virtude da própria liberdade de Deus, ele não está indissoluvelmente ligado ao seu modo de ser divino”. Tal Cristologia, coerente com o seu ponto de partida, concluiria necessariamente à consideração racional de um Jesus Cristo, puro homem, sem lugar para um Jesus Cristo divino. Mesmo sendo guardado o mistério original do Verbo Divino nos antecedentes deste Homem, o fato é que agora ele se tornou homem, pura e exclusivamente homem. Já não cabe mais qualquer duplicidade; o problema foi resolvido eliminando-se um dos constituintes da Pessoa de Cristo. A teologia da *kenosis* nasceu do desejo de urna visão racional sobre a unidade da autoconsciência de Cristo; sendo admitida, porém, a doutrina da desistência, quem ainda acreditará que, em Cristo, é o próprio Deus quem nos visita? Como falar ainda em união genuína, em encarnação autêntica? Este é o ponto capital utilizado por Korf, em sua crítica à teologia da *kenosis*, na qual “não há lugar para uma vinda de Deus ao mundo, quer dizer, para o mistério da Cristologia”. Baur, com muita razão, julga que “esta *kenosis*, total desistência de si mesmo, é, de fato, a autodissolução do dogma”. Uma tentativa da eliminação da duplicidade de Cristo acarreta o ensino da mutabilidade de Deus.

\* \* \*

Essa doutrina contradiz terminantemente a doutrina da Igreja. Elimina a verdadeira relação entre as duas naturezas de Cristo, guardando apenas a idéia de Cristo “ter-se tornado homem” mediante urna transição do modo divino de ser para um modo humano de existir. Esta evolução ocupa o lugar da união hipostática. Lembremo-nos de que essa doutrina foi condenada, tanto explícita como implicitamente, pelos concílios. Por exemplo, no Símbolo de Atndσιο, afirma-se que “na Encarnação não há mudança da Divindade para a carne, mas assunção da humanidade. Até a Confissão Reformada Holandesa é explicitamente anti-“kenosista”, professando que, em Cristo, ambas as naturezas conservam os seus atributos. Longe de esclarecer a doutrina das duas naturezas, a doutrina “kenosista” atenta contra a mesma, dissolvendo-a. É o sintoma da gravidade da crise dogmática. Dörner e outros denunciaram-na como sendo um atentado à imutabilidade divina. Aludindo ao velho “patripassianismo”, (= uma Pessoa da Trindade, o Pai, sofreu na Cruz), renovado no “teopassionismo” (= Deus sofreu a Paixão), Dörner reconhece nos “kenosistas” um profundo motivo religioso, pois eles vêem corno, no esvaziamento de Cristo, é realizada a obra do amor de Deus, Redentor e Sofredor. Também reconhece o esforço “kenosista” em vista da ênfase ao “tornar-se” Cristo homem. Mas, aos ultras que aceitam a mudança radical do Verbo ou sua desistência radical dos atributos divinos, Dörner cita as palavras de 2Tm 2.23: “Deus não pode negar-se a si mesmo”, texto particularmente duro para quem, em vista da liberdade soberana de Deus, pensa na possibilidade de Deus desistir de seu modo divino de ser.

Em resumo, a doutrina da kenosis não oferece melhor solução para tirar a Igreja de seu embaraço dogmático. Renasce a eterna questão: É Cristo ou pode ser Cristo “verdadeiro Deus e verdadeiro homem?” No final do edifício “kenosista” assomava o perigo de humanizar Cristo, o que seria o fim da Cristologia.

\* \* \*

O mesmo século XIX viu surgir outras dificuldades no campo da crítica histórica. Muitos foram levados a aceitar uma figura histórica de Jesus, depurada dos adornos e transformações acrescentados pelos dogmas eclesiásticos. A tendência era a de contentar-se com o homem Cristo, sem qualquer preocupação pela tradição das duas naturezas. Por mais qualidades e prerrogativas que dessem a Jesus, não podiam disfarçar que, de fato, deixara de existir o problema da dualidade de Cristo, visto que a natureza divina do Salvador tinha sido eliminada *a priori*. Foi encarniçada a Juta travada em torno do Jesus *liberal*. Hoje em dia está definitivamente superada a teologia liberal, especialmente sua Cristologia. Eles negavam que se pudesse reconstruir uma figura do Cristo historicamente válida, com base nos depoimentos neotestamentários. Nos Evangelhos não temos documentos fidedignos que nos apresentem um Cristo autêntico. Em vez do Cristo histórico, temos um Cristo da fé. elaborado em base de testemunhos de fé, de pregação e interpretação desta mesma fé. Nunca encontraremos a figura histórica de Cristo nos Evangelhos.

Para muitos, era grande a tentação de acolher essa crítica dos Evangelhos, bem como o novo método de se compreender os depoimentos evangélicos, não como possuidores de valor histórico, mas repletos de *Deutung* ou interpretação; à sua luz conhecemos o que significava a vida de Jesus para a comunidade primitiva,, através do prisma da Ressurreição.

Freqüentemente entrava em questão a historicidade da vida do Cristo, alternando-se idéias radicais e idéias moderadas. Mas, por mais que variasse a forma crítica, no campo liberal reinava a unanimidade acerca de que não cabia buscar nos Evangelhos a humanidade do Cristo histórico: os Evangelhos retratam apenas o Cristo da comunidade, os aspectos da fé primitiva; não desinclinam nenhum papel biográfico. De acordo com o que pensavam os liberais, era esta a única maneira de conservar uma atitude crítica diante dos relatos evangélicos, dando a estes seu grande significado de testemunhar a fé primitiva. Surgiu, logicamente, a pergunta capital: visto que a crítica histórica descobre em Jesus apenas um homem essencialmente igual aos demais, a transfiguração deste homem em Deus, realizada na comunidade primitiva, porventura não explicaria suficientemente a doutrina das duas naturezas?

Muitos saudaram, na idéia liberal, uma libertação, uma perspectiva luminosa sobre as inúmeras dificuldades da Cristologia, ainda mais agora que a crítica histórica estava criando juízo. Anteriormente era conhecida uma crítica histórica cujo alvo parecia tornar incerto o que antes era tido por verdadeiro. Essa primeira crítica histórica terminava em ceticismo universal: acusava os narradores sagrados de terem desenhado a figura do Cristo à luz da Ressurreição e das fábulas de uma fantasia fecunda. Quem poderia seguir por semelhante caminho de negação?

Reina agora seriedade no campo liberal: ninguém desacredita a priori o depoimento da fé evangélica. Kähler teve o mérito de indicar o caminho libertador na confusão da pesquisa histórica, ou seja, o caminho do *kerygma* (proclamação da promessa). Kähler aceitou, como ponto de partida, o fato de não possuímos fontes fidedignas acerca da vida de Jesus. “Toda essa problemática da vida do Cristo é um beco sem saída. Não podemos retroceder aos escritos evangélicos; em outras palavras, não há maneira de voltar ao Cristo bíblico, ao Jesus histórico.” Se isto fosse possível, a fé ficaria condicionada à pesquisa histórica. Os Evangelhos são documentos da fé; não pretendem esclarecer a biografia do Cristo histórico, mas simplesmente provocar a fé em Jesus Cristo. Não são um noticiário, mas uma proclamação, com base na pregação. Kähler deu assim “a resposta salvadora” (Althaus) que nos libertou do historicismo e do ceticismo. Não mais havia necessidade de se ficar angustiado, na incerteza e à espera das decisões dos historiadores. Era suficiente atentar para a pregação do Cristo bíblico. O *kerygma* debelou o historicismo. O verdadeiro Cristo está no *kerygma*. Os problemas históricos perdem sua tensão ofegante. Não é exagero se dizer que a idéia fundamental de Kähler exerceu — e ainda exerce — enorme influência. Brunner, por exemplo, reedita o pensamento kähleriano.

Isto nos leva à questão decisiva. Por acaso Cristo sairia ileso do conflito? Permanece ainda possível a Cristologia? Certamente, pois que as dificuldades não encontram solução satisfatória na teologia liberal. A despeito das considerações ‘kerygmáticas’, o problema ainda fica de pé: até que ponto os assim chamados “testemunhas da fé” nos põem em contato com o Cristo genuíno? De fato, cada vez que pregamos, surgirá a pergunta justificada: “Qual é a autoridade de tua pregação”? Mesmo quando não se exige a prova da veracidade da nossa pregação, persistem dúvidas quanto à sua autenticidade. Não nos admiremos, pois, se, mesmo onde se aceita a visão “kerygmática”, a Cristologia continua subordinada às conseqüências necessárias do “kerygmatismo”.

A questão “kerygmática” não é apenas liquidada com estas considerações superficiais. Não negamos que os Evangelhos fornecem uma biografia de Jesus, e muito menos ainda

que têm por intenção consciente despertar a fé no Cristo. Foi abundantemente demonstrado pelos três Sinóticos que a mensagem evangélica constitui “uma anunciação do Cristo para a posteridade” (Ridderbos). Admito sem dificuldade que não é o “quando” que interessa mas o “aquilo”, ou seja, que o interesse histórico cede lugar ao interesse “keryginático”.

Mas as dificuldades não estão resolvidas. A questão genuína e básica visa precisamente a relação que há entre o *kerygma* e a própria história. Que é e o que nos dá, afinal, o Evangelho? A figura do Cristo tal como a encontraram na fé expressa pela comunidade, ou a vida do Cristo tal como na realidade ocorreu? Ou deveremos aceitar que este Jesus é, ao mesmo tempo, o Cristo crido na comunidade e o Cristo histórico que, de fato pregou, operou milagres, sofreu, morreu e ressuscitou? Ridderbos está convencido de que a resposta a esta pergunta implica absolutamente na fidedignidade dos Evangelhos. Embora os autores sacros circunscrevessem seu relato à finalidade visada e ao caráter pessoal de cada um, evidenciar-se-ia que a finalidade profunda de todos foi precisamente demonstrar a fidedignidade das coisas que relatavam a respeito de Cristo. De nada serve, pois, decretar que os Evangelhos foram escritos conforme a fé, se esta mesma fé tem por objeto o Cristo histórico, que é o Filho de Deus, ou, em outros termos, se o Cristo da fé e o Cristo histórico coincidem na realidade e no fato. A solução do problema pelo “kerygmatismo” é, portanto, bem ilusória: as dificuldades da crítica histórica não são superadas através de um conceito formal, como é o kerygma; este conceito não nos liberta dos problemas críticos. Eis por que, também dentro do sistema “kerygmático”, a luta em torno das duas naturezas continua ininterrupta.

O problema máximo do século XIX, o da Fé-Ciência (particularmente Fé-História), penetrou profundamente nas pesquisas modernas em torno do Evangelho de Jesus Cristo.

Quem se desprender da história (como acontece na teologia especulativa) subordinando Cristo à própria verdade histórica, não percebe a gravidade do problema. Para tal, a doutrina das duas naturezas não é perturbadora. Mas quem de alguma maneira coloca o Cristo histórico no centro de sua fé ou de sua teologia, este se desespera em encontrar solução para as questões históricas nos ensinamentos da “kerygmática”. O próprio sistema de teologia “kerygmática” leva o problema consigo e sofre-o como espinho na carne, pois a pregação acarreta responsabilidade: descansa sobre testemunhos de fé, que são os alicerces necessários de qualquer Cristologia. Isso se evidencia nos refinamentos de Bultmann, o qual se compraz em destacar a crise da doutrina das duas naturezas sobre o fundo obscuro do conceito *kerygma*. Bultmann chega a distinguir o “*kerygma* da comunidade primitiva” e o “*kerygma* da comunidade helenística”. Bultmann, porém, submete esta pregação a um inquérito crítico: ela não exige implicitamente a fé do homem moderno, mas chega a constituir o objeto de uma análise crítica. Daí a necessidade cada vez mais evidente de seu programa de desmitologização do Novo Testamento. Bultmann não duvida que o mito entrou em proporção considerável no coração do kerygma. O alvo bultmanniano é a veracidade da pregação para o homem moderno. Tendo o conceito cosmológico do Novo Testamento uma índole mitológica, o encontro entre Evangelho e Homem moderno constitui uma problemática peculiar.

A concepção mitológica vê no céu a morada de Deus, na terra, o campo onde laboram forças sobrenaturais, divinas e angélicas, ou satânicas e demoníacas: estas forças intervêm, hoje aqui e amanhã acolá, nos acontecimentos naturais. O mundo está hoje



sob o domínio dos demônios, mas tal situação terá de acabar quando vier o juiz celestial para ressuscitar os mortos.

Bultmann está convencido de que a representação global da salvação no Novo Testamento está de acordo com este mesmo conceito cosmomitológico. Acaso aí não é questão de plenitude dos tempos, de missão de Deus através de seu Filho, o qual, sendo um Ser divino preexistente, aparece no mundo em forma de homem, carrega o pecado, reconcilia, vence os demônios, morre e ressuscita, devendo vir nas nuvens do céu como juiz do mundo? São todas as coisas próprias do conceito mitológico. Ora, este conceito não mais possui força convincente. Assim, o problema encontra uma formulação clara e precisa. “A pregação cristã moderna acha-se, pois, diante da questão: quando exige a fé por parte do homem, tem ela o direito de obrigá-lo a aceitar também o antigo conceito cosmomitológico?” E, na negativa, Bultmann lança sua segunda pergunta: “Existe, acaso, alguma verdade na pregação do Novo Testamento, toda vez que esta depende deste conceito mitológico? Sendo assim, cabe à teologia extrair da pregação cristã o elemento mitológico e comprovar se o conteúdo essencial do Evangelho não mais é barreira para o homem moderno.” Dentro das perspectivas bultmannianas, baseadas na cosmologia atual, que pode significar o “desceu aos infernos, subiu aos céus” do credo, fora do contexto do velho conceito cosmológico? “Ficaram sem sentido os relatos da subida e da descida de Cristo; igualmente sem sentido, a esperança da volta do Filho do Homem nas nuvens do céu, e o arrebatamento dos fiéis, nas alturas, ao encontro dele.”

Bultmann faz questão que se fale aqui com sinceridade absoluta. Evidentemente a religião mítica oriental desfalece na medida em que a higiene e medicina progridem; da mesma maneira, nós não podemos nos contentar com as idéias mitológicas do Novo Testamento, vivendo sob a influência de outra cosmologia. Não temos o direito de deixar a comunidade na incerteza acerca do que ela deve ou não deve considerar como verdade. Não há outra solução, exceto a desmitologização, solução insinuada já pelo próprio Novo Testamento. Entretanto, surge espontaneamente a pergunta: Eliminando-se o material mitológico, não se ataca o próprio kerygma? Pergunta particularmente sensata, em vista da experiência repetidamente feita nos tempos passados. Caberá lugar ainda para um *Heilsereignis*, para uma salvação, depois de enveredarmos por esses caminhos? Quando não mais pensar mitologicamente, o homem moderno encontrará no kerygma alguma mensagem autenticamente verdadeira? Poderemos continuar pregando com autoridade, uma vez desprendidos da velha mitologia, do apocalipsismo judaico e do gnosticismo? Numa palavra, poder-se-á falar de uma “história de Cristo”, de uma iniciativa de Deus em Cristo, sem que se incorra em conceitos e expressões mitológicas?

O Novo Testamento apresenta mitologicamente a história de Cristo. Será isto uma necessidade expressiva, ou uma simples modalidade estética? Conforme Bultmann, a característica do Novo Testamento é nele se misturarem a ficção mitológica e a verdade histórica. Assim, Jesus Cristo é, por um lado, o Filho de Deus, ser divino preexistente, ou seja, uma figura mitológica; por outro lado e de maneira simultânea, ele é um homem histórico, Jesus de Nazaré, cujo pai e mãe todos conhecem. Do mesmo modo, ao lado da cruz histórica, temos a Ressurreição mitológica. Eis o problema que atormenta Bultmann. Para Paulo, essa confusão entre mitologia e história constitui o “mistério”: Deus revelado na carne. Não é assim para Bultmann: admite ele que o elemento mitológico (em particular a preexistência do Cristo) não carece de sentido, porquanto expressa a importância da Pessoa do Cristo. Coisa bem evidente no caso típico da cruz e da ressurreição! A cruz torna-se mitológica por ter sido o Filho de Deus

preexistente quem morreu nela e por ter sido o sangue de tal vítima um alcance substitutivo e libertador da morte. O homem moderno nada pode aceitar dentre todas essas coisas. Mas o Novo Testamento transforma a cruz histórica, elevando-a a dimensões cósmicas. Na realidade, a cruz é um fato histórico; na Bíblia, este fato se apresenta de tal modo que alcança projeções decisivas, cósmicas e escatológicas.

Note-se, portanto, que “desmitologizando” a pregação cristã não desaparece a própria pregação, muito ao contrário: a compreensão histórica faz com que, nestas formas mitológicas e através de sua ingenuidade, descubramos o sentido da cruz: Deus tratando o mundo com graça e plenitude de perdão. A cruz constitui um fato propriamente histórico de grande importância. O vestido mitológico expressa esta importância. Não há, porém, motivo para que aceitemos este vestido.

Na ressurreição, entretanto, trata-se de coisa bem diferente. Isso porque “mais além da expressão significativa da cruz”, não há nada histórico: Cristo, na realidade, não ressurgiu dos mortos. A ressurreição indica que a cruz de Cristo não se pode compreender como uma morte puramente humana, mas como o juízo libertador de Deus sobre o inundo. Eis por que cruz e ressurreição dependem inseparavelmente uma da outra. Não são dois eventos históricos da salvação que, na realidade histórica, se sucederam um ao outro. A ressurreição não é um milagre, a despeito de ser apresentada como tal no Novo Testamento (nas lendas do sepulcro vazio e nas aparições). Tais lendas são formas posteriores, ainda desconhecidas por Paulo. Na ressurreição não se trata de um fato histórico, qual seja a volta de um falecido; a ressurreição é objeto e expressão de uma fé. “O evento pascoal não representa uma ressurreição histórica; só aparece como histórica a fé dos primeiros discípulos.” A fé cristã não está interessada no fato histórico da ressurreição. Interessa, é o sentido do modo de agir de Deus na cruz. A fé na ressurreição não insinua outra coisa, não obstante o Novo Testamento, inclusive Paulo, insinuarem tal fato através de um acontecimento historicado. No entanto, isto é uma argumentação fatal, pois, nas narrativas bíblicas, não se trata de qualquer ressurreição histórica, mas do sentido e do alcance da cruz. Deus age na cruz e sua ação não é mitológica, mas histórica; não é sobrenatural, mas realmente histórica. Deus reconciliou o mundo consigo. Pregue-se, portanto, Jesus, o homem histórico, em sua significação histórica na ordem da salvação. Jesus é o Verbo escatológico pronunciado por Deus ao mundo. Este é o escândalo que só pode ser vencido pela fé. Jesus é um ato, uma dádiva de Deus. Desta maneira é que estão ligadas morte e ressurreição do Cristo. Quem percebe esta ligação compreenderá bem a Paulo. Paulo aponta a ressurreição de Cristo como um fato objetivo, sustentando-a em sua fidedignidade histórica com referência a múltiplas testemunhas. Paulo interpreta a morte do Cristo “segundo as categorias do mito gnóstico”, mas não é desta maneira que o homem pode ser alcançado: Paulo postula, antes de tudo, a fé nos fatos, na encarnação, na preexistência, na ressurreição do Verbo. Entretanto, fatos não têm caráter alusivo. Aliás, pouco importa o revestimento gnóstico; importa é a significação final da cruz. A pregação da cruz é que pode emocionar o homem: a palavra da cruz colocada no caminho do homem, qual iniciativa salvadora de Deus. Esta é a verdade de todos os tempos, que surge e fica a resplandecer quando desnudamos a mensagem neotestamentária de seus ouropéis mitológicos.

\* \* \*

Sem dúvida, na teologia de Bultmann é que se entrevê o ponto culminante da crise doutrinária das duas naturezas. Essa teologia tem a pretensão de se aproximar da pregação evangélica, de finalidades precisas pastorais, com a preocupação da veracidade devida ao homem moderno; este cresce num ambiente cosmológico bem diferente da cosmologia usada no Novo Testamento. Bultmann não dá importância à pregação do Cristo histórico, como se costumava fazer no século XIX, na tentativa de mostrar o homem Jesus em suas qualidades superiores. Reconhece francamente que, no Novo Testamento, é questão de preexistência, de Encarnação, de Ressurreição histórica e de Ascensão; não intenta qualquer esforço para alterar os fatos ou contestar sua compreensão histórica passada: “assim, a preexistência do Logos foi entendida e dada por histórica pelos escritores do Novo Testamento.” Bultmann, porém, rejeita a historicidade destes fatos “que não passam de mitos”.

Quem não vê as consequências dessas premissas para a teologia de Bultmann? Fora de Jesus, o homem crucificado, nada sobrevive ao naufrágio da Cristologia. A cruz do Cristo, entretanto, não significa o malogro do Nazareno, mas a iniciativa divina para a reconciliação do mundo. Nada resta da problemática *vere Deus et vere homo*. Lendo o prólogo joanino com o Logos revelando-se na carne, com o Verbo feito carne, Bultmann sacode a cabeça, declarando: “Fala-se aqui a língua mitológica”, a linguagem gnóstica, cujo credo central professava precisamente que um Ser Divino, Filho do Altíssimo, seria revestido de carne e sangue para nos dar a revelação e a redenção.

Foi totalmente eliminado o mistério do Filho do Homem, proclamado por Paulo e a Igreja. Subsiste um *kerygma* finalmente purificado dos resíduos mitológicos; prega-se a mensagem pura! É desta maneira que a libertação que muitos esperavam da teologia “kerygmática” foi ilusória: a concepção “kerygmática” não abre qualquer saída às dificuldades. A problemática CRISTO continua, inclusive dentro do *kerygma*,

É evidente que toda a concepção bultmanniana está influenciada pela moderna ideologia científica. Apesar das diferenças consideráveis entre Bultmann e o século XIX, perdura aqui o apriorismo racionalista, excluindo Deus da natureza para fazer do mundo um mecanismo fechado. Bultmann usa exatamente os mesmos argumentos que os modernistas forjaram contra a possibilidade da Encarnação ou da Ressurreição de Jesus Cristo. Bem examinados os pontos, verifica-se que Bultmann chega a postular a desmitologização em virtude da conceituação científica. Mesmo se admitirmos suas razões pastorais e missionárias (necessidade de preservar o homem atual de rejeitar o Evangelho por causa da sua índole mística), não podemos dissimular o orgulho teológico manifesto em toda esta empresa. A longa luta em prol do dogma eclesiástico das duas naturezas leva aqui à constatação de que se estava combatendo em torno de um mito, O que a Igreja compreendia como a ação divina na História é levado à degradação de um mito. Esta teologia leva a crise ao seu auge. Postergada a pregação da Escritura Sagrada e do dogma nela revelado, Bultmann coloca a cruz como fato irracional da decisão mediante a qual o homem chega à autocompreensão de si mesmo. A História da salvação reduz-se, estreita-se na “significação” da cruz, mas da cruz desligada de todas as suas relações. A iniciativa salvadora de Deus não perde, desta maneira, sua plenitude significativa para o homem nascido no atual sistema cosmológico. O Cristo da Bíblia, objeto da atenta reconsideração bultmanniana, tinha-se tornado desprezível por causa de seu revestimento cosmomitológico, hoje intolerável.

\* \* \*

Para finalizar, demos alguma atenção às formas peculiares da crise em foco, na Holanda teológica dos séculos XIX e XX.

A doutrina das duas naturezas não podia sair ilesa da luta modernista que está sendo travada na Holanda há um século. Scholten, pai do movimento modernista entre nós, tinha a pretensão de explicar a Cristologia à luz da teologia Reformada. Aparenta sustentar a doutrina clássica das duas naturezas. Enumera as sucessivas heresias condenadas pela Igreja, cita as decisões cristológicas de Nicéia e Calcedônia. Procura logo verificar se o Protestantismo conservou íntegro os princípios destes concílios: responde negativamente, pois o Luteranismo tendia nitidamente para o Monofisismo, e o Calvinismo nunca conseguiu superar a posição nestoriana.

Esta Cristologia da Reforma, a despeito de suas intenções antinestorianas, continuou sendo deficiente. Torna-se, pois, necessário eliminar esta deficiência, prestando atenção ao princípio decisivo, base de toda Cristologia: “união, em Cristo, das naturezas divina e humana, a partir do depoimento joanino — o Verbo se fez carne”. É desejável uma unanimidade mais plena entre as Cristologias luterana e reformada-holandesa. Isso só poderá suceder quando nos negarmos a ver os conceitos Deus e Homem como contraditórios. Em Cristo há unidade do Divino e do Humano. Cristo é o Deus-Homem, mas este Deus-Homem não é independente, nem isolado, nem único: toda a comunidade é chamada a tornar-se Deus-Homem, como Jesus Cristo. Assim, na raiz do Modernismo holandês, encontramos a famosa Cristologia especulativa hegeliana. A síntese do Divino e do Humano, segundo a dialética de Hegel, toma o lugar da confissão tradicional de “Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem”. Nada estranho, pois que Scholten se oponha tão veementemente ao Docetismo. Ele defende o que é humano em Cristo, porque na humanidade está a base da sonhada síntese entre o Divino e o humano.

\* \* \*

O dogma das duas naturezas continuou a ser, na evolução posterior do Modernismo holandês, o ponto nevrálgico da questão. Em toda parte percebia-se a tensão entre a fé e a ciência moderna, que culminaria na rejeição da fé. Surgiu um Modernismo direitista e alarmado, que intntou debelar o anterior. Roessingh rios permite ver as qualidades deste modernismo direitista quando denuncia o Monismo e o antisupernaturalismo dos modernistas da primeira edição e anuneia sua determinação de ser especificamerzte cristão. Refere-se a uma mudança de rumo que diz respeito especial à confissão de Cristo; afirma que retornaria a uma teologia cristocêntrica e construiria uma Cristologia sadia, muito embora sobre alicerces críticos. Roessingh reata a tradição cristã, porque nela se vive mais intensamente o trágico antagonismo entre pecado e graça, antagonismo esse quase eliminado pelo Modernismo anterior. “Nosso coração reclama a tradição cristã; quase contra nossa vontade, principalmente quando pregamos, sentimo-nos reconduzidos à velha mansão da ortodoxia.”

Entretanto, Roessingh não dissimula sua ligação com as tradições liberais. Por um lado, intenta escapar ao antisupernaturalismo, ao Monismo e ao determinismo natural, que não deixa lugar à personalidade e à religião; reconhece que há hiatos no enlaçamento causal dos acontecimentos, influências de outro mundo sobre o nosso, intercâmbios religiosos entre o homem e Deus. Por outro lado, não restaura o valor do milagre bíblico nem a arbitrariedade de Deus nem a plena fé nos milagres do Novo Testamento. Se bem que resista ao Monismo, sua intenção é simplesmente possibilitar uma vida religiosa própria, mesmo que totalmente fora do campo da vida histórica. Admite o sobrenatural

sem as conseqüências históricas do sobrenatural. Pensa ter salvo o intercâmbio entre o homem e Deus, mas não resiste ao embate da crítica histórica.

Contudo, convém ressaltar que Roessingh focaliza e reivindica o caráter especialmente cristão do Modernismo direitista. Colocado em face à tradição cristã das duas naturezas, tenta construir uma Cristologia, sem abandonar sua ideologia moderna. No fundo, ele não está satisfeito com a figura de Cristo dos antigos liberais, pois nela falta o traço principal: a graça de Deus em Cristo. A despeito das críticas contra a história bíblica, Roessingh experimenta Cristo como o poder de Deus. Cristo é realidade, “mais real do que qualquer coisa na História”. Dai surge o problema da relação entre fé e história, problema que, cada vez mais, absorverá a atenção de Roessingh. Urgia também definir o que, em nossa fé pessoal, poderia produzir Cristo tal como é descrito pelas comunidades da Igreja primitiva. Cada vez menos furtava-se a esta pergunta, sendo-lhe finalmente dada uma resposta enigmática: “Eu respondo: Nada e tudo. Nada faz em mim a descrição de Cristo conforme as primitivas comunidades. Tudo devo à descrição de Cristo segundo as primitivas comunidades. O nada me distingue da rotina ortodoxa; o tudo me distingue da grei liberal”.

Quem entendeu esta resposta: “nada e tudo”, penetrou no âmago da Cristologia de Roessingh. O “nada” protesta contra qualquer tentativa de encontrar, na total relatividade da História, o ponto absoluto e inelutável que evidencie a fé. Roessingh declara enfaticamente que nunca seguirá tal caminho: o fundamento de nossa fé nunca se achará em algum ponto histórico; “a História nada significa em relação à fé” (declaração que não significa, em Roessingh, que a historicidade cristã não passa de simbolismo, de idealização ou de mito). O “tudo” — prestemos atenção a este tudo — protesta contra o racionalismo apriorístico. Qual é o sentido desta resposta paradoxal?

Depois de declarar a História sem valor para a fé, Roessingh revaloriza, em seguida, a História. Cabe perguntar se é por acaso ou por conservantismo que a vida religiosa sempre volta a concentrar-se na historicidade. Existe, de fato, uma intuição da significação histórica, pois “a História é metafisicamente translúcida; contém muito mais do que acasos ligados causalmente”. O espírito nela trabalha a fim de se realizar. Não é privilégio da ortodoxia discernir e declarar onde isso acontece; nem se deixa cristalizar, num fato empírico, a norma absoluta. Mas mesmo assim não se pode negar que existem “centros de vida divina” dos quais nós vivemos. “Para mim, Cristo é o centro da História. Portanto, minha visão das revoluções espirituais passadas, todas as minhas reações diante da realidade, fazem-me proclamar que em Cristo acho o supremo valor de toda a História. Cristo é a revelação de maior densidade metafísica. Só mediante Cristo é que compreendo os elementos do mistério trágico do mundo e da vida. Escolho, pois, ele. Estarei enganado? Os homens tantas vezes se enganam em suas valorizações. Este é, porém, o risco que a vida nos traz, fazendo com que nossa atitude para com a História continue viva, conquistadora e enriquecedora. Centralizando minha fé em Cristo, renovo-me a mim mesmo.” Com razão, Roessingh pode falar de uma atenção religiosa “à revelação histórica, mediante a qual Deus vem ao nosso encontro. Este é — acrescenta ele — o significado de Cristo para mim”.

Centro da história, ponto de convergência de minha vida, centro de valorização, encarnação da norma. “Eliminaria a base de minha vida se deixasse de me arriscar em Cristo.” Não existe dificuldade para Hoessingh compreender a homogeneidade do núcleo cristológico de todos os tempos. Cristo é o Senhor de cada um e do universo inteiro; o Cristo é cósmico e domina a História universal. O Novo Testamento causa tal

impacto em Roessingh que este não duvida, às vezes, em negar competência à ciência profissional. “Parece-me bem duvidoso que o problema da historicidade, latente na descrição do Cristo bíblico, seja da alçada exclusiva das disciplinas críticas.” Outras vezes, porém, assaltam-no as dúvidas e a insegurança com respeito a Cristo. Eis por que Roessingh declara que o caminho do Cristo, partindo do Novo Testamento e entrando na História, comporta um salto; finalmente a Cristologia fica isolada da História. Mas, ainda que a historicidade de Jesus desaparecesse, Cristo continuaria sendo “o centro de valor” da História. Causa repulsa a Roessingh a atitude cética diante do Novo Testamento, “porém merece ser considerada com toda a seriedade”.

Para a teologia de Roessingh a problemática se firma na tensão entre a evidente relatividade da História e a super-eminente realidade de Cristo nesta mesma História. Deparamos com a luta emocionante entre o testemunho bíblico e a mentalidade moderna rebelde a qualquer revelação genuinamente histórica. Em 1924, Roessingh escrevia uma carta bem significativa: “Procuro uma síntese entre os princípios da filosofia idealista e os princípios do Cristianismo Reformado... É possível, porém, que tal síntese nunca seja encontrada”.

Estas palavras, datadas da fase final de seu pensamento teológico, caracterizam bem sua posição. O Idealismo sempre predominou na história da Cristologia, marcando certa distância do sentido profundo da História, procurando transcender a significação dos fatos concretos. A revelação absoluta de Deus através da História particular foi sempre tida como ameaça contra a autonomia da razão humana, essa revelação sendo sujeita à razão e ao jugo dos fatos contingentes. Roessingh pretende, pois, salvar a autonomia do espírito humano, preservar contra o Monismo a personalidade e a religião. Nessa luta trágica, entretanto, afiguravam-se-lhe como inimigos de nossa autonomia racional tanto a autoridade bíblica como o valor absoluto conferido ao fato da Salvação. Não foi em vão aluno do grande Hermann, o lutador contra qualquer forma de heteronomia.

Roessingh optou, pois, entre o Idealismo e a Reforma, pelo caminho da síntese. A despeito do resultado incerto, continuou pesquisando infatigavelmente. Na teologia dialética, valoriza e enfatiza grandemente o paradoxo pecado-graça, valorização, aliás, limitada: “Queiramos ou não, temos Erasmo por predecessor. Quem poderá bani-lo?” Solicitado, certo dia, a definir o liberalismo espiritual, ele se pronunciou com soberana clareza: “A Igreja Católica Romana e demais grupos unidos dogmáticamente, possuem, agora e por muito tempo ainda, todas as prerrogativas psicológicas na orientação e no domínio das massas. Mas, nos alicerces mais profundos de seus grandiosos sistemas, deixaram de ser verdadeiros, findaram pertencendo já ao passado”. “Toda a evolução da filosofia moderna, da História e da crítica bíblica constringe imperiosamente ao rompimento radical com todos os fortes e abençoados núcleos do passado”.

Segundo nossa opinião, o conflito espiritual de Roessingh atinge o seu clímax no antagonismo entre o seu conceito de autonomia racional e a revelação de Deus no Cristo histórico. Procura ele contornar o problema valorizando o Cristo cósmico pela autonomia da razão. Mas, afinal de contas, estamos sempre às voltas com o velho problema do valor do “testemunho do espírito”. Que vale o testemunho do espírito, que é caro à confissão reformada? Scholten opinava que esse “testemunho do espírito” era dirigido antiteticamente contra qualquer autoridade externa. Por sua vez, Roessingh pensa do seguinte modo: “O critério último, a autoridade final à qual terei de render-me, está no testemunho de meu próprio espírito”. O que parece ser mais evidente na agonia de Roessingh é seu ceticismo acerca de uma possível síntese entre Idealismo e Reforma.

\* \* \*

Em 1925, na flor de seus 39 anos, morreu Roessingh. Sua vida curta bastou para reatualizar o velho conflito: “Ortodoxia versus Modernismo.” Desaparecido o jovem campeão, como evoluiria o Modernismo direitista? A pergunta surgiu espontaneamente em todas as igrejas holandesas. W. J. Aalders, referindo-se à Cristologia de Roessingh, escreveu: “Certamente o crepúsculo está brilhando. Mas quem dirá se é crepúsculo da noite ou se é alvorada?” Heering tentou resolver o caso de modo crítico, pronunciando-se a favor da noite: a teologia de Roessingh falhava na categoria básica da fé e da revelação. Roessingh não construiu sobre os alicerces do Evangelho, descuidou do kerygma bíblico. Como resistiria o edifício?

Não obstante isto. Heering aceita o conceito da autonomia racional, rumando, por sua vez, pelo caminho da heterodoxia. Nega-se, é certo, a continuar “divagando pelas margens de um ceticismo irrestrito”, pois existe uma base de certeza na Revelação, no Evangelho. Heering parece ter avançado bastante, mais do que Roessingh, no caminho da Cristologia: impressão essa que se fortalece quando ouvimos o próprio Heering, julgando os motivos básicos da Cristologia de Boessingh demasiadamente fracos para constituírem verdadeiros centros de valor e alicerces seguros. A pretensão de Heering é avançar bem mais e considerar criticamente a vinda de Jesus ao mundo, ou seja, o aparecimento do Eterno no contingente. O que importa é a revelação de Deus na História, a iniciativa divina de salvação, derramando o Amor não criado sobre esta miserável humanidade em marcha, aproximando-se de nós para atrair-nos a si. Opina que o reconhecimento desta realidade salvífica não depende, em absoluto, da doutrina da Igreja relativa à Encarnação. Pelo contrário, essa doutrina está em contradição flagrante com a realidade da vida de fé. Foi ela gradativamente formada como uma teoria emitida pela comunidade primitiva, sem quaisquer raízes no Novo Testamento. O venerável Irineu assumiu a paternidade desse filho ignorado dos Evangelhos Sinóticos. Quando Heering, na encruzilhada de sua reflexão, depara com o Evangelho de João, ele rejeita o prólogo: este prólogo, embora uma profunda meditação acerca da revelação de Deus em Cristo, não faz parte do depósito revelado; foi a Igreja que, apoderando-se desta especulação, inferiu dela a Divindade e, em seguida, a Humanidade de Cristo e, finalmente, a união hipostática de ambas as naturezas. Foi formado um dogma com pretensões a exaurir os mistérios divinos. Heering não pôde aceitar tal arbitrariedade, não aceita falar em “Divindade” de Jesus, mas consente em falar no “Ser-como-Deus” de Cristo, pois assim se elimina o espectro da “segunda Pessoa da Trindade”.

Escutemo-lo formular seu ponto de vista: “Por mais que nos ilumine o conceito de que o Ser-como-Deus de Cristo é eterno e santo, por muito que acreditemos no Filho assim definido, declaramos honestamente que nunca houve uma necessidade religiosa que nos obrigasse a preocupar-nos com a origem de Jesus, sua preexistência e Encarnação, numa palavra, com tudo quanto se vincula à Encarnação no sentido realístico da antiga ortodoxia.” Raramente escritor moderno emitiu conceito mais arrasador, nem juízo mais inválido, porquanto este mesmo Heering, dispensado de se preocupar com a origem de Jesus Cristo, dispõe-se a edificar uma Cristologia na qual Cristo aparece como “encarnação do espírito de Deus”. Ainda mais surpreendente é o apelo que este visionário moderno faz ao respeito pelo mistério! É precisamente o respeito do mistério que nos impede de considerar a filiação divina de Cristo como “realisticamente biológica”; pois tanto o Ser como o aparecimento de Cristo são mistérios, conforme ensina a Igreja. O paradoxo é grande: um Heering afasta-se, invocando o mistério, este mistério mencionado pelas Escrituras, a respeito do qual não cessa de balbuciar a

comunidade cristã de todos os tempos. Importa pormenorizar mais as reflexões de Heering. Francamente, gostamos mais da quase constante hesitação de Roessingh e de sua repugnância a qualquer síntese. Heering não hesita. Entretanto, sua severidade em condenar a carência de base e de critério no seu antecessor recai sobre ele próprio com redobrada força. Raramente se pronunciou na história do Modernismo, juízo mais injusto do que esta condenação contra Roessingh, pelo menos quando a consideramos à luz da própria criação teológica de seu acusador. De fato, Heering levou o crepúsculo até as trevas da noite.

\* \* \*

Temos assinalado alguns pontos altos na crise doutrinária das duas naturezas. Vejamos agora algumas reações contra essa crise gravíssima. Não imaginemos que tudo foi silenciosa cumplicidade: houve, e ainda há, fervorosa oposição ao assalto maciço da crítica. Isso porque, além da teologia reformada dos séculos XIX e XX, fiel defensora do Credo tradicional, multiplicaram-se as tentativas de ver e explicar melhor a posição ortodoxa. Na antiguidade já se havia pensado que uma crítica honesta da palavra “natureza” bastaria para resolver o problema. Hoje em dia compreendemos que se trata da própria verdade professada no dogma e que as palavras expressam, a despeito de sua fragilidade humana, a própria iniciativa de Deus. Sirvam de exemplo as respectivas Cristologias de Gerretsen e de Aalders. Gerretsen ainda está influenciado pela tradição crítica; não percebe a diferença básica que separa Ário de Atanásio, por partirem ambos de um postulado que não é ético, mas metafísico, a respeito do conceito de Deus: o conceito ético funda-se no amor e na vontade de Deus, enquanto que a doutrina da Igreja parte do ontológico, “areal seco onde a vida não brota”. O espírito helenístico sepultou bem profundamente, sob o conceito de “natureza”, a simplicidade evangélica. A teologia ética, aliás, colaborou no recuo do dogma das duas naturezas. Porém — e estamos pensando especialmente em Aalders e Korff — hoje em dia a expressão da teologia ética tem mudado consideravelmente. Aalders compreende a decisão de Nicéia como um triunfo sobre a idolatria. Considera-se o mistério da Pessoa de Cristo em harmonia com a confissão da Igreja, especialmente com a definição de Calcedônia que, em suas quatro decisões negativas, estaciona no mistério do Filho do Homem. A unidade de Pessoa na dualidade de naturezas, em Cristo, constitui a reivindicação básica de Aalders contra a crítica moderna. Korff apoia em tudo a reivindicação de Aalders, considerando a doutrina ortodoxa não como mera especulação, mas como credo religioso: houve uma vinda de Deus ao mundo, em Jesus Cristo; eis o que a Igreja quis expressar na sua confissão das duas naturezas unidas hipostaticamente.

Entretanto, não cantemos vitória prematuramente! Certamente, a doutrina da velha Igreja ainda não foi posta de lado, como mera especulação metafísica. Pelo contrário! Por motivos vários, o interesse pelo credo cristológico da Igreja antiga foi aumentado novamente na Holanda e fora dela. A teologia dialética, de Barth e Brunner especialmente, tomou posição contra a Cristologia do século XIX, e defendeu as declarações ecumênicas, com evidente intenção de distanciar-se da dogmática de Harnack e outros. Já em 1927, em sua obra sobre o Mediador, Brunner combatia declaradamente as idéias harnackianas. A situação tornou-se tão tensa para a equipe de Barth, que urna crítica acerba, partida de certo campo teológico desligado de qualquer tradição reformada, começou a fazer obstrução sistemática, nada poupando. A reação, porém, tomou vulto. Na Holanda ouviram-se vozes novas, como, por exemplo, a de G. Sevenster que, na sua “Cristologia do Novo Testamento”, chega à conclusão de que a



antiga exegese ortodoxa tinha base bem real nas Escrituras. Sevenster denunciou a arbitrariedade da oposição Jesus-Paulo que, entre os modernistas, era considerada como absolutamente inegável; observou que cabia constatar muito mais harmonia nos Evangelhos do que supunha a crítica de outrora; demonstrou que os Evangelhos Sinóticos repetidamente afirmam a preexistência de Jesus e que não era possível, com base nos textos sagrados, falar de filiação adotiva, no caso de Jesus. Sem qualquer exagero entra em cena uma exegese totalmente renovada. Comparem-se, a título de exemplo, as enormes diferenças entre Sevenster e Heering. A renovação penetrou até no campo dogmático. O Dr. Vos, longe de atacar a fé nas duas naturezas de Cristo, defende-a contra todo mal-entendido. “Cada vez que a Igreja fala da união hipostática das duas naturezas, sentimos sua reverência perante o mistério... Mantenhamos o fato de que Cristo, na unidade de sua Pessoa, era simultaneamente Deus e homem... pois aqui não se trata duma pretensa projeção da fé da comunidade, mas de uma realidade misteriosa, amplamente testemunhada pelas Escrituras...” Vos não teme recorrer aos argumentos gastos da velha ortodoxia, caros a Kuyper, e que são as afirmações de Jesus sobre sua relação com o Pai e sua pretensão de perdoar pecados. “Jesus fala com autoridade divina. De duas uma: ou ele fala a verdade ou profere mentiras. Se profere mentiras, ainda existe a alternativa: mente consciente ou inconscientemente. Se mente conscientemente, é o impostor máximo de todos os séculos e, se inconscientemente, é a maior vítima da megalomania religiosa. Preferimos acreditar que Cristo disse a verdade, que tinha autoridade divina para ensinar, porquanto era Deus.” Em franca oposição a Heering, Vos formula a tese de que a doutrina da Encarnação é realmente bíblica. Reaparece o tradicional apelo às Escrituras. Ouvem-se novamente palavras cheias de louvor a Cristo, tiradas dos Evangelhos e das Epístolas. Considera-se a preexistência divina de Jesus Cristo como incluída formalmente no testemunho do Novo Testamento. “É preciso ensinar a preexistência: se Cristo é Deus, necessariamente existia antes da Encarnação”. Enfaticamente reata-se o vínculo indissolúvel entre a divindade de Cristo e sua pre existência eterna.

\* \* \*

A essa altura, ninguém se surpreenderá que justamente Heering — o pontífice do Modernismo direitista — elevasse protestos contra o enfraquecimento da visão crítica nos teólogos atuais. Este retrocesso preocupa-o francamente. Estabeleceu, entre outras, as seguintes teses: 1º. — A teologia liberal protestante redescobriu, nos últimos quarenta anos, muitas e importantes verdades evangélicas (obscurecidas pela Igreja), motivando isso uma reestruturação, na qual a Cristologia teve papel importante. Motivos internos, de índole crítica, tornaram necessária esta reformulação. 2º. — A honestidade crítica impõe-lhe, hoje em dia, o dever de resistir à pressão da tradição eclesiástica, refortalecida por circunstâncias do momento.

Heering tinha por alvo evidente o de acautelar os teólogos modernos contra a força absorvente da doutrina tradicional: devido à confusão espiritual hodierna, eles se deixam impulsionar em direção à tranqüilidade da tradição. Assim, o homem que em 1913 advertia contra o Modernismo da esquerda, por causa da superficialidade deste, agora, em 1948, está a clamar veementemente contra a tradição, em nome da crítica. Contra a teologia semicrítica, “defenderei a tradição da crítica absoluta e da pureza intelectual”. Denuncia o deslizamento para a direita, particularmente de Sevenster, “cuja Cristologia me decepcionou profundamente, porquanto nela se aceita, praticamente do princípio ao fim, a velha tradição, apelando para o Novo Testamento como se nele

subsistisse ainda a Cristologia do passado”. Tensão e intranqüilidade acompanham a Cristologia: ainda não vislumbramos o fim da luta. Muitos dos problemas hoje discutidos atestam que a luta da Ortodoxia contra o Modernismo não está relegada ao passado. Consideremos apenas o caso do nascimento virginal de Jesus, ou da reconciliação redentora, e outros, levantados pela teologia barthiana. É interessante notar, aqui e acolá, certa insegurança na teologia modernista, que exerce, às vezes, uma autocrítica de se admirar; mais interessante ainda é constatar que a insegurança modernista provém da pesquisa mais profunda das Escrituras. Um indício da força convincente e da clareza do Verbo de Deus bíblico é que a Escritura renasce a cada vez, a despeito de nossos sábios esquemas. Entretanto, a Igreja não terá vocação de anexar outros à sua ortodoxia, até que ela mesma dispense o nome “modernista”. Fica, porém, comprovado que o credo ortodoxo e a confissão tradicional de Cristo possuem papel providencial, nesta época de confusão e perigos — o papel de atualizar e personalizar a pergunta de Cesaréia de Filipos: “Que dizes tu a respeito do Filho do Homem?” Convém, pois, proclamar bem alto que a crise doutrinária da Cristologia é, bem mais do que questão teórica, crise religiosa. A Igreja, mesmo com o risco de ser acusada de arrogante, não pode abandonar a seriedade de João nem esquecer as advertências de Paulo.

## CAPÍTULO III – DECISÕES ECUMÊNICAS

Sumário:

Igreja e heresia — A orientação das decisões — Nicéia — Postulado da Cristologia de Ano — Ontologia ou vontade de Deus? — Cristo, a criatura perfeita — Pai e Filho — Ário apela para a Bíblia — Nicéia replica — *Homoousios*, história de uma palavra rejeitada e logo reabilitada — Novidade da situação no tempo de Ário — O Guosticismo e o *homoousios* — *Centram Nicaenum* — Nada de sofismas! — O interesse religioso — O Concílio de Constantinopla — Apolinário, soldado de Atanásio contra Ário — Apolinário interpreta Jo 1.14 — O problema da união das duas naturezas — *Logos* e homem perfeito — É mutável a natureza divina? — Uma antropologia tricotomista — A idéia da substituição — O motor e o movido — A resistência da Igreja é pura — A genuína Encarnação — Apolinário e o Monofisismo — A Igreja antidocetista — Um nome decisivo: Calcedônia — A Escola de Antioquia — O homem perfeito — União moral — Nestório Eutiques — Estão misturadas as duas naturezas em Cristo? — Quatro advérbios em Calcedônia — Calcedônia adora o mistério — O Monofisismo — Decisão contra o Monotelismo — Perspectiva dos historiadores do Dogma — Os místicos sonham com a união — Equilíbrio das decisões eclesiais — Decisões antigas e rebeldias ulteriores.

No capítulo anterior tratamos da crise dogmática das duas naturezas e, por diversas vezes, defrontamo-nos com a crítica adversa ao credo antigo. Muitos estimam ser a confissão tradicional inadequada à expressão contemporânea da fé cristã. Urge, pois, ter primeiramente um conhecimento das decisões eclesiais dos primeiros séculos, que surgiram com a necessidade de expressar em palavras concretas os artigos desta fé, atacada por toda espécie de heresias. Sem dificuldade descobrimos os motivos que orientaram a Igreja nesses conflitos. Passando por alto os detalhes específicos, diremos sumariamente que a Igreja defendeu tanto a Divindade como a humanidade de Cristo contra os embates da negação.

A luta em torno de Jesus Cristo alcançou culminância suprema no decorrer do século IV. Nessa época a Igreja devia resistir aos erros de Ário, o qual negava a divindade de Jesus Cristo: o Concílio de Nicéia condenou-o em 325. Condenou, pouco depois, a Apolinário (Cone. de Constantinopla, 381), que, a juízo da Igreja, não conferia valor suficiente à verdadeira humanidade do Salvador. Com base nestas condenações, iniciou-se uma reflexão sobre as duas naturezas de Cristo, surgindo as heresias de Nestório e de Eutiques. Em 451, o Concílio de Calcedônia chegou à importantíssima fixação cristológica, a qual põe termo às divergências e reúne na mesma fé os cristãos. O que seguiu Calcedônia foi apenas elaboração e aprofundamento das decisões conciliares mencionadas. Tentaremos, de modo sucinto, sublinhar o significado dessas lutas e decisões.

\* \* \*

### A. NICÉIA

O ano 325 figura na História da Igreja como o mais decisivo na expressão da Cristologia. Marcou a vitória sobre um dos mais graves ataques feitos à genuinidade da fé. Não se confundam, entretanto, as decisões conciliares de Nicéia com o famoso *Símbolo de Nicéia (Nicaenum)* que é um dos três símbolos clássicos do Cristianismo, pois aquele data da segunda metade do século IV, sendo redigido parcialmente em

Constantinopla. Interessamo-nos aqui pela decisão conciliar proclamando a Divindade de Cristo contra Ário.

Na escola de Luciano de Antioquia é que encontramos as raízes remotas do Arianismo. Harnack qualifica Luciano de *Arius ante Arium*. Luciano baseava-se na Cristologia adocianista de Paulo de Samosata, o qual ensinava que o homem Cristo fora adotado por Deus. Definitivamente influenciado por Luciano, Ário entrou em conflito com a Igreja, desligando-se dela para sempre no Concílio de Nicéia. Em sua base profunda, este rompimento referia-se propriamente à Divindade de Cristo, terminantemente negada por Ário, como se constou da leitura dos escritos do heresiarca na assembléia conciliar. Reinava então a convicção de que, vistas a eternidade e unicidade de Deus, não cabia falar de seres criados consubstanciais a Deus, mas apenas de seres criados ao lado e sob a dependência de Deus. Ário aplicou o princípio a Jesus Cristo, negando, portanto, ser o mesmo coeterno e consubstancial ao Pai, declarando ser ele apenas uma criadira. Escrevendo a Eusébio de Nicomédia, Ário se lamenta: “Somos perseguidos porque afirmamos que o Filho tem urna origem, enquanto que Deus não tem começo.” O Pai não foi Pai desde o princípio; houve época em que o Filho não era ainda criado. “Deus só se tornou Pai com a criação de seu Filho”. Este Filho, porém, não se origina da substância do Pai, mas somente da sua vontade. Portanto, ele não é verdadeiro Deus, mas uma criatura decerto maravilhosamente perfeita e excepcionalmente relacionada com Deus. Como base de suas opiniões, Ano citava numerosos textos bíblicos, tais como Dt 6.4: “O Senhor é o único Senhor”; Pv 8.22: “O Senhor me possuía no início de sua obra”; Jo 14.28: “O Pai é maior do que eu”. Portanto, o Filho é inferior ao Pai. O Pai é *incriado*, mas o Filho foi gerado; aliás, gerado apenas da vontade e não da substância do Pai. Ano obstina-se contra qualquer forma de emanção e rejeita qualquer expressão do tipo “Luz da Luz”, aplicada a Cristo. Devido à sua relação privilegiada com Deus, Cristo merece o nome de Filho de Deus, sem que isto acarrete o fato de que seja Deus segundo a natureza divina. Ário opta, pois, por urna Cristologia subordinada, em nome do Monoteísmo, que não consente outro Deus ao lado do único Deus verdadeiro.

Neste contexto, devemos colocar Nicéia. Depois de muitas discussões, os Padres concordaram na seguinte fórmula: “Cremos em um único Senhor, Jesus Cristo, unigênito Filho de Deus, consubstancial ao Pai, Luz da Luz, gerado, não feito, da mesma natureza do Pai.” Condenaram a opinião dos que afirmavam que houve um tempo em que o Filho ainda não era. O mais importante, porém, foi a palavra técnica *homo-ousios* (consubstancial) imposta pela definição, pois, nesta palavra evidentemente antiariana, o Concílio definja sua própria definição. Segundo Ano, o Pai e o Filho não tinham a mesma ousia ou substância comum. Fato bastante importante, pois um sínodo de Antioquia, em 268, tinha rejeitado expressamente a palavra *homo-ousios*. Sem dúvida, os padres conciliares sabiam dessa rejeição; apesar disto, recorreram ao termo para evidenciar sua posição. Cabe perguntar por que Nicéia fez desta palavra um quase imperativo categórico ou uma norma da ortodoxia. Pergunta importante, pois o Gnosticismo também empregava o *homo-ousios*, aplicando-o preferencialmente aos eons que emanavam de Deus como forças reais. Podia semelhante termo utilizar-se impunemente numa disputa cristológica? Não sugeria ele a emanção gnóstica, condenada pela Igreja? E a expressão “Luz da Luz”, de sabor tão gnóstico (os gnósticos ensinavam emanção à maneira do “raio do sol” ou dos “ramos da árvore”), não comportava iguais perigos?

Houve uma razão decisiva para que a Igreja, em 325, usasse esse termo em definição de tamanho vulto. Quando o Sínodo de 268 rejeitou o vocábulo, as circunstâncias eram outras: nessa época ameaçavam as idéias sabelianas, contrárias à distinção entre as três Pessoas divinas, ponto de vista este confirmado pela atitude dos semi-arianos pós-nicenos, que rejeitavam ainda o *homo-ousios* como perigosamente sabeliano. Nicéia, contudo, pensou que o termo era suscetível de um uso sério e luminoso (como também a expressão “Luz da Luz”) precisamente no perigo ariano. Cada situação histórica conhece perigos de determinado matiz. Ocorreu, pois, que, em 268, o *consubstancial* tinha um sabor herético. Mas, depois de Ário ter degradado Cristo até o nível de uma simples criatura feita sem relação *consubstancial* ao Pai, a Igreja serviu-se *hic et nunc* deste mesmo *consubstancial* que, neste momento e contra este erro, tomava um valor deveras excepcional. Fato bem demonstrado pela atitude dos arianos que, impotentes de continuar suas ligações eclesiásticas, optaram por excluir-se da comunhão universal. A fórmula de compromisso proposta por Eusébio de Cesaréia teria evitado este cisma, mas ela não era clara. Muitos teólogos afirmam ser evidente que a Igreja, usando o termo *consubstancial*, queria evitar recair na ideologia da emanção dos gnósticos. A Igreja propugnava ostensivamente a honra e a Divindade do Cristo e, candidamente, lançou mão da palavra que servia melhor à sua intenção. Atanásio, porém, antes e após Nicéia, relutava contra esta palavra, talvez por causa do Sabelianismo redivivo em Marcelo de Ancira. O próprio dogma, no entanto, estava garantido para Atanásio, o qual viu como o *homoousios* ia sendo mais e mais valorizado na luta anti-ariana, a despeito de Marcelo de Ancira e do Sabelianismo alertado.

Finalmente, o termo *consubstancial* tornou-se o *centrum nicaenum*, o coração da confissão cristológica: a Igreja precisava confessar Jesus Cristo como verdadeiro Deus e proclamar que, em Jesus Cristo, o próprio Deus aproxima-se de nós. No decorrer dos tempos não faltou quem considerasse a controvérsia em torno do *homo-ousios* como sofisticada e abstrata, sem importância religiosa. Tal crítica desconhece os motivos religiosos que opuseram Atanásio e os Padres conciliares contra a Cristologia ariana. O Credo de Nicéia e de Atanásio baseia-se diretamente no depoimento escriturístico; baicamente não é outra coisa senão o eco da adoração que ressoa em todo o Novo Testamento. Usando o termo *consubstancial*, o Concílio apenas pretendeu traduzir e declarar o que o apóstolo do amor, João, escrevera muitos anos antes: “Este é o verdadeiro Deus e a Vida eterna”.

\* \* \*

## B. CONSTANTINOPLA

De 325 a 381 a controvérsia sobre a Divindade de Cristo continuou, com seus altos e baixos bem perceptíveis na vida agitada de Atanásio. O resultado final, contudo, permaneceu inalterado: a definição nicena foi incorporada à fé cristã, enquanto o Arianismo, fatalmente inclinado ao Politeísmo, não conseguiu enraizar-se na Igreja. Subsistia o perigo, nada imaginário, de que, satisfeita pela unanimidade a respeito da Divindade do Cristo, a Igreja pensasse ter superado todos os perigos.

Mas a Igreja não tardou em vislumbrar perigos vindos de outro lado, a saber, das doutrinas de Apolinário. Este não atacou Nicéia; pelo contrário, fez-se célebre como admirador incondicional de Atanásio e partidário de Nicéia. Não obstante, entrou em

conflito com a Igreja e emitiu opiniões destinadas a repercutirem amplamente na evolução da Cristologia.

A Igreja não poupou Apolinário. não obstante estar este de acordo com Nicéia; demonstrou mais uma vez que sua luta não visava uma formulação cristológica, consoante a seus princípios próprios mas conforme as exigências da obediência às Escrituras. Apolinário de Laodicéia atinha-se preferencialmente a Jo 1.14: “O Verbo se fez carne.” Tentava compreender a unidade hipostática de Cristo a partir do *Logos* eterno feito verdadeiramente carne. Esta Encarnação levou-o a toda classe de inquirições de grande alcance, especialmente acerca do sentido da união hipostática. Como podem dois seres se unirem para formar um só ser?

No intuito de solucionar esse problema realíssimo para a mente humana, Apolinário põe-se a ensinar que o Deus-*Logos*, em Cristo, não teve possibilidade de se unir a um homem genuíno e completo, pois o resultado seria um ser intermediário. Se o *Logos* tivesse assumido a forma de homem completo, também teria assumido a mutabilidade e pecaminosidade integrantes da natureza humana. Dada a imutabilidade evidente e bíblica de Jesus Cristo, é inadmissível que Cristo se tenha unido a um espírito humano (mutável). Uma verdadeira união só é possível com a condição de o *Logos* fazer o papel de espírito humano, princípio da autoconsciência e da autodeterminação. Neste caso, que forma o *Logos* assumiu? Apolinário elaborou a resposta de modo penoso e por gradação. Originalmente idealizou uma espécie de dicotomia antropológica, alma e corpo, o Verbo assumindo apenas o corpo. Mais tarde adotou os princípios da tricotomia, alma, corpo e espírito, o Verbo assumindo somente alma e corpo. Tais distinções carecem de interesse para nós; o evidente é que, através delas, vemos a mesma idéia apolinariana de substituição: o Verbo substituiu o elemento inassimilável, penetrava o humano, assumindo-o como um órgão seu. No Verbo, porém, não cabia uma natureza humana integral, que, forçosamente, introduziria a mutabilidade nas operações de Cristo. Em palavras resumidas: o Verbo empenhava-se para que a Salvação não fosse comprometida. Eis por que sua humanidade não podia ser absolutamente consubstancial à nossa. Assim, tudo em Cristo é Divino; o seu elemento humano só serve como instrumento passivo. No âmago desta consideração, há a afirmação da unicidade de natureza em Cristo. Apolinário, aliás, proclamava abertamente que Cristo não era homem genuíno.

Era inevitável o conflito com a Igreja. Esta demonstrou que, não satisfeita em confessar a Divindade do Cristo, defendia também os textos bíblicos relativos à Encarnação e as afirmações escriturísticas proclamando que Cristo nos é igual em tudo, menos no pecado.

No Concílio de Constantinopla (381), a Igreja proclamou a perfeição da humanidade de Cristo e condenou o Apolinarismo. Mesmo antes do concílio, os grandes capadóciolos, Gregório de Nissa, Gregório Nazianzeno e Basílio, repudiaram a doutrina de Apolinário, hostil à natureza humana genuína e autêntica de Cristo. A Igreja sempre rejeitou qualquer diminuição da humanidade de Cristo. A posteridade, porém, julga diversamente de Apolinário, o campeão da definição nicena. Harnack demonstra admiração por ele, sem deixar de ver em sua doutrina as raízes do futuro Monofisismo. Harnack reconhece, aliás, que, defendendo a humanidade genuína de Cristo, a Igreja prestava grande serviço às gerações posteriores. De fato, a mesma Igreja, que pouco antes condenou os inimigos da Divindade de Cristo, travou uma luta não menos árdua em favor de sua Humanidade: a natureza Divina não absorve a natureza humana.

Chegamos às fronteiras dogmáticas de Calcedônia e de seu *vere Deus et vere homo*. Sem pronunciar-se a respeito desta ou daquela antropologia, a Igreja rejeitou qualquer substituição, por parte do Logos, de qualquer elemento próprio da humanidade: para fazer-se homem, o *Logos* não mutilou a humanidade, mas tornou-se nosso igual em tudo, salvo no pecado. A Igreja, em 381, defendeu o mistério da união hipostática de Cristo contra uma impugnação que, posteriormente, ressurgirá O derosamente no Monofisismo. Quem considera esta discussão sofisticada, dá mostras de não entender nada do Cristianismo. Nesse problema há, para o Cristianismo, uma questão de vida ou morte: *to be or not to be*.

\* \* \*

### C. CALCEDÔNIA

Devido às lutas ciistológicas do século IV, o problema da inter-relação das duas naturezas de Cristo não cessava de renascer. Evidenciou-se isso particularmente no princípio do século V, com a luta contra os ensinamentos de Nestório e de Eutiques. A Igreja viu-se levada a condenar ambos no Concílio de Calcedônia, em 451. O Nestorianismo já tinha sido condenado pelo Concílio de Éfeso (431).

Para descrever este momento com maior exatidão, lembremos como a Escola de Antioquia, oposta ao Apolinarismo, defendeu a genuinidade da natureza humana de Cristo. Os antioquianos reivindicavam as duas naturezas, sem vacilar ante as objeções de Apolinário. O *Logos habita*, ou melhor *in-habita* o homem Jesus: assim pretendia-se compreender a condenação de Apolinário. A união hipostática deveria ser entendida como uma união moral, análoga à presença de Deus em nós, embora fosse esta, como no caso de Jesus, eminentemente superior. Nesta direção movia-se o pensamento de Nestório. O célebre bispo de Constantinopla relutou contra a proclamação de Maria como Theotokos, Mãe de Deus, porque Maria só podia ser chamada “mãe da natureza humana de Jesus” e, de modo algum, de sua natureza divina. Conforme geralmente se compreende a teologia nestoriana, as duas naturezas confundiam-se com duas pessoas, natureza sendo para Nestório sinônimo de pessoa. Posteriormente, porém, a crítica suscitou dúvidas a respeito da interpretação tradicional do Nestorianismo. Houve quem julgasse injusta a condenação do heresiarca, o qual teria sido vítima das intrigas políticas de Cirilo de Alexandria, seu grande adversário. Loofs, por exemplo, opina que Nestório foi condenado injustamente e que, nos tempos de Nicéia, ele teria sido um glorioso campeão da ortodoxia; até mesmo ele poderia ter aceito, de bom grado, a terminologia de Calcedônia. Polman, por sua vez, estima a condenação das idéias nestorianas em conjunto, como injusta e incorreta, embora não advogue sua absolvição, pois há provas de que Nestório ensinava a dualidade de pessoas em Cristo. Esse ponto jurídico, porém, não se reveste de grande importância, em virtude de nosso interesse agora ser a intenção cristológica da Igreja condenando a heresia. Consta, em qualquer hipótese, que ela quis determinar que as duas naturezas, em Cristo, não existem separadas e que a união hipostática representava uma realidade ontológica, não uma simples união moral, análoga à amizade entre duas pessoas. Vale dizer que a Igreja, ultrapassando sua condenação de Apolinário, manteve a genuinidade da natureza humana de Cristo e sua perfeita união ao Verbo.

A luta contra Eutiques reveste-se de um caráter bem diferente. Eutiques achava que depois da união hipostática só cabia falar de uma única natureza (Monofisismo). Enquanto Nestório convertia as (luas naturezas em duas pessoas distintas, Eutiques, impressionado pela unidade do Cristo, inferiu a unicidade de natureza no Senhor Divino. Com toda razão foi acusado de professar a fusão das duas naturezas.

O Concílio de Calcedônia pronunciou-se não só contra a separação, como contra a fusão. Esta decisão foi rantajosamente preparada pela famosa carta de Leão 1 ao Bispo Flaviano (449), especificando a diferença das duas naturezas, dando lugar a repetidas dúvidas do Nestorianismo. O Sínodo dos Ladrões (449) lavou a ortodoxia de Eutiques e anatematizou a todos quantos ainda se atrevessem, depois da Encarnação, a falar em duas naturezas. O Concílio de Calcedônia (451), no entanto, decidiu que era preciso rejeitar tanto a separação como a fusão das naturezas em Cristo. Condenando as heresias, definiu que Jesus Cristo é “verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem: segundo a Divindade, corzsubstarczial ao Pai; segundo a humanidade, consubstancial a nós.” Quanto à relação entre ambas as naturezas, definiu que elas estão unidas “sem mistura, sem modificação, sem divisão e sem separação”, conservando cada qual, na união, a sua própria especificidade. Houve freqüentes críticas a este caráter negativo (la definição conciliar. Harnack julga as conclusões de Calcedônia “negativas e insípidas”. Tal opinião implica desprezo pela luta da Igreja no século V. A melhor atitude cabível, na situação concreta, criada por Nestório e Eutiques, era rejeitar suas doutrinas que desvalorizavam a unio personalis de Deus e homem em Cristo. Mesmo que o concílio só tivesse falado negativamente, deveríamos ainda reconhecer que ele marcou os rumos para a futura Cristologia. Mais adiante, examinaremos se a Igreja deveria ir além de Calcedônia. Entretanto, vemos, à luz da História, o papel primordial da definição calcedônica na História eclesiástica. Esta indicou os caminhos errados na solução do mistério da união. Não é de se estranhar, pois, que na crise modernista, as definições calcedônicas tenham sido objeto dos ataques mais graves: o que não prova o pleno acerto nem o valor absoluto do concílio, pois este só forneceu a diretriz luminosa para uma consideração renovada do mistério de Cristo.

\* \* \*

Não pretendemos ter descrito totalmente a luta; demos apenas alguma atenção às definições eclesiásticas contra Ano, Apolinário, Nestório e Eutiques. Sabemos que estas definições foram básicas e influenciaram decididamente os rumos da Igreja no futuro. O dogma cristológico.o vigorou sem retoques muito tempo depois de Calcedônia, inspirando a reflexão teológica na definição das inter-relações da Divindade e humanidade em Cristo. A luta da ortodoxia concentrou-se, durante séculos, no problema do Monofisismo. De fato, o Nestorianismo não morreu; surgiu mesmo com força renovada no Adocianismo do século VIII. Entrementes, a Igreja teve que lutar contra mil tentativas de desviá-la da declaração calcedônica. Reinava a impressão de que não se dava o devido valor à unidade da Pessoa de Cristo. Interveio finalmente uma nova definição em Constantinopla (680), que condenou o Monofisismo. O Monotelismo, reivindicando uma só vontade em Cristo, procurou prolongar o Monofisismo, mas sem êxito.

O leitor atento das definições de 680 constata como, até nas fórmulas, foi preservada a posição de Calcedônia. Quando o Monotelismo foi descoberto como reedição disfarçada



do Monofisismo, o Concílio de Latrão (649) condenou ambas as heresias, declarando que as “naturezas, em Cristo, estão unidas sem fusão nem separação”, e que admitir uma só vontade em Cristo é heresia condenável, “destruidora do mistério de Cristo”.

Novamente o Concílio de Constantinopla examinou a doutrina das duas vontades em Cristo. Aderindo fortemente às definições de Calcedônia, declarou que a Igreja professa duas vontades e dois modos de agir, “em Cristo, sem mistura, sem modificação, sem divisão e sem separação”.

\* \* \*

A definição constantinopolitana contra o Monotelismo foi ainda mais acerbamente combatida do que a calcedonense, porquanto era perceptível nela certo dualismo, que faria periclitar a unidade da Pessoa de Cristo, perigo tanto mais persistente que a definição de 680 constituía, de certo modo, o encerramento da luta contra a Calcedônia. Porém, andam bem errados os que consideram esta definição como dualista, esquecendo-se de ler atentamente, levando a sério, o advérbio “sem separação”. Seeberg comete, portanto, um deslize quando, fazendo eco a Harnack, declara as resoluções conciliares como “políticas”, visando uma “apologia dos antioquianos”, em virtude de haver certa intervenção da política eclesiástica e da lógica dos conceitos. A verdade é que novamente a Igreja denunciou e condenou, em 680, a tendência mística, unionista do Monofisismo. Sentiu que a procura da unidade na Pessoa de Cristo levaria a uma total absorção da humanidade pela Divindade. Negando tal absorção e mantendo a posição de Calcedônia, prestou-nos imenso serviço conservando o conceito do *vere homo*.

É quase um milagre da história dogmática que a Igreja, depois de defender valentemente a Divindade de Cristo contra Ário, tenha tido a coragem de opor-se contra qualquer diminuição da humanidade perfeita de Cristo. Em meio às agitações políticas, até o fim e corajosamente, ela repudiou qualquer construção cristológica na qual não fosse plenamente possível confessar o Cristo igual a nós em tudo, menos em pecado.

Rejeitou a eterna tentação de se elaborar uma unidade confessional na qual se ataque radicalmente o mistério professado em Calcedônia. Sua luta frutificou em inúmeros aspectos.

Posteriormente, fizeram-se tentativas para superar as declarações eclesiásticas mediante conceitos mais refinados. Mas, invariavelmente, chega-se ao resultado de que, combatendo os termos consagrados, combate-se a intenção final da Igreja, pois que suas declarações nunca visaram uma formulação científica do mistério de Cristo, mas uma enunciação da fé cristã: “Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem.” Seguimos as lutas dos primeiros séculos em torno de Cristo com mais alegria do que as tentativas antiespeculativas dos modernistas. Sintoma de tradicionalismo? Prurido de tornar concebível a unidade de Cristo? Não. Temos consciência simplesmente de situar-nos na continuidade da Igreja. A Igreja, lutando denodadamente por nada ceder nem à direita nem à esquerda, conservou o depósito, guardou tudo que tinha ouvido na pregação bíblica acerca de Jesus Cristo, o Verbo feito carne.

## CAPÍTULO IV – AS CONFISSÕES REFORMADAS

### Sumário

Fidelidade aos credos antigos — Catecismo de Heidelberg — Um ponto controverso: o *extra-calvinisticum* — Não há dualismo Pessoa-Obra — Confessio Belgica contra a heresia antiga — O art. 10 proclama a Divindade de Cristo — O art. 18 defende a Encarnação — *Vere Homo* — Contra o Docetismo — Contra os anabatistas — O art. 19 confessa a união hipostática — Nas pisadas de Calcedônia — A verdade da humanidade de Cristo e a bem-aventurança — Outras Confissões Reformadas — A *confessio gallicana* — A *confessio helvética posterior* — Confissões inglesas — Crítica dos credos reformados — Doedes e Korff — O balbuciator calcedônico — Interpretação do mistério — Continuidade com Calcedônia e evolução dogmática.

Depois das considerações sucintas em torno dos momentos capitais que viveu a Igreja antiga, travando lutas para preservar seu credo cristológico contra as diferentes heresias, detenhamo-nos uns instantes, ouvindo o testemunho que dão as confissões Reformadas sobre a Pessoa do Salvador. As Igrejas da Reforma, e logo as Igrejas pós-Reformadas, não se satisfizeram declarando-se acordes com as formulações ecumênicas antigas, mas chegaram a uma nova fixação cristológica. Deve-se o fato às diversas controvérsias da época, especialmente entre luteranos e anabatistas. As novas formulações, entretanto, demonstram o cuidado de não ser rompida a continuidade com os credos antigos, tanto niceno como calcedônico. Bem se vê essa prudência nas confissões holandesas. O Catecismo de Heidelberg, testemunhando as duas naturezas do Cristo, liga intimamente sua declaração à sua fé na Trindade. No capítulo dedicado à Salvação de Cristo, único consolo na vida e na morte, entoava louvores à fidelidade do *único Redentor* — Jesus Cristo — que se ofereceu para salvar a vida humana perdida. A meditação dos Domingos (4 e 6) professa que Cristo é Redentor e Mediador, homem verdadeiro e justo, mais forte que todas as criaturas, porque é ao mesmo tempo verdadeiro Deus. Cristo é o Filho Unigênito de Deus, o único e verdadeiro Deus Eterno junto ao Pai e ao Espírito Santo, beatificador ordenado pelo Pai para ser nosso profeta, sacerdote e rei. Distinto de nós, Filho natural de Deus, Senhor nosso, nascido da Virgem Maria pelo poder do Espírito Santo, Mediador nosso.

A respeito deste Cristo, afirma-se que ele é “verdadeiro Deus e verdadeiro homem”. “Segundo a humanidade, não mais está entre nós na terra; segundo a Divindade, majestade, graça e Espírito, nunca deixará de estar conosco.” Admite-se uma evidente distinção entre ambas as naturezas em Cristo. Mas, não obstante isso, o artigo 48 do Catecismo de Heidelberg suscita uma polêmica contra o Luteranismo, em torno da inclusão da Divindade de Cristo na natureza humana do Salvador, divergência geralmente conhecida como o ponto *extra-calvinisticum*.

Todas essas declarações cristológicas conservam relação íntima com a *obra salvífica* do Cristo, não deixando o mínimo lugar para qualquer dualismo entre a Pessoa e a Obra do Senhor. Todo o Catecismo de Heidelberg evidencia o consolo propiciado aos mortais pela Pessoa e Obra de Cristo.

\* \* \*

A Confessio Belgica acusa, nas definições cristológicas, um caráter algo diferente do Catecismo de Heidelberg, como é patente de modo especial nos artigos 18 e 19 (mas

também, nos demais artigos, a profissão de fé aparece numa perspectiva bem determinada). Aqui, igualmente, é visada a relação com a confissão trinitária. O art. 9 rej cita expressamente as heresias de Paulo de Samosata e de Ário. O art. 10 reconhece Cristo como o “verdadeiro e eterno Deus”, “o Filho Unigênito, gerado eternamente, não feito nem criado (porque assim seria uma mera criatura), mas consubstancial ao Pai, eterno como o Pai, a imagem expressa da autonomia do Pai e reflexo de sua glória, sendo em tudo igual ao Pai”. É Filho de Deus não apenas no momento de sua Encarnação, mas desde toda a eternidade, como Verbo e Filho, por meio de quem todas as coisas foram criadas. No final do art. 10, afirma-se que nós adoramos, invocamos e servimos o Cristo. Em sua totalidade este artigo respira a continuidade com as confissões dos grandes concílios da Igreja.

Nos arts. 18 e 19 considera-se a Encarnação de Cristo (art. 18) e a distinção das duas naturezas em Cristo (art. 19). Comentaremos ambas separadamente.

O art. 18 confessa que na Encarnação de Cristo é dado cumprimento à promessa Divina. O modo de agir de Jesus, sua maneira de vir ao mundo, tudo é encarado dentro dos planos da Salvação, dentro da História providencial. Não se trata de um acontecimento ocasional, ao qual daríamos sentido posteriormente, mas de um cumprimento, da realização das promessas feitas por Deus em tempos passados. É em relação ao plano profético-histórico que se dá ênfase aqui à natureza humana de Jesus: “Em verdade, ele assumiu a humanidade genuína e autêntica, fazendo-se igual a nós, homens.” Confessando a genuína Divindade do Filho, o art. 10 salientava já esta perfeita humanidade em relação à Encarnação. Aqui, para explicar plenamente seu pensamento, a confissão acrescenta: “Encarnando-se, o Verbo assumiu perfeita humanidade, não só quanto ao corpo, mas também quanto à alma, para ser um homem verdadeiro”. “Foi necessário assumir corpo e alma de homem, para salvar o corpo e a alma dos homens”. Cabe aqui o qualificativo de “confissão antidocetista”, pois a *Confessio Belgica* segue plenamente os ensinamentos da Igreja antiga: corpo e alma, todo homem estava inteiramente perdido, “portanto, Cristo precisava tomar alma e corpo humano para redimir nossa alma e nosso corpo”.

Esses termos evocam o estilo de Atanásio e da própria Igreja às voltas com Apolinário. No século XVI reinava, contudo, um estado de coisas bem diferente da situação do século IV, motivo da originalidade de nossa *Confessio Belgica*. O artigo 18 toma posição contra os anabatistas, que “negam que Cristo tomou a carne de sua mãe”, sendo necessário afirmar o contrário de todas as maneiras: “Cristo compartilha a carne e o sangue das crianças, é fruto da linhagem davídica; quanto à carne é fruto das entranhas de Maria; nasceu de uma mulher.” Repisa a mesma idéia: “Rebento de Davi, rebento da raiz de Jessé, da raça de Judá, da nação judaica, da semente de Abraão, *conforme a carne*”. Que acúmulo excepcional de aspectos históricos (e proféticos)! Demonstra quão importante era a confissão da humanidade de Cristo. Jesus vive plenamente na carne; é preciso confessar a realidade objetiva de sua humanidade. Conferindo-se essas declarações com a importância capital que o art. 10 dá à fé na Divindade do Cristo, vemos, sem possibilidade de dúvida, a clareza espíndente desta fé na sua humanidade. Não satisfeita em afirmar que Deus age em Cristo, confessamos que a Salvação vem a nós através do homem Jesus Cristo.

Houve uma admirável unanimidade, por parte da Reforma, na aceitação desta fé antidocetista, embora mais tarde houvesse de surgir uma discrepância entre luteranos e reformados holandeses a respeito destes problemas e, em particular, a respeito da

comunicação das qualidades. Nessa discussão os reformados acusaram repetidamente os luteranos de não apreciarem suficientemente a verdadeira natureza humana do Cristo; porém, inegavelmente, uns e outros concordavam em rejeitar a concepção anabatista de que “Cristo não tomou a carne de Maria, mas trouxe-a do céu”.

Se em algum lugar couber gratidão, sem dúvida será aqui: brilha aqui plenamente a luz ecumênica da fé cristã. A Reforma, particularmente a confissão calvinista, viu muito bem o dualismo latente na doutrina anabatista: “O Logos trouxera dos céus sua carne e sangue.” Tal dualismo parte do postulado racionalista da impossibilidade da união entre Deus e a humanidade genuína. Com ênfase total, as confissões reformadas sustentam a realidade objetiva do vere homo, aceitando suas implicações.

\* \* \*

O artigo 19 trata da união hipostática (as duas naturezas na Pessoa de Cristo). O núcleo da exposição acha-se na tese sobre a união indissolúvel da Pessoa do Filho com a natureza humana. União pessoal e não alguma relação entre dois filhos ou duas pessoas; e junção de duas naturezas na unidade da Pessoa. Entre a segunda Pessoa da Trindade e a natureza humana é realizada uma conjunção hipostática, da qual resulta a única Pessoa de Jesus Cristo.

Plenamente fiel ao espírito de Calcedônia, o artigo 19 confessa que, na união das duas naturezas, cada qual conserva suas qualidades próprias e distintas, o que forma uma evidente antítese contra qualquer deificação da natureza humana ou humanização da natureza Divina. Não cabe aqui nenhuma forma de Monofisismo; Cristo não é uma mistura de Deus e de homem, nem uma natureza Divino-humana. Especifica-se isso, concretamente, para cada uma das naturezas. A natureza Divina é incriada, continua enchendo céus e terra; como não teve começo, do mesmo modo não terá fim. Na Encarnação, ela não é incluída na natureza humana (notemos a unanimidade, aqui, com o Catecismo de Heidelberg). A natureza humana, em Cristo, não perdeu seus atributos: continua sendo criada, finita, passível, conservando tudo que é próprio de um ser humano (exceto o pecado). Através de todas essas explicações percebe-se o ensejo de conservar o mistério de Calcedônia. Em Cristo não é afetada a plena autenticidade da natureza humana. Infere-se mesmo que a nossa bem-aventurança e ressurreição dependem da veracidade do corpo de Jesus. Afirma-se que nem mesmo na morte de Jesus as duas naturezas se separam, porquanto sempre há de ser certo que o Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, vere Deus et vere homo. Para terminar, o artigo 19 resume magnificamente sua confissão das duas naturezas declarando: “Cristo era verdadeiramente Deus, para vencer a morte com sua força, e verdadeiramente homem, para morrer por nós na fraqueza de sua carne”.

\* \* \*

Encontramos igual continuidade com as decisões ecumênicas tradicionais nas outras confissões das igrejas reformadas. A perfeita sintonia não deixa de impressionar. Assim, a *Confessio Gallicana* diz: *Dieu et homme dans une Personne*. Condena a Michel Serveto *lequel attribue au Seigneur Jésus une divinité fantastique*. As duas naturezas são *vraiment et inseparables conjointes et unies, demeurant nean moins chacune en sa distincte propriété*. A natureza Divina é incriada e infinita, preenche todas as coisas; a natureza humana *est demeurée finie, ayant sa forme, mesure e propriété*.

Doutrina idêntica é professada, com plena evidência, pela confissão helvética de 1562 (*Confessio Helvetica*). A carne de Cristo é “verdadeira, não fantástica, nem trazida do céu”. As duas naturezas são unidas, mas não misturadas. Nunca foi questão a deificação da natureza humana de Cristo. Rejeita-se a separação das naturezas do Nestorianismo.

Nas confissões inglesas temos a mesma declaração de maneira inalterada, especialmente no referente à união indissolúvel das naturezas. Com particular ênfase, a confissão de Westminster rejeita qualquer fusão delas e proclama a unidade da Pessoa *by each Nature doing that which is proper to itself*.

As confissões reformadas, indubitavelmente continuam na linha de Calcedônia.

\* \* \*

Não dissimularemos que a *Confessio Belgica* não tenha sido criticada severamente, precisamente por sua formulação cristológica. Basta lembrar as impugnações de Doedes e de Korff. A crítica de Korff é particularmente interessante, pois foi Korff quem defendeu, com singular vigor, as decisões de Calcedônia contra o embate modernista. Reconhece, na verdade, que a *Confessio Belgica* apresenta a Cristologia à maneira reformada. Mas impugna o art. 19, em particular, por não expressar de modo feliz a idéia especificamente reformada. “A redação é deficiente, direi mesmo balbuciante”, e seu conteúdo fica abaixo das expectativas. As objeções de Korff enveredam, antes de tudo, contra o *extra-calvinisticum*. Mas, além disto, não se dá por satisfeito com a formulação “assaz obscura” da união pessoal (hipostática).

Korff subscreve o juízo de Doedes: Na *Confessio Belgica* encontramos apenas um balbuciar dogmático. Porque enfatiza Korff esse caráter obscuro e balbuciante da formulação? Acaso não foi ele mesmo quem acentuara a necessidade de deixar seu lugar ao mistério, ponto tão caro à Igreja? Esperava-se mais compreensão de sua parte.

Evidentemente, a *Confessio Belgica* não pretendia dar a interpretação do mistério, pelo contrário, apenas ambicionava formular a aceitação real e simples daquilo que a Igreja antiga professava: “Em Cristo, as duas naturezas unem-se sem divisão, sem separação, sem mistura e sem modificação.” Concordaremos em que o texto da confissão dá certa impressão de balbucio, mas neste balbuciar ouve-se bem inteligivelmente a rejeição de toda e qualquer tentativa contra Calcedônia.

\* \* \*

As confissões reformadas situam-se, pois, consciente e intencionalmente, no esquema de Calcedônia. Cabe perguntar, agora, se convinha aceitar esta continuidade com Calcedônia e se, de fato, houve alguma alteração essencial no progresso ulterior destas confissões. Korff está convencido de que ocorreram tais alterações em diversos lugares. Koopmans é de opinião contrária e vai até considerar o art. 19 como “a perfeita elaboração da fórmula de Calcedônia”. “Quem penetra a intenção profunda da *Confessio Belgica*, não achará dificuldades na expressão do art. 19.” Fica em pé a pergunta acerca de algum progresso ulterior na formulação cristológica. Korff aceita o

texto calcedônico sem concordar com a interpretação dada pelos teólogos no decurso da história da Cristologia.

Importa, pois, considerar se houve, e em que medida houve, uma evolução do dogma. Embora todos concordemos na possibilidade de certo progresso dos dogmas, costumamos hesitar antes de mencionar um progresso no dogma cristológico. O Concílio de Calcedônia, reverentemente, confessou a unidade da Pessoa na dualidade das naturezas em Cristo; ressaltou, porém, o aspecto “mistério” desta doutrina. Caberia aqui um progresso ulterior? Esta pergunta tem, em Korff, uma indole *sui generis*; pois Korff, com tenacidade ferrenha, intentou manter intata a confissão elaborada em Calcedônia, sem admitir que, posteriormente, houvesse qualquer progresso positivo que não redundasse em redução do mistério de Cristo. Eis-nos levados a perguntar: Teremos de parar em Calcedônia?

## CAPÍTULO V - ESTACIONAR EM CALCEDÔNIA?

### Sumário

Problema de Miskotte e Korff — Korff exige um ponto final que fixe a Cristologia — Advérbios que são bóias no mar da teologia — A Igreja tentada — Será dogma a interpretação? Alcance da formulação cristológica — Nada de conclusões em torno de Calcedônia! — Respeito ao mistério — Honig faz reflexões sobre Calcedônia — Inexistência de um desenvolvimento ulterior — Inexistência de oposição contra declarações ulteriores — Aalders em face do mistério — Como se interpretou “estacionar em Calcedônia” — Perigo da racionalização — Evolução dogmática — Visão dogmática de Korff — Regressão e progressão — Senhores do mistério? — Um pseudoprogresso — É Calcedônia puramente negativa? — Como o negativo pode se tornar positivo — Quatro advérbios de alcance positivo — Ambas as naturezas de Cristo conservam sua peculiaridade — Uma única natureza ou uma só vontade? — Novamente o *extra-calvinisticum* Referência a Calcedônia — Que é o mistério? — Desenvolvimento não é interpretação logistica — Encerra realidade o *vere Deus vere homo*? — Mistério e paradoxo — Calcedônia e a Bíblia Credos e pregação — Um estacionamento genuíno.

Este capítulo aponta para uma questão capital. Foi ela apresentada por Miskotte a propósito de uma apreciação crítica da obra de Korff, não cessando desde então de ocasionar vivas discussões. Estacionar em Calcedônia? Esta pergunta alcançou atualidade particular em 1951, pois muitas denominações cristãs comemoraram solenemente o aniversário do Concílio de Calcedônia. Coube a Korff delimitar com precisão o alcance da questão que agitaria o mundo teológico. Em vez de um ponto de interrogação, a frase “estacionar em Calcedônia” era seguida por um ponto de exclamação, com a intenção declarada de conferir às decisões calcedônicas um caráter final e intangível, decisivo e definitivo para a fixação da Cristologia, sendo que todo desenvolvimento ulterior era condenado. Incansavelmente Korff protestava em seu respeito sagrado e em sua profunda estima pela confissão de 451, a qual, em suas definições negativas, não violava o mistério da Pessoa de Cristo. Conforme sua opinião, o concílio não pretendia definir o indefinível, mas confessar Cristo *vere Deus et vere homo*. Longe de constituir uma deficiência, os famosos quatro advérbios negativos de Calcedônia (*asynchytôs, atreptôs, adiairetôs, achoristôs* = sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação) enriquecem a fé e a humildade da Igreja. Esses advérbios assemelham-se a um alinhamento de bóias cercando o estreito canal navegável e alertando os navios contra os perigos ameaçadores dos dois lados. Não são uma definição nem servem para definir, pois tal não foi a intenção da Igreja. Infelizmente a teologia não soube resistir à tentação de enveredar por outro caminho, trabalhando a decisão de Calcedônia, manipulando suas fórmulas e tirando conclusões de maior vulto para deixar transparecer a unidade e a diversidade do Cristo. “O estudioso da história cristológica constata que, não raras vezes de modo geral, caiu-se nesta tentação.” Desejando-se saber o segredo da união pessoal, manipulava-se o esquema das duas naturezas na esperança de fazer uma “radioscopia” da história evangélica, determinando exatamente o que Jesus fizera em virtude de sua Divindade e o que havia feito em virtude de sua humanidade.

Mas semelhante intento não evita que se revale em alguma heresia: separação ou confusão das naturezas. “Esquecendo que dogma não é interpretação, a teologia, com pretensões de interpretar mistérios, acaba entrando em conflito com o dogma”... “A confissão de Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, é um ponto final que não se

deve converter em ponto de partida.” Calcedônia não se presta para especulações dogmáticas e exegéticas ulteriores. O mesmo acontece, aliás, com as outras formulações dogmáticas. Mas, no campo cristológico, a regra é de especial rigor.

Evidentemente, para Korff, a questão acarreta conseqüências múltiplas e sérias, como não tardou a patentear-se com o Monofisismo e o Monotelismo. As conclusões de Nestório e de Apolinário pareciam teologicamente válidas: tomando-se Calcedônia como ponto de partida, incorreu-se na tentação de explicar o como da Encarnação e concluiu-se pela fusão das duas naturezas, ou, quando menos, das duas vontades. Para Korff, não existe falta de lógica nisso. Mas nesse campo não cabe articular qualquer conclusão, seja ela lógica ou não. Concluir seria errar. Eis por que resta somente estacionar na adoração do mistério proclamado por Calcedônia: Deus veio ao mundo, pois Cristo é verdadeiramente Deus, embora também verdadeiramente homem. Em resumo, só nos resta “estacionar em Calcedônia!”.

\* \* \*

O problema atualizado por Korff é antigo, diretamente relacionado com as formulações negativas de Calcedônia. Kuyper julga que a luta teológica dos primeiros séculos concretizou a Cristologia, alcançando esta maior clareza com a Reforma. Honig diverge ligeiramente: “A Cristologia não é susceptível de progresso e já foi formulada em toda sua exLerzsão; no campo cristológico, a definição atingiu os limites possíveis e não tenho a mínima dúvida em sustentar que a doutrina sobre Cristo Mediador não comporta qualquer progresso.”

Aalders considera os quatro advérbios de Calcedônia como escoras levantadas em lugares perigosos. O concílio não declara como é possível a união entre as duas naturezas, mas “indica os limites, que não devem ser ultrapassados”. Atestado de indigência? Os padres conciliares aceitavam essa pobreza de bom grado e até se vangloriavam dela, pois há coisas superiores à nossa compreensão, diferentes, mais altas, impene tráveis, que adoramos como façanha de Deus e mistério de sua majestade.. “Aqui a Igreja deve parar ante os limites vedados: é questão vital para a Igreja de Cristo.” Por outra vereda estamos novamente diante do “estacionar em Calcedônia!” Porém, diversamente de Korff, Aalders pondera que a Igreja foi sábia e não ultrapassou as barreiras.

\* \* \*

Do que precede evidencia-se que o imperativo “estacionar em Calcedônia” recebe diversas interpretações difíceis de serem harmonizadas. Assim fica mais claro o alcance do título deste capítulo. Qual pode ser o significado do verbo “estacionar” para o dogma cristológico? A pergunta excede o campo teórico, pois atinge diretamente as decisões confeccionadas pela Igreja, tais como a decisão antimonotelita ou a *extra-calvinisticum*. De fato Korff as rejeita como conclusões *injustificadas* de Calcedônia.

É necessário, pois, indagar se Korff, com sua visão do mistério, nos conduz ao bom caminho. Antes de mais nada, persuadamo-nos de que está cheia de perigos a tendência



de racionalizar o mistério hipostático e diminuir, de uma forma ou de outra, a confissão da Igreja antiga. O perigo tornou-se realidade nas décadas posteriores à Calcedônia. Terminaram mal as tentativas de se ir além, de tornar concebível ao pensamento a união hipostática. Há, portanto, determinado “estacionar em Calcedônia”, erigido contra as especulações de qualquer tipo que pretendam desvendar o mistério apresentado e crido unicamente à luz da revelação. Mas isto não comporta, ipso facto, a justificação da atitude intransigente de Korff. Importa somente que sejam definidas as noções de desenvolvimento e de conclusões dogmáticas. Na pressuposição de Korff, desenvolvimento do dogma significa tratamento logístico do mesmo, mediante o qual o pensamento racional toma o conteúdo bíblico e desnuda-o cada vez mais do seu caráter misterioso. Para Korff, não há possibilidade de uma compreensão progressiva da mensagem revelada mediante uma ligação crescente com o Verbo da Escritura, nem de um ouvido progressivamente mais atento à harmonia de toda a Escritura Sagrada. Caso existisse apenas um “desenvolvimento” dogmático, que nos desviasse sempre mais da simplicidade da fé, Korff teria plena razão concitando-nos a parar; luas, então, devia concitar-nos a parar, não em 451, mas no próprio início da reflexão dogmática cristã. Ora, a Igreja nunca compreendeu o progresso dogmático como superação dos dados escriturísticos, ou vitória sobre a impenetrabilidade do mistério. Evidentemente o imperativo de Korff está ligado à sua compreensão do progresso. Ele mesmo o reconhece. Sem advogar um indiferentismo dogmático, Korff parece sofrer de certo arrepio inato e ético diante de qualquer formulação dogmática, o que o impele a escrever: “a ciência dogmática não deve trabalhar nem sistemática nem progressivamente” e, em outro lugar: “deve trabalhar prudentemente”, o que é um conselho excelente. Mas, com prudência ou sem ela, Korff sente o perigo em qualquer elemento conclusivo, necessariamente inerente à pesquisa dogmática. Sua convicção é que não devemos tirar conclusões num campo onde nem sabemos “se a conclusão tem valor”. Ora, na Salvação não há vislumbre de sistema; há apenas uma série de iniciativas Divinas contingentes que nos levam de surpresa em surpresa. Que lugar fica então para a nossa função dialética? Não há dúvida que o raciocínio de Korff impugna o logicismo e a sistematização racionalista aplicados às iniciativas Divinas. Pretende introduzir nas disciplinas dogmáticas um modo de pensar regressivo, em vez do pensamento progressista: voltar cada vez mais ao ponto de partida ou seja, à revelação de Deus. Entretanto, desta maneira nunca superaremos a confusão.

A oposição entre progressivo e regressivo é insustentável, pois ela pressupõe uma caricatura da evolução dogmática e do desenvolvimento confessional da Igreja. A caricatura deve-se às circunstâncias vividas por Korff, que viu, de fato, certo progresso, que nada tinha a ver com o retorno necessário e repetido às fontes reveladas, mas era um afastamento progressivo da Escritura, e logo abandono da Escritura “superada”. Essa evolução não era imaginária e deveria, portanto, ser encarada como um real perigo. Neste ponto o evolucionismo católico romano entra em conflito com o progressismo reformado: é o progresso originado por um aprofundamento da Escritura, ou por um afastamento dela? Nesta perspectiva, compreendemos a antítese korffiana regresso-progresso. Não obstante, o problema de Korff está mal proposto na forma de um dilema falso: pode haver um progresso que corra paralelo a um constante regresso à Escritura. É precisamente através da constante pesquisa escriturística que a reflexão da Igreja descobre sua missão e programação “kerygmática”; em virtude deste regresso constante às Escrituras, ela pondera a quantidade de suas reflexões e de sua pregação, corrigindo-as, caso necessário. Tal progresso teve papel preponderante na história da Igreja. A reflexão cristã ideal não consiste num progresso formal, mas na expressão perfeitamente fiel da Escritura, crescentemente compreendida. Esta compreensão

crescente capacita a Igreja para descobrir e rejeitar as heresias. Dizer sempre coisas novas não pode nem deve ser intenção da teologia dogmática. No entanto, ela se defronta sempre com situações novas que ameaçam a salvação dos homens; em tais casos, incumbe-lhe encontrar outras formulações sem redigir dogmas novos. Ela compreende a verdade de Deus na realidade nova, acontecendo não raras vezes que, sob a iluminação do verbo e do Espírito, torna-se mais consciente da riqueza da salvação, que sempre lhe foi concedida.

Pensamos que este ponto de vista esclarece o problema do “estacionar em Calcedônia”. Em primeiro lugar, não há razão para fazer com que a Igreja fique estancada em determinada definição, particularmente na Cristologia. Isso teria sentido na interpretação korffiana do progresso, ou seja, como domínio racional do mistério. Em segundo lugar, não só na Cristologia como em toda a dogmática cristã estamos em contato com o mistério, pois toda a doutrina cristã converge para o mistério e participa dele. Portanto não é possível fazer da decisão de Calcedônia o ponto final, por mais valiosa que tenha sido. Porventura a Escritura não é mais rica do que qualquer pronunciamento eclesiástico, por mais excelente e atento ao Verbo divino que este possa ser? Assim opinando, não pensamos aderir ao relativismo dogmático, senão determinar o dogma em seu lugar correto, ou seja: um lugar na Igreja, cuja existência dependa totalmente do Verbo de Deus. Se a Igreja compreender esta sua total dependência, não incorre no perigo do falso progresso, mas também não se furta às exigências dum progresso genuíno. O erro de Roma não consiste, portanto, no progresso como tal, e, sim, nos postulados errôneos de seus teólogos, especificamente na equiparação de Escritura e Tradição invocada em qualquer progresso dogmático de Roma. Tal perigo, por sua vez, não exclui que a Igreja, no seu desenvolvimento e a despeito das multifárias ameaças de sua marcha histórica, seja seguida pela Escritura, para uma crescente clareza, e habilitada a formular sua fé dentro das normas da cautela e da prudência.

Assim mesmo, invoca-se uma razão especial para esse estacionamento em Calcedônia. Esta razão é o caráter negativo da declaração calcedônica. O concílio não disse como devemos compreender a união hipostática do Verbo, mas como não a devemos compreender. Esta mesma descrição, que se satisfaz com um pronunciamento negativo, defensivo, porventura não implica no repúdio a qualquer progresso?

Para responder a esta pergunta, convém examinar, primeiramente, se há fundamento para acentuar o caráter meramente negativo da fórmula de Calcedônia. Para um leitor atento e circunspecto, a qualificação “meramente negativo” não faz jus ao decreto de Calcedônia, porquanto as quatro indicações negativas equivalem, evidentemente, a uma declaração positiva. Da mesma forma, a sinalização prevenindo um precipício equivale a uma indicação positiva. Também outros textos negativos, por exemplo os textos da Bíblia relativos à nova Jerusalém, possuem um alcance altamente positivo. Portanto, não convém exagerar o caráter negativo da definição em foco; Aalders não hesita em acentuar o lado positivo da mesma. Acrescentemos que, embora não seja incluído diretamente nos quatro advérbios negativos, o alcance positivo da decisão conciliar está no contexto geral que sói ser preterido na discussão, pois as quatro palavras citadas pertencem a um texto bastante considerável, em que Jesus Cristo é reconhecido como verdadeiro Deus e verdadeiro homem, consubstancial ao Pai, segundo a Divindade, e consubstancial a nós, segundo a humanidade; nascido, segundo a humanidade, no fim dos tempos, para nós e para nossa salvação, da Virgem Maria, a Mãe de Deus; um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, reconhecido em duas naturezas, “sem

confusão, sem mutação, sem divisão, sem separação”, visto que a diferença das naturezas de nenhum modo foi tolhida pela união, mas antes as características de cada natureza foram preservadas, contribuindo a formar uma só pessoa e hipóstase.

As quatro palavras, assim recolocadas no seu contexto, embora negativas, significam de fato que a Igreja não consegue penetrar o mistério da Encarnação, mas, com base no âmago das Escrituras, revelar algo positivo acerca desse mistério, em particular a persistência dos atributos nas respectivas naturezas. É sumamente importante constatar que foi exatamente este caráter positivo que influenciou nas formulações posteriores, impugnadas por Korff. Este equivoca-se, portanto, quando insinua que Calcedônia emitiu apenas uma declaração determinando como não se devia pensar acerca da união hipostática. Por que Korff não diz que Calcedônia se extralimitou, devendo concluir a definição logo após os quatro famosos advérbios? Deveria concluir sem especificar a persistência dos atributos de ambas as naturezas? Há bastante ilogismo no fato de combater tão acerbamente as definições posteriores contra o Monofisismo e o Monotelismo.

Não menos ilógico é Korff atacando o extra-calvinisticum o qual afirma simplesmente que, depois de encarnado, o Logos não ficou encerrado na carne, mas, na expressão do Catecismo, “sendo a Divindade incompreensível e onipresente, ela existe fora da humanidade assumida, sem deixar de ser-lhe pessoalmente associada.”

Korff reconhece que o ponto “extracalvinístico” não é peculiar do Calvinismo. Esta doutrina não era nova em si; expressava uma convicção comum a quase toda a teologia pré-reformada. Atanásio conhecia-a bem; recebera ela de Agostinho esta típica formulação: Cristo acrescentou a si próprio o que ele não era, sem perder o que ele era. A carta de Leão 1 que tanto influenciou na decisão de Calcedônia declara que Cristo desceu de sua sede celestial, sem se despojar da glória de seu Pai. Korff percebe, na realidade, que esta perspectiva recebeu singular relevância na teologia reformada e julga dever impugnar isso, pois tal doutrina presume mais do que convém. Perguntaremos, porém, a Korff, em que a teologia reformada nega a afirmação calcedônica da persistência dos atributos em ambas as naturezas de Cristo? Na acentuação adotada no conflito com os luteranos, não consta a mínima adição às decisões de Calcedônia. Se tal acusação não passa de suposição gratuita, deve-se ao fato de que Korff compreendeu o Concílio de Calcedônia em sentido totalmente negativo, negligenciando toda a parte final do decreto relativo à união hipostática. Não se pode, pois, rejeitar a priori as declarações posteriores da Igreja, como se fossem conclusões especulativas à margem de quatro advérbios. Tampouco cabe rejeitá-las, invocando urna compreensão a priori do mistério. No capítulo sobre a crise da doutrina cristológica, já vimos como se repetiu o apelo ao mistério para rejeitar o conteúdo concreto do dogma (Heering), prova de que não nos devemos contentar com o refúgio no mistério. De fato, a história da Cristologia demonstra que o conceito de “mistério” foi, muitas vezes, obscurecido, mais ou menos gravemente, e transformado numa vaga idéia de incompreensibilidade; esqueceu-se que o mistério revelado pela Escritura diz respeito ao caráter insondável do amor de Deus, dando-nos Deus revelado na carne. Calcedônia indica este mistério como iniciativa do Filho de Deus assumindo a carne humana. Menciona esta união em termos negativos para afastar a suposição de que se pretendia compreender tal iniciativa segundo categorias humanas, elucidativas, com o risco de sacrificar a unidade pessoal ou a duplicidade das naturezas. Foi com estes termos que o Concílio combateu as heresias do século IV, que concretizavam realmente a ameaça ao mistério da Encarnação. Calcedônia, exatamente para expressar sua fé no mistério, pronunciou-se sobre a

permanência específica das duas naturezas, o que não constitui um segundo dogma acrescentado ao *vere Deus et vere homo*, mas é apenas uma nova expressão da Encarnação do Verbo. Isto porque a união hipostática das duas naturezas é a realidade inteligível que nos comunica que Deus, na Pessoa de Cristo, veio a nós em carne humana. Rejeitar a autenticidade, quer da Divindade quer da humanidade, faz periclitar a Encarnação do Verbo, ou seja, a fé cristã. Tudo isto é atinado; portanto, não é possível falar de estancamento contra formulações ulteriores, como se a declaração de Calcedônia ocupasse um lugar único; nem se pode afirmar que a Igreja manipulou posteriormente o credo de Calcedônia, logicamente, como insinua Korff; nem podemos sacrificar o *extra-calvinisticum*, que não atenta contra o *vere Deus et vere homo*, mas preserva-o.

Fato curioso: o próprio Korff não escapa de certa maneira de falar “extra calvinística”. Assim, ele escreve que há em Cristo “uma humanidade que reflete a Divindade”, ou que “a Divindade pôs o seu selo sobre a humanidade de Cristo. Expressões bem surpreendentes na boca de quem recusa interpretar com a ajuda de Calcedônia, e se declara incapaz “de dar opinião sobre a influência da natureza Divina de Cristo em sua natureza humana 1” O próprio exemplo de Korff demonstra, pois, que em Calcedônia não se tratou apenas da indicação de um mistério impenetrável como qualquer outro mistério, mas da Encarnação do Verbo, “Deus e homem”; não da união misteriosa e paradoxal de duas pessoas, mas da operação de Deus em Jesus Cristo.

Por terem enfatizado a peculiaridade de ambas as naturezas em Cristo, nem Calcedônia nem os credos posteriores merecem censura. Mas exatamente depois de Calcedônia, manter-se-á plenamente que o Filho de Deus veio em carne, sem descambar para especulações abstratas sobre o finito e o infinito. Só depois de tomar a sério a fé cristológica *vere Deus et vere homo*, poder-se-á falar, com base nas Escrituras, tanto nas coisas que dizem respeito a Deus quanto nas que dizem respeito ao homem. Destarte, os limites da reflexão dogmática não estão contidos em determinada decisão histórica da Igreja, mas na exegese, ou melhor, na própria Escritura. Sem dúvida, a Igreja ameaçada pelas muitas heresias e especulações fútuas, saberá ser cautelosa. Mas, por outro lado, ela tem a liberdade e o dever de manter, a despeito dos heréticos, que este mistério não é um paradoxo reservado à intuição irracional da fé, mas um ato de Deus, daquele que permanece verdadeira e plenamente Deus, mesmo quando assume a natureza humana.

Para a Igreja prevalece a plenitude do testemunho bíblico. Segura desta plenitude inesgotável, ela poderá rejeitar, com igual direito, todo o empobrecimento da fé cristológica e todo apelo covarde ao mistério. Para ela, Calcedônia é bem menos do que essa plenitude escriturística, perene alimento da pregação. Nem por isso desmerece a confissão calcedônica; simplesmente, uma confissão não prevalece contra a riqueza e a plenitude da Bíblia. A própria confissão refere-se a esta riqueza e plenitude. A riqueza bíblica não se identifica com o tal mistério incompreensível, a cuja irracionalidade nós nos inclinamos; mas ela se identifica com a realidade, centro e coração da Escritura: “Aquele que era rico se tornou pobre por nosso amor, para que pela sua pobreza fôssemos feitos ricos.” Deste mistério é que a Igreja testemunhou em todo tempo e ocasião. Ela não conhece outro limite senão o da própria revelação feita por aquele sobre quem está escrito: “Ninguém conhece o Filho, senão o Pai”.

## CAPÍTULO VI – PESSOA E OBRA DE CRISTO

### Sumário

É possível distinguir Pessoa e Obra em Cristo? Será pura especulação a questão das duas naturezas? — Doeilinger diverte-se com o Papa — Ontologia e Soteriologia — Qui propter POS — Uma palavra ambígua de Melanchton — Melanchton se defende Lutero comprometido — Os benefícios de Cristo e a Pessoa de Cristo — Brunner se torna fenomenologista — Considerar-se-á primeiramente a Obra de Cristo? — Princípios e perspectivas — Pessoa e Obra na unidade — Ponto de partida — Althaus caminhando de “baixo para cima” — Metodologia cristológica — Um teólogo chamado Gogarten — Revelação e Jesus Cristo — Interesse ontológico — Calvino e a *mystica comunicatio* — Ilustração típica: a Santa Ceia no ensino de Calvino — O maravilhoso artigo 36 da *confessio gallicana* — Concretização da Salvação — Cristo inseparável de sua função salvadora — Descambar para a abstração?

Antes de proceder a aprofundamentos em torno da Pessoa de Jesus Cristo, convém examinar se a distinção comumente feita entre Pessoa e Obra de Cristo é justificada metodológica e religiosamente. Não faltaram críticas a respeito disso, baseadas no temor de que tal distinção relegasse a fé na Pessoa de Jesus Cristo ao mundo das abstrações e desse lugar a discussões especulativas sobre as duas naturezas. É compreensível que tal temor se tornasse contagioso, especialmente nos círculos afetados pela acerba crítica desencadeada contra as duas naturezas. Entretanto, a questão capital que nos deve preocupar é precisamente a de saber se a crítica em torno das duas naturezas é acertada ou se não passa de mera especulação metafísica.

Não é sem interesse o incidente jocoso narrado certa vez por Doeilinger e anotado por Ritschl. Numa ocasião Benedito XIV estava visitando um mosteiro de irmãs. Cantavam elas uma dessas missas cheias de repetições sem fim: não saíam do *genitum, non factum* (gerado, não feito). O papa perdeu a paciência; levantou-se e cortou o credo interminável com as seguintes palavras: *Sive genitum, sive factum, pax vobiscum!* (Quer tenha Cristo sido gerado ou feito, a paz seja convosco!) Ritschl gostou tanto da piada, que comunicou-a por escrito a Harnack, com este comentário: “Uma ironia magnífica contra a dogmática e suas teses!” No campo dogmático, Ritschl não prestava importância aos juízos metafísicos, mas aos juízos de valor; a ontologia não interessava, mas a salvação. Exatamente deste ponto de vista antiontológico é que a crítica da distinção tirou seus argumentos. Alguns opinam que a doutrina da Pessoa de Cristo é necessariamente de índole ontológica e, portanto, tende a dar caráter secundário ao aspecto soteriológico da Cristologia. Estes apelam insistentemente aos Loci de Melanchton: “Confessar a Cristo significa reconhecer seus benefícios, e não, como se pretende às vezes, apreender suas naturezas e os aspectos de sua Encarnação.” Esse argumento e citação são caros ao século XIX para reivindicar a genuína Cristologia que não se interessa pelas duas naturezas do Cristo nem pela essência da Pessoa de Cristo, mas primordialmente pelos seus benefícios, pela graça dada a nós. A frase de Melanchton passou desta maneira, por toda classe de críticas, terminando por ser compreendida como uma crítica à própria confissão da Divindade de Cristo atribuída à Metafísica e, portanto, rejeitada. Quão longe estamos das intenções de Melanchton! Este referia-se à teologia• escolástica, que, com seu palavrear e prestidigitação conceitual, obscurecia tantas vezes gravemente o Evangelho dos benefícios de Cristo. Para refutar estes abusos, Melanchton apontava o poder do pecado, a lei e a graça, elementos dos quais nasce o conhecimento de Cristo. Nesta perspectiva é que escrevia as referidas palavras, acrescentando: “Se ignoras para que fim Cristo se encarnou e foi crucificado,

de nada te aproveita saber sua história”. preciso conhecer Cristo como remédio nosso, como nossa salvação integral, coisas que os escolásticos não nos ensinam. Veja-se Paulo: ele não se extravai em teorias filosóficas acerca da Trindade ou da Encarnação, mas fala do pecado, da graça, da salvação preparada em Cristo. Melancton julga que nunca se deve prestar importância às especulações frias, ontológicas, que não dizem respeito à salvação: elas podem ser filosóficas, mas não são cristãs. Na Pessoa e Obra de Cristo trata-se, primordialmente, do consolo e da esperança da consciência atribulada. Tal contexto revela-nos que a intenção de Melancton não era de gerar indiferença para com a confissão de Cristo “verdadeiro Deus e verdadeiro homem”, mas de protestar e precaver-se contra as especulações infrutíferas dos teólogos escolásticos. K. Barth observa acertadamente que a linguagem de Melancton é bem diferente quando defende a Trindade contra os antitrinitários. Na sua obra construtiva, Melancton propugna a índole especial do conhecimento religioso, que é experiência da salvação que Cristo nos propiciou. As suas frases incriminadas, se bem merecidas por aqueles que se perdem em vaidosas especulações sobre a Pessoa e as naturezas de Cristo, não constituem argumento contra a distinção entre a Pessoa e a Obra de Cristo. Lutero também foi invocado contra esta distinção, pois ele sentia como Melancton: “Não é em virtude de ter duas naturezas que o Salvador é chamado Cristo. Mas Jesus leva este nome senhorial e consolador, em virtude de seu ofício e de sua obra. Se ele é, por natureza, Deus e homem conjuntamente, isso interessa tão somente a ele; mas o que a mim me traz consolo e proveito é que Jesus exerceu seu ofício a meu favor, derramou seu amor sobre mim, aceitando ser meu Salvador e meu Redentor.” A idéia de Lutero, parecida com a de Melancton, é que o caminho para o verdadeiro conhecimento de Jesus Cristo não envereda pelas teorias em torno das duas naturezas, mas pela experiência de sua graça. Isto não acarreta qualquer menosprezo pelo conhecimento da Divindade e humanidade de Cristo, como se evidencia através da obra de Lutero. Mesmo usando de reserva com relação a certas expressões típicas que podiam causar mal entendidos e de fato os causaram — devemos reconhecer que Lutero, não menos do que Melancton, repudiava a ideologia futura, segundo a qual não importam, na Cristologia, os juízos metafísicos, mas os juízos de valor. Ambos os reformadores expressaram, como melhor lhes cabia, que os benefícios de Cristo não podiam ser separados de sua Pessoa, pois são benefícios pessoais, não gerais. Não podemos interpretar a Reforma partindo das opiniões de Ritschl. A Reforma, tal como a Escritura Sagrada, desconhecia qualquer diferença entre juízos metafísicos e juízos de valor na elaboração de sua Cristologia.

Referindo-se às palavras de Melancton, Brunner construiu, recentemente, uma Cristologia que considera primeiramente a Obra e depois a Pessoa de Cristo. Justifica a inovação fenomenológica com as seguintes considerações: “A Pessoa de Cristo conhece-se por sua Obra. Eis por que a consideração da Obra precederá o estudo da Pessoa.” Mas nós opinamos contrariamente a Brunner. A metodologia de Brunner, situando falsamente o problema, tira seus alicerces à Cristologia... O mesmo raciocínio inferiria, com a mesma razão, que o sentido da Obra de Cristo só seria conhecido através de sua Pessoa, através da realidade que ele representa, visto que esta Obra é pessoalmente sua. É fato que, só conhecendo a salvação e os benefícios de Jesus Cristo, acedemos ao genuíno conhecimento da fé. Mas isto não implica absolutamente que, na teologia dogmática, devamos principiar com a Obra de Cristo. A Escritura Sagrada leva-nos à unidade inseparável da Pessoa e da Obra do Cristo. Certamente, no Evangelho, trata-se de compreender a Obra de Cristo, mas simultaneamente, de conhecer sua Pessoa, de saber quem é Cristo, como consta na pergunta de Jesus em Cesaréia de Filipos. No célebre texto de Mt 16.18, a pergunta interessante, capital, versa sobre quem é Jesus, o Enviado do Pai, o Messias de Israel. Quem não possui este conhecimento não

compreende sua Obra. Dirá simplesmente: “De onde é que lhe vem esta sabedoria e este poder? Não é ele o filho do carpinteiro? A mãe dele não se chama Maria, e seus irmãos não são Tiago, José e Judas? E não conhecemos todas as suas irmãs? De onde é que lhe vem tudo isto? — E eles se escandalizaram com ele” (Mc 6.2; Mt 13.54). Quem não sabe o mistério de sua Pessoa nada compreende de sua Obra. Quem não enxerga sua Obra sob a luz verdadeira, não pode compreendê-la. Só resta lugar ao escândalo. Eis por que a Revelação lança luz tanto sobre a Pessoa como sobre a Obra de Cristo. Certamente não apreendemos o alcance da Obra de Cristo que, de per si, apenas nos permite inferir o que Jesus é; mas quando a Revelação nos ilumina, diremos que ele é o Filho do Deus Vivo e, por isso, faz as obras que ele faz. A Revelação, pois, não se resolve numa abstração sobre a essência de Cristo, distinta da Obra de Cristo. Pedro, iluminado pela graça do Pai, vê em Jesus o Cristo, Filho do Deus Vivo, empenhado no seu trabalho messiânico. Aqui não cabe oposição entre Pessoa e Obra: a Revelação ilumina uma e outra simultaneamente; nisto se baseia a unidade da Escritura, perceptível em todas as suas partes. Paulo fala de Cristo que, “sendo em forma de Deus e não tendo por usurpação ser igual a Deus, aniquilou-se a si mesmo... pelo que Deus o exaltou” (Fp 2.6ss). Cristo veio, mas sua vinda vincula-se diretamente à procura do que estava perdido e à destruição das obras de Satanás (Hb 2.14s). Quem intentar uma Sistemática a partir das Obras de Cristo, com a convicção de que estas Obras revelam sua Pessoa, diminui o mistério desta Pessoa: a Pessoa de Cristo é que confere às suas Obras um valor eterno e universal. Não há a mínima esperança de se compreender satisfatoriamente a Obra de Cristo, sem a Revelação e a percepção da ação de Deus em Jesus Cristo. Aliás, o próprio Brunner, na verdade, não consegue ser fiel a seu ponto de partida. Quando ele toma a Obra de Cristo como princípio de conhecimento da sua Pessoa, dedica já sua atenção aos Würdenamen Jesu, aos nomes alusivos à dignidade de Jesus, tais como: Filho de Deus, Emanuel, Salvador, Ungido... e anota que “Jesus é recognoscível naquilo que Deus opera nele.” Assim, nas próprias páginas de Brunner, evidencia-se o erro metodológico do sistema. Brunner considera — não podia evitá-lo — as funções de Cristo na Obra de Cristo; abandona, assim, o método fenomenológico e indutivo, do qual pretendia partir. Não pode evitar de mencionar, desde já, a luz que a Revelação de Deus lança sobre Cristo no desempenho de suas funções. Ninguém escapa da necessidade de alicerçar a Cristologia sobre todo o testemunho da Escritura Sagrada, relativo à Pessoa e à Obra de Cristo.

\* \* \*

Segunda indagação preliminar: Que vale a opinião dos que pretendem que o conhecimento da salvação não é caminho para uma genuína apreensão de Cristo? A pergunta aplicou-se, especificamente, ao método a ser seguido na Cristologia. Althaus, consultado, opinou que o caminho da Cristologia neotestamentária vai “debaixo para cima”, e explicou que “é, na realidade, do homem Jesus que se origina a certeza da presença de Deus nele; infere-se desta convicção a Divindade de Cristo e sua eternidade; inevitavelmente concluir-se-á pela Trindade e a Encarnação do Filho Eterno. Este é o caminho que eu denomino “debaixo para cima”. Este caminho deveria ser o da Cristologia. O raciocínio de Althaus pressupõe que o caminho da Cristologia se confunde com o caminho da fé; a pregação do Jesus histórico leva à fé. Mas a Cristologia não está em presença apenas do Cristo histórico, mas de toda a Revelação escriturística e de todo o kerygma apostólico.

Portanto, a evolução da Cristologia não se deve ao processo histórico, mas aos depoimentos da revelação integral que esclarecem tanto a humilhação como a exaltação de Jesus Cristo.<sup>1</sup>

Ao tratarmos especificamente da Pessoa de Cristo, nesta nossa Cristologia, não nos move algum interesse unilateral:

consideramos a Pessoa e a Obra de Cristo igualmente dignas e primordiais. Na realidade revelada nos Evangelhos, julgamos que não cabe uma distinção entre primário e secundário. Quem toma a Pessoa de Cristo como ponto de partida só pode fazê-lo porque descobriu, na Revelação bíblica, a maneira como Deus age na Pessoa e na Obra de Jesus Cristo. Sabemos que, se na luta da Igreja antiga foi a qualidade da Obra de Cristo que motivou a batalha, tal fato foi devido à existência de quem duvidasse que o próprio Deus esteve entre nós, agindo em Jesus Cristo. Combatia a Igreja primitiva contra toda negação da Divindade genuína, bem como contra todo ataque à humanidade de Jesus Cristo. Ela não o fazia levada por um interesse “ontológico”, oblíquo e unilateral, pela “essência” do Cristo, mas, com evidência meridiana, ela tinha consciência de pelear pela pureza do Evangelho da salvação e pela significação transcendental da Obra de Cristo.

A Igreja não mudou posteriorniente. A Reforma, em particular, compreendeu com excepcional exatidão a unidade e inseparabilidade da Pessoa e da Obra de Cristo. Naqueles dias felizes pregava-se Cristo manifesto a nós em sua Obra. E, quando se alegavam essas Obras benéficas, as mentes aderiam àquele de quem procedeu a salvação. Não era concebível que a salvação e suas projeções multifárias pudessem se abstrair da Pessoa de Cristo. Na sua obra, Calvino expressa muito bem essa fé: “A soma total de nossa bemaventurança e de todos os seus elementos está em Cristo... Estando em Cristo a fonte de todos os bens, hauri-los-emos dele até nos saciar; não procuremos outra fonte” (Inst. li, 16, 19). Existe uma comunicação mística dos fiéis com Cristo; os fiéis estão arraigados em Cristo, ligados a Cristo. Esta idéia encontrou uma expressão particularmente feliz na doutrina calvinista da Santa Ceia. O crítico Bawinck considera tipicamente calvinista a opinião de que “não é possível comungar com os benefícios de Cristo, senão após e através da comunhão com sua Pessoa, na Eucaristia.”

Nossa fórmula da Santa Ceia ensina que Cristo nos serve de comida e bebida em seu corpo crucificado e em seu sangue derramado, com a mesma certeza que temos de receber o pão e o cálice. Dá-se, na Ceia, não apenas a comunicação dos benefícios impessoais da Redenção (os quais poderiam ser, de certo modo, considerados à parte da Pessoa de Cristo), mas uma comunhão com ele mesmo, com seu corpo verdadeiro e seu sangue verdadeiro, isto é, com a totalidade do Cristo, Deus e homem, pela virtude do Espírito Santo. Bawinck nota que encontramos em Calvino a convicção de que, na Santa Ceia, participamos da substância da carne e do sangue de Cristo. Mais um indício evidente da escrupulosa vigilância contra qualquer separação entre Pessoa e Obra de Cristo. A Obra de Cristo, apreendida na sua realidade total, é Obra do vere Deus et gere

---

<sup>1</sup> Muitas construções falsas deveriam ser denunciadas aqui, as quais afetam até a interpretação de teologias passadas. Citemos, a título de exemplo, as asserções de Gogarten, relativas às posições cristológicas de Lutero: Para Lutero, não é a segunda Pessoa da Santíssima Trindade que forma o centro da Cristologia, mas o homem Jesus, o crucificado do Gólgota; reformou assim uma tradição teológica de mais de mil anos, na qual o Cristo glorioso e celestial era o centro da reflexão. É certo que Lutero pouco se interessou pela confissão da Divindade de Cristo, de sua glorificação e prerrogativas eternas; certo também, que há oposição entre Lutero e a Cristologia escolástica. Mas daí às conclusões de Gogarten há muitos passos



homo: quem não compreende esta indissolúvel unidade pela fé, não alcançará a salvação incluída em Cristo. A mesma insistência encontra-se nt Confessio Gailicana, artigo 36: “Na Santa Ceia comungamos com o corpo e o sangue de Cristo, para que sejamos um com ele,e sua vida nos seja comum... Acreditamos que, pela virtude secreta e incompreensível do Espírito Santo, Cristo nos alimenta e vivifica com a substância de seu corpo e de seu sangue.” O Sinodo de La Rocheile (1517), interpretando a palavra substância, acentuou: “Na Santa Ceia, não participamos simplesmente dos seus méritos e benefícios, mas ele mesmo se faz nosso (*Lui-même se fail nôtre*).”

\* \* \*

Korff, comentando a distinção entre Pessoa e Obra de Cristo, adverte contra o perigo de que, “em nossa consideração, a Obra se desvincule da Pessoa do Cristo”. De fato, é admissível o perigo denunciado por Korff e Calvino. Mas, por outra parte, há igual perigo de desvincularmos a confissão da Pessoa e deixarmos a Obra na penumbra, descambando para uma Cristologia especulativa e empobrecida. Evitaremos ambos os perigos, não mediante qualquer técnica racional, mas pela fé iluminada nas Escrituras. Estudando a Pessoa de Cristo, sabemos da necessidade de meditar continuamente naquilo que a Escritura relata acerca da Pessoa do chamado Jesus, o qual, como Cristo, exerce sua função no cumprimento da Obra que lhe fora confiada pelo Pai. A meditação humilde e devota situa-nos em base íntima e profunda, onde o que Cristo é e o que Cristo faz não podem mais ser considerados unilateralmente. Com esta ressalva, confiamos que nos seja dada a possibilidade de estudar previamente a Pessoa, e a seguir, a Obra de Cristo, sem que nos precipitemos nos vazios da abstração.

## CAPÍTULO VII – PROMESSA E CUMPRIMENTO

### Sumário

Como o anti-semitismo serve o AT — O AT testemunha de Cristo — Um programa de Vischer — Alegorese? — O AT é a Bíblia, o NT é seu índice de matérias — Que diz o NT acerca do AT? — Como opina Cristo a respeito do AT — Paulo discorre em torno da inter-relação de ambos os Testamentos — Relações multifárias — Uma correlação indissolúvel — A exegese messiânica suscita críticas — A arbitrariedade exegética alimenta as dissensões — Von Rad contra Vischer — Como nasceu a alegorese? — O texto escandaloso Filão, o conciliador — Orígenes e a Escola de Alexandria — Os quatro sentidos escriturísticos — Reforma e hermenêutica — Calvino não aprecia a “fertilidade” do texto — Texto escrito e verdade divina — Vischer e o testemunho de Cristo — Alternativa: crítica histórica ou interpretação vischeriana? Testemunho será igual à história? — Excluir a perspectiva histórica da salvação? Como se peca por excesso — Identidade de AT e NT? — Um conceito não-histórico do testemunho — O sinal de Caim e a justificação — O sacrifício de Abraão — Arbitrariedade piedosa — Compreender teologicamente a História — Exegese católica romana A interpretação mística — Exegese dos Padres da Igreja — Promessa e Cumprimento — Van Iluler e a Revelação progressiva — História cíclica ou história Unear — O cumprimento tira o valor da promessa? — Unicidade do cumprimento — O cristológico pode prescindir do trinitário? — Progresso nos atos de Deus — O NT não desvaloriza o AT — Caráter histórico do AT — Inter-relações entre ambos os Testamentos — Quem sistematizaria a História da Salvação? — À Bíblia fragmentária, iluminação fragmentária! — AT, história e exemplo — O caminho da Revelação — Origem da salvação — O “mistério guardado em silêncio” de Rm 16.25 — Iniciativa divina — Cumprimento presente Fé e AT — Isaías 53 e o eunuco de Candace — Origem do Messianismo em Israel — Uma interpretação psico nacionalista — A calamidade que gera fé na salvação — Projeção das saudades — Enlace causal? — Esperança não projetada, mas divinamente provocada — Esperança e orientação — Uma página explícita de 2Sm 23.1-7 — Um messianismo de concepção mitológica? — A idéia do Rei-Messias Um Rei humilhado? Um Messias, Filho do homem? Coccejus quer pensar “historicamente” — Coccejus e a missa romana Continuidade ou hiato? — Quem rejeitou o AT saiu empobrecido Cristo perseverou invocando o AT.

Quem estuda a mensagem escriturística relativa a Cristo depara-a necessariamente com uma questão, objeto da alencão de todos os nossos contemporâneos: Qual é a importância do Antigo Testamento? O interesse renovado, do qual testemunham as numerosas teologias do Antigo Testamento publicadas ultimamente, em parte, é devido à reação contra a onda violenta de anti-semitismo que caracterizou nossa época. A propaganda anti-semita conseguiu apagar em muitas mentes o apreço pelo Antigo Testamento: este foi considerado como o expoente da religião tipicamente judaica. Contudo, seria errado culpar exclusivamente o anti-semitismo. A acentuada desvalorização do Antigo Testamento possui uma história já volumosa, desde Márcion até Harnack. Harnack denunciava ‘enfaticamente o valor escasso do Antigo Testamento para a Igreja Cristã. Mas o anti-semitismo provocou, em nossos dias, uma reação às vezes comovedora; hoje, constatamos uma crescente simpatia pelo livro incriminado; não mais é considerado como especificamente judaico, mas antes reivindicado como o Livro da Revelação divina, reunindo-se assim à fé constante (da Igreja de Jesus Cristo, que considera o Antigo e Novo Testamentos sob o prisma da unidade e da harmonia. O estudo do Antigo Testamento orientou-se novamente para Cristo; atualizou-se, mais do que nunca, o problema da exegese cristológica da Bíblia. O magnífico livro de W. Vischer, *O Testemunho Cristológico do Antigo Testamento*, estimulou grandemente esta exegese renovada, tendo tido a virtude de dividir o mundo dos teólogos; uns aceitando

entusiasticamente a tese de Vischer e aplicando-a nos mínimos detalhes; outros suspeitando que esta nova exegese — alegórica, conforme diziam — provocaria outras e mais graves reações antiveterotestamentárias, além de novas relutâncias contra qualquer Cristologia do Velho Testamento. Descubriam, estes, no programa de Vischer, uma total falta de espírito crítico-histórico: Vischer, sem a mais elementar aproximação histórica do texto, via, em toda parte, testemunhos cristológicos.

Mais uma vez renasceram as tensões em torno do Antigo Testamento. Hoje, entretanto, ninguém pode ter a segurança de Harnack e seus discípulos. Pelo contrário, as declarações mais ousadas, radicalmente opostas ao negativismo dos lustros passados, são feitas acerca da significação incomparável do Antigo Testamento. Assim, Van Ruler escreve que “o Antigo Testamento é propriamente a Bíblia”, em virtude de que os apóstolos e evangelistas não pretenderam escrever uma nova Bíblia nem, de fato, acrescentaram novidade alguma à única Bíblia: o Antigo Testamento. “Eles apenas quiseram escrever o epílogo da Bíblia, o índice das notas explicativas. Tal índice não contém nada diferente do próprio Livro.” Esta maneira de pensar suscitou a indignação daqueles que opinam que ela não faz jus ao sentido soberano do Novo Testamento, desconhecendo a Revelação bem mais clara sobre a salvação de Deus e o Evangelho da plenitude de graça. Mais do que nunca está na pauta leológica o problema das relações entre ambos os Testamentos. Não podemos, aqui, deixar passar despercebidas estas questões, pois elas afetam essencialmente a Cristologia, ou melhor, a profecia cristológica dos tempos pré-messiânicos.

O problema reveste-se de interesse especial, pois diz respeito à luta ferrenha entre a Sinagoga e a Igreja; a Igreja enfatizando sua fé na correlação entre a promessa e o cumprimento, ou seja entre o AT e o NT, e a Sinagoga rejeitando com igual ênfase o sentido histórico da salvação cristã e a realização, em Cristo, das profecias antigas.

Nesse conflito, importa destacar que a Igreja apelara sempre para o NT, no qual se argumenta a base desta correlação entre profecia e realização. O NT cita inúmeros casos de “cumprimento” das profecias em Jesus. A correlação evidencia-se tanto nos Evangelhos como nas Epístolas, tendo ali um caráter decisivo.

Lembramos, em particular, a palavra do próprio Cristo, afirmando que os livros do AT dão testemunho dele (Jo 6.30). Jesus compreendia o AT, não como uma obra reservada ao povo judeu e alusivo só à história de Israel, mas como um livro que diretamente diz respeito à sua Pessoa e Obra. Assim, de modo concreto, no caminho de Emaús, o Jesus ressuscitado indaga as causas da extrema desilusão dos dois viajantes. Depois de imputar esta depressão a um mal-entendido, verbera-lhes a falta de fé, especialmente, no que está escrito no AT: “Ó nécios e tardos de coração para crer tudo que os profetas disseram! Porventura não convinha que o Cristo padecesse e assim entrasse na sua glória?” (Lc 24.25s). Embora não detalhadamente, podemos seguir o esquema desta conversação: “Começando por Moisés, percorrendo por todos os profetas, expunha-lhes o que a seu respeito constava em todas as Escrituras.” Inúmeras vezes, esta mesma relação é invocada pelos evangelistas e apóstolos. Consideram eles a vinda de Cristo na carne como o cumprimento da profecia do AT; enxergam uma correlação misteriosa e profunda; o AT não se lhes afigura corjio um documento judaico, mas como um livro repleto de Jesus Cristo. Embora sem apresentar exposições sistemáticas sobre as concordâncias e relações entre o AT e Jesus, nelas baseiam formalmente seu pensamento e sua pregação. À luz destas concordâncias, inúmeros acontecimentos históricos alcançam uma clareza maravilhosa: assim, relacionada com a palavra de

Isaias (Jo 12.41: este viu a glória dele e falou a seu respeito), a cegueira dos judeus chega a ser trágica. Pedro, em seu discurso de Pentecostes, invoca estas relações ao citar o Sl 16: “A respeito de Cristo, diz Davi”, demonstrando como Davi, numa visão profética, olhou para o futuro e falou da Ressurreição de Cristo (At 2.25ss e 13.32ss). Esta visão, formal e vivencial, sobre certas concordâncias proféticas, nunca traduzi da numa sistematização elaborada, possui uma índole singularmente concreta e móvel. Aqui e acolá assomam certas caracterizações mais generalizadas, como, por exemplo, em 2Co 3. 14ss, onde Paulo torna explícita a relação entre o Antigo e o Novo Testamento e o progresso da inteligência de um pelo outro, chegando a escrever estas palavras significativas: “Até agora, quando os filhos de Israel lêem o Antigo Testamento, o véu que encobre seus olhos permanece, enquanto não o remover Cristo Jesus.” Hoje em dia, é quase impossível repudiar o fato de que “o NT nunca pressupõe cisão com o AT”. Admite-se que o NT, antes de tudo, manifesta-se como complemento, pleno de significação, e como cumprimento do AT. A mesma aceitação do cânone dos Escritos Sagrados, pela Igreja, revela bem a união orgânica entre os dois Testamentos. A antítese promessa-cumprimento, tão cara a teólogos e pregadores, não visa senão expressar esta inegável continuidade orgânica. Cada vez mais, tanto a Igreja como a teologia redescobrem que o AT é cristão; e cada vez menos tal afirmação parece paradoxo ou anacronismo.

Estudando melhor o NT, descobrem-se mais relações multifárias, explícitas ou implícitas. Vemos relacionados o nascimento do Messias com a profecia sobre o Emanuel (Mt 1.23; Is 7.14), a fuga ao Egito com a profecia de Oséias (Mt 2.15; Os 11.1), o abandono de Cristo pelos discípulos com a profecia do Pastor ferido (Mt 26.31; Zc 13.7), Jesus, o Varão de Dores, com a profecia de Isaias (At 8.32ss; 1Pe 24ss; Is 53.9). Percebemos em Jesus Cristo o cumprimento de todo o Antigo Testamento. Torna-se-nos compreensível todo o AT, à luz da realização feita por Cristo; afigura-se-nos o AT como a elucidação antecipada da salvação vindoura; nada mais eloqüente do que a correlação entre o cordeiro sacrificial e Cristo, entre o Maná e Cristo, a serpente de bronze e Cristo (Jo 1.29; 6.22ss; 3.14). Em Cristo cumpre-se todo o AT — essa a idéia dominante nos escritos do NT. As citações explícitas são bem mais do que simples ilustrações incidentais e arbitrárias; trata-se de um testemunho total e constante, anunciando o Redentor vindouro — Jesus Cristo. Até as figuras que acompanham ou envolvem Jesus participam destas relações e correspondências; assim, a pregação do Batista (Mt 11.10; Ml 3.1) e a traição de Judas (Jo 13.18 e At 1.20; Sl 41.10; 69.26; 109.8). Notemos o caráter concreto de muitas profecias: Jesus nascerá em Belém (Mt 1.5s; Mq 5.1); os ossos de Cristo não serão fraturados (Jo 19.36 e Sl 34.21); as vestes de Cristo serão repartidas (Jo 19.26 e Sl 22.19).

Entre tantos outros, estes exemplos evidenciam suficientemente os caminhos em que a Igreja chegou a enfatizar a soberana correlação e continuidade entre ambos os Testamentos, os quais se tornaram Antigo e Novo Testamentos, cânones de vida e fé da Igreja, distintos embora misteriosamente unidos.

Precisamente pelo fato da referência da Igreja ir diretamente aos testemunhos do AT, é que qualquer discussão a respeito assume tanta seriedade. Não faltaram objeções contra a evidência do NT em matéria interpretativa. Chegou até a ser negada à Igreja o direito de regularizar a utilização do AT a favor do NT, a fim de indicar e evidenciar a correlação deles.

Resumamos o nosso pensamento: não raras vezes essa exegese cristológica do AT constitui um atentado contra a verdade, uma aplicação arbitrária ou uma interpretação forçada a favor de Cristo: parte-se de um apriorismo, usa-se de certa manipulação caprichosa dos textos, sem considerar que a Bíblia revela o que ela quer e não o que gostaríamos de ouvir. Embora piedosas, tais interpretações são falsas ou, pelo menos, pouco verdadeiras. Deveria recrudescer o conflito entre a exegese crítico-histórica e a exegese messiânica do AT. A arbitrariedade em estabelecer correspondências e correlações explica a ofuscação suscitada no campo criticista: uns e outros devem lembrar que a decisão do problema é, afinal, uma decisão de fé. Basear-se em paralelos imaginários para inferir conclusões cristológicas não é novidade: não devemos subestimar-lhe o perigo, pois inevitavelmente isso leva a uma nova desvalorização do AT. Por demais freqüente é a atitude dos que julgam como certa a sua interpretação acomodatória, alegando que a própria interpretação messiânica de Mateus, João e Paulo, apoiada no AT, foi objeto de crítica. Assim vou Rad, em sua crítica de Vischer, parte do posulado de que o Cristianismo histórico merece a primazia e tem que dar a última palavra na exegese. Conseqüentemente, não lhe é possível aceitar uma indicação cristológica no texto de Gn 3.15, visto que a ciência do AT reconheceu unanimemente o erro desta interpretação; não pode compreender os cantos do “Servo Sofredor” de Isaías em sentido messiânico, e nem tampouco prestar ao Salmo 22 outro significado além da “lamentação dum devoto em angústia física e espiritual”. Von Rad não nega a possibilidade de encontrarmos Cristo no AT, mas onde e como? Só o poderemos dizer após estudar os documentos em sua limitação histórica e em sua singularidade.

A questão é capital, cercada totalmente por perigos: de uma parte, as exigências da crítica histórica tomam posição contra uma interpretação do AT à luz do NT; por outra parte, os pruridos piedosos procuram interpretar o AT com a mais pueril arbitrariedade.

Quem não se lembra da “alegorese” de Orígenes? Esta exegese alegórica influenciou grandemente no kerygma e na teologia; mas ela se distanciava cada vez mais do texto, esperando encontrar, debaixo do significado literal, uma verdade escondida e reservada aos espirituais. Esta “alegorese” foi aplicada não só ao AT, mas também a autores profanos, como Homero. É evidente que fatalmente incluiria preocupações apologéticas, querendo justificar o texto ou reivindicando a necessidade de um texto cheio de dificuldades, inteligível só na sua profundidade. Embora sem eliminar o texto, interpreta-o. Na antigüidade o predecessor desta “alegorese” foi Filão, o qual pretendia que a filosofia grega derivava diretamente do AT; portanto, Filão tentou superar o sentido literal em demanda de um sentido mais profundo. Só os espirituais encontram esse “maná escondido”, só eles transcendem bastante os dados sensoriais, para enxergar, por exemplo, nos reis de Gn 14, certos estados psicológicos compreensíveis para nós.

Neste caso, o sentido literal é desvanecido na nebulosa da “alegorese”. Na realidade, Filão não monopolizou o sistema: a própria Igreja de Cristo lançou mão dele, no ardor do combate, para furtar-se às dificuldades do AT. Temos exemplos na Epístola de Barnabé, e principalmente na Escola de Alexandria. Clemente e Orígenes ensinavam que a Escritura esconde seu verdadeiro sentido e que devemos procurar o significado oculto por debaixo da letra. Orígenes distinguia três sentidos: o literal, o psíquico e o “pneumático”. A Idade Média discernia até quatro sentidos num mesmo texto.

Como não penetraria a arbitrariedade em semelhantes interpretações? A influência da “alegorese” é explicável: além de abrir novas e inesperadas perspectivas, prometia explicar o Cristo misterioso, melhor do que a exegese literal. Não obstante isso, a

“alegorese” nunca foi bem vista. A própria Escola de Alexandria preconizou a volta ao texto literal e a interpretação comum das profecias que falavam evidentemente de Cristo.

A Idade Média patenteou, por sua vez, os perigos da exegese alegórica. Tomás de Aquino afastou-a muito prudentemente; com ainda maior prudência, Nicolau de Lira rompeu com a tradição dos quatro sentidos, voltando para a literalidade sadia do texto. Contudo, era reservado aos tempos da Reforma a autêntica renovação hermeiêutica. Erasmo, Lutero e Calvino, forcejaram em descobrir o conteúdo genuíno do texto sagrado, mostrando-se inimigos ferrenhos da arbitrariedade. Ao juízo de Calvino, Orígenes deturpou o verdadeiro sentido bíblico, pretextando a insignificância da letra e preconizando a riqueza oculta e só acessível aos iniciados. “Procedimento de Satanás!” comentava Calvino. “Alegando a ‘fertilidade’ do texto, o tentador desvia astutamente nossa visão da verdade revelada.”

Calvino não admitia distinção entre o sentido literal e o espiritual; na sua exegese de 2Co 3.6, rejeitava a “alegorese” origenista como um erro perniciosíssimo, *fons multorum malorum*. A intransigência de Calvino repercutiu profundamente contra a arbitrariedade exegética e o empobrecimento escriturístico na Cristandade. Esta arbitrariedade pielosa, sem dúvida, na variabilidade do sentido descobre coisas tenras, engenhosas e edificantes: nada, porém, a justifica em si. A variabilidade se reduz ao que Deus, realmente, quer fazer no texto; eis por que Calvino lutava tão zelosamente pelo *sensus literalis*. Para ele, não havia a tal tensão entre o texto e a verdade divina: a profundidade do Verbo deve ser procurada no próprio texto. Na “alegorese”, o texto não passa de pretexto, de ponto de partida, de trampolim para o salto no mistério. O texto fica relegado para não estorvar a consecução imediata do alvo distante.

A questão alegórica recobrou nova vida, na atualidade, porque houve outra vez distanciamento do sentido óbvio das Escrituras. Evidentemente não ressuscitou a exegese pueril das gerações passadas; não mais se interpretou a parábola do Bom Samaritano com os cândidos pormenores de outrora: “Jericó é o mundo, o viajor assaltado e ferido é Adão, Jerusalém é o Paraíso.” Os hereges não mais são os carnis nem os leprosos os hereges. A “alegorese” ressurreta é de outra índole e de outra cultura: originou-se como reação contra a exegese técnico-crítico-literária; quis debelar a turba das interpretações psicológicas, “pneumáticas”, teológicas, existencialistas, espiritistas, e outras; quis fazer jus ao AT, como testemunho de Cristo. Portanto, era preciso ultrapassar a exegese histórica que, se bem informava o pregador acerca de uma infinidade de aspectos e eventos, não lhe fornecia elementos diretos para anunciar Cristo. Enfatizaram, pois, que o AT não trata de moral e religião nem de exemplos propostos à nossa imitação, mas se deve referir a Cristo, “testemunhar” de Cristo. Entrincheirados por detrás do livro de Vischer, fulminavam contra a ciência do AT, emaranhada toda na Arqueologia e na ciência das religiões. Deram-se à procura de analogias e correlações que evidenciassem para a Igreja universal que o AT, de modo global, é um Testemunho de Cristo.

Isso nos coloca diante de um dilema singular. Ir do lado dos que, anatematizando qualquer exegese cristológica, só admitem uma interpretação crítico-histórica? Ou aderir à exegese cristológica, embora ela dê a impressão de forçada e arbitrária? O dilema só pode ser resolvido por outra pergunta: Como Cristo está no AT?

Quem ouve os partidários da exegese cristológica suspeita de que eles se atribuem um carisma intelectual capacitando-os a pesquisar todo tipo de paralelos inesperados e

descobrir correlações maravilhosas. Mas quem garante que estas surpreendentes harmonias traduzem a verdadeira intenção e significado da Escritura? Vischer escreve, com muita razão: “Para a Igreja de Cristo, a unidade dos dois Testamentos é questão de vida ou morte.” Com muito direito são empunhadas as armas em defesa do direito de elucidar o AT mediante o NT. Mas, na prática concreta, não escapamos facilmente da tentação de arbitrariedade. Certo dia, foi-nos lembrado o caso de Pascal. Ele era partidário da interpretação cristológica do AT. Sua versão da Bíblia é um tecido de transposições e de omissões. Este é exatamente o perigo que correm todos os exegetas: deixar a fantasia governar o texto, desvalorizando a Escritura, em benefício do sistema. Isto é o que acontece a Vischer. À força de ver em toda parte o “testemunho de Cristo” constrói uma antítese Testemunho-História. Assim, em sua exegese de Josué, julga ele não se tratar duma história de índole singular e individual, mas de uma história de caráter coletivo e transcendental, acúmulo de urna série de elementos de todos os tempos, inclusive do passado de Israel e do futuro ainda não vivido em tempos de Josué. A história, portanto, é ultrajada pelo narrador bíblico. É, pois, necessário perceber o valor de testemunho, subjacente a esse acúmulo de fatos incoerentes. Assim, elimina Vischer todo o problema crítico-histórico. Para ele, não tem relevância o caráter histórico do texto nem a historicidade intrínseca, porquanto Josué não pretende ser história, e, sim, testemunho. “Esta interpretação destaca o alcance genuíno dos relatos” e o destino genuíno de Israel.

Em consequência disso, Vischer desclassifica a perspectiva histórica da salvação, concentrando tudo no testemunho, independentemente da historicidade dos eventos. Essa desclassificação é ainda mais completa em Hellbardt, o qual tira das premissas de Vischer os corolários mais exagerados, não deixando lugar algum para uma história progressiva da salvação, tolhendo toda diferença real entre ambos os Testamentos na perspectiva da evolução salvífica. “De fato, Hellbardt parece pensar que a exegese se torna digna na medida em que exclui a dimensão tempo”, escreve o *Scottish Journal of Theology* (1948, pág. 142). Pois nem sequer conserva a tradicional relação promessa-cumprimento ou a oposição paulina lei-graça. Tanto o AT como o NT fazem referência ao Evangelho, sendo este anunciado, no AT, como verdade, e, no NT, como realidade.

Nada subsiste da história salvífica nos tempos veterotestamentários, tendo a Escritura simples valor de testemunho: “O AT proclama o que é Cristo, e o NT quem é Cristo.” Sem hesitação, fala-se de identificação dos dois Testamentos: não mais se trata de progressão, conforme uma linha histórica, mas de um círculo traçado em redor dum ponto central e constando de dois semicírculos, um à direita e outro à esquerda, equidistantes do centro. Assim é totalmente modificada a antiga doutrina da Promessa e do Cumprimento. Em expressão de Hellbardt, “nas perspectivas veterotestamentárias, a futuridade dos acontecimentos não é a futuridade histórica do nascimento e da vida de Jesus. Teologicamente falando, pouco importa que Jesus apareça precisamente no tempo posterior ao AT”. Nesta luz, descarta-se qualquer preocupação pela crítica histórica; o testemunho, mesmo que dado historicamente, ultrapassa e transcende a História: “A única coisa importante é saber descobrir, em toda parte, apenas o testemunho cristológico.” Este princípio, elementar como um postulado, dispensa-nos de ver o progresso histórico. Empalidece a majestosa história de Israel; não mais se diferencia essencialmente da história evangélica: ambas fornecem o mesmo testemunho.

Não é difícil demonstrar que semelhante conceito do testemunho cristológico finalmente prejudica o testemunho total, o que, apontando o progresso das iniciativas Divinas, necessita entrar na história, e não apenas alertar o conhecimento cristológico. Na

revelação de Deus feita História, na entrada de Deus na História, Eichrodt vê — e com muita razão — a chave da exegese cristológica. De fato existe um caminho de Deus, uma progressão escatológica de Deus, escolhida por ele, através do mundo e da História sagrada. Indubitavelmente, o Povo de Israel nos fornece o conhecimento da salvação, preparada por Deus e a ser realizada por Deus; mas sua História, ademais, relata as iniciativas Divinas ordenadas a esta realização. Denunciamos como falsa a tese de Hellbardt de que “as Escrituras, Lei e Profetas, não anunciam que Deus salvará Israel, mas testemunham que Deus o salvou dos pecados”, Não negamos que Deus tenha salvado Israel, mas quando o salvou do Egito, sua iniciativa referia-se imediatamente à promessa da Terra de Canaã e a um futuro ainda mais amplo. “Toda a literatura israelita leva o selo de uma consciência: Israel tinha plena consciência da correlação muito significativa, impressa por seu chefe, Deus, e controlada por ele, entre a marcha histórica e o Reino escatológico de Deus sobre todos os povos” (Eichrodt, Theol. Blitter, 1938, págs. 78-81). Explicitamente, o AT reconhece tais iniciativas como Divinas; não é possível ler isoladamente essas iniciativas, pois vão acompanhadas da declaração expressa de que Deus as fez. O relato histórico é sempre abundantemente determinado e relacionado, tornando-se inaceitáveis as teorias de Vischer e de Hellbardt. De fato, se considerarmos as coisas à maneira destes, não mais seria possível falar em progresso nem em variação alguma, determinada pelas intervenções de Deus. Ao escrever que “não se pode introduzir na Revelação a categoria do mais e do menos ‘ Hellbardt parece reverenciar muito a autoridade da Escritura, especificamente do AT; mas, condena-se ao achar, em todo lugar e texto, um testemunho igualmente explícito da “verdade cristológica”; por exemplo, condena-se ao reconhecer, no sinal posto por Deus em Caim, não o sinal da inalienável propriedade de Deus, como indica o contexto, mas o sinal da cruz: “O sinal da cruz renovou e ratificou, no seu sentido mais íntimo, o conteúdo simbólico do sinal de Caim.” Tal interpretação não surge do contexto, baseia-se em analogias rebuscadas e fantasistas. Aceitamos as considerações de Vischer em torno do sacrifício de Abraão; mas soa falsa, anacrônica, totalmente desprovida de historicidade, sua repentina evocação litúrgica: “Quem não vê, aqui, pairando sobre o Moriá, as trevas da Sexta-Feira Santa, orladas já pelo brilhante sol da Páscoa?” A seguir, lendo como o próprio Deus providenciou um carneiro para ser oferecido em lugar de Isaque, “Como é possível exclama — não ver o Divino Cordeiro, como que por um janelo aberta sobre o futuro, carregado dos pecados do mundo e subindo o Calvário?” Nas analogias rebuscadas desse tipo, não há qualquer perspectiva histórica da salvação; daí a fraqueza e arbitrariedade de Vischer. Na sua convicção de que qualquer texto, explicitamente, deve apontar a Jesus Cristo e dele testemunhar, não percebe Vischer que o testemunho veterotestamentário, a favor de Cristo, está integrado numa longa história, relacionado com a orientação providencial de Israel em marcha. Não serve para nós o tal testemunho monótono de Vischer, mas, pelo contrário, reconhecemos uma revelação de Deus, extremamente viva e movimentada, com seu centro absoluto na Promessa de Cristo, mas relacionada com as peripécias mais diversas, embora todas orientadas para Cristo, que está por chegar. Como resultado, um estudo inicial, focalizando essas relações, historicamente planejadas por Deus Revelador, impressiona bem mais e penetra mais profundo do que as analogias gratuitas e os paralelos rebuscados de Vischer. Isso, sem contar que não descambaremos na incoerência de dever recusar parte alguma do AT como inapta para testemunhar de Cristo.

Embora diversos trechos das Escrituras não digam respeito à linha messiânica diretamente, não é lícito declarar que há partes bíblicas totalmente desligadas da Cristologia. Sendo de teor histórico a profecia em torno de Cristo, ela está vinculada a



todas as obras de Deus. É verdade que a profecia visa a vinda do Messias, mas, precisamente em relação a este Messias, visa também o acabamento da obra de Deus, o Reino de Deus, o novo Céu e a nova Terra. Considerando o AT como cristocêntrico, estaremos certos, com a condição de não desligar a Cristologia do dogma trinitário, que nos ensina que Cristo se referiu sempre ao Pai e entregará finalmente seu reino nas mãos do Pai.

Quem vir, no círculo escriturístico, apenas uma enumeração desconexa de testemunhas que, do seu respectivo lugar da circunferência, apontam todas por igual para o centro — Cristo — perderá o verdadeiro sentido da Encarnação deste mesmo Cristo, encerrando-se nos limites dum messianismo sem horizontes teológicos, e condenando-se a se atolar numa “alegorese” anticientífica. Se inicialmente esse método estreito parece fecundo e fértil em recursos oratórios, não tarda em degenerar na monotonia pietista, bem distante da vivacidade que jorra das correlações históricas no plano salvífico que a Bíblia narra. Quem fechar o círculo e repudiar a linha histórica da salvação, acabará considerando todas as datas e circunstâncias históricas como que sem importância, privando-se da possibilidade de encarar uma verdadeira marcha nos atos de Deus.

Sabemos perfeitamente que, reagindo contra Vischer e suas teorias, corremos o perigo de recair no erro oposto — a superficialidade — perdendo, portanto, a visão cristológica do AT. O único modo de precaver-nos contra este novo perigo é penetrarmos profundamente na plenitude das Escrituras. Cristo, falando aos discípulos de Emaús, acautelava-os contra esta exegese superficial e inconsciente das profundezas escriturísticas.

Felizmente, é possível um terceiro método: sem descuidar da revelação progressiva imanente na marcha histórica de Israel nem das correlações soteriológicas entre os dois Testamentos, bem como sem procurar debaixo das letras uma verdade que Deus não visa, é possível compreender a conexão da história salvífica tal como foi compreendida pelo NT, o qual, invariavelmente, assina em Jesus Cristo o cumprimento do AT. Nada resta senão a alternativa seguinte: ou realmente o AT está cheio de Cristo, ou os autores do NT aplicaram o AT a Cristo, arbitrariamente, a partir de sua fé, cometendo uma falsificação histórica. Afinal de contas, tocamos no problema radical: Qual o crédito que a Igreja merece, comunicando-nos seu testemunho, seu cânone bíblico, o AT como livro cristão?

É mister que a Igreja e a teologia procedam com honestidade e sinceridade absolutas no estudo de toda a Escritura, no intuito de interpretar prudentemente a intromissão histórica de Deus no mundo ‘e em Israel, de esclarecer as correlações patentes, sem dar lugar à arbitrariedade.

É interessante notar que a exegese protestante, bem mais do que a católica romana, tomou consciência dos perigos da “alegorese”. Um católico como C. J. de Vogel, estudando a polêmica de Atanásio contra Ário, fica surpreso que Atanásio invocasse, em defesa da Divindade de Cristo, Dt 28.66: “A tua vida estará suspensa como um fio diante de ti.” Como é que Atanásio aplica este texto ao Cristo crucificado, fonte de vida, quando, na realidade, o texto fala da praga que Deus reserva à infidelidade dos seus? Contudo, Vogel não rejeita a exegese atanasiana; atenua-a: “Não há aqui exegese, mas meditação; as palavras destituídas de verdade exegética não precisam de ressonância profética.” O católico Vogel tolera, pois, aqui, uma exegese “pneumática”, espécie de interpretação mística ao lado da histórica. Isso é sintomático do enfraquecimento do

sentido crítico, do desconhecimento do caráter revelado das palavras do AT. Em vez de uma explicação, uma aplicação; em vez de exegese, meditação.

Há igual tolerância no Padre Daniélou. Depois de referir sucintamente como os Padres da Igreja descobriam e utilizavam toda espécie de analogias e paralelos no AT (tais como: sono de Adão e nascimento de Eva — morte de Cristo e nascimento da Igreja; queda de Jericó — fim do mundo, etc.), Daniélou conclui que há, nos Padres, a despeito de enormes diferenças, uma concordância profunda, bem patente em sua exegese. Esta exegese pertence ao depósito da tradição da Igreja. Mas, afinal de contas, a arbitrariedade enfraquece consideravelmente a exegese patrística e sua visão crítica.

Só depois de compenetrados da vocação da exegese, é que saberemos nos guardar das confusões da “alegorese”. A exegese tem por missão interpretar, verdadeira e exclusivamente, a palavra de Deus em toda a sua profundidade; a “alegorese”, entretanto, perde de vista a história, em benefício do “testemunho”, esquecendo que este testemunho se emascula quando é cortado das bases históricas.

Esta discussão está intimamente ligada ao problema capital da relação Promessa-Cumprimento. Esta só é possível para o conceito bíblico-histórico. Van Ruler, em apoio à sua tese de que o AT é a Bíblia genuína, rejeita radicalmente a doutrina da Revelação progressiva, convencido de que graves aberrações se escondem atrás dela. Em primeiro lugar, suspeita de um conceito errado da História. A Revelação progressiva pressupõe a História linear; a idéia estática da Revelação pressupõe a História circular (“o círculo das testemunhas proféticas e apostólicas em torno do Ato Histórico — Cristo — na plenitude do tempo”). Além disso, a teoria da Revelação progressiva supõe um conceito intelectualista da Revelação, ou seja, faz dela uma participação na doutrina. A teoria estática preconiza um encontro na realidade objetiva; “o fato transcendental da satisfação de nossos pecados pelo Filho de Deus encarnado exclui qualquer noção de Revelação progressiva”. Finalmente, referindo-se ao esquema Promessa-Cumprimento, geralmente invocado para definir a relação entre o AT e o NT, van Ruler observa que, nesta interpretação, a Promessa desaparece, porquanto é substituída pela realidade, concretamente pela salvação realizada, o que constitui, assim diz ele, “uma das confusões mais fatais das categorias cristãs”. O cumprimento da promessa no NT não significa que “a promessa passou para a realidade, perdendo seu caráter de promessa; pelo contrário, em sua qualidade de promessa, ela alcançou agora maior força e integridade”.

Segundo nosso modo de ver, é evidente que, colocada nestes termos, nunca poderemos esclarecer a relação Promessa-Cumprimento, menos ainda quando ela for condicionada às necessidades apologéticas. Ultimamente, sob a influência de O. Cullmann, produziu-se um deslocamento na conceituação da História; deixando de lado a conceituação cíclica da História santa, Cullmann passou a defender o conceito linear identificando-o como o conceito bíblico. Isto levou muita gente a apreciar mais seriamente a relação Promessa-Cumprimento e, conseqüentemente, a teoria da Revelação progressiva. As objeções de van Ruler contra a Revelação progressiva foram debeladas e arruinadas nas suas premissas; longe de ver nela uma conceituação intelectualista, confirmou-se que nela se realçava melhor a ação de Deus indo ao encontro de seu povo; ora, o agir divino inclui Revelação; onde está, então, o tal intelectualismo? O motivo capital, porém, das indignações de van Ruler está na própria relação Promessa-Cumprimento. Mas, a meu modo de ver, ele não caracteriza corretamente a noção do cumprimento no NT, quando o define como uma concentração da promessa, porquanto de fato existe, na realidade

histórica, um autêntico cumprimento da promessa, ou seja, a vinda do Cristo: esta vinda origina uma nova situação, que Cristo denomina como “o presente” e que é, de fato, nova relativamente áquilo que, no passado, os homens ansiaram ver e não viram. Entretanto, esse grande cumprimento, objetivo e real, não implica em que a promessa não mais cabe no presente de Cristo ou, como costumamos dizer, na era de Cristo. Fste cumprimento, de índole admirável e única, diz respeito, simultaneamente, a novas perspectivas escatológicas da salvação, a partir do cumprimento em Cristo. A promessa da era antiga, e certamente cristológica, tinha caráter profundamente trinitário e escatológico, comportando, pois, o anúncio do Reino final de Deus. Com muita razão, van Ruler rejeita a idéia de que o cumprimento elimina a promessa, mas erra inferindo daí a impossibilidade da Revelação progressiva. O NT traduz plenamente o caráter particular do cumprimento, sem identificá-lo com a profecia de determinado evento nem com a realização desta ou daquela profecia. O cumprimento evangélico da promessa salvífica não é ponto final, mas inclui a visão da futura salvação de Deus, do Reino escatológico. Cristo comenta o cumprimento da profecia, dizendo: “Hoje se cumpriu a profecia que acabais de ouvir” (Le 4.21); e Paulo, caracteristicamente, (leclara: “Nós vos anunciamos; a promessa feita a nossos pais Deus a tem cumprido diante de nós, seus filhos, suscitando Jesus, conforme já está escrito no Salmo 2: ‘Tu és o meu Filho, eu hoje te gerei’” (At 13.32,33). É um cumprimento, porque a reconciliação se tornou um fato em Jesus. No cumprimento, porém, se encerra uma promessa renovada incansavelmente, como já o reconheceu o AT, uma promessa que aponta até a era escatológica. Compreendendo, na ressurreição do Cristo, o cumprimento da promessa, Paulo escreve: “A graça de Deus, fonte de salvação, manifestou-se para todos os homens, ensinando-os a renunciar a impureza e as concupiscências humanas... na expectativa da gloriosa manifestação do grande Deus e Salvador Jesus Cristo.” Daí não se poder obj etar contra a Revelação progressiva. Todo o AT testifica que os atos de Deus são dirigidos dinainicamente, em constante progressão, até a manifestação real do mistério no Verbo Encarnado. Aliás, basta ler Hb 1.1: “Muitas vezes, de muitos modos, falou Deus outrora aos nossos pais pelos profetas; ultimamente falou-nos por seu Filho.” Observa-se progresso até nos atos salvíficos de Deus. A Carta aos Hebreus acentua fortemente o caráter “único” da aparição de Cristo, bem como o sentido universal desta unicidade, quer dizer, sua proj eção além do presente: outrora anunciado, presentemente cumprido, futuramente perfeito, o Reino está marchando e a Revelação está progredindo. A carta aos Hebreus trata da transição, já toda latente na promessa veterotestamentária, da Aliança Antiga para a Aliança Nova; proclama a abolição (IOS múltiplos sacrifícios do AT em presença do verdadeiro e único Sacrifício de Cristo. Esta transição não acarreta desvalorização dos atos divinos na Antiga Lei nem diminui o significado da Antiga Aliança. Justamente, toda a revelação veterotestamentária visava a esta transição, exigia-a mesmo, porquanto desde o início ela estava nas intenções divinas. Conseqüentemente, torna-se inadequado falar de prioridade (NT) ou de secundariedade (AT) a propósito da relação intertestamentária: a intenção de Deus, revelando-se no AT, visava ao pleno cumprimento, e só no cumprimento tornar-se-ia plenamente inteligível. Aqueles que, com os judeus, pretendem descobrir o sentido do AT em alguma coisa que não seja a Redenção prometida divinamente e sujeita à realização estão, portanto, caindo num erro grosseiro. Estas interpretações nominalistas desconhecem a constante referência à graça, à eleição, à aliança, à circuncisão do coração, ao sacrifício futuro.

Eis por que, após o cumprimento, o AT não perdeu o seu significado para a Igreja. Conclusão absolutamente lógica para quem considera ambos os Testamentos respectivamente como Promessa e Cumprimento, porquanto essas categorias Promessa-

Cumprimento são, em si, transparentes e universais. Quem tomar a sério o caráter histórico do Antigo Testamento, não deixará de ver tudo que ele representa para a Igreja de Cristo. Mas quem não consegue ver, no NT, a latente presença da antiga promessa do Redentor, e só percebe a atual manifestação de Deus em Cristo, não presta atenção ao AT. É preciso, pois, partir do caráter histórico (lo AT, reconhecer que ele não é apenas um simples anúncio profético do Messias, mas que aponta para a Revelação total a respeito de Deus, soberano e santo, misericordioso e justo. No AT revela-se o mesmo Deus, o Pai de Jesus Cristo: fora destas correlações. a nova da salvação que está ressoando nos dois Testamentos não pode ser compreendida. Não se trata, em parte alguma, duma salvação que se evidencie por si mesma, mas, sim, duma Redenção definida, duma Redenção do pecado e do mal, só compreensível mediante o reconhecimento de Deus, de sua santidade, ira, graça e misericórdia. Necessariamente, pois, na Igreja de Cristo continua ressoando a mensagem do AT, não tanto como referência às coisas passadas, quanto como referência a Cristo em suas múltiplas relações e compromissos com a obra da Santíssima Trindade no mundo. O AT oferece uma compreensão tanto mais íntima da salvação no NT. quanto melhor conhecemos o significado através do NT, precisamente. Se fosse questão apenas de uma profecia coroada de cumprimento, tal profecia teria um valor meramente histórico, depois do cumprimento, doravante desprovido de sentido para nossa vida. Mas não é questão de uma profecia dessa índole tão particular e contingente, O cumprimento neotestamentário é-nos revelado na graça de Jesus Cristo; esta graça nos traz o conhecimento de Deus (que é a vida eterna). Destarte, iluminada pela luz de Cristo, a Igreja descobre no AT o Verbo de Deus, exatamente como o próprio Jesus Cristo nele descobriu o livro de vida e de oração. Instruída do progresso e da transição da ação reveladora, atenta aos apelos da salvação, a Igreja reconhece em todo o AT os traços do Varão de Dores, do Servo Sofredor, do Filho do Homem, da família de Davi e, ao mesmo tempo, do Deus verdadeiro.

O NT está repleto do AT, não como evocação histórica, mas como plenitude de revelação; o NT ilumina e completa a revelação do AT, provocando a admiração dos anjos.

Tais são os corolários do caráter histórico da Revelação Divina no AT. Nem por isso estamos em condições de elaborar uma sistematização do processo salvífico em todos seus detalhes. A história da Revelação tenta seguir as linhas do caminho de Deus através de Israel e demais povos; mas, assim como é impossível escrever uma vida de Jesus em sentido biográfico, também é impossível descrever, terminantemente, o progresso da iniciativa da salvação no AT. Por muito que seja uma história genuína, que a Salvação de Deus entre na História e nela se complete e ainda se completará, o AT não nos dá a descrição na íntegra de tudo que Deus faz na História do mundo. Tampouco os Evangelhos nos iluminam sobre tudo quanto Jesus operou durante o seu ministério. A Revelação veterotestamentária chegou a nós fragmentariamente. Possuímos fragmentos de um poderoso conjunto que se completará na vinda de Cristo. Através desses fragmentos, torna-se-nos visível ora a misericórdia, ora a ira divina para com os atores do drama — assírios, filisteus e babilônios; vemos, porém, que o modo de agir de Deus nem sempre depende da situação histórica, assumindo soberanamente suas atitudes e iniciativas quando assim convier. Não faltou quem, a este propósito, falasse no relógio de Deus marcando explicitamente o começo e o fim da intervenção Divina em texto determinado: só quem o lesse é que compreenderia o sentido da Palavra de Deus, no AT, negligenciando cronologia e concordância científicas. Observemos simplesmente que não nos cabe seguir os ponteiros do relógio Divino, minuto por

minuto, uma vez que a História da salvação decorre da História geral, com um calendário que nem sempre conhecemos. Esta é uma das causas que impedem a completa sistematização da História da Salvação; esta segue o ritmo de inúmeros acontecimentos concretos, ordenados pela pedagogia Divina. Repentinamente, por momentos, jorra uma luz maior e enxergamos os pontos culminantes da Revelação: sem preparo nem informação direta explicando por que precisamente nesse momento surgiria a Revelação e, daí, recebemos comunicação concreta acerca do Messias, de sua cidade natal, de seu nome, de sua paixão, abandono e humilhação; ou bem, contemplamos pontos-chaves da ação Divina relativamente à apostasia e castigo do povo eleito, a seus reis desviados, à sua cegueira diante da legislação litúrgica, ao exílio propício às ânsias pela redenção. Nesses fragmentos, Deus nos guardou amostras de sua atuação no mundo, para que as relacionássemos — em benefício de nosso conhecimento da salvação com a plenitude de sua misericórdia em Jesus Cristo. Eis por que, para o NT, homens de épocas remotíssimas juntar-se-ão com os crentes que pela fé viveram e morreram (Hb 11): a vida desses salvos da Antiga Lei ligava-se, da maneira mais variada, aos atos de Deus se revelando no tabernáculo, no templo, durante a realeza ou o exílio, no êxodo, na profecia, etc.

Nessa Revelação fragmentária, vemos Deus denunciando os pecados de seu povo, o pecado e a perdição de todo o gênero humano, sua incapacidade de se redimir e seu destino à morte eterna; ina vemo-lo também indicando o caminho da salvação, relembrando a infinita fidelidade daquele que nunca rompe a Aliança, que nunca recua na sua marcha graciosa. Não podemos, portanto, rebuscar, entre o fragmentos, textos especificamente messiânicos; estes perderiam sua plenitude, porquanto também o contexto testifica de Cristo. Se é verdade que a Pessoa e a Obra de Cristo estão indissolivelmente correlacionadas, essa verdade já vigora no AT. A evidência desse testemunho aumenta de página em página: entrementes, também aqui, a evidência não brota da carne e do sangue, mas do dom Divino e da descida do Revelador. Deus é quem faz ver que a salvação não provém do homem, mesmo que seja israelita, mas da misericórdia divina. Somente à luz desta Revelação enxergamos os contornos da Salvação Absoluta, isto é, da salvação concebida no seio imaculado da Santidade Divina, ansiosa em redimir e trazer a si o povo perdido, em destruir o pecado como se dissipa uma névoa, em tornar branco como neve o que fora tinto como a escarlata (Is 1.18). Cada vez mais acentuadamente aparecem os contornos da salvação e já, desde longe, Israel enxerga as sombras daquilo que se tornará plena realidade histórica com Jesus Cristo.

Quando Obbink sustenta que Israel não podia saber ainda em que forma ou figura Deus revelaria a futura salvação, ele erra parcialmente; embora Paulo mencione que Jesus Cristo é a revelação do mistério “guardado em silêncio nos tempos eternos” (Rm 16.25), nunca podemos separar realidade e forma desta realidade: fato comprovado claramente no AT, o qual nos apresenta o Messias como sendo da família de Davi, como Rei-Messias, como simultaneamente Sacerdote e Rei, como Servo Sofredor e Varão de Dores, chamado Emanuel e Servo do Senhor.

O fato da Redenção não pode ser separado de sua forma. Aqui também, a medida da Revelação, da descoberta do mistério, é determinada pela pedagogia e soberania divinas. Não obstante, a Revelação aponta para aquilo que, quando vier, não deixará de suscitar admiração: verdadeiro mistério histórico, que o NT menciona como algo “guardado em silêncio, nos tempos eternos, e agora revelado”. Cuidemos para não interpretar mal este texto paulino: “guardado em silêncio” não significa que o mistério

de Cristo fosse absolutamente alheio à Revelação do AT, ou que este ignorasse toda e qualquer Revelação a respeito do Cristo. Significa simplesmente o elemento mais surpreendente do mistério de Cristo: que Cristo aparece na realidade de nossa carne — grande mistério! — que ele é Deus revelado na carne. As sombras se dissiparam desde que o dia chegou. Desde que a Nova Aliança se fez realidade, o significado da História de Israel foi patenteado em Cristo, Salvador do mundo inteiro. Escrevendo aos Efésios, Paulo explica bem o seu pensamento: “Lendo-me, podeis compreender a idéia que faço do mistério de Cristo que, em outras gerações, não foi manifestado aos homens da maneira como agora tem sido revelado pelo Espírito aos seus santos apóstolos e profetas. É este o mistério: os gentios são co-herdeiros conosco (os judeus), membros do mesmo corpo e participantes da promessa em Jesus Cristo.” Neste texto também vemos que não é total a oposição entre AT e NT: as gerações passadas não conheceram como agora nós conhecemos em virtude da Revelação. Sem dúvida, a promessa veterotestamentária da salvação estendia-se a todos os povos, pois todos seriam abençoados em Abraão, mas não foi revelada às gerações passadas do modo como foi revelada agora, isto é, em uma forma tão concreta, de maneira tão clara e nítida, e tão relacionada com a salvação concretizada. Esta, aliás, não é a única vez que encontramos a unicidade da salvação, tão fortemente acusada na realidade histórica; as palavras de Cristo já lhe davam relevo da maneira mais explícita: “Bem-aventurados, porém, os vossos olhos, porque vêem; os vossos ouvidos, porque ouvem. Pois, em verdade vos digo, muitos profetas e justos desejaram ver o que vedes, e não viram; ouvir o que ouvistes, e não ouviram” (Mt 13.17). São indicados aqui tanto o progresso como o cumprimento. Apareceu a graça divina. Mas, por causa desta realidade insuperável e ímpar, o AT não fica diminuído. Também ele, através das inúmeras relações com o evento-Cristo, se qualifica como “uma luz da revelação”, a qual, ainda hoje, incide sobre a realidade da salvação em Jesus Cristo.

\* \* \*

Sendo o AT o Evangelho de Deus e da Promessa divina, a Igreja deve escutar reverentemente suas vozes. Longe de ser uma monótona repetição da profecia messiânica, o AT contém uma série majestosa de atos divinos antepostos à vinda do Messias, e tão repletos de conteúdo que bem se pode afirmar a impossibilidade de entender o NT sem o auxílio do AT e, reciprocamente, de compreender o AT sem a luz do NT. Aceitar esta mútua correlação entre ambos os Testamentos não é fruto da pesquisa científica, mas obra da fé no Verbo único de Deus. Isso não impossibilita a leitura do AT fora da fé cristã; os judeus apreciam-no como o Livro da Promessa, embora sem reconhecer em Jesus Cristo o Messias Prometido. Ai está a separação entre Igreja e Sinagoga. A Sinagoga protesta contra a apropriação cristã dos textos proféticos, e a Igreja lamenta-se sobre o véu posto nos olhos da Sinagoga, que não lê a Escritura como deve ser lida.

Evoca-se-nos aqui a imagem do eunuco de Atos 8.34: ele está lendo o capítulo 53 de Isaías, sem entender “a quem se refere o Profeta, se a si mesmo ou a algum outro”. Filipe lhe dá a explicação, evangelizando-o acerca de Jesus. A interpretação do apóstolo não força o texto, mas surge da fé que revela o segredo do testemunho velerotestamentário sobre Cristo. A descoberta de Filipe não se encontrou no nível puramente racional. Não cabe decidir-se a controvérsia entre Judaísmo e Cristianismo mediante apelos aos processos científicos. A Igreja é como Filipe: atenta à Revelação divina, percebe o testemunho que dão as Escrituras do Varão de Dores. Sua fé no testemunho escriturístico não lhe advém da lógica de suas reflexões, mas resulta em

conseqüências benéficas: a luz ilumina uma alma escura e alguém continua sua viagem com alegria (At 8.39).

\* \* \*

No problema *Promessa-Cumprimento*, o ponto mais interessante, sem dúvida, é a origem da esperança messiânica em Israel. Especialmente aqui estoura o conflito entre Teologia e Criticismo histórico. Para a crítica, a esperança messiânica derivou, não de alguma Revelação divina, mas de motivos históricos e psicológicos. Foi criada uma “interpretação nacionalista” do messianismo judaico. Israel, em contato com outros povos, imitou-os também nesse particular, deixando que uma esperança nacional desse forma à expectativa de um herói libertador e restaurador dos ideais do povo. Posteriormente, motivos psicológicos plasmaram essa esperança, explicando-a pelos múltiplos desejos, anseios e desesperos suscitados pelas calamidades nacionais. “Sendo o desejo a mãe do pensamento”, as ânsias de felicidade geraram o Messianismo. Reconhecemos os postulados do Criticismo histórico, o qual sempre explicou a religião como um surto natural do coração humano.

Encontram-se em questão a religião de Israel, seu fundamento e sua garantia, qual seja a Revelação. A esperança, para o racionalista, não passa de um clamor, psicologicamente explicável, pela redenção; manifesta ela as saudades do povo atribulado. Teoria tanto mais capciosa quanto, de fato, as iniciativas salvadoras de Deus guardam sempre íntima relação com situações calamitosas: a desgraça de Israel está sempre relacionada, desde os tempos mais remotos, com a Revelação de um Salvador. Quando os filhos de Israel gemem e clamam, na servidão do Egito, a voz de sua tribulação sobe até Deus e Iavé lembra-se de sua aliança. Consciente de sua aflição, o povo rumo novamente pelo caminho da esperança messiânica. Nos dias dos Juizes, premido pela desgraça, Israel invoca novamente o Senhor, confessando seus pecados e seus caminhos errados: o Senhor, de início, parece ficar endurecido e não atender às súplicas, mas, como Israel persevera em oração e arrependimento, Iavé faz reluzir sua Salvação (Jz 10. 10ss). A teoria psicológica da inter-relação de desgraça e salvação, bem como da origem das esperanças messiânicas, peca porque apresenta essa relação como causal, considerando a desgraça conio causa da esperança messiânica e, portanto, da ideologia messiânica. Entrementes, achamos outra alternativa a bíblica — que postula ser a própria Revelação a causa da esperança; basta então a recordação da Aliança para fazer jorrar a confiante expectativa dos israelitas. Deus, nas horas críticas, ouve sempre com benevolência renovada os clamores por salvação e céus abertos. Tais clamores não se explicam por motivações do coração humano; pelo contrário, a esperança messiânica empalidecia cada vez que Israel gozava de autonomia: “a autonomia do Judaísmo não era propícia à esperança messiânica, pois que Israel tinha a Lei e se estimava justo porque cumpria a Lei: não precisava de Redentor” (Bavinck, *Ger. Dom.*, III, pág. 223). As saudades de salvação e graça são a resposta às promessas divinas, o fruto do Espírito de Deus: Israel sabe que Iavé é fiel e não deixa perecer sua obra nem seu povo, mesmo que tivesse de desarraigar montes e colinas. Só uma construção forçada pode sustentar que a esperança messiânica brota unicamente em tempos de desgraça e aflição.

Outrossim, a sistematização dessa “interpretação nacionalista” discorda com os dados positivos do AT e com o processo salvífico de Deus no mundo. “A esperança messiânica atingiu culminâncias em tempos de maior prosperidade e esplendor político” (Edelkoort). Nas épocas de maior alegria, os profetas lançam seus avisos contra o obscurecimento da esperança e fé messiânicas. Finalmente, no fundo desta teoria, não

há lugar para a fé decidida na divina Revelação. Quem não mais admite que a religião de Israel e seu Messianismo são urna resposta à divina Revelação, proclamará que eles são o produto do próprio Israel, influenciado pelas diversas circunstâncias anibientais ou psicológicas. E assim encontramos a razão íntima da luta em torno do Messianismo israelita e o porquê da gravidade do problema. Tudo é elucidado para quem acredita na História da Salvação ou pesquisa, sem preconceito, a evolução de Israel: Israel foi o povo eleito, favorecido da divina Revelação. Tudo se torna enigma e trevas para quem não tiver essa fé e ficar reduzido à análise histórico-psicológica de Israel. Tal história, na verdade, está repleta de tentativas de auto-redenção, de intentos de interpretação monista da religião, frontalmente contrários à esperança messiânica. Foi o próprio Deus quem sempre fez abortar essas tentativas; através da turbulenta história do povo eleito, seu juízo divino conservou um “remanescente”, para nele conservar a viva chama messiânica. Esse “remanescente”, resíduo de sobreviventes, aprende novamente como esperar a redenção messiânica, aguarda a abertura dos céus e confia no nome do Senhor. Quando este resíduo se desviava, por sua vez, nunca tardava a intervir a poda de Deus. Através desta poda, porém, sempre manifestava-se a luz profética, guiando para uma nova vida esperançosa.

O texto de 2Sm 23.1-7 dá uma oportunidade típica para apreciarmos a diferença entre essa interpretação nacionalista psicológica, denunciando a origem meramente psicológica do messianismo israelita, e a interpretação tradicional. Isso porque, contrariamente à asserção racionalista, não há aqui pressão nem ameaça qualquer contra a existência de Israel; o Rei de Israel expressa sua gratidão pela vitória e exaltação, pela misericórdia de Deus para com o seu ungido, Davi, e a raça davídica. Nessas circunstâncias ótimas é que ressoa a profecia de Davi sobre o Dominador dos homens, o Justo que teme a Deus. Esta profecia é introduzida textualmente pelo Espírito: “O Espírito de Iavé fala por mim, sua palavra está na minha língua,... o Rochedo de Israel disse-me.” A esperança baseia-se claramente numa dádiva divina, numa Revelação divina.

Quem ignora esta relação e desliga a esperança da sua fonte revelada terá que explicar de qualquer outra maneira a existência do Messianismo; invocar, por exemplo, toda a espécie de tensões, mesmo a custo de quebrar a unidade desta esperança, fazendo-a brotar de muitas fontes disparatadas. Assim é o modo de proceder de Hans Schmidt, assinalando três concepções bíblicas relativamente à esperança messiânica: uma mitológica (vinda do Messias acompanhada de mudanças na natureza, extensivas ao reino animal), outra históricopatriótica (volta de Davi como rei escatológico, ou, em seu lugar, de um rei da linhagem davídica), e outra, síntese elaborada das duas anteriores, na era dos grandes profetas. Schmidt, desqualificando como mitológico o conceito da Revelação (Rei-Messias, Emanuel), está reduzindo a sua discriminação de motivos, tensões e oposições mitológicas e históricas. Nada subsiste da visão coerente e una da Revelação divina: a relação entre AT e NT decaiu à categoria de uma construção, aplicando a Cristo a profecia mitológica do Rei-Messias prometido. Para nós que cremos na unidade da Revelação, as teorias de Schinidt são a recusa absoluta do mistério sagrado da religião de Israel.

Que diremos, então, a respeito do “divino Soberano” prometido e de suas peculiaridades? Aquilo que para Schmidt e outros é simplesmente um indício de tensões e contrariedades no AT, para nós recebe sentido absolutamente satisfatório no cumprimento: o conceito de realeza divina é realizado em Cristo, soberano em nada igual aos antigos déspotas orientais, pois ele reinará temeroso de Deus; seu reinado,



longe de contradizer a figura do Servo Sofredor, cumpri-la-á. Todas as profecias relativas ao Rei-Messias vindouro são concretizadas finalmente na realeza de Jesus Cristo: em Cristo, sem prejuízo da realeza genuína, a humilhação é o caminho da exaltação. As profecias relativas ao Rei-Messias, melhor do que quaisquer outras, evidenciam que não é possível ler nem entender o AT, se não for à luz do NT. Só o NT retira o véu que encobre o AT e torna harmoniosa e coerente a figura do Rei-Messias; só em Jesus Cristo é realizado o acorde incomparável deste modo de reinar com esta humilhação.

A propósito de Gn 3.15 (promessa da mãe que ferirá a cabeça da serpente), Schilder falou do “primeiro enigma proposital” deparado pela Bíblia. Mais adiante, a propósito da famosa palavra: “O cetro não se arredará de Judá até que venha Siló”, ele acha possível ter-se escolhido este misterioso “Siló” para indicar propositadamente a personalidade peculiar do Messias. Esta alusão ao caráter peneirador do mashal (do provérbio ou parábola) no AT e no NT, evoca o antagonismo Igreja-Sinagoga (o inasbal descobre para a Igreja, encobre para a Sinagoga. Para a Igreja, Siló é o Rei Pacífico prometido; para a Sinagoga, Siló é o desejado ainda por vir). Para nós aqui não há enigma proposital nem escolha intencional de palavra alguma misteriosa: a dificuldade interpretativa se deve ao caráter fragmentário da Bíblia e à índole da profecia. Profecia, aliás, muitas vezes ligada aos atos divinos na História. Não há lugar algum no AT que analise sistemática e transparentemente a figura do Messias; os traços dessa figura aparecem dispersos, projetados ora numa ora noutra situação histórica. Aqui, o dominador real é também o justo temeroso de Deus; ali, o Messias-Emanuel, o Deus vindo ao mundo, é também Filho do Homem; acolá, o poderoso Redentor, no qual o próprio Deus se oferece ao mundo para reconciliação, aparece como nascido da semente davídica ou como o “Servo Sofredor”. Ainda não surge a doutrina das duas naturezas de Cristo, mas revela-se-nos o Messias: somente no NT saberemos completamente de sua qualidade de Filho de Deus conatural a Deus, e de Filho do Homem conatural ao homem.

\* \* \*

De passagem, abordemos, finalmente, uma questão intimamente vinculada aos fatos considerados até agora. A partir do ponto de vista histórico da salvação, ou seja, da progressiva ação de Deus e da transição evolutiva de um Testamento para outro, pode-se perguntar se os crentes da Antiga Lei se beneficiariam da salvação. Já vimos com quanta hesitação esta pergunta é abordada. Entre muitos outros, Coccejus aceitou uma distinção real entre fiéis da Antiga Aliança e fiéis do Evangelho: os da Antiga Aliança apenas teriam participado da remissão dos pecados; iuas a experiência do perdão era reservada aos cristãos, sendo aicarnente possível depois da efusão histórica do sangue de Cristo. Para fundamentar sua opinião, Coccejus apelava para Riu 3.25 e Hb 10.18. A preocupação de Coccejus foi a de pensar historicamente, e não a partir da idéia geral da salvação. Opinava que, na idéia geral de salvação, a historicidade do sacrifício reconciliador do Cristo crucificado não mais ocuparia lugar dominante na hierarquia de valores cristãos. Ademais, acreditava que só depois de uma reconciliação genuína era possível falar em perdão dos pecados. Evidentemente Coccejus, por causa de suas tendências antiespeculativa, descambou para um outro extremo, começando por fazer história da salvação de Cristo, com um apelo, aliás injustificado, às Escrituras. Sua reflexão antiespeculativa e antiescolástica levou-o a negar que a salvação “para todos os tempos” preenche exatamente toda a realidade histórica e que a reconciliação transcende a todos os tempos, de tal modo que mesmo aqueles que “se recolheram aos

seus pais” muito antes do Cristo nascer são feitos beneficiários de sua reconciliação e perdão salvadores. Sem desconhecer a historicidade do drama salvador da cruz, nós reconhecemos sua significação transcendental para todos os tempos. Rejeitamos a opinião de Coccejus pela mesma razão que nos faz rejeitar o conceito católico da missa. A missa católica implica a idéia de que, se não for repetido constantemente o sacrifício de Cristo na história, a cruz do Senhor não teria significação atual: entretentes, a Igreja, em sua confissão de fé, declara que fundamentalmente tal idéia nega a Paixão de Cristo, sua eficácia e significação universais. Embora Coccejus parta de outro princípio, sua concepção é, de fato, idêntica: estabelece uma descontinuidade entre fiéis do AT e fiéis do NT, não obstante a Escritura declarar exatamente o contrário. Os fiéis de todos os tempos, anteriores ou posteriores a Cristo e que vivem segundo o Verbo da Promessa Divina, encontram-se diante de sua ira e de sua santidade, mas podem se esconder debaixo de sua misericórdia. As nuvens e a escuridão cercam o trono de Deus, mas a luz da graça refulge nesse mesmo trono. É-nos lícito orar pela plena alegria diariamente, porque Deus nos declara que ouve a oração, mesmo em sua ira, e se lembra de suas “eternas misericórdias”. Desconhecer essa alegria nos fiéis do AT, invocar, na salvação, um hiato entre ambos os Testamentos, contraria frontalmente a mensagem dos dois Testamentos, ambos repletos da força benfazeja do único Messias, outrora prometido e agora imolado.

\* \* \*

Ao começar este capítulo, lamentávamos o desprestígio recaído sobre o AT, raiz da propaganda anti-semita. Notávamos, porém, que muitos, de muito tempo atrás, apelando para o cumprimento evangélico, reabilitaram o AT. Certa vez, foi observado que quem começa desvalorizando o AT, acaba desvalorizando também o NT, em virtude de certa lógica interna. A História demonstrou suficientemente a perspicácia da observação. Quem fechou o AT, não mais o considerando importante para a Igreja, talvez mencione o NT ainda com certa ponderação. Mas, sem muitas delongas, revelará o empobrecimento de sua reflexão neotestamentária, tal como aconteceu a Harnack. O teólogo que presume conhecer a salvação sem consultar o AT é vítima duma confusão funesta: imagina que o progresso histórico da Salvação mediante iniciativas divinas acarreta a anulação do passado, que a transição do Antigo para o Novo Testamento implica na abolição do primeiro. Ora, desvincular-se desta venerável fonte de testemunho fatalmente conduz a empobrecimento. Estamos bem convencidos de que não é outra a causa das gravíssimas mutilações do pensamento cristão moderno: rejeitado o AT, só restaria, de Cristo, uma figura totalmente desligada do esplêndido background em que Deus e sua justiça estavam atuando, alternativamente com sua ira, seu amor, sua santidade e, inclusive, com a culpa humana. As conseqüências, aliás, não são menos funestas para o AT.

Esta constatação não surpreende o teólogo: ele lembra o próprio Cristo apelando com ênfase para o AT, precisamente nas horas solenes do cumprimento das Escrituras, quando as figuras se tornavam realidade na sua vida abençoada e humilhada. Até na sua cruz ouvimos palavras do AT ressoarem. E como repercutiriam elas no coração do Crucificado, habituado, desde o berço, a viver segundo a palavra escrita do Pai! À Igreja importa seguir a Cristo. Fiel ao testemunho antigo, é mister que ela conserve o depósito novo. Sem dificuldade admitimos o testemunho claro e evidente do Evangelho, ouvimos suas mensagens sem confusão nem perturbação. No entanto, nosso coração é essencialmente ardiloso: comprova-o com evidência nosso desentendimento bíblico. A despeito dos perigos cercando sua compreensão, quem quiser viver segundo o

cumprimento das Escrituras deverá abrir a Bíblia para adorar a Deus, impenetrável nos seus desígnios e preferências; deverá adorar a Deus na sua marcha paciente e na sua progressiva Revelação, a Deus que nos revela o sentido da fé em contraposição ao de nossas obras, o sentido de sua palavra testemunhadora que nos fala de culpa e de graça, e nos promete o grande Servo seu. Neste Servo é que, finalmente, aparecerá o próprio Deus no descerramento do céu. Então todos dirão, com soberana razão, que “jamais olho viu, nem ouvido ouviu, nem coração sentiu” o mistério sublime: Deus revelado na carne.

## CAPÍTULO VIII - A DIVINDADE DE CRISTO

### Sumário

Igreja uersus heresia — Arianismo e Modernismo O nome de cristão — A fé simples — van Holk — Encarnação ou Transfiguração — Prova da terminologia — Deus ou quase-Deus Heering — Credo ecumênico do Conselho Mundial Mnnich e a Igreja Antiga — Doxologia e Hinologia — A projeção psicológica — Cristo, o quase-Deus — Cânticos de louvor no NT — Filho e Pai O Enviado e Aquele que veio — O Pão do Céu — Pretensões de Cristo — Além do quadro histórico — “Antes que Abraão existisse, Eu sou” — Aoristo e perfeito — Preexistência só em João? — Sevenster dá sua opinião — Preexistência e Divindade de Cristo O alcance do “Eu sou” — Autoridade de Cristo — Deificação? — A Oração Sacerdotal — Resistência às pretensões de Cristo — Cristo se defende: Si 82 — Tergiversávei a pretensão de Cristo — Blasfêmia leva à cruz — Cristo escarnecido e tentado devido a suas pretensões — Cristo perdoa pecados — Cristo, o Unigênito — Jo 1.18 Adocianismo Filho e Senhor de Davi — O Sl 110 embaraça os líderes de Israel — Projeção psicológica ou fé? — Preexistência e doxologia - Fp 2.6-7: de Deus a escravo — 2Co 8.9: de rico a pobre — Todas as coisas forani feitas em Cristo — Cristo na Epístola aos Hebreus — Preexistência apenas na ciência de Deus? — Bultmann diante das evidências do texto — O mito, solução de Bultmann — Especulação teológica, solução de outros — Preexistência pressupõe Trindade — O Pai será maior do que o Filho? Subordinacionismo Jo 14.28 implicado no litigio — Apelo a Ário — “Maior” e “menor” dizem respeito à humilhação e á exaltação — Lutero interpreta Jo 14.28 — Fé cristã e Monoteísmo — O escândalo dos judeus e dos unitários — O Monoteísmo se faz monarquiano — Cristo ameaça o Monoteísmo? — Campeão da glória do Pai — A glória do Pai não foi cedida a ninguém — Não ontologia, mas fé viva.

Pecaríamos por unilateralismo se pretendêssemos que a discussão cristológica versou exclusivamente em torno da Divindade de Jesus Cristo. Não podemos silenciar o fato de que se travou também intensa luta em torno da humanidade genuína do Senhor. A Igreja defendeu tenazmente contra a heresia o vere Izoino conforme ao testemunho das Escrituras. O fato foi patenteado no mesmo século que presenciou a luta acidentada contra Ário: Apolinário, um dos lugar-tenentes de Atanásio no conflito ariano, acabou diminuindo a autêntica humanidade do Salvador.

Satisfeita com a unanimidade finalmente lograda em torno à confissão da Divindade do Cristo, a Igreja corria o perigo certamente não imaginário de descuidar agora da pureza de sua fé na humanidade do Senhor. Os padres conciliares eram mais ainda expostos à tentação de se contentar em proclamar que o próprio Deus tinha descido para nos salvar em Jesus Cristo. Mas a Igreja não caiu na tentação: repeliu, firme e constantemente, toda forma de Docetismo, quer fosse ele de expressão grosseira e brutal, quer sutil e refinada, como veremos a seguir.

A vitória da Igreja não significa que a discussão em torno da Divindade de Cristo dali por diante deixara de repercutir nos diversos momentos da história eclesiástica. Se bem que na Igreja antiga a luta sobre o “consustancial ao Pai” tivesse sido revestida da mais profunda seriedade religiosa, repetiram-se posteriormente as fases desta luta, como, por exemplo, na controvérsia sociniana do século XVI e na batalha contra o Modernismo dos séculos XIX e XX.

Em muitos lugares e repetidamente renasceram os ataques contra a fé na Divindade de Cristo. Nunca foram negadas a Jesus de Nazaré as qualificações mais excelsas; foi reconhecida a singularidade de seu aparecimento e ele foi considerado como um

“quase-Deus”, através do qual Deus se revelara de modo muito especial. Entretanto, tantas eram as restrições e subentendidos que matizavam essa admiração e apreço, que ficava patente o fato de Jesus de Nazaré não passar de um simples homem, por intermédio de quem a divina Revelação proviera até nós. Suas qualificações morais e religiosas elevavam-no acima de todos os demais homens, mas, a despeito da Revelação de Deus na sua Pessoa, não se podia cogitar em qualquer transcendência divina a propósito de Jesus Cristo. Era inevitável o choque entre Igreja e tais formas renovadas do Arianismo. A luta foi particularmente difícil, porque os heréticos perseveravam em declarar, enfaticamente, seu profundo respeito pelo que, na Cristologia, traduzia o essencial da Revelação neotestamentária, e porque faziam questão de conservar o nome de cristãos. Por outra parte, nas peripécias desta luta, a Igreja teve consciência clara de não se tratar de questiúnculas interpretativas, indiferentes e toleráveis, nem de teorias sofisticadas, mas de decisões vitais, que ela devia defender com absoluta intransigência, a custo do repúdio que tal atitude poderia acarretar-lhe e que de fato lhe acarretou. Como não reconhecer que estava em jogo o próprio coração do Cristianismo, ou seja, a fé em que Deus pessoalmente se manifestara em Jesus Cristo, na Encarnação do Verbo eterno? A Igreja não deixou de sentir e compreender que o problema de Cristo não era reduzível a uma escamoteação verbal ou a uma prestidigitação conceitual: tratava-se do princípio capital, de valor comparável e superior ao do célebre *sola fides* da Reforma. A alternativa ineludível era: basear-se nele, ou derruir.

\* \* \*

A luta teria sido bem mais fácil se as fronteiras tivessem sido demarcadas com evidência e se, com igual evidência, os heréticos tivessem falado da humanidade nua e crua de Jesus Cristo, sem acrescentar-lhe tantos epítetos ambíguos. Mas eles costumavam usar termos envolventes de toda espécie, causa de mal-entendidos. Costumava-se falar, com ênfase, da Revelação de Deus em Jesus Cristo, e mesmo de conceder-lhe, em sentido peculiar, o nome de “Filho de Deus”; certas vezes até outorgava-se-lhe o predicado “Deus”. No entanto, acentuava-se a discrepância com a doutrina tradicional: não se queria entender as palavras “Deus” e “Filho de Deus” nas alturas da Divina consubstancialidade. Eram usadas na pregação, dificultando assim a delimitação do litígio perante a congregação cristã: pois, como trazer à discussão as diferenças profundas e sutis de uma fé pervertida, mas obstinada em fazer uso da terminologia consagrada e, assim, se disfarçando perigosamente. Lembro-me, por exemplo, do liberal van Holk que declarava: “Eu sou cristão porque acredito que Cristo é o caminho da verdade através da vida”, e, a seguir, afirmava que, não aceitando partir “do mistério de Cristo, Filho de Deus, segunda Pessoa da Trindade”, só considerava o Cristo a partir do seu aspecto humano. Não obstante isso, sustentava ser Cristo o Emanuel, “o Deus conosco, na intencionalidade salvadora do Evangelho, que parte de Deus”. Cristo “não é apenas um homem comum, mas, pelo contrário, um homem prodigiosamente fora do comum, portador exímio da força espiritual”. “Certamente se pode falar em supremacia do Cristo, embora a orlodoxia entenda o assunto erradamente. Ela fala de Encarnação; deveria antes falar de transfiguração, a carne se tornando Verbo e o homem se fazendo Deus.” Nestas últimas declarações percebemos, evidentemente, a novidade do Modernismo; mas, via de regra, a terminologia não chegava a ser tão cruamente transparente. Assim, o mesmo van Holk escrevia que Jesus de Nazaré “é verdadeiramente o ungido de Deus”. Essa e outras muitas palavras do tesouro teológico estavam na boca dos adversários da confissão tradicional. Fato bem fácil de ser comprovado nas obras de Cristologia especulativa do século XIX, que tranqüilamente falavam da Encarnação de Deus. Quão necessário é, pois, comparar o texto com o

contexto total Esta precaução é indispensável uma vez que o vocabulário eclesiástico figura em livros que adulteram o dogma. De que serve que nos falem de Cristo, “centro da História universal”, “força do divino amor”, “feito Kyrios por Deus”, “ato decisivo de Deus”, quando, virando a página, lemos: “A encarnação de Deus é realizada não só em Jesus de Nazaré, mas em todos aqueles que se convertem à obediência”.

Os modernistas não deixavam de enfatizar a filiação Divina de Cristo, a Divindade do Senhor, embora sem admitirem a Encarnação, pondo obstáculos a uma atitude decidida e compreendida da Igreja em defesa de seu credo.

Já ouvimos as análises de Heering: “Eles falam no Filho, na Divindade de Cristo, mas sem ligação com o dogma trinitário. Jesus não é a Segunda. Pessoa da Trindade.” “Desligados do realismo positivo da Encarnação, nem por isso afastam a realidade sagrada de Cristo, pois nele Deus nos visitou, nele Deus está perto de nós, Emanuel até o fim do mundo, o nosso Kyrios.” Na Cristologia liberal, não faltam citações escriturísticas, invocadas como procedentes contra a Cristologia ortodoxa (que eles chamam de teológico-mitológica). Não poupam a Cristo o qualificativo de “divino”, esvaziado, porém, do sentido de *vere Deus*.

Este conflito, de capital gravidade para a Igreja, só pode ser resolvido mediante os testemunhos escriturísticos relativos a Jesus. Aí é que se deve travar a luta contra os liberais antigos e modernos. A fórmula básica do Conselho Mundial de Igrejas agravou a situação: The World Council of Churches is a fellowship of churches which accept Jesus Christ as God and Saviour. Poderão os liberais aceitar essa fórmula de base? A controvérsia reavivou-se em torno do significado de “Cristo como Deus e Salvador”. Que pretende o Conselho Mundial com “aceitar Cristo como Deus”? Quer ele definir seu acordo com o *vere Deus* tradicional, com a consubstancialidade de Cristo com o Pai, da liturgia e dos hinos de outrora? Ou então, indicar apenas a proximidade de Jesus a Deus, proximidade que faz dele um “quase-Deus”? A fórmula de base do Conselho Mundial provocou, em certo sentido, a crise do pensamento liberal. Muitos rejeitaram a fórmula porque pensavam ouvir o eco do credo antigo; outros a julgaram aceitável porque a *God* era suscetível de ser interpretado racionalmente. Minnich expressou a necessidade de atender ao sentido prestado pela antiga Igreja à confissão de Cristo como Deus, estimando, por conta própria, que a filiação natural de Deus professada posteriormente não representa o pensamento primitivo. Divindade ou divinização? *Vere Deus* ou quase-Deus? O problema tornou-se mais do que nunca angustiante. Muito embora essa preocupação denote uma honra especial tributada a Jesus de Nazaré, está ela ligada originalmente ao problema do politeísmo e a Igreja antiga entrou na luta bem consciente do problema. Münnich aventura a opinião de que o Cristianismo paganizado, sem ter consciência de “faltar ao elemento essencial do monoteísmo bíblico”, podia chamar Cristo de Deus, “conservando-se este modo de expressão tão simples, especialmente na liturgia e na hinologia da Igreja”. Onde o elemento de oração absorvia toda a atenção, era naturalmente possível expressar o caráter de Cristo divinizando-o, coisa bem mais fácil do que em sua descrição. Contudo, contra esta estranha maneira de divinizar Cristo, ergue-se a História: com provas sobejas ensina-nos que, particularmente em sua hinologia, a Igreja teve sempre o cuidado da propriedade dos termos e que tal simplicidade de expressão originou-se de outra maneira: da consideração atenta das Escrituras. Das Escrituras tirou ela sua fé na Divindade de Cristo, com perfeita consciência das exigências monoteístas e dos perigos idolátricos. Mais uma razão para perguntar se o testemunho das Escrituras pode ser

realmente a base para proclamar que Cristo é verdadeiro Deus, como rezam o credo e a hinologia.

\* \* \*

Mais de um motivo foi invocado para debelar a Divindade de Cristo. O principal, dominando em qualquer atitude de negação, é um motivo de projeção. A idéia da Divindade de Jesus não passa de simples projeção piedosa das esperanças e desejos da comunidade. Portanto, é mister examinarmos se a fé na Divindade de Cristo resulta dessa piedosa projeção ou se ela é o fruto da Revelação através do testemunho dos profetas e apóstolos.

\* \* \*

Um fato é evidente: há grande concordância nas Escrituras a respeito da Divindade de Cristo. Ninguém pode fechar os olhos para esta evidência, mesmo que atribua o fato à projeção da comunidade iludida pela própria piedade e imaginação. Os mesmos adversários da fé cristã reconhecem nos escritos neotestamentários, a onipresença do testemunho sobre Cristo-Deus. O Cristo do NT é um homem verdadeiro, a quem nada humano é estranho, que se tornou semelhante a nós em tudo, menos em pecado. Contudo, não pode ser compreendido segundo as categorias humanas: sua vida e milagres escapam destas categorias. Embora a Escritura não forneça qualquer interpretação teórica acerca da Divindade de Jesus, o NT está cheio de caracterizações e indícios que identificam Cristo com Deus. A Igreja Antiga se refere a Cristo “como Deus”, instruída pelo NT, o qual dá o testemunho da adoração de Cristo como Deus, e não de Cristo como quase-Deus. Recordemos as inúmeras palavras da Escritura afirmando relações extra-humanas e transcendentais. O Logos, que se fez carne, estava eternamente com Deus e era Deus: sua glória perceptível para a fé é a glória do Unigênito do Pai. Em torno dele elevam-se hinos de louvor; anjos cantam sobre seu berço, tributos de adoração seguem-no por onde quer que dirija seus passos. Olhos iluminados pela Revelação divina descobrem, no Filho do Homem, rejeitado e humilhado, o Filho de Deus Pai. Pedro confessa que Jesus é o Filho de Deus vivo. Tomé, libertado de suas dúvidas, expressa sua certeza, adorando:

“Meu Senhor e meu Deus”. Paulo fala do Cristo “adorável na eternidade”. A comunidade da era apostólica expressa sua adoração em palavras de admiração que nunca destoam. Há júbilo por causa do nome de Jesus, o nome único, e por causa da graça de Jesus, nosso Deus e Senhor. Menciona-se a expectativa da feliz esperança e do aparecimento de Cristo, nosso grande Deus e Salvador. Sem ignorar nem um pouco a genuína humanidade de Cristo, expressa-se de mil maneiras sua incomparável exaltação e glória. Mesmo nas referências ao que é humano em Cristo, as expressões superam de longe tudo o que é humano. Ele é “o Filho”, o “Verbo eterno”, o “Santo de Deus”, a “Luz do mundo”, o “Enviado do Pai”, o “cumprimento da profecia” deste Emanuel, indicado por Isaías como o verdadeiro Deus. Todas essas palavras não implicam abstrações, mas referem-se indissolivelmente à sua Encarnação, paixão, morte, ressurreição e exaltação, à sua obra na qual o próprio Deus nele age para salvar. Ele conhece o Pai como o Pai o conhece. O Pai mostra-lhe tudo quanto faz, ama-o, confia todas as coisas às suas mãos. Assim como o Pai ressuscita e vivifica os mortos, assim o Filho ressuscita a quem quer. Tudo, “para que todos honrem o Filho do modo com que honram o Pai” (Jo 5.23). Relação, numa palavra, tão íntima, que “quem não honra o Filho não honra o Pai, que o enviou”.

Muitos trechos mencionam, é verdade, a subordinação do Filho ao Pai. O filho é enviado, é dado pelo Pai. Contudo, qualquer subordinacionismo é rejeitado terminantemente: “Como o Pai tem vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter vida em si mesmo” (Jo 5.26). O mistério do Filho está tanto em ter sido enviado quanto em ter vindo (Jo 5. 36ss). Entramos aqui em contato direto com a preexistência de Cristo, a qual é uma das partes mais discutidas da Revelação bíblica, pois está vinculada indissolúvelmente com a vida trinitária do Filho. As próprias palavras de Jesus são matéria de discussão: “Agora, glorifica-me, ó Pai, contigo mesmo, com a glória que eu tive junto a ti, antes do mundo existir” (Jo 17.5). Esta palavra indiscutível força a decisão. De nada serve contornar o problema, alegando que Jesus fala bem pouco de sua preexistência, pois este texto joanino não é isolado. O próprio Heering reconhece que a idéia da pre— existência está expressada claramente em Jo 3.13: “Ora, ninguém subiu ao céu senão aquele que do céu desceu, o Filho do Homem.” E muitos outros textos apontam para a mesma verdade. Cristo testemunhou constantemente que sua existência não se limitava à sua vida como homem aqui na terra. Ele é o pão descido do céu, não à maneira do maná: “Não foi Moisés quem vos deu o pão do céu; o verdadeiro pão do céu é meu Pai quem vos dá; porque o pão de Deus é o que desce do céu e dá vida ao mundo” (Jo 6.32s). Estas palavras provocaram a murmuração entre os judeus, que as compreenderam no quadro limitado da vida temporal: “Porventura, não é este Jesus, Filho de José? Não lhe conhecemos o pai e a mãe? Como, pois, pode dizer: Desci do céu?” Jesus, então, confundindo suas vãs argumentações, indicou-lhes o mistério sua Pessoa e de sua Obra, mistério vedado a todos que não o recebem na Revelação do Pai. A descida de Jesus vindo do céu está relacionada com a Salvação (ele é o pão que dá a vida), cuja mensagem nos coloca na necessidade de escolher entre fé e escândalo. Mais tarde, a v3da de Cristo projetar-se-á explicitamente dentro do quadro temporal da história humanamente compreensível: seus adversários dir-lhe-ão que sabem de onde ele é. Saber de onde ele é serve de argumento para criticarem as altas pretensões de Jesus. Essas pretensões contrariam sua “interpretação”, reforçando mais e mais o escândalo em seus corações. Cristo, porém, lhes dirá categoricamente: “Vós nem me conheceis nem sabeis de onde eu sou” (Jo 7.28). Tal conhecimento faz parte do seu mistério, mas o conhecimento deles, que sabem que Jesus é de Nazaré, não constitui o conhecimento de Cristo. Eles carecem de fé, vêem o Nazareno, sem auréola de mistério, no quadro histórico limitado do saber humano. Vigorosamente, Jesus rompe o quadro do saber limitado, e diz: “Não vim porque eu por mim mesmo o quisesse, mas aquele que me enviou é verdadeiro, aquele a quem vós não conheceis. Eu o conheço porque venho da parte dele e fui enviado por ele” (Jo 7.28s).

Todas essas palavras apontam para o mistério da eterna origem de Cristo. Empregar, neste contexto, termos de intenção crítica, como, por exemplo, especulação, ontologia, etc., seria decair em posição teológica inferior. Seria subestimar todo o Evangelho, ignorar esta origem, este ser maravilhoso, esta relidade da graça. Outra palavra de Cristo, orientando na direção certa, provocou a obstrução dos judeus, porque destruía o querido quadro histórico deles: “Antes que Abraão existisse, eu sou” (Jo 8.58). Que anacronismo escandaloso e louco! Cristo falando de seu dia, que Abraão teria visto e cobiçado! “Ainda não tens cinquenta anos, e viste a Abraão?”. “Em verdade, em verdade vos digo: antes que Abraão existisse, eu sou.” Compreendendo que Jesus reivindicava para si a existência Divina e se fazia igual a Deus, os judeus pegaram em pedras para atirarem nele. Cristo não nega que fosse exato e justificado o conhecimento dos judeus acerca de seu nascimento histórico e de suas relações terrenas. O próprio Evangelho usa o mesmo quadro limitado de nossa história quando nos apresenta o menino Jesus de doze anos ou o Jesus adulto de trinta anos de idade. Evidentemente é



de outra dimensão da existência de Cristo que se trata nesta conversa com os judeus. Como não ficaria escandalizado o homem alheio ao mistério de Jesus ouvindo um homem que não tem cinquenta anos alegar que viu Abraão e por Abraão foi visto? Cristo possui algo “a mais”, algo que não entra na linha horizontal e comparativa da história. Ele é, e este é não cabe na datação histórica, mas excede-a infinitamente até os mistérios da eternidade. Esta palavra faz parte de sua Nova. Não adianta falar aqui de ontologia subsistente, pois Cristo nos revela o que ele é e porque ele fala dessa maneira sem ferir a verdade. Bultmann esquiva-se aqui, relegando esta palavra às categorias especulativas de preexistência, sendo Cristo na realidade, incluído na categoria do tempo. Mas o contrário é verdade: o “antes que Abraão existisse, eu sou” ultrapassa as categorias do tempo, exclui que Cristo possa pensar a partir de nós e integrar, sem mais nem menos, o quadro de nossa vida humana destituída de mistério. Este modo de pensar é que Cristo aqui critica, porquanto Bultmann mede Cristo segundo as medidas de dias e anos, do nascer e do morrer, medidas que se esboroam contra a realidade de sua existência Divina.

\* \* \*

Houve tentativas para fugir à força dos testemunhos da preexistência. Alegou-se que só João os acolhera, denotando assim que, mais do que os Sinóticos, trabalhava para exaltar Cristo, retocando a imagem de sua vida conforme as necessidades desta glorificação, e, conseqüentemente, renunciando o valor histórico. Bousset declarava não descobrir nem um vestígio da preexistência nos Sinóticos; Heering opina que os Sinóticos ignoravam a Encarnação, a “vinda” de Jesus não significando mais do que “ser enviado”. Mas Sevenster demonstrou que, nesse particular, é gratuita a distinção entre João e os Sinóticos, pois a preexistência se encontra repetidamente nos Sinóticos e a interpretação que Heering faz da “vinda” é arbitrária: ver na palavra “vinda” só uma expressão profética indicando a missão recebida de Deus é ignorar todo o conjunto da mensagem escriturística ou não tomar a sério o seu sentido. Quem aceita, sem preconceito algum, o testemunho total da Escritura, sem dificuldade vê nos Evangelhos Sinóticos o mesmo fundo tão evidente em João: Cristo desceu do céu.

\* \* \*

Nada estranho, pois, se, no combate travado contra a Divindade de Cristo e na luta contra sua preexistência eterna, encontramos a mesma negação. Vice-versa, encontramos na Escritura igual correlação para afirmar o lado positivo da preexistência e da Divindade de Cristo. Na Escritura nunca é encarada a preexistência numa perspectiva ontológica forçada, mas ela aparece como conhecimento revelado de Cristo: pela Revelação é que sabemos que Cristo é o verdadeiro Filho de Deus, consubstancial ao Pai, Luz da Luz. O mesmo motivo explica a constante correlação entre luta cristológica e conflito trinitário na Igreja dos primeiros séculos. Essas duas problemáticas são, de fato, inseparáveis; não têm qualquer sentido os testemunhos de Cristo fora do contexto trinitário. Quem solapa a fé na preexistência de Cristo, solapa igualmente o mistério de Cristo e, querendo ou não, desvirtua as palavras de Jesus indissolúvelmente ligadas a esse mistério. Na preexistência do Filho está a genuína explicação das palavras proferidas com autoridade incomum, diante das multidões.

É também fora do comum que Jesus, falando de si, diga: “Eu sou.” Em outros lugares dizia: “Eu sou a luz”, “Eu sou a vida”, “Eu sou o pastor”. Mas aqui declara simplesmente: ‘Eu sou’, como também em Jo 8.24: “Se não credes que “Eu sou”, morrereis em vossos pecados”. Grosheide reconhece neste “Eu sou” uma auto-revelação

sem precedente. São palavras que qualquer um diria, indicando sua existência terrestre, mas aqui, usadas por Cristo, significam muito além da vida terrestre e até podem definir a fé. Lembram Êx. 3.14: “Eu sou o que sou”, ou Dt 32.39: “Vede agora que eu sou, eu somente, e nenhum outro Deus além de mim.” O eu sou de Cristo, absoluto e sem predicado, tem o mesmo alcance que o eu sou de Iavé. Nele é que se baseia a fé; ele situa o homem na necessidade de optar entre a vida e a morte. Veio a nós aquele que é, aquele que, como o próprio Iavé, é e revela-se na graça. Ele não é um mero profeta enviado nem um homem superlativo, mas simplesmente ele é. “Quem me vê a mim, vê o Pai” (Jo 14.9).

O mais maravilhoso é que, no modo de falar de Jesus, nada há da vaidade humana, reconcentrada sobre si mesma e cobiçosa da veneração atenta dos demais. Raras vezes transparece o testemunho que Jesus dá de si mesmo: pertencimento à sua finalidade messiânica deixar oculta a Divina majestade.

Essa ocultação deveria servir para o reconhecimento final do mistério de Jesus. Cristo não joga levemente seu segredo nas ruas, mas reserva-o para ser pregado quando o Pai ordenar em benefício da salvação. A comunidade compreendeu o autotestemunho de Cristo, que é perceptível no NT inteiro, perceptível na fórmula batismal na qual Cristo é citado ao lado do Pai e do Espírito (Mt 28.19). Esta equiparação com o Pai e o Espírito Santo está na base de inúmeras palavras, particularmente no prólogo das epístolas, a respeito de Cristo, que alcançam além da existência humana e denunciam em Jesus um ser diferente da criatura humana. É a realidade desse testemunho neotestamentário que explica a fé da comunidade: não é a fé (projeção da subjetividade!) que cria o dogma. A Divindade eterna de Cristo transparece através de todo o Evangelho, através dos Nomes de Cristo, através do autotestemunho de Cristo. Não explicamos nada ao alegarmos alguma teofania, alguma manifestação da majestade Divina. O milagre do aparecimento de Cristo é incompreensível sem o vere homo, e não menos incompreensível sem o vere Deus. O homem Jesus de Nazaré falou da maneira que acabamos de ouvir, e tinha o direito de assim falar mesmo durante o tempo de sua humilhação. Somente a fé ouve as palavras do NT, cheias de luz, inauditas, convidativas: só a fé irá até o Cristo para aprender dele (Mt 11.28) e inclinar-se quando ele começar com o seu típico: “Eu vos digo.” A fé não hesita, mas escuta, adorando: “Meu pai... O Pai e eu... Nós... Pai santo, guarda-os em teu nome, aos que me deste, para que sejam um, como nós somos um... Eu estou no Pai e o Pai está em mim.”

Só um afastamento pertinaz dos testemunhos escriturísticos poderia causar receios de falar em Divindade de Cristo. Quem ouve a Escritura sem preconceito convence-se de que declarar Cristo um “quase Deus” ou um “ser muito próximo de Deus” não é saída teológica, mas apenas um subterfúgio. Não é confessando a Divindade de Cristo, mas rebaixando Cristo à categoria de um “quase Deus”, que se recai na ontologia ou na deificação do homem. Compreendemos muito mal a pretensão de Cristo, interpretando-a segundo fenômenos e qualidades próprios de criaturas. Stauffer, à margem do pronome plural “Nós” de Jo 17, comenta: “Este nós seria uma blasfêmia na boca de qualquer outro... O eu de Cristo nos depara com uma singular autoproclamação: revela-se Cristo como o plenipotenciário absoluto... Seu eu sou, fórmula própria de Iavé, é a expressão plena de sua identidade sem-par e sem limites.”

O próprio Cristo, dando testemunho de si mesmo, não procura sua própria glória, mas a honra do Pai, enquanto o Pai testemunha para honra do Filho. A comunidade cristã ouve

os dois testemunhos, compreende-os, acha natural que continuem ressoando sobre a longitude e latitude da terra.

A autoproclamação de Cristo foi tão evidente e inteligível que motivou a mais encarniçada oposição durante sua peregrinação entre nós. Nos Evangelhos não encontramos a mínima veleidade de controverter o significado das pretensões de Jesus, como ocorreria posteriormente. Foi exatamente a clareza meridiana dessa pretensão que provocou a resistência e aplainou o caminho para a cruz. Quando, certa feita, Jesus declarou: “Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também” (Jo 5.17), “por isso os judeus procuravam matá-lo, porque não somente violava o sábado, mas também dizia que Deus era seu próprio Pai, fazendo-se igual a Deus” (Jo 5.18). Não houve, pois, mal-entendido: os judeus defendiam o Monoteísmo contra uma pretensão sacrílega.

O mesmo aconteceu quando, enfaticamente, Jesus mencionou seu Pai, asseverando sua união com ele e invocando tudo que o Pai lhe tinha dado; eles intentaram apedrejá-lo “não pelas suas obras boas, mas por causa da blasfêmia... porque tu, sendo homem, te fazes Deus a ti mesmo” (Jo 10.33).

Em verdade Cristo lhes responde de maneira bem surpreendente, citando o Salmo 82.6: “Eu disse: sois deuses” (trata-se dos magistrados e juizes). Pensaremos, então, que Cristo equipara sua qualidade de “deus” com a desses magistrados chamados deuses pelo Salmista? Ou pensaremos que o Salmista alude a alguma divinização desses senhores que está criticando tão asperamente (Sl 82.2s,6, 7)? Não. Evidentemente, Cristo quer perturbar e quebrar a tranqüilidade aparente dos judeus a seu respeito. É como se dissesse: “Até magistrados necessitados de salvação são chamados ‘deuses,’ em vista do esplendor da majestade divina visível neles e em sua magistratura. Não provocará isso vossa reflexão, agora que vos falo do Pai e da minha união com o Pai? Para vós há maior razão de refletir, agora que Cristo foi santificado e enviado ao mundo (Jo 10.36) de maneira bem diferente dos juizes do Salmo.” Com base nesta citação inquietante da Escritura, inatacável, Cristo declara: “Vós dizeis: Tu blasfemas, porque declarei: Sou o Filho de Deus?” Houve, porém, outro intento de prender Jesus, quando, terminando sua argumentação, este lhes diz: “Eu estou no Pai e o Pai está em mim” (Jo 10.38).

A acusação decisiva dos judeus está bem fundada na pretensão inequívoca de Jesus. Jesus se declara o Filho de Deus. Não se procura qualquer interpretação nem escapatória rabínica que torne aceitável e compreensível a palavra de Cristo. Mas é dada, à mesma, a seriedade trágica que ocasionará a morte na Cruz: admite-se que Cristo comete o crime pior imaginável no judaísmo e merecedor do castigo máximo — a blasfêmia, a ação contra Deus, a degradação de Deus, o atentado contra Deus. Conforme a Lei, este crime dos crimes deve ser punido com a morte por apedrejamento.

A acusação dos judeus coloca Cristo no último estágio de alheamento de Deus: só cabia o juízo. De fato, esta foi a inculpação decisiva que, finalmente, mataria Jesus. Caifás, num último intento, objura Jesus para que declare se ele é o Filho de Deus. A resposta é terminante: “Tu dizes bem: eu sou. Entretanto vos declaro que desde agora vereis o Filho do Homem assentado à direita do Todo-poderoso e vindo sobre as nuvens do céu.” Evidente, blasfêmia! Não mais precisamos de testemunhas. “É réu de morte. Temos uma lei, e conforme nossa lei, deve morrer, pois se fez igual a Deus” (Jo 19.7);

e, pouco mais tarde, “se és o Filho de Deus, desce da cruz... Pois ele disse: Sou o Filho de Deus” (Mt 27.40ss).

\* \* \*

Sem lugar à dúvida, percebemos que, durante sua vida e até em sua morte, Jesus reivindicava para si a Divindade única e incomunicável, declara-se vere Deus, e não “quase Deus”. Nem escárnios nem tampouco a morte o afastam da fidelidade a si mesmo. Os judeus compreendem a gravidade do caso, não o reduzem às proporções aceitáveis calculadas posteriormente para conveniência de nossa era racional. Posteriormente foi preciso atribuir a Divindade de Cristo à projeção da comunidade primitiva, empenhada em revestir seu Cristo cada vez melhor dos atributos Divinos. Os judeus não perceberam nada disso: acusaram Jesus de autodivinização; êle é que se projetou na sua loucura. Ele se fez a si mesmo Filho de Deus. O testemunho dos próprios judeus, seu escândalo, suas críticas e resistências, sua determinação de ir até as últimas conseqüências com o blasfemador provam até a saciedade a evidência da pretensão de Cristo. Nem há qualquer mal-entendido que Cristo, para salvar-se do pior, tivesse podido desvendar. Há apenas a seriedade decisiva que, fé ou escândalo, leva o homem à vida ou à morte. Onde melhor veremos a união indissolúvel entre a Pessoa e a Obra do Cristo senão aqui no Calvário, onde morre crucificado o Cristo, inculcado de blasfêmia?

\* \* \*

Durante sua peregrinação entre nós, de modo especial um ato de Jesus colocou em evidência o problema da Divindade do Cristo: Jesus perdoava pecados. Este ato de suprema indulgência certamente não foi o motivo menor para culpar Jesus de blasfêmia. Assim como suas palavras, suas obras também são blasfematórias — “Por que fala este assim? Ele blasfema contra Deus. Quem pode perdoar pecados senão um, que é Deus?” Perdoar pecados era uma apropriação sacrílega. Porventura não conhecemos as palavras do AT que dão o perdão dos pecados por um privilégio de Deus? “Eu, eu mesmo sou o que apago tuas transgressões por amor de mim” (Is 43.25). “Eu desfazo as tuas transgressões como a névoa, os teus pecados como a nuvem; volta-te para mim, porque eu te remi” (Is 44.22). Contestando suas recriminações, Jesus se declarou com autoridade e poder para perdoar pecados nesta terra. E, “para que saibais que o Filho do Homem tem sobre a terra poder para perdoar pecados”, curou o paralítico. O poder de curar é sinal desta autoridade (Mc 2.10). O ato de perdoar demonstra a realidade e atualidade do tempo messiânico agora inaugurado. A João aprisionado, que pergunta se Cristo é realmente o Messias, Jesus dá uma resposta, certificando que as características da era messiânica estão sendo cumpridas nele (Mt 11 .2ss), o plenipotenciário absoluto anunciado pelos profetas. Perdão e atos de soberano poder unem-se em Cristo. O perdão, privilégio de Deus, agora é ouvido dos lábios deste homem, Jesus de Nazaré. Certamente Jesus não é o intermediário neutro que profere o perdão da parte de Deus, mas é a origem e o conteúdo do perdão. Talvez por enquanto fique oculto o mistério deste ato divino; os circunstantes admiram-se vendo que Deus propiciou tal poder aos homens (Mt 9.8). Mas o fato desses plenos poderes está ligado indissolúvelmente à Pessoa e à Obra de Cristo: são os plenos poderes do Filho do Homem e do Filho de Deus, que aqui se tornam conteúdo do Evangelho.

\* \* \*

Embora todo o depoimento da Escritura forme a base da confissão da Divina natureza de Cristo, encontramos certo número de textos privilegiados que dizem respeito ao mistério da filiação Divina. Assim é com todos os textos que tratam de Jesus “Unigênito do Pai”: como, por exemplo, Jo 1.18. A expressão não é usada pelos Sinóticos; ela indica de modo eminente o que há de único e incomparável em Jesus Cristo. Os judeus levavam a mal que Jesus chamasse Deus de “meu Pai”, “meu próprio Pai”. Este adjetivo “meu, meu próprio” vincula-se intimamente ao testemunho joanino sobre o “Unigênito do Pai”. Em João 1.18, lemos essas palavras significativas: “Ninguém jamais viu a Deus: o Filho Unigênito, que está no seio do Pai, é quem o revelou”, tradução que, conforme os melhores manuscritos, deveria ser [como a versão brasileira atualizada (nota do tradutor)]: o Deus Unigênito que está no seio do Pai... expressão absolutamente única que indicaria a total singularidade de Cristo, falando-nos dele como Deus, o Deus Unigênito que está no seio do Pai. Unigênito é termo do AT que indica o filho único e, portanto, bem-amado (por exemplo, a filha de Jefté (Jz 11.34), razão pela qual a Septuaginta traduz por “a filha bem-amada”). Cristo é o Unigênito do Pai, o Deus Unigênito. Ele nos revela Deus. É o amado do Pai, não em sentido adocianista, mas em sentido absoluto, Irinitório: está no seio do Pai.

\* \* \*

Toda a tentativa para desvirtuar, subestimar e humanizar o testemunho relativo a Cristo deixa-nos uma impressão mesquinha e totalmente contrária à visão global da Escritura sobre o Messias, quer se trate do autotestemunho de Jesus ou do depoimento de outras pessoas favorecidas pela luz reveladora.

Pensamos, em particular, na mesquinhez dos argumentos visando a desvalorização da Filiação de Cristo, a partir das pesquisas pretensas em torno da expressão “Filho de Deus”. Tal argumentação só é possível para quem ignore totalmente o conteúdo global da Escritura e se incapacite de valorizar as coisas no contexto próprio da Revelação. Na realidade, constatamos que a tentação foi efetivamente de construir uma Cristologia adocianista: para isso foi preciso isolar os textos relativos a Cristo-verdadeiro-homem do seu conjunto escriturístico. O Adocianismo nasceu da reação contra as diversas correntes monifisitas que pretendiam que a humanidade de Cristo fora absorvida pela sua Divindade; mas o Adocianismo não se pode achar nas Escrituras lidas integralmente, ou seja, à luz de todo o contexto.

\* \* \*

Durante sua vida inteira na terra, Cristo reivindicou a verdadeira e única filiação divina. Lembremos a disputa (Mt 22.41ss) em torno da expressão “filho de Davi”. Conforme a expectativa dos judeus, o Messias deveria ser um Filho de Davi. Jesus interrogou os fariseus: “Que pensais de Cristo? De quem é filho? Responderam-lhe: de Davi. Replicou-lhes Jesus: Como, pois, Davi, pelo Espírito, chama-lhe Senhor? Pois no Salmo 110 está escrito: Disse o Senhor a meu Senhor...” Verdadeiro enigma que Jesus propõe aos fariseus!

Só uma falsa interpretação poderia deduzir que aqui Jesus pretendeu protestar contra a crença judaica num Messias filho de Davi. Nunca protestou quando os necessitados, como por exemplo o cego Bartimeu, solicitavam sua compaixão, chamando-o “Filho de Davi” (Mc 10.47s). O enigma não visa a filiação davídica, mas a própria Pessoa de Cristo que, sendo filho de Davi, é chamado por este de seu Senhor: este enigma só pode ser resolvido pela fé. Exatamente, como em Jo 8, a relação entre Cristo e Abraão

contrariava o modo de pensar dos judeus, o enigma de Mt 22.41 deixa-os confusos: “Ninguém lhe podia responder palavra.” Evidentemente há uma lacuna na interpretação messiânica dos rabinos, os quais, mais tarde e por certo tempo, rejeitaram a interpretação messiânica do Sl 110, por motivo de sua hostilidade ao Cristianismo. Tal lacuna não existe para Jesus, o Filho de Davi e, simultaneamente, o Senhor de Davi. Torna-se bem compreensível, a partir do mistério de sua Pessoa, a dualidade de naturezas em Cristo. Não de modo acomodado, mas com plena consciência, é que ele faz a si mesmo a aplicação do Salmo: reconhece-se a si mesmo filho e Senhor de Davi.

\* \* \*

A fé da comunidade primitiva não foi, portanto, projeção da própria subjetividade, mas resposta à Revelação de Cristo. Temos a confirmação deste fato nos depoimentos neotestamentários nos quais Cristo aparece como objeto de fé. Seu aparecimento histórico permite conhecer sua filiação e parentesco humano e temporal, sua mãe e seus irmãos; mas, para aqueles que são esclarecidos pela Revelação, Jesus é objeto de fé. A fé em Jesus não surge sozinha no âmago do coração, mas resulta de uma vocação para a fé, provocada pelo Espírito Santo e pela poderosa atração do Pai. Quem crer nele libertar-se-á da perdição (Jo 3.16), identificar-se-á com a Vida eterna. É obra de Deus, que acrediteis nele (Jo 6.29). Não crer que Ele é acarreta a morte no pecado (Jo 8.4). “Não rogo somente por estes, mas por aqueles que vierem a crer em mim por intermédio de sua palavra” (Jo 17.20). “Não se perturbe vosso coração: credes em Deus, crede também em mim” (Jo 14.1).

Em íntima relação com esta fé em Cristo Jesus, observamos ainda uma advertência típica: “Bem-aventurado é aquele que não se escandalizar em mim, nem achar em mim motivo de tropeço!” (Mt 11.6). Essa palavra está profundamente em harmonia com a pergunta de Cesaréia de Filipos: “Vós, quem dizeis que Eu sou?” e com o “Bem-aventurado és tu, Simão Barjonas!” (Mt 16.17).

Agora, ante o mistério revelado, compreenderemos o cântico de louvor entoado nas Epístolas do NT em honra a Jesus Cristo. É tão impossível como desnecessário citar aqui todas as palavras que exaltam Cristo e celebram sua salvação. Contentemo-nos em refletir por um momento sobre a força evidente do testemunho apostólico. Em todo o NT brilha um testemunho enfático a favor do Cristo Redentor, em quem Deus fez misericórdia. Inúmeras palavras atestam a eterna preexistência de Cristo, nunca, porém, para satisfazer qualquer “ontologia especulativa”, mas simplesmente porque tributam uma homenagem doxológica. A mesma necessidade doxológica anima a confissão da Igreja: não denota o mínimo cuidado de separar Pessoa e Obra de Cristo. A coisa é tão evidente que muitos racionalistas reconhecem como fato inegável que a fé da comunidade primitiva era fé no Filho Unigênito de Deus, mesmo quando postos a comentarem textos tão controvertidos como Fp 2 e 2Co 8.9.

Exortando à concórdia e à caridade, ao desinteresse humilde e à benevolência para com os outros, Paulo propõe aos Filipenses o exemplo de Jesus Cristo e os sentimentos de Jesus Cristo “que, sendo Deus por natureza, não se apegou às suas prerrogativas de ser igual a Deus, mas abdicou de todos os privilégios para consentir em ser escravo por natureza e nascer como qualquer mortal” (Fp 2.6s). Paulo declara bem como Cristo, Deus por natureza, não considerou sua majestade como algo que pudesse reservar para si. Aceitou a natureza de escravo. O texto é certamente dos mais reveladores.

Igual orientação de pensamento ditou 2Co 8.9: “Sendo infinitamente rico, fêz-se pobre por amor de vós, para que fôsseis ricos pela sua pobreza.” Como no texto anterior, também aqui fala-se-nos de um “antes” e de um “depois”: natureza de Deus e natureza de escravo, opulência e pobreza. Várias explicações foram tentadas para escapar à evidência das palavras, sem mesmo cuidar de velar o preconceito contra qualquer pré-existência de Cristo. Mas, afinal de contas, muitos se rendem, como Bachmann, acabando por confessar que a opulência de Cristo aponta uma situação anterior, abandonada para tornar-se indigente, e que a forma de Deus abdicada alude à preexistência do Cristo histórico. Ambos os textos manifestam claramente a correlação indissolúvel entre a Pessoa e a Obra, entre o Salvador e a Salvação. A mesma constatação é feita ainda em Cl 1.16ss: “Através dele todas as coisas foram criadas, materiais ou espirituais, visíveis ou invisíveis... Tudo o que existe, por ele e para ele foi criado... Ele é o princípio de coerência de todo o esquema da criação...” Nada de ontologias, mas profundo conhecimento de Cristo, conhecimento tranquilizador, animador: Cristo é poderoso e ninguém o destruirá. “Nele habita toda a plenitude da Divindade” (Cl 2.9). Como poderia ser vencido por poderes e magistrados?

Pensamentos idênticos podem ser usados na Carta aos Hebreus, toda ordenada a apontar a incomparável relevância do Filho de Deus, “esplendor da glória de Deus, expressão perfeita da natureza Divina, princípio e sustentáculo de tudo que existe” (Hb 1.3), único de quem Deus pode dizer: “Tu és meu Filho, neste dia te gerei” (1.5). Palavras desse teor provocam indignação severa e escândalo. Windisch não esconde sua opinião: “São termos e opiniões da especulação judaico-helenística... a tradição original está aqui transformada no mito do Filho celestial de Deus.” Declarações desse tipo evidenciam bem a oposição radical da crítica contra o testemunho das Escrituras, contra a realidade divina de Cristo: a Escritura representa apenas a projeção confusa de uma psicologia comunitária, sem sentido para o homem moderno. No entanto, para quem compreendeu a unidade e coerência dos depoimentos do NT sobre Cristo, as palavras solenes da Epístola aos Hebreus expressam perfeitamente a natureza de Cristo e de sua Obra. O crente não diviniza coisas criadas, mas sabe ter sido contemplado com a Revelação do mistério, escondido durante séculos para gerações de homens, mas agora descoberto (Cl 1.26).

Longe de ser uma invenção teológica, a fé na preexistência de Cristo aparece, através de todo o NT, como condição decisiva no plano salvífico. Deixará totalmente de ser convergente o testemunho apostólico, se não impusermos um silêncio definitivo à crítica altaneira e jactanciosa: eliminada a eterna Divindade de Cristo, a pregação evangélica carecerá de sentido. De nada serviria o Cristo idealizado e aureolado de certa eternidade, à maneira concebida por Scholten em tempos passados, o Cristo “quase Deus” honrado com as divinas previdências. Para Scholten, a preexistência não passava de uma presença constante de Jesus-Messias no conhecimento de Deus: “Elimina-se, em minha interpretação — declara ele mesmo — o conceito não-reformado de uru Filho de Deus deixando o céu e abandonando sua glória.” Mais ainda, elimina-se o escândalo de “Deus revelado na carne”, do “Verbo encarnado”. Assim a lógica humana seria protegida contra a arbitrariedade da teologia cristológica. Na realidade, Cristo não pode ser Deus. Aparece “em forma de Deus”, com poder e majestade, apenas porque era um “quase Deus”, um genuíno representante de Deus na terra.

Mas essa certeza racional, aparentemente tão firme, é contradita pela Escritura. Com sua evidência, a Escritura vence os esquemas das exegeses prudentes, semeando

intranqüilidade no ritmo do pensamento racional, naturalmente hostil ao evento anormal, à iniciativa divina nos quadros humanos, à intromissão salvadora.

Em conseqüência da confusão introduzida na exegese por causa da preexistência de Cristo, declarou-se impossível interpretar Paulo a partir dos métodos modernos, impossibilidade essa que forçou os críticos a aceitarem que a idéia da pré-existência é bíblica sob todas as luzes. Mas qual seria a origem dessa idéia? Entre outros, Bultmann é absolutamente franco em aceitar a biblicidade da preexistência de Cristo, mas considera necessário apelar ao mito gnóstico para explicar a intromissão de semelhante idéia nos textos neotestamentários: “O Salvador gnóstico é uma figura Divina do mundo celestial da luz, o Filho do Altíssimo, enviado pelo Pai, oculto sob a forma humana e que trouxe salvação mediante sua obra.” Este conceito, tal qual nos tempos de Paulo, já tinha pene-trado na comunidade cristã. Bultmann decobre esse mito no texto de Filipenses já citado, debelando-o em muitos textos joaninos que contêm expressões “mitológicas” para estabelecer a preexistência eterna de Jesus como Filho de Deus: assim, por exemplo, Jesus desceu do céu (fórmula acentuadamente mitológica) e será glorificado com a glória que tinha na preexistência junto ao Pai. Evidentemente, Bultmann não compartilha, nem de longe, a doutrina da Igreja, mesmo reconhecendo-a explicitamente ensinada nos textos sagrados. A única coisa sólida, para Bultmann, é o caráter eterno da reconciliação na cruz de Cristo, a qual nada tem a ver com a realidade da preexistência. Afinal de contas, está sendo posta em questão a fidedignidade do NT, a veracidade do testemunho de Jesus Cristo e dos apóstolos e, portanto, a veracidade do próprio mistério que domina os séculos, a iniciativa de Deus em Jesus Cristo, a revelação de Deus na carne.

E, bem no fundo desse debate em torno da preexistência, encontramos a rejeição da histórica Salvação de Deus, mediante a Encarnação do Verbo, isto é, a fé da Igreja e seu depósito revelado.

\* \* \*

Essa luta ressalta, outrossim, a íntima correlação entre a preexistência de Jesus Cristo e a Trindade de Deus. Quem combate a preexistência do Cristo denuncia o dogma trinitário como uma especulação. Este tal, a priori, interpreta a preexistência como uma racionalização do mistério do Cristo, sem ver que ela é, na realidade, baseada na Revelação do Pai, do Filho e do Espírito Santo, o que, certamente, exclui a especulação.

A fé na preexistência de Cristo foi repetidas vezes taxada de especulação teológica. Mais freqüentemente ainda, procurou-se provar que, a despeito do prestígio com o qual o NT aureola Cristo, a fé em sua Divindade contraria muitos textos escriturísticos que declaram Cristo menor do que o Pai. Portanto, a fé na consubstancialidade Divina do Cristo peca por ser uma evidente superestimação. Nessa perspectiva, além de condenar o credo eclesiástico, o testemunho do próprio Cristo concorda plenamente com a doutrina subordinacionista: o próprio Cristo declara-se subordinado ao Pai. “Meu Pai é maior do que eu” (Jo 1.28). Mesmo concedendo que, repetidamente, Cristo declare sua união com o Pai (Jo 10.30), sua relação peculiar com o Pai (“Estou no Pai, e o Pai está em mim” — Jo 10.38 — “Quem me viu, viu também o Pai” — Jo 14.19), consta, contudo, que ele foi enviado (Jo 3.17), fato plenamente reconhecido por Jesus Cristo (Jo 4.34; 5.24; 5.30, etc), o qual declara sua obediência e observa a mais total dependência do Pai (Jo 4.34, etc.)



Cabe aqui, portanto, a pergunta se a preexistência não acentua unilateralmente a “vinda” de Cristo, em detrimento de sua “missão”, ou “ter vindo”, em prejuízo do “ter sido enviado”. Por acaso não esquecemos a declaração de Cristo de que seu alimento é cumprir a vontade do Pai e executar sua Obra? que nada pode fazer antes de tê-lo visto fazer pelo Pai? que o Pai foi quem lhe confiou todo o julgamento? que o Pai foi quem lhe concedeu a vida em si mesmo? que Cristo veio em nome do Pai, tendo recebido sobre si o selo do Pai? Por outro lado, porventura negligenciaremos o fato de Cristo orar antes de operar milagres, dar graças por ter sido ouvido? Ou negligenciaremos a maneira como Cristo se refere ao Pai: “Quem crê em mim, crê não em mim, mas naquele que me enviou”, “Eu não falo por mim mesmo, mas o Pai que me enviou, esse me tem prescrito o que dizer”, “As coisas, pois, que eu falo, como o Pai me tem dito, assim falo”? Tantas palavras de subordinação, finalmente, culminam na afirmação de que o Pai é maior do que o Filho. Frente a essa dependência reconhecida por Cristo, que significa o enfático “nós” da Oração Sacerdotal? De todos os modos, devemos examinar se o credo eclesiástico tomou suficientemente em conta a limitação implicada por tantos textos. O fato é que sempre houve quem apelasse a esta série de textos para reivindicar, contra a Igreja, a inferioridade de Cristo em relação ao Pai. Essa reivindicação torna-se mais áspera quando da definição da consubstancialidade Divina de Jesus Cristo. Atanásio já observava que “os arianos, para provar que Cristo era um Deus secundário, apelavam para Jo 14.18, onde Cristo se declara menor do que o Pai”; essa prática continua até hoje, pois os liberais ainda estão a falar do “grave perigo que há em negligenciar de fato a afirmação de Jo 14.18: “O Pai é maior do que eu”. Atualmente os liberais sublinham, baseados neste texto, o sentido exclusivamente messiânico da expressão “Filho de Deus”, negando-lhe qualquer alcance metafísico; concluem que “a Divindade de Cristo não merece consideração, por motivos bíblicos” (P. Smits). Acresce declarar que Cristo anula aqui o que afirma em outro lugar. Essa atitude liberal, sem dúvida alguma, é inspirada pela aversão contra a fé na Divindade de Cristo. Observamos claramente que os liberais nunca valorizam um texto no conjunto total da Revelação bíblica sobre Cristo, mas isolam-no do contexto e explicam as demais palavras como formulação mitológica ou acomodação especulativa. Assim é que as declarações de um Cristo obediente, submisso, enviado, menor, etc., são postas como fundamento de uma Cristologia humanizada. Entretanto, se desejarmos continuar na fé tradicional, não podemos negligenciar a série de textos “subordinacionistas”, precisamente para não cair no mesmo unilateralismo. E, de fato, não duvidamos de que a palavra de Jo 14.18 e outras passagens vinculam-se diretamente com todo o conjunto de testemunhos em torno da dependência do Pai. Não obstante isso, reintegramos este conjunto de textos a um conjunto maior, à totalidade dos testemunhos de Cristo a seu próprio respeito, e procuramos recolocar cada texto em seu genuíno contexto. Assim, em Jo 14, Cristo trata da vinda do Consolador e de sua próxima partida para o Pai: “Se me amásseis, alegrar-vos-íeis de que eu vá para o Pai, pois o Pai é maior do que eu”. O “ser maior” do Pai está, aqui, integrado num contexto autenticamente especial: o Filho do Homem, Izumilizado, através da paixão partirá para o Pai, que há de glorificá-lo. Fato completamente esquecido pela maioria dos críticos que apelam para este texto contra a consubstancialidade Divina de Cristo, concluindo, com extraordinária candura, que “maior” exclui a consubstancialidade. O contexto fala da humilhação em destaque contra a exaltação posterior. Os discípulos deviam alegrar-se por causa da exaltação próxima reservada a Cristo, isto é, a glória do Pai, que é maior do que ele: “O Pai, para quem se vai, é maior do que o Mediador humilhado” (Grosheide). A partida para o Pai vincula-se a coisas maiores que estão por acontecer: “O Pai ama ao Filho e lhe mostra tudo o que faz, e maiores obras do que estas lhe mostrará, para que vós vos maravilheis”

(Jo 5.20). Estas coisas maiores são comentadas por Jesus com seus discípulos: “Em verdade vos digo que aquele que crer em mim, fará também as obras que eu faço, e outras maiores fará, porque eu vou para junto do Pai” (Jo 14.12). Podemos concordar com Grundmann quando declara que, em Jo 14.28, Jesus, aparentemente, não considera a totalidade de suas relações com o Pai, pois, em sua boca, “maior” não tem a implicação que os modernos querem dar a essa palavra, inclusive para argumentar contra a Divindade de Cristo. Pois, entendendo modernamente a palavra “maior”, eles negam exatamente o mistério da Encarnação e a sujeição do Filho ao Pai decorrente da Encarnação como o provam tantos textos evangélicos. Já a Igreja primitiva não acentuava unilateralmente a Divindade de Cristo, mas simultaneamente pregava Cristo Deus e Cristo-Mediador, função na qual Cristo tinha de prestar obediência ao Pai. Cristo não tem de crescer e igualar-se a pouco e pouco com o Pai, harmonizando-se, posteriormente com ele. A própria Escritura ressalta constantemente a misteriosa dualidade de Cristo, indissolivelmente ligada ao fato (la Encarnação. Ao comentar este fato, a carta aos Hebreus usa a expressão, certamente notável, “embora sendo Filho, aprendeu a obediência” (Hb 5.8). Neste “embora” não encontramos contradição entre Divindade e sujeição do Cristo, mas, pelo contrário, o reconhecimento da verdadeira Divindade e da Encarnação do Verbo, que tem vindo e foi enviado como Mediador.

Foi, pois, com toda razão que Kunze rejeitou o apelo adocianista a João, lembrando o comentário de Lutero do texto de Jo 14.28: “Ir ao Pai significa ocupar o reino do Pai, porque lá se torna igual ao Pai, sendo reconhecido e glorificado na Majestade do Pai. Por isso vou para o Pai, porque serei maior do que sou presentemente. Só assim Cristo podia falar corretamente sobre sua atual função na Terra: o Pai é maior do que eu, que, no momento, sou servo. Chegará, prnm, o tempo quando deverei me juntar ao Pai e então ficarei maior, isto é, tão grande como o Pai, com ele reinando em igualdade de poder e majestade.”

Essas palavras de Jo 14 referem-se à glória que Cristo encontrará quando, deixando cumprida sua missão de Filho do Homem humilhado, reassumir seu lugar à direita do Pai: palavra plenamente em harmonia com todas as palavras da Escritura que qualificam Cristo de enviado ou de Mediador. Em lugar nenhum a Escritura deixa suspeitar uma contradição, embora este mistério ultrapasse a compreensão humana. Assim os louvores que Paulo canta a Cristo, digno de eterna glorificação, não impedem que o Apóstolo fale da vinda do Filho sob a lei (Gl 4.4). Somente faltando à Regra Áurea da interpretação (regra chamada por Orígenes de Analogia da Fé: interpretar através do conjunto das Escrituras e nunca através de textos isolados), isolando textos do contexto e do conjunto, poderia se chegar à visão unilateral da moderna Cristologia liberal.

\* \* \*

Examinados os testemunhos do NT em torno da Divindade de Cristo, resta analisar outra pergunta relacionada com essa Divindade: Sendo Cristo Deus, não correrá riscos o Monoteísmo, tão caro à Igreja? A pergunta está ligada diretamente ao dogma da Trindade. Já os unilórios afirmavam tenazmente que a fé na Divindade de Cristo sacrifica a unidade e unicidade de Deus. Os judeus, com toda a veemência, acusavam Jesus da blasfêmia de se fazer igual a Deus. Notemos, de início, que o NT proclama a Divindade de Cristo sem deixar transparecer a menor ameaça ao Monoteísmo. A Igreja rejeitou categoricamente essa acusação cada vez que foi incriminada a este respeito. Isso não significa que a Igreja não tenha considerado profundamente este problema durante os longos séculos de reflexão e de defesa; aliás, na luta cristológica, esse

problema estava sempre presente, quer se quisesse ou não. Lembremos o Monarquianismo: intentou ele fazer prevalecer a unidade de Deus em tal sentido que nunca poderia haver um lugar para a Divindade de Cristo; logicamente professou uma Cristologia adocianista, a única que lhe parecia compatível com a monarquia divina. Os monarquianistas queriam defender o Monoteísmo ameaçado pela fé na Divindade de Jesus Cristo.

Stauffer introduziu muito bem o problema, observando que o próprio Cristo foi o enérgico campeão do Monoteísmo, porquanto ninguém melhor do que ele defendeu a glória e honra do Pai (Kittel, *Theol. Wört.* III, pág. 103). Sem dúvida, sendo consciente de seus poderes divinos, Jesus até perdoa pecados. Stauffer pode escrever: “Jesus assume as funções divinas e ocupa o lugar de Deus no sentido mais amplo, porém não põe Deus de lado.” Seu objetivo único e perene é o Reino de Deus; sua dignidade não suplanta a dignidade do Pai; pelo contrário, anuncia-a e reivindica-a até o fim. Nesta evidência é que o cântico de louvores da Igreja se fundamenta, explicando a fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo como perfeitamente antijopoliteísta. Para ela, pois, a fé na Divindade de Cristo não pode ser desligada da fé na Trindade. Quem reduzisse Cristo ao nível de um “quase Deus”, ou avaliasse sua Obra como sendo de um super-homem mais próximo de Deus, acabaria por rejeitar claramente o mistério da Santíssima Trindade.

Para quem aceita a autoridade da Escritura, nunca houve contradição entre a fé na Divindade de Cristo e o testemunho divino da profecia de Is 42.8: “Eu sou o Senhor, este é o meu nome; não darei a outrem a minha glória.” A Igreja sempre soube que seu credo honrava o Pai: aprendeu-o do próprio Jesus Cristo. Ela se defendeu de ameaçar o Monoteísmo, mesmo quando não preconizara um método de pensar estritamente matemático na sua fé em Cristo-Deus, pois essa teologia seca obstruiria a plenitude e a riqueza da vida de Deus.

Objeta-se-lhe de expressar sua fé monoteísta apenas hinologicamente, isto é, impressionisticamente; mas ela nunca esquece que Tomé viu-se livre de suas dúvidas, quando, iluminado, exclamou: “Meu Senhor e meu Deus”, e que Cristo, proclamando ser Pedro bem-aventurado depois da confissão de Cesaréia de Filipos, declarou que o próprio Pai iluminara o apóstolo para a glorificação de Cristo.

\* \* \*

Para finalizar o capítulo, ressaltamos mais uma vez que, para a reflexão teológica, bem como para a defesa contra os erros, convém discorrer separadamente a respeito da Divindade e da Humanidade de Cristo, em lugar de agrupar num único tratado tudo quanto atinge a Pessoa de Cristo. Assim fazendo, concordamos com aquilo que a própria Escritura estabelece, em vista de defender a glória de Cristo contra ataques sempre inúmeros e renascentes. Lembremos, no entanto, que essa defesa só pode ser feita no campo da fé viva. Bem sabe a Igreja que uma apologética cristã só tem sentido quando brota como uma irradiação da única Luz indivisível que ilumina as trevas do mundo. Eis por que a Escritura e sua pupila, a Igreja, quando falam da plenitude da salvação, nunca se referem ao *vere* Deus separadamente do *vere homo*: um não pode ser entendido nem tampouco crido independentemente do outro. Mas, em troca não se pode falar do *vere* Deus e do *vere* homo sem que, indissolivelmente, tal confissão encerre a salvação trazida por Cristo. Na batalha contra ontologias e especulações em torno das duas naturezas de Cristo, a Igreja só vencerá quando compreender estas correlações íntimas. Dará, então, um testemunho real e servirá de bênção para os de fora,

fornecendo as provas de que sua vida e pregação transcendem a abstração, fundamentando-se na fé viva. Então poderá falar doxologicamente e, portanto, indivisivelmente sobre Cristo, em atitude de genuína adoração:

Ó grande Cristo, Luz Eterna,  
Perante a tua face nada há oculto.  
Onde andamos, tu nos iluminas,  
Mesmo ausentes sol e luz.

Assim eliminar-se-á a tensão ontologia-salvação. Esta doxologia se harmoniza bem com os testemunhos que, na ontologia e na salvação, nos falam do mistério único de Cristo no mundo. Mistério tão grande que o próprio Cristo torna-nos atentos a ele, dizendo: “O Filho do Homem, quando vier, porventura encontrará ainda fé na terra?”.

## CAPÍTULO IX – A HUMANIDADE DE CRISTO

### Sumário

“Verdadeiro homem também?” — Tentação humanística, ou realidade? — O divino modo de agir e nossa fé na humanidade de Cristo — A Escritura, fonte de equilíbrio — Igreja versus Docetismo — Tem Cristo um pseudocorpo? Historicidade de Cristo — Scholten examina o Docetismo — Raízes dualistas do Docetismo — Dualismo gnóstico — Genuína Encarnação — Márcion — “Nascido de mulher” — Inácio na luta — Tertuliano combate — Um Docetismo refinado — Apolinário e o Monofisismo — Monotelismo — Foi Paulo doceta? — Sarx e Pneuma em Paulo — Van Bakel dá sua opinião — Harmonia entre João e Paulo João contra os docetas — Ídolo da heresia — Água e Sangue — Os Sinóticos antidocetas — Quarenta dias de aparições — Cristo come com seus apóstolos — Ressuscitou o que fora crucificado — “Nossas mãos apalparam” — Van der Leeuw e J. S. Bach — O divino e o humano em competição? — Vida terrestre de Jesus — Jesus sofre e é tentado — O anjo do Getsêmane — “O menino crescia” — “Em idade” — “Em sabedoria” — “Nem o Filho, nem os anjos sabem aquele dia” — Exegese católica romana — Decreto do Santo Ofício (1918) sobre a onisciência de Cristo — Onde a exegese se faz dogmática — Onisciência e “saber experimental” — Onisciência “relativa” — A exegese de Roma em dificuldade — Visio beatifica et passio — Uma antropologia tomisti — Isaías pode mais do que a Lógica — Christus viator et comprehensor — Teve Cristo medo? — Houve fé e esperança em Cristo? — A cândida simplicidade de João Calvino — “Eh, Eh, lammj sabachtani” — Onde Guardini segue Calvino — Catecismo de Heidelberg — Cristo, o primogênito, entre irmãos — Uma antropologia invertida em K. Barth — Finalmente, unanimidade na fé — Ecce homo — Pilatos entra no Catecismo de Heidelberg — Dístico: Caifás e Pilatos — Vogel comenta o Ecce homo — Pilatos, o profeta — Opinam os exegetas — O juízo de Pilatos ratificado por Deus — O valor do contexto — Ecce homo - Declaração de um particular ou de uma autoridade competente? — O homem Cristo — Pilatos e seus motivos — Humanismo, não — Reconciliação, sim — A salvação docetista e ‘a salvação divina — O depósito sagrado.

Realmente o perigo da Igreja primitiva era reconcentrar sua reflexão quase exclusiva em torno da Divindade de Cristo. A inclusão da cláusula *vere homo* no credo salvou-a desse perigo. Cumpre-nos agora estudar mais pormenorizadamente a confissão do *vere homo*, ou da genuína humanidade de Jesus Cristo. Primeiramente, qual é o significado desta confissão? Como chegou a Igreja a reconhecer o sentido de redenção, não apenas da Divindade, mas também da Humanidade do Senhor? Pergunta interessantíssima: pois se era bem compreensível que a Igreja colocara em primeiro plano a fé na Divindade, que importância poderia ter, eventualmente, a luta a favor da humanidade de Cristo? Certa de que Cristo é Deus e que só Deus poderia nos remir da culpa e da perdição, convencida de que a Salvação não podia vir de homem algum, a Igreja bem poderia reservar eventualmente para um plano secundário sua confissão de Cristo, verdadeiro homem. Tinha aprendido da própria Escritura o desprestígio de todo homem: “Assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram” (Rm 5.12).

Que esperança haveria ainda para o homem e para o mundo humano? De fato, a Igreja não deixou um instante de lutar contra qualquer forma de Humanismo que, de uma ou de outra maneira, esperasse a salvação das forças regeneradoras da humanidade. Tal esperança humanística acompanha o pensamento dos homens até hoje em dia, infundindo-lhes ideais de auto-salvação e de autolibertação. Sempre reaparece o homem, pretendo salvador de si mesmo e dos demais. Sempre, também, a Igreja

contrapõe a esta ilusão sua doutrina invariável: só Deus pode salvar do pecado e da morte.

Incansavelmente, a Escritura nos ensina que não tem sentido buscar apoio no homem e nas coisas do homem. “Maldito o homem que confia no homem e faz da carne mortal o seu braço... Bendito o homem que confia no Senhor, cuja esperança é o Senhor” (Jr 17.5-7).

“Porventura, haverá quem entenda, quem busque a Deus? Todos se extraviaram... não há quem faça o bem, não há nenhum sequer” (Sl 14.2s).

“Não confieis nos príncipes nem nos filhos dos homens, em quem não há salvação. Sai-lhes o espírito e retornam ao pó; e, juntamente com eles, perecem todos os seus desígnios” (Sl 146.3s).

Estas e inúmeras palavras parecidas formaram a consciência de Israel e da Igreja: só o Senhor pode salvar da culpa e da morte. Era bem natural, portanto, que a reflexão da Igreja, desde o início, se dedicasse completamente aos atos privativos de Deus, nos quais não cabe lugar para o humano, e cuja honra, total e exclusivamente, pertence a Deus. Ele salva da morte, ele faz milagres, misericórdias e façanhas. A ele pertence o poder.

Nestas condições, quais foram as fontes de informações que levaram a Igreja a defender a humanidade de Cristo, com não menor ardor, que sua Divindade? Nenhuma outra, senão a Escritura: é através da Escritura que repercute a Nova do Verbo feito carne, do Verbo feito homem autêntico, igual aos demais homens em tudo, exceto o pecado. A Sagrada Escritura preservou a Igreja de confundir a fé na humanidade de Cristo com a confiança no homem afastado de Deus, bem como de diminuir, por vãs precauções, a importância da natureza humana do Senhor. Certamente, o cântico de louvores em honra de Jesus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, pode passar por uma forma de humanismo, uma vez que introduz a natureza humana, embora seja a do Cristo, como elemento de salvação na Obra Redentora. A reflexão sobre o significado da humanidade de Cristo pode não ter alcançado sua plena profundidade, mas, ainda assim, a Sagrada Escritura evidencia que violentaria o mistério do Cristo quem reconhecesse, no Verbo encarnado, apenas um enviado celestial que nada tivesse de comum conosco. Assim, iluminada pela meditação do texto sagrado, a Igreja ofereceu a mais tenaz resistência a seus filhos que, embora confessando a Divindade de Cristo, não valorizavam a realidade de sua natureza humana. Não se contentou em repudiar decididamente o erro ariano, mas velou pelo depósito total da fé e soube condenar, com igual decisão, o erro docetista.

Abordando o Docetismo da maneira mais popular, podemos afirmar que ele sustentava, em Cristo, apenas um corpo aparente e não carnal como o nosso. Esta forma grosseira de Docetismo teve curso entre os gnósticos da Igreja primitiva, Márcion e outros. Existiu, porém, um Docetismo menos tosco e mais disfarçado, feito de mil elementos sutis, que atentavam à perfeição e autenticidade da natureza humana de Cristo. Nem todos os docetas sustentavam que o corpo de Cristo era mera aparência; muitos aceitavam a humanidade de Cristo, porém amputada e incompleta. Se a corno for, cabe perguntar se o Docetismo é, para nós, um perigo definitivamente vencido e se, passada sua primeira virulência, não mais pode infeccionar o pensamento atual. Não faltou quem declarasse ser o Docetismo uma corrente contrária à Divindade do Cristo e, como tal, uma corrente bem viva e presente entre nós. A generalidade dos críticos, porém, aceitam

a existência do homem Jesus, o Nazareno, não negando que ele seja um genuíno homem, filho de homem, mas que seja o Filho de Deus, genuíno Deus. Nossa pergunta sendo posta nesta perspectiva, muitos opinam que desde já estamos curados do Docetismo, porquanto ninguém entre nós nega a humanidade de Cristo.

Impõe-se uma distinção preliminar: o reconhecimento da historicidade de Jesus Cristo nada tem a ver com a fé da Igreja na humanidade de Cristo. É preciso não fazer confusão: admitir a historicidade de Cristo quase nada tem em comum com o dogma cristológico. Trata-se de uma questão de Pessoa histórica no dogma e que a História pode reivindicar, porquanto ela viveu de fato; muito mais, porém, é questão da significação do vere Deus, vere Iioino na unidade hipostática de Cristo. Esta é a razão pela qual, muito embora o dogma concorde com a História na historicidade de Jesus, a confissão da Igreja continua tendo um sentido crítico muito especial, em virtude da relação indissolúvel que a natureza humana e a natureza Divina de Cristo adquirem, na união hipostática. Por outro lado, subsiste ainda o perigo de diminuirmos o significado da humanidade de Cristo, não em favor de um Docetismo grosseiro, mas de refinamentos ainda mais perigosos. Convém, pois, estudar agora a fé na humanidade com tanto interesse como estudamos a fé em sua Divindade. Possuímos, aliás, motivos sobejos para conhecer o surto das Cristologias estranhas dos primeiros séculos, bem como as opiniões anabatistas, de caráter docetista, as quais teriam que ser debeladas pelos Reformadores.

\* \* \*

Sem muita dificuldade encontramos o ponto de partida do Docetismo na convicção da radical impossibilidade de uma união genuína entre Deus e o Homem, ou seja, entre o espiritual Divino e o material humano. No âmago dessa convicção está radicado o Dualismo metafísico, tão perigoso para a Igreja. Antes de aparecer o Maniqueísmo, já se pensava na oposição irreconciliável entre o Bem e o Mal, entre a natureza Divina e a humana. Os docetas não compreendem que João possa escrever: “O Verbo se fez carne”, pois julgam totalmente fora de cogitação que o Logos divino possa, de alguma maneira, unir-se com a carne humana. Tal pensamento é considerado indigno do Deus Santo, Eterno e Transcendente. Se João falasse do Verbo que se fez espírito humano, assumindo uma união com a parte huniana mais elevada e mais próxima de Deus, as objeções docetistas talvez tivessem sido menos virulentas: sendo admitida uma afinidade entre Deus e o espírito humano, seria concebível algum ponto de ligação. Esse ponto de ligação, entretanto, é totalmente impossível entre o Divino e o carnal. O Docetismo devia, pois, rejeitar a união hipostática, não admitindo em Cristo mais do que um pseudocorpo, uma aparência carnal, um fantasma humano. Mesmo procurando uma síntese entre Paulo e a oposição gnóstica de espírito versus matéria, Márcion não conseguiu reconhecer em Cristo mais do que um corpo aparente.

O Docetismo surge, logo de início, na Igreja antiga. Jesus nasce, Jesus é batizado, Jesus morre na cruz, todas estas afirmações são vinculadas com a corporeidade de Jesus. Escândalo para os gnósticos! Para eles é preciso que o homem seja livre do terrestre e do carnal, fonte do pecado e da perdição. O Divino Cristo, o mais perfeito eon emanado de Deus, o Salvador, o Libertador das partículas de luz caídas na matéria em virtude do pecado, porventura se encarnaria nesta matéria humana, causa de todo o mal? Que horror e que contradição! Só é concebível um pseudocorpo, com objetivos pedagógicos e metodológicos. Contudo, uma verdadeira natureza humana igual à nossa desvirtuaria basicamente a verdade gnóstica.

Sem medir o grau de Gnosticismo de Marcion encontramos evidentemente a raiz gnóstica em sua ideologia. Pretendera o mesmo, com base em Paulo e na luta paulina contra a Lei, erradicar o Monismo: não deixou de lutar pelo postulado dualista do Gnosticismo, selecionando unilateralmente textos paulinos; pretendeu até expurgar os escritos do Apóstolo das interpolações neles introduzidas pelos impostores judeus. Assim foi que ele denunciou como interpolação o texto de Gi 4.4: “Nascido de mulher” que, radicalmente, contrariava seu Dualismo. Sem dúvida, Deus vem salvar o mundo em Cristo, mas este Cristo, ou melhor este Deus em Jesus, é um Deus estranho, alheio à criação, alheio ao caráter e à conservação deste mundo e, ainda mais, alheio à carne fundamentalmente pecaminosa. Que outra coisa caberia aqui senão uma forma fantástica e temporal, uma aparição, um pseudocorpo? Márcion passou a ensinar que Deus apareceu em Jesus com a aparência humana, disposto a sentir, agir e padecer como homem, embora só fosse aparente sua identidade com o corpo, humanamente gerado e carnal, porquanto, de fato, faltava-lhe a substância autêntica de carne.

Ainda no berço, a Igreja lutou contra a forma grosseira do Docetismo. Sentia de instinto a ameaça contra a Encarnação do Verbo. Lutou-se, em particular, contra o conceito de humanidade-fantasma. Inácio, em sua Carta a Esmirna, denunciou o erro, destacando a autenticidade da Encarnação e a veracidade da carne do Cristo, bem como a realidade da morte do Senhor. “Alguns pretendem que Jesus sofreu só em aparência... fechai-lhes os vossos ouvidos... Se Cristo sofreu apenas em aparência, de que proveito me será carregar as algemas e ir lutar contra as feras do circo?... Neste caso, morrerei em vão... “Inácio reivindica a natureza concreta da carne e da vida de Jesus Cristo: “Negar sua carne significa blasfemar contra ele”; contudo, faz a ressalva de que, afirmando isso, não pretende negar a Divindade de Cristo, “mas afirmar que o *Logos* Divino se fez verdadeiramente carne, pois, quem nega isso atenta contra a salvação do Senhor” (*Trall. IX; Smyrn. V; Magn. VIII*).

Por sua vez, Tertuliano tomou posição contra o Docetisino, merecendo o nome de “o mais poderoso antidoceta” (van Bakel). Seu adversário foi Márcion, o qual julgava indigno de Deus vir na carne mortal. Tertuliano reprova-lhe eliminar o escândalo da fé, o mistério de “Deus revelado na carne”: *destruis necessarium dedecus fidei* (destruís o escândalo indispensável da fé). Certamente que não podemos esquecer aqui que a polêmica tertuliana está ligada à sua idéia em torno da *corporalidade*, “parte integrante de tudo que existe, inclusive de Deus”. Nem por isso desmerece o fato dele ter combatido acerbamente o Docetismo como ideologia da incompatibilidade entre Verbo de Deus e carne. Logo, sem qualquer apoio na corporalidade de Deus, Irineu entra na lide com igual vigor. Dentro de sua famosa doutrina da “*recapitulação de tudo em Cristo*”, e partindo do fato de que a desobediência de Adão foi vencida pela obediência de Cristo, Irineu destaca muito fortemente a veracidade da carne humana de Cristo (*Adv. haereses*, 3.18, 6). São suficientes esses nomes gloriosos para demonstrar que a rejeição do Docetismo foi tida como uma necessidade premente, a realidade da carne humana de Cristo não sendo matéria para discussões neutras ou pacíficas, mas assunto relacionado com a mensagem essencial do Verbo Encarnado.

Posteriormente encontramos um Docetismo muito mais refinado, colocado dentro da problemática das duas naturezas na união pessoal de Cristo. Neste novo contexto, os contornos do erro foram bem mais difíceis de ser definidos e, portanto, o perigo foi bem maior. A idéia de um pseudocorpo tinha sido vencida pelas argumentações de Inácio e



pela consideração atenta do texto neotestamentário. Não mais era questão de negar absolutamente a natureza humana de Cristo, mas, dentro do contexto da união hipostática, foi diminuída a importância desta, até deixá-la mutilada, incompleta, inautêntica. Apolinário e o Monofisismo, mais tarde, nos deram a forma clássica desse Docetismo sutil e agudo. Como vimos anteriormente, Apolinário concordou com a definição de Nicéia, condenando a heresia de Ário, mas ensinou que o Verbo, fazendo-se carne, não assumiu o espírito humano, e, sim, apenas o corpo humano. O Monofisismo operou a síntese das duas naturezas em uma única natureza divino-humana: a natureza humana assim divinizada é absorvida através da supremacia do Divino em Cristo, de tal modo que não mais é possível falar em veracidade e perfeição da natureza humana. O *vere Deus* absorve o *vere homo*. Evidência tornada ainda mais patente no Monotelismo, o qual não deixa o mínimo lugar para uma vontade ou um querer genuinamente humano em Jesus Cristo.

\* \* \*

Não faltou quem pensasse descobrir vestígios de Docetismo no NT, inclusive nas cartas paulinas, por mais estranho que isso possa parecer. Decerto, não se afirmou que Paulo fosse doceta ou que descesse da veracidade da natureza humana de Cristo, mas aventurou-se em denunciar certa tendência nesta direção, principalmente nas idéias paulinas relativas à *carne*. Porventura não é verdade que Paulo ressalta incansavelmente a oposição Carne-Espírito, fundamental para os docetas? Van Bakel descobre em São Paulo uma oposição entre pneuma espiritual e carne: a *carne*, indissolivelmente ligada ao pecado, não impede que o homem carnal possa e deva tornar-se homem espiritual mediante o batismo. Comentando o problema da carne de Cristo, de conformidade com esta opinião, van Bakel insinua que Paulo, logicamente, devia também considerar a carne de Jesus Cristo como um elemento que contrariava este Homem “pneumático” por excelência. Mas Paulo, que não gostava de se lembrar da própria carne, certamente evitou aludir ao assunto. van Bakel julga ter a comprovação dessas suas presunções na frase de Paulo em Rm 8.3: “Deus enviando o seu próprio Filho na *semelhança* da carne pecaminosa...” ou naquela outra de Fp 2.7: “tornando-se em *semelhança* de homens”. “Aqui Paulo chega até os limites do Docetismo”, escreve nosso autor, cujo pensamento sucintamente damos a seguir. Paulo não prevê ainda qualquer perigo de heresia; encara, pois, o Docetismo sem medo, atitude esta já não mais possível para João, que viu os primeiros sinais da heterodoxia. Essa maneira de compreender Paulo, entretanto, contradiz ostensivamente as epístolas do Apóstolo, tão dedicadas em ressaltar a natureza autenticamente humana do Salvador, inclusive nos trechos referidos por Bakel, Rm 8.3 e Fp 2.7. Este pretense docetista — Paulo — fora quem havia escrito as palavras escandalosas: “Cristo nasceu de uma mulher” (Gl 4.4). A palavra *sarx* (carne) nos lábios de Paulo, longe de expressar qualquer simpatia pelo Dualismo antropológico, declara sua convicção de que o *pecado, surgindo da carne*, destrói a vida: isto não implica em que Paulo acredite encontrar um elemento superior e mais perto de Deus nas qualidades do *espírito* humano, uma defesa contra o pecado: o espírito humano não é isento da perdição da carne. Posto diante da humanidade de Jesus Cristo, Paulo, pois, assume a mesma atitude que os demais autores do NT, e, igual aos demais apóstolos, fica extasiado diante do grande mistério de *Deus revelado na carne*. Mostra de leviandade dá aquele que estabelece, a este respeito, uma contradição irredutível entre João e Paulo.

\* \* \*

Longe de descobrirmos qualquer vestígio de Docetismo no NT, encontramos, pelo contrário, indícios de luta contra ele. Evidência particularmente clara na 1 Carta de João, precisamente dirigida contra aqueles que negam *que Jesus Cristo verdadeiramente tenha vindo na carne*. Conforme João, aqui é que se distinguem os crentes dos que não crêem, os verdadeiros, dos falsos profetas: “Todo espírito que confessa que Jesus veio na carne é de Deus, e todo espírito que não confessa Jesus. .. procede do Anticristo” (1Jo 4.2s). “Quem é que vence o mundo senão aquele que crê ser Jesus o Filho de Deus?” (1Jo 5.5). Tudo está comprometido nesta confissão, na qual coincidem testemunho humano e testemunho Divino: “Este é o testemunho de Deus, que ele dá acerca de seu Filho” (1Jo 5.9).

Depois de pertencerem à comunidade cristã, os falsos profetas visados por João separaram-se posteriormente dela (1Jo 2.18s). A intenção de João parece ser a de reprovar a doutrina desses *anticristos* que rejeitavam a verdadeira Encarnação. Incontestavelmente, o Docetismo surge nessa heresia que, como ponto de partida, tomou a impossibilidade de Deus se ligar ao terrestre e humano. Provavelmente a afirmação de 1Jo 5.6 (“Este é aquele que veio por meio da água e do sangue”) visa a prevenção contra a doutrina de que temporariamente um ser celestial (no intervalo entre o batismo e a crucificação) se associara ao homem Jesus de Nazaré. “Esse Docetismo se radicava na resistência à idéia escandalosa de que o Filho de Deus, o Revelador e Mediador, sofresse a degradação do contato direto com a matéria, que é a encarnação do mal absoluto” (C.H. Dodd). Deparamo-nos, pois, já no NT, com a rejeição direta da motivação, que mais tarde foi invocada pelo Docetismo multiforme e insidioso.

\* \* \*

A índole verdadeiramente humana de Cristo é-nos descrita não apenas por João, mas também pelos Sinóticos. O Docetismo está em evidente antagonismo com os Evangelhos. Para nos convenceremos, basta analisar os quarenta dias da vida gloriosa de Cristo ressurreto: nada melhor para desenganar aqueles que se inclinam a crer numa humanidade de Cristo plenamente sombreada pela Divindade. No ressuscitado, constatamos uma sensível mudança; entretanto, não muda o homem Jesus, mas ele permanece o que era. A história das aparições constitui um típico requisito contra o Docetismo. Lucas, por exemplo, descreve as aparições de Jesus aos discípulos: surpresos, atemorizados, estes acreditam estar vendo um fantasma (Lc 24.37, onde a palavra grega *edoxoun pneuma theorein* é precisamente a que originou o termo Docetismo), mas Cristo dissipa as falsas suposições deles: “Por que vos perturbaís e duvidais em vossos corações? Vede as minhas mãos e os meus pés; sou eu mesmo, apalpai-me e verificai, porque um espírito não tem carne e ossos como vedes que eu tenho” (Lc 24.38s). Observamos que esta impressão se reforça quando, vendo seus discípulos receosos e hesitantes, Cristo lhes pede, realista e “antidocetamente”, alguma coisa de comer e se serve, ostensivamente, do peixe assado. Unanimemente, os evangelistas se referem a este traço tão eminentemente antidocetista. Nenhum texto relativo às aparições do Ressuscitado insinua a mínima tendência docetista. Lc 24.34, relatando o regresso dos dois viajantes de Emaús, conta como eles encontraram os onze, alegres, e comentando que “*verdadeiramente* ressurgiu o Senhor”. Aqui, *verdadeiramente* (*ontôs*), acentua bem a realidade do Ressuscitado. Mt 28.5s, especifica que este mesmo Jesus que fora crucificado ressuscitou à vida e se relacionou, sem demora, novamente com este mundo. Ele precederá os discípulos na Galiléia (Mt 28.7; Mc 16.7). A Tomé, que duvidara, são ditas estas palavras: “Põe aqui o teu (ledo, e vê as minhas mãos, chega também a tua mão e põe-na no meu lado” (Jo 20.27), palavras

expressas também aos outros discípulos (Jo 20.20). As mulheres abraçaram os pés do Ressuscitado (Mt 28.9). A insistência nas feridas da crucificação confere aos relatos um caráter intransponível de realidade. Quanto à palavra dirigida a Maria: “Não me detenhas assim, porque ainda não subi para meu Pai” (Jo 20.17), não deve ser traduzida “Não me toques. . .” em sentido docetista, como para insinuar a impossibilidade de tocar fisicamente a Cristo, mas visa informar Maria de que, entre a situação humana do Jesus anterior e atual existe uma novidade, novidade inclusive para Maria, a qual, precisamente do Ressuscitado recebe sua missão: “Vai ter com meus irmãos...” (Jo 20.17). A este respeito, Marcos Barth comenta acertadamente: “Aqui não aparece de forma nenhuma o pensamento que abraçar ou tocar a Jesus ressuscitado fosse irreconciliável com a nova realidade do Ressurreto.” Todo o contexto evangélico elimina qualquer dúvida nesse particular (comparar a promessa de Jo 16.16). Com o Senhor ressurreto, os apóstolos usam da mesma segurança e confiança que lhes caracterizava o trato com ele antes da Paixão. Jesus sopra sobre eles (Jo 20.23), impõe-lhes as mãos (Lc 24.50). João, com absoluta literalidade, escreve: “Nossas mãos apalparam-no” (1Jo 1.1), não com um apalpar comum — muitos casualmente tocaram Jesus — mas com este apalpar próprio da vocação apostólica de testemunhar a *realidade* da Ressurreição. Um simples contato casual não se equipara com o apalpar consciente, ordenado pelo Ressuscitado, o qual “teve para o apostolado uma significação determinante e fundamental de constatação e comprovação. O Senhor manda que eles se certifiquem da verdade de sua ressurreição; não é um fantasma oferecido aos seus olhos.” Como outrora, andando sobre as ondas do mar, ele precisou dissipar os temores dos discípulos e declarar- lhes não ser um fantasma. Jesus agora usa as mesmas palavras de identificação: “Não temais: sou eu” (Jo 6.50).

Inconfundivelmente, mesmo depois da Ressurreição, destaca-se a genuína humanidade de Cristo; os apóstolos poderão declarar: “Comemos e bebemos com ele depois que ressurgiu dentre os mortos” (At 1.4; 10.41). Apalpar e ver o Senhor ressurreto é da essência do Evangelho: comprova a firmeza da salvação que foi revelada em Cristo, vencedor da morte. O que ressuscitou é o mesmo que morreu crucificado: aqui não existe outra atitude senão a crença: “Não sejas incrédulo, mas crente” (Jo 20.28). Essa verdade impressionou tão profundamente a Paulo que ele conseguiu traduzi-la numa forma lapidar: “Se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa fé, ainda estamos no pecado nosso. Mas Cristo, de fato, ressuscitou” (1Co 15.17ss). Ora, este Cristo é um homem bem real e não uma simples aparência, como queriam os docetas, partindo do postulado gratuito da impossibilidade da Encarnação.

\* \* \*

Assim como não pode haver dúvida a respeito da humanidade genuína do Ressuscitado, conversando e comendo com os seus durante quarenta dias, tampouco pode haver dúvida quanto à humanidade de Cristo antes de sua Paixão. Inúmeras são as palavras que, dessa ou daquela maneira, expressam a genuinidade desta natureza humana. Não há lugar para qualquer tendência que elimine essa índole humana, por mais estranha ou escandalosa que seja. Pelo contrário, nunca poderemos subscrever palavras como as de van der Leeuw: “A figura de Cristo em João é semelhante às imagens bizantinas — imóvel, hermética, intangível, insensível.., acontece nesse Cristo que nos fala sua palavra divina, como aos homens que se apresentam em conjunto: quase não são homens.” Nada mais aberrante: o quarto Evangelho é o poderoso testemunho da Divindade de Cristo e precisamente ele é o que nos apresenta o *Verbo Encarnado*. Replicaremos a van der Leeuw que alegara que João, contrariamente aos Sinóticos,

nunca deixa a humanidade transparecer, e diremos que João, constantemente, ilumina o que, em Cristo, é plenamente humano. Sejam quais forem os matizes do quarto Evangelho, eles nunca sombreiam a humanidade genuína de Cristo. Veja-se o caráter de absoluto realismo dado à crucificação: “Testifica aquele que presenciou, seu testemunho é verdadeiro; ele sabe que profere a verdade para que também vós creiais” (Jo 19.35 — testemunho imediatamente alusivo ao golpe de lança que abriu o lado de Jesus para comprovar sua morte. Grosbeide observa que João reivindica sua veracidade, antes mesmo de escrever que “isto aconteceu para se cumprir a profecia...” (Jo 19.36), o que seria indício bem claro de que o quarto Evangelho visava combater o Docetismo.

Menos infeliz foi van der Leeuw quando, comentando a Paixão segundo João, de J. S. Bach, escreve: “Bach gostava tanto do mistério da kenosis ou auto-esvaziamento do Verbo Divino que, depois de celebrá-lo através do seu alegre e tão popular oratório de Natal, agora medita nele em sua tragicidade, representando-nos o Soberano Divino que aceita a figura do servo feito rei através do martírio e da humilhação.” Os traços Divinos e os humanos nunca entram em competição nos relatos sagrados. O Evangelho, porém, em toda parte apresenta-nos o *homem* Jesus Cristo, que nasce, tem origem histórica, é Filho de Israel, Filho de Davi (Lc 2; Gl 4.4), cresce como qualquer pessoa, sente e deseja como todos, experimenta fome e sede, sono e cansaço, ira, tristeza e angústia, padece e morre como todos. Seu modo de agir não deixa, contudo, de impressionar singularmente: “Jamais homem falou como ele” (Jo 7.16); nem por isso, aparece no texto o mínimo ensejo de contestar-lhe a autêntica humanidade. Pelo contrário, tudo, na Escritura, converge para a declaração de Hb 2.17: “Convinha que em todas as coisas, ele se tornasse semelhante a seus irmãos”, e ainda a de Hb 2.18: “Visto que os filhos participam da mesma carne e do mesmo sangue, Cristo também da carne e do sangue participou...” Assim também Paulo declara que Cristo “se tornou semelhante aos homens” (Fp 2.7). Não se lhe negam tentações, elas até constituem matéria de ênfase para Liii 2.18 e 4.15. “Por ter ele mesmo se sujeitado às provas do sofrimento, está em condições de auxiliar os que sofrem... Não é um pontífice insensível às nossas dores, pois passou pelas mesmas provações que nós, fora o pecado.” Que ele, durante a vida inteira, fosse o Santo impecável, não é obstáculo para que a Escritura no-lo apresente, enfaticamente, homem como nós, amargurado na paixão e assaltado pela angústia no Getsêmane e isso tão *mortalmente*, que “um anjo dos céus desceu a reconfortá-lo” (Lc 22.48). Esse anjo não foi o que menos dificuldades proporcionou aos adeptos do Docetismo. Consta simplesmente que não pode ser compreendido sem uma autêntica humanidade de Cristo.

Aliás, quem resistirá à evidência evangélica? Os textos sagrados prosaicamente narram o desenvolvimento comum de Jesus nascido como todos, sem nada que insinue qualquer absorção do humano pelo Divino. A criança crescia, se robustecia e se enchia de sabedoria; a graça Divina estava nela (Lc 2.40); crescia em sabedoria, estatura e graça, diante dos homens e de Deus (Lc 2.52). Analogia patente com as demais crianças, com João Batista, que “foi crescendo e fortificando-se em espírito” (Lc 1.80), com Samuel, que “crescia, tornando-se agradável a Deus e aos homens” (1Sm 2.26). As mesmas palavras vulgares designam o desenvolvimento do menino Jesus e de qualquer menino: palavras menos rotineiras não poderiam ser encontradas para pintar o crescimento daquele a quem os modernistas dedicarão um tributo tão altissonante em palavras. A modéstia dessas expressões vulgares é tanto mais significativa quanto a Escritura silencia os trinta anos da *vida oculta*, com a única exceção da viagem a Jerusalém, do menino que deixa os doutores assombrados com sua inteligência e suas respostas (Lc 2.47).

Quão longe estamos dos contos fantasiosos das mil e uma noites, das fábulas apócrifas de Natal, das tentativas de introduzir o milagroso na infância do Senhor, de subtrair o menino às necessidades da idade e ao socorro alheio, à proteção de José e Maria! Restam apenas uma palavra salva do silêncio de trinta anos: “Não sabíeis que me cumpre estar nas coisas de meu Pai?” (Lc 2.49). Nenhuma ação milagrosa, nada de extraordinário. Num vislumbre, apenas, a consciência de ter que cuidar das coisas do Pai; indício da ligação permanente desta vida jovem com a orientação do Pai. Logo, “desceu com eles a Nazaré e era-lhes submisso” (Lc 2.51). Essa infância que, em séculos místicos, tornara-se objeto de reflexão piedosa, de admiração e adoração, aparece aqui descrita com a maior simplicidade: a criança Jesus caminhando por nosso mundo como qualquer outra criança.

Não negamos que este silêncio excessivamente sóbrio admire a quem investiga a vida total dos homens, imparcialmente, através dos mínimos acontecimentos. Esse interesse biográfico está ausente nos Evangelhos, que só rompem seu silêncio para seguir o trabalho funcional de Cristo. Indicar que o menino cresce sob a graça de Deus, *consciente da sua vinculação com as coisas do Pai*, é suficiente para introduzir toda a caracterização desta vida exclusivamente dedicada aos interesses do Pai. “Meu Pai”: eis todo o programa e quão oneroso! — desta existência. Por agora, prelúdio infantil e coerente do tema que se desenvolverá abundante e plenamente na sua doutrina e vida: o zelo da casa de Deus levá-lo-á à morte de cruz.

Quaisquer tentativas de subestimar esta humanidade menosprezam a figura bíblica: embora conhecendo o mistério do Filho, as Escrituras nunca discutem ou condicionam a humanidade autêntica de Cristo, pretextando a natureza Divina ou a glória do Senhor.

\* \* \*

No correr dos tempos, deveriam surgir muitas perguntas relativas à fé da Igreja na humanidade autêntica do Senhor. Quem confessa como fundamental, segundo a expressão bíblica, a unidade da Pessoa em Cristo, porventura não se verá reduzido a eliminar o humano ou, pelo menos, a condicioná-lo às exigências do divino? De fato, a história da Igreja conhece tentações docetistas, não originadas pelos antigos postulados (impossibilidade de união entre Deus e a realidade criada), mas pelas exigências mútuas das duas naturezas em Cristo. Certos exegetas deram para ler as Escrituras de tal maneira que perdessem paulatinamente a sua força original os textos mais fortemente penetrados da realidade humana do Cristo. Entre outros, citemos os textos relativos ao *conhecimento* de Jesus Cristo: tal conhecimento, porventura, não era total e exclusivamente Divino?

A questão tornou-se particularmente interessante com respeito ao texto de Mc 13.32 ou Mt 24.36: “Mas a respeito daquele dia ou hora, ninguém sabe; nem os anjos do céu, nem o próprio Filho, senão somente o Pai.” Qualquer leitor deduz deste texto o caráter limitado do conhecimento de Jesus em relação ao dia do Senhor. Posteriormente, porém, os teólogos não se satisfizeram com esta simples dedução: partindo da união das duas naturezas em Cristo, perguntaram se era possível traçar um limite entre o conhecimento próprio de cada natureza, visto ser Cristo verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Porventura, a união hipostática não comporta que o homem Jesus participe do conhecimento Divino relativo ao dia e à hora do Senhor? Não foram poupados esforços para solicitar o texto de conformidade com a respectiva orientação teológica. Uma ilustração típica dessa problemática nos é dada pela exegese católicaromana de Mc 13.32.

A exegese romana segue a explicação tomista tradicional. Tomás de Aquino opina que não se podia deduzir do texto que Cristo ignorara o dia de sua volta, mas que não entrava em seus desígnios revelar o dia e a hora. Jesus sabia, porém, não com a *scientia communicabilis* (*Sum. Theol. III*, 10.2): seu saber não se destinava a ser comunicado a outrem. Tomás de Aquino relaciona este texto com At 1.7: “Não vos pertence saber os tempos ou épocas, que são da exclusiva competência do Pai”, e opina que Cristo mantém propositalmente escondida a hora do estabelecimento do Reino, opinião já proposta por Gregório I (509-604), e por Santo Agostinho (“Embora enviado como mestre, Jesus declara ignorar aquele dia, como Filho do Homem, porque não pertencia a seu magistério revelá-lo.” *Enar. in Psalmo 36, Sermo 1.1*). Gregório Magno justifica esta exegese com um apelo a Gn 22.12: “Agora sei que temes a Deus.” O pontífice, seguido por Tomás de Aquino, argumenta que este “agora sei” não implica que só agora Iavé vem a saber que Abraão teme a Deus, e, sim, que só agora é que o declara a Abraão. Este é o caminho para entendermos o texto de Mc 13.32.

Em 1918, este texto foi objeto de um decreto do Santo Ofício (ver Denziger, *Enchiridion symbolorum*, 2183-2185), rejeitando que Cristo, corno homem, não conhecesse o dia do juízo, e, além disso, repelindo a opinião dos que sustentam que a alma do Cristo não conheceu, desde o princípio, todas as coisas passadas, presentes ou futuras, porquanto a união hipostática das duas naturezas exclui a idéia de qualquer limitação do saber de Cristo.

Evidencia-se aqui a tradição de unia exegese puramente *dogmática* (julgada severamente por Calvino: “Muitos, julgando indigno de Cristo qualquer ignorância, tentaram suavizar a dureza da palavra com seus comentários.” Ver *Com. im Marcum*). A aproximação do texto é feita com preconceito; não leva em conta que, tanto Marcos como Mateus incluem os anjos e o Filho do Homem na ignorância aludida — nem os anjos, nem o Filho, mas só o Pai é que sabe. O texto nada diz com referência a *scientia communicabilis vel incommunicabilis*; apenas acena para a prudência, o que é necessário aos que vivem na ignorância do tempo e da hora. O apelo a Gn 22 nos parece insustentável, inspirado pela preocupação dogmática. Greitemann, aliás, reconhece que o exegeta católico toma em consideração a doutrina dogmática e que precisamente no texto aqui em foco, a exegese parte da posição dogmática. Contra tal exegese é que protestamos, porquanto ela despoja o texto de seu verdadeiro significado. Para a exegese romana é impossível, *a priori*, qualquer limitação do saber em Cristo, a qual limitaria também sua natureza Divino-humana. E assim estamos diante de uma reflexão que, por si, acarreta enormes conseqüências para uma valorização digna da humanidade de Cristo por parte da exegese romana. O “impossível” autoritário e dogmático domina a exegese de Roma, forçando-a a procurar paralelos sem fim para furtar-se à evidência das palavras. Denunciamos tajs postulados dogmáticos. Isso, porém, não significa que, para a exegese reformada, a união hipostática tenha sido feita clara e evidente. Quem sondará o mistério insondável? Mas, no caso em debate, não é questão daquilo que transcende nossa compreensão, do mistério insondável; é questão simplesmente da leitura correta do texto. Fala-se-nos do *poder de Cristo* em contraposição à onipotência divina, e do *saber de Cristo* em contraposição à onisciência de Deus. Se nalgum lugar cumpre deixar as normas da Escritura canalizarem o nosso pensamento, este lugar é aqui. A interpretação católica imposta pelo Santo Ofício é sintomática de um sistema que, em vez de partir das Escrituras, parte do dogma eclesiástico.

Não é de se surpreender, pois, que as evidências bíblicas suscitem, ali e aqui, sérias dificuldades para a dogmática romana, especialmente a sua Cristologia. Quem aceitou

pensai' de conformidade com processos logísticos, para tirar conseqüências que afetam a Divindade de Cristo, talvez contornará dificuldades de vulto, mas não deixará de perverter palavras bíblicas que evidentemente demonstram a genuína natureza humana de Cristo. Entretanto, essas palavras são tão claras que impõem o caráter limitado e humano na vida de Cristo.

Quando, raciocinando a partir da *scientia beatifica* de Cristo, excluimos dele qualquer ignorância relativa ao presente, passado e futuro, devemos afinal de contas aceitar que a alma de Jesus gozava de certa “*onisciência Divina*” em virtude de sua união com a inteligência Divina. Precisamente nesta onisciência relativa é que está a dificuldade. O mesmo raciocínio levar-nos-ia a aceitar “*certo progresso*” em Cristo, inclusive na ciência de Cristo. “A alma de Cristo conhece urna *ciência adquirida*, experimental, progressiva”, ou seja, a ciência própria do homem na terra. Assim, Cristo como homem aprendia tudo quanto a experiência lhe ensinava. Era sujeito a um autêntico aprendizado. Todas as coisas que sabia intuitivamente, como Deus, podia aprendê-las experimentalmente. Nessa base, Pohle intenta provar que não foi ilusória nem inútil a ciência experimental de Cristo; porém enreda-se quando afirma que tal conhecimento experimental é acrescentado ao conhecimento Divino, fornecendo ao Senhor “momentos valiosos, antes não experimentados e capazes de enriquecê-lo”, tese difícil de se coadunar com o dogma católico da onisciência própria de Cristo. Pelo menos, esta problemática revela a insatisfação da própria exegese católica, quando reflete sobre o processo da vida humana de Cristo.

Isso nos leva a considerar, de relance, outro problema vinculado com o anterior: a relação entre a ciência de Cristo e a sua Paixão. Mais urna vez estamos às mãos com a dogmática romana. Esta combate o Monofisismo com as declarações de Calcedônia sustentando as duas naturezas de Cristo; entretanto, deixa a natureza humana de Cristo elevar-se a alturas desconhecidas, em virtude de sua união com o *Logos*. Deveria surgir para a teologia romana o problema da realidade da Paixão. Como conciliar a dura experiência da Paixão com a contemplação ininterrupta de Deus? O que surpreende mais, na teologia de Roma, é que a coordenação das idéias não é determinada pelos lados bíblicos, e, sim (como anteriormente em Mc 13.32), pela formulação de Calcedônia. Problema bem mais agudo para quem parte do ponto de vista da humanidade de Cristo contemplando sempre a Divindade. Assim, Tomás de Aquino ensina que Cristo se distinguia dos outros mortais porquanto possuía a visão de Deus plena e perfeita, desde o momento de sua concepção, coisa negada aos outros, pois para os homens a visão de Deus é um dom sobrenatural e escatológico. Não há possibilidade de um espírito criado conhecer intuitivamente a Deus. Contra os beguinos, o concílio de Viena (1311) determinou que, sem unia luz carismática, nenhuma alma pode contemplar Deus, a não ser unicamente Jesus Cristo. Só depois de gozar a luz da glória, é que os bem-aventurados contemplarão intuitivamente a essência de Deus. Cristo goza, entretanto, *já nesta terra, a visio beatifica*, contemplando face a face a essência divina. Bartmann, com absoluta franqueza, declara: “Esta teoria se motiva na união hipostática”; motivação dogmática, pois, e não revelação bíblica. Aliás, o mesmo autor reconhece que a Bíblia oferece certo número de textos “que, aparentemente, contradizem a perfeita ciência de Cristo, normalmente decorrente de sua visão beatifica de Deus”. Nada estranho, pois, que os teólogos exegetas objetem contra a visão beatifica e terrestre de Cristo. Afinal de contas, também Bartmann resolve todos os argumentos em contra, à luz da união hipostática, valor supremo e imutável, imperativo decisivo neste conflito. Nessas alturas é que surge a pergunta se a visão beatifica pode ainda condizer com a veracidade da paixão (te Cristo. Sem dúvida, a teologia romana

ião como base a realidade dessa paixão, embora sem abandonar seu postulado da visão beatífica, procurando conciliar ambos os extremos: o saber irrestrito de Cristo e a paixão autêntica. “Pela contemplação de Deus indefectivelmente aberta à alma de Cristo, nem a capacidade (te sofrer nem a realidade sensível das dores de Cristo foram sustadas” (*Manual de Teol. Cal.*, J. Braun). Qual será, então, a solução desse paradoxo? A escolástica opinava que, dividindo-se a alma em superior e inferior, a *visio beatifica* localizar-se-ia na alma superior, enquanto a alma inferior sofria os tormentos e a morte. Essa é uma solução antropológica, errada em si mesma e ilógica dentro da doutrina hipostática, pois que, na união hipostática, Cristo assumiu uma completa natureza humana. Não obstante, é nesta direção que se está *procurando* a conciliação entre *visio* e *passio*. A posição de Tomás de Aquino merece atenção; mencionando a opinião de que “a visão beatífica de Cristo comportava a bem-aventurança”, faz ele a seguinte distinção: “de conformidade com a natural relação de corpo e alma, a glória do corpo redundava na glória da alma. Porém esta relação normal em Cristo estava submetida à vontade de sua própria Divindade, de tal sorte que a bem-aventurança permanecia no espírito sem derivar para o corpo” (*Summa Theol.* 111.14,1). Em outras palavras, cumpria ao Filho de Deus aceitar a carne humana com toda a sua fraqueza, para nela poder sofrer e, desta maneira, ajudar-nos. E aqui, o grande doutor deixa a Escritura Sagrada prevalecer contra as premissas dogmáticas, acolhendo Isaías 53: “Ele foi ferido por causa de nossas prevaricações” e citando Fp 2.6ss. Repudia a opinião que declara serem incompatíveis *visio* e *passio* e afirma taxativamente: “Isto contraria a asserção de Isaías 53, que diz: Verdadeiramente carregou sobre si as nossas dores” (*ibidem*). Mas, reintegrando outra vez o dogmatismo, conclui, dizendo: o gozo da contemplação Divina ficou de tal modo restringido ao espírito de Jesus Cristo que não se propagava aos sentidos nem insensibilizava contra a dor (*Id. III.* 15,5). Podia-se, pois, falar em autêntica tristeza e genuína paixão de Cristo. Na expressão tomista, Cristo é juntamente *viator* e *comprehensor*, quer dizer viajante a caminho, passível e sujeito à dor, e vencedor, tendo chegado à meta que apreende já a bem-aventurança escatológica.

Esse problema é também resolvido antropológicamente. Em Cristo, contemplação beatífica e paixão dolorosa pertencem respectivamente a diferentes esferas humanas. A esfera superior da alma humana de Cristo mergulha nos mistérios hipostáticos, compartilhando dos privilégios da alma Divina; a realidade da Paixão, inculcada pela Escritura, explica-se pela condição peculiar da alma inferior de Cristo. Tomás de Aquino sabe usar bem suas distinções antropológicas. No entanto, não se evidencia como, de fato, esta parte inferior escapa dos privilégios da parte superior. A Escritura ignora tais sutilezas, mas poderosamente nos mostra a Pessoa de Cristo *à luz das funções* e humilhações messiânicas. É no texto sagrado que percebemos a impossibilidade de separar Pessoa e Obra de Cristo, e, portanto, de tirar conclusões exclusivamente a partir da Pessoa considerada *em si*. A Escritura nos fala do Filho do Homem sofredor, do Varão de Dores que padece, entristece-se, angustia-se, ora e deseja, maravilha-se e espera, confia em Deus e geme no abandono. Deste problema não se sai com uma distinção entre esferas superior e inferior da alma humana, nem com postulados de camadas biológicas em nós. Considerado o problema segundo o esquema *visio-passio*, os teólogos *sistemáticos* de Roma, embora não negando a Paixão, consideram-na muito à luz da visão beatífica e, quando nos ouvem — a nós, Reformados — falar do horror e da profundidade dos sofrimentos e do abandono, por parte de Deus, do Cristo sofredor, levantam graves objeções contra o nosso modo de sentir.

\* \* \*



Divergências deste teor surgem cada vez que se trate — na teologia católica — de angústia, fé e esperança em Cristo. Tomás de Aquino pergunta; “Houve temor em Cristo?” Citando o texto relativo à angústia de Jesus em Getsêmane (Mc 14.33), responde que, em si, o medo não existia em Cristo. Porém, na necessidade de salvar a verdadeira humanidade de Cristo, acrescenta que este assumiu espontaneamente temor e tristeza (*Stzmma Theol.* III.15.4ss). A seguir, examina se houve fé e esperança em Cristo. Quanto à fé, citando 1h 11 .1 (“a fé é a garantia das coisas que se esperam e a prova das que se não vêem...”), declara que não havia nada que Cristo não visse: “Desde o primeiro momento (le sua concepção, Cristo viu perfeitamente a Deus em sua essência, de tal modo que a fé, em Cristo, é absolutamente impensável. Quanto à esperança, apoiado em Rm 8.24 (“O que alguém vê como o espera?”), Tomás não a concebe possível em Cristo. Reconhece, porém, que Cristo, na terra, ainda não tinha tudo quanto pertence à sua perfeição, como, por exemplo, a glorificação de seu corpo. Esta complementação posterior podia ser objeto da expectativa de Jesus, embora não de verdadeira esperança, porquanto esta diz respeito à bem-aventurança da alma, e não do corpo.

Evidentemente, toda esta argumentação católica romana está condicionada pelo postulado da *visio beatifica* em Cristo. Às vezes, as palavras da Escritura sugerem certas restrições, mas nunca são suficientes para recolocarem basicamente a problemática da verdade humana de Cristo. No Tomismo, a natureza Divina, hipostaticamente unida à humana, chega a ameaçar a plenitude da segunda, surgindo um novo tipo de Docetismo, digno de ser denunciado aqui. Tomás de Aquino, graças ao seu amor às Escrituras, erige um contrapeso ao perigo de ofuscar a natureza de Cristo pode detrás da Divina.<sup>1</sup> Na teologia calvinista não precisamos restringir pensamentos e raciocínios originados em determinado conceito da união hipostática, não porque não professemos ex corde esta união das duas naturezas, mas porque nossa referência invariável é a Escritura, e nosso propósito é de nos guiarmos exclusivamente pela Revelação. Como poderíamos encontrar argumentos extensos para proposição e defesa da problemática em foco? Nossa teologia não precisa de qualquer distinção antropológica para explicar a possibilidade da paixão de Cristo.

---

<sup>1</sup> Digno de nota é o fato de Roma ter sempre resistido aos julianistas que ensinavam, como Eutiques, que o corpo de Cristo tinha substância diferente da nossa, seu corpo sendo impassível em virtude da união hipostática, e inacessível à fome» sede, cansaço, etc. Essa opinião foi universalmente qualificada de docetista. O concílio de Éfeso (431) já decretava ser anátema “quem negasse que o Verbo de Deus tinha sofrido na carne, tinha sido crucificado na carne e morrido na carne” (Denziger, 124). O Concílio de Florença (1439) reconheceu “a essência passível de Cristo, consequência de sua humanidade” (Denziger, 708), devendo-se declarar Cristo *vere natum, vere passum, vere mortuum et sepultum (ibid.)*. No fundo, entretanto, os teólogos romanos estão ainda na mesma perspectiva que *Julião de Halicarnasso*, o qual também não negava absolutamente os sofrimentos de Cristo, embora declarando a impassibilidade de Cristo. A respeito desta *apathia* observa justamente Draguet que “Julião não atribuiu a Cristo como Deus, mas ao Cristo como homem, as prerrogativas da impassibilidade e da imortalidade” (René Draguet, *Julien d’Halicarnasse*, pág. 124). Por sua vez, Turmel, que dá pouca atenção ao Monofisismo dos julianistas, não hesita em declarar que “estes foram os herdeiros de Eutiques” (J. Turmel, *Hist. des Dogmes, II*, 1932, pág. 382).

Para maior explicitação, comparem-se finalmente os comentários de Tomás de Aquino sobre Lucas 2.52: “Não podemos dizer que, em Jesus, o crescimento em graça fora real, porquanto Cristo possuía a plenitude da graça em virtude da união hipostática” (*Summa Theol.* III, 7, 12), e ainda: “A união hipostática respeita a diferença das naturezas; entretantes, a alma humana de Cristo recebia, através de sua alma Divina, participação na perfeição e no saber Divinos, onisciência e visão beatífica” (*Id.* III, 9, 2).

A simplicidade característica da exegese de Calvino permite compreender sem escândalo tanto o “não-saber” como o martírio e morte de Cristo. Calvino reconhece as naturezas Divina e humana em Cristo, indissolivelmente unidas numa unidade hipostática; mas ele, fiel à atitude de Calcedônia, respeita o mistério, não amputa os atributos da natureza humana nessa adorável hipóstase. Sabe que essa prudência (em não inventar arbitrariamente privilégios de onisciência e bem-aventurança a favor da humanidade de Cristo) seria tida como uma tentativa de diminuir a natureza humana em Cristo. Contudo, não hesita em aceitar a coexistência da *fé* e da *contemplação* em Cristo: Cristo *creu*, Cristo *esperou*. O pensamento de Calvino é bem claro. Um católico, como G. Brom, escandaliza-se de que Calvino e o Catecismo de Heidelberg ousem apresentar o Crucificado como submetido a “tormentos infernais”. Não sem razão, preocupa-se a teologia reformada com a quarta palavra de Cristo na Cruz — *Eli, Eli, lamma sabachtani* — achando nela a chave do problema *visio-passio*. “Quem ousaria sustentar a *plena realidade* de um abandono Divino? Como seria possível tal abandono no caso da união hipostática? Como pode Deus ser abandonado por Deus?” Todas essas perguntas negligenciam a grande lei: que não se deve separar, nem provisoriamente, a Pessoa e a Obra ou função substitutiva de Cristo. Talvez essa negligência seja a causa mais profunda da controvérsia sobre este particular. Podemos constantemente discernir, no pensamento romano, a tendência de considerar a *unio personalis*, passando por alto as humilhações e a obra substitutiva de Cristo e, afinal de contas, vendo-se na obrigação de impor restrições à “perfeição” da natureza humana ou adorná-la de privilégios arbitrários, com grave risco de torcer os textos evangélicos. O paradoxo *visio-passio* deve ser resolvido numa espécie de síntese, com suma prudência, considerando bem o “*Eli, Eli, lamma sabachtani*” e os tormentos daquele que *orou a quem o podia livrar da morte* (Hb 5.7). Não faltou quem imaginasse que “Deus teria impedido milagrosamente os efeitos da alegria decorrente da *visio beata* (M. Scheeben, *Dogmatik II*, pág. 276) e que Cristo, desta maneira, teria sofrido seu martírio plenamente.

Felizmente, abandonando estes caminhos especulativos, muitos católicos dedicados à meditação desbravaram outra vez a senda até os Evangelhos, com êxito, o que a literatura dogmática não sugeriria. Vejam-se, por exemplo, as meditações sobre a Paixão, de van der Meer. Embora não contradizendo a doutrina da *visio beatifica*, van der Meer põe ênfase sobre a Escritura, reconhecendo um autêntico desespero, abismos genuínos de dores, um infinito abandono, uma capacidade de sofrer fora do comum, um desfalecimento iminente, que só pôde ser remediado pelo anjo enviado para reconfortar o Redentor. Igual novidade encontramos na obra de Romano Guardini, que, fiel às indicações bíblicas, escreve: “Aqui nada pode fazer a psicologia.” Referindo-se à função substitutiva do Salvador, escreve: “Cumprido, talvez, pensar que, na hora do Getsêmane, chegaram ao paroxismo a consciência da culpabilidade e perdição humana que sobre ele pesavam, quando em presença do Pai que já começava a abandoná-lo” (Guardini, *O Senhor, Meditações*, pág. 483). Colocado nessa perspectiva, Guardini devia alcançar uma visão real da cruz e comentar sem restrições a *terrível realidade* da quarta palavra. Assim Guardini junta-se a Calvino e, quase em idênticos termos, escreve: “Cristo desceu, numa forma inconcebível, às profundezas do inferno.”

São concebidas aqui a Pessoa e Obra de Cristo numa mesma perspectiva — a do amor de Deus em Jesus Cristo. Se sempre se tivesse procedido assim, teríamos podido encarar, com simplicidade e candura, na problemática teológica, a palavra de Cristo sobre seu infinito abandono, sem necessidade de retornarmos à meditação para redescobrir o que foi submerso pela sistematização. Nesse caso, Roma ter-nos-ia poupado a impressão renovada de que, sustentando Calcedônia firmemente, não se

importava com ela. Assim, novamente, poder-se-ia considerar o mistério dessa humilhação, deste Cristo que, submerso nas dores e no abandono do Pai e dos homens, não deixou de esperar e acreditar em Deus, segundo proclama a Escritura: “Nele porei a minha confiança” (Sl 22) e conforme observaram os seus inimigos, presentes no suplício: “Ele pôs sua confiança em Deus” (Mt 27.43).

\* \* \*

Quando a dogmática aborda a Obra de Cristo é que, em sua grandeza, toda a problemática da humanidade de Cristo é encarada. O Catecismo de Heidelberg, assim como as outras confissões de fé cristã, pergunta: “Por que deve ser Cristo um homem verdadeiro e justo?” (*Cat. Heid.* 16). A pergunta será objeto de estudo mais detalhado em outro livro sobre a *Obra de Cristo*. Ela não surgiu de uma especulação conceitual, baseada em considerações racionais, mas da meditação atenta do plano bíblico de salvação, tal como no-lo revelam os fatos Divinos e suas correlações bíblicas. Assim faz o Catecismo de Heidelberg na meditação destinada ao primeiro domingo litúrgico. Observemos, porém, sem maiores delongas, que nada pode separar Pessoa e Obra de Cristo: isso implica em que, nessa Obra salvadora, não se pode ver acaso, arbitrariedade ou imprevisão, mas exclusivamente a sabedoria de Deus. As evidências escriturísticas proibem que a Igreja se sujeite a um conceito monofisita de Cristo, por maior que fosse a ênfase dada à indole Divina da Redenção. Pois a Escritura fala de Jesus Cristo, ora como Deus verdadeiro, ora como homem verdadeiro, deixando-nos a tarefa de conciliar esse enigma teológico. Ele é consubstancial a nós, um conosco, semelhante a nós em tudo, nosso irmão, nossa carne e nosso sangue. Não veio como enviado para atemorizar-nos com sua Divindade onipotente, embora oculta, mas veio a nosso mundo real e verdadeiro, assumindo a forma de servo. Se a essa forma de servo nossa atenção é presa carinhosamente, não é porque desejamos conceder, de algum modo, as honras da Redenção ao “homem”, mas porque reverenciamos o método seguido por Deus para nos redimir. Essa atitude foi adotada por Paulo, em seu famoso paralelo entre Adão e Cristo: “Como por um só homem entrou o pecado, assim, e muito mais, a graça de Deus é dada num só homem, Jesus Cristo” (Rm 5.12ss). Essa palavra coloca novamente, diante de nós, o mistério do Verbo feito homem. À sua luz, mais uma vez, comprovamos como, com sua lógica especiosa, o Monofisismo e todas as formas de Docetismo violentam o texto sagrado. O caminho da Redenção não pode ser compreendido através de nossas construções racionais, mas somente através da humilde consideração dos pensamentos revelados de Deus: a Escritura, afinal de contas, preservar-nos-á da confusão ideológica. Não é possível uma especulação em torno do SER de Cristo Mediador; mas imporia — e Deus quer — que todos os homens cheguem à verdade e se salvem, “porque há um só Deus e há um só mediador entre Deus e os homens — *Jesus Cristo homem* que se deu em resgate por todos” (1Tm 2.4ss). Este texto proclama que o ato redentor está inserido indissolúvelmente *no homem* Jesus Cristo. Não podemos medir aqui qualquer concorrência entre Divino e humano; é-nos simplesmente revelado o caminho de Deus, traçado com sabedoria e misericórdia. Observemos que Paulo aqui se abstém de mencionar que Jesus é também Deus, coisa bem sabida e proclamada em tantos outros lugares: o apóstolo, em posse da verdade total, acentua ora a humanidade, ora a Divindade para expressar a plenitude da riqueza de Cristo. A Escritura não fornece base para especular ou estabelecer certa concorrência e rivalidade entre as duas naturezas do Senhor. De modo muito belo, Calvino comenta o texto de 1Tm 2.5: “Paulo, qualificando Cristo de homem, não lhe nega a Divindade, mas sendo o seu propósito recalcar o laço de nossa união com Deus, menciona a humanidade de Cristo, e não sua Divindade, coisa muito digna de atenção.” Pela mesma razão, Hb 2.17 nos descreve

Cristo, Sumo Sacerdote, tentado em tudo, necessariamente semelhante a nós, para poder cumprir sua missão. Pode-se imaginar maior delicadeza nesse Jesus homem que “não se envergonhou de nos chamar *irmãos*”? (Hb 2.11). De sua parte Deus não se envergonha dele, aceitando ser chamado seu Deus (Hb 11.16). Quem vendo apenas a Divindade de Cristo, pensasse que sua humanidade é urna parte negligenciável, enveredaria por um caminho muito obscuro, condenando-se a não coíprender o testemunho da Escritura, a qual coloca a união hipostática bem no âmago da humanidade de Cristo. A Escritura nos ensina que Cristo assumiu nossa carne para nos trazer a Salvação, merecendo assim o título de “primogênito entre muitos irmãos” (Rm 8.29). Sem dúvida, mereceu também o título de “primogênito de toda a criação” (Cl 1.15ss), pois tudo foi estabelecido nele, o que, aliás, não significa que ele faz parte da criação, como pretendia Ano. “Primogênito entre muitos irmãos” implica numa comunhão fraternal conosco, mediante a qual Cristo nos pode preceder como guia e se conservar como reconciliador. Estas relações são tão evidentes no texto sagrado que não mais podemos acusar a Igreja de arbitrária ou ingênua, quando está a lutar em defesa da verdadeira humanidade de Cristo. Com ênfase insólita, a *Confessio Belgica* aplaudiu a Antiga Igreja, declarando nossa salvação indissolúvelmente ligada à veracidade da natureza humana do Senhor (Art. 19). Urna leitura atenta das Escrituras tira qualquer dúvida a respeito da oportunidade e verdade desta fé que tão ampla visão nos abre sobre a plenitude da salvação e os tesouros de reconciliação que nós temos naquele em quem corporalmente habita toda a Divindade (Cl 1.15-23).<sup>2</sup>

\* \* \*

Baillie começa o seu *Deus Estava em Cristo* com um capítulo sobre o fim do Docetismo: alegra-se com o fato de que praticamente, hoje em dia, todas as correntes teológicas confessam a humanidade de Cristo, cuja significação evidencia-se-lhes cada vez mais. Observa que todo o pensamento teológico sério sempre acabou eliminando o Docetismo, o Eutiquianismo e o Monofisismo: estes erros, construindo à distância da humanidade de Cristo, arrasam com a realidade da Encarnação. Acabou, pois, o Docetismo. Morto Eutiques, não é provável que lhe nasça um herdeiro póstumo.

No entanto, há razões para temer: nem todo o perigo do Docetismo foi eliminado. Reconhecemos que, presentemente, a teologia acentua de modo vigoroso a natureza humana de Cristo. Longe de nós aludir aqui à descoberta do “Jesus histórico”, como se o reconhecimento da historicidade do Nazareno significasse aceitar a fé da Igreja, no que tange à verdadeira natureza humana do Cristo. Simplesmente, observamos urna rara sensibilidade na dogmática, para que as solicitações docetistas sejam anuladas.

Cumpramos reconhecer a tendência geral de acentuar a humanidade de Cristo, não mais considerando-o o remoto embaixador celeste, o Verbo alheio e afastado longe de nós. Logicamente, originar-se-á agora outro perigo: o de huzuanizar Cristo ao extremo de lesar a verdade de sua natureza Divina. Daí poderia surgir, se não uni Neo-Eutiquianismo, uma forma nova de *Adocianismo*. Vislumbramos ainda outros perigos (indicá-los-emos no capítulo seguinte), tais como o de aviltar a humanidade de Cristo

<sup>2</sup> Karl Barth interpreta a qualificação “um dos nossos”, dada a Cristo, de maneira peculiar. Procura ele basear a Antropologia na Cristologia. Só conhecemos Cristo, opina ele, na reconciliação. A participação de Cristo em nossa natureza humana é formulada em termos invertidos: somos nós que participamos nele e não ele em nós. “Não é Jesus que deve compartilhar da natureza humana, mas o ser humano precisa tomar parte nele” (*K. D. III, 2, 69*).

de tal forma que não mais respeitemos a confissão da Igreja acerca da impecabilidade positiva, ou seja, da santidade de Cristo.

Aplaudiremos, assim mesmo, toda tentativa de eliminar os remanescentes do Docetismo. A História nos mostra que esta heresia constituiu uma ameaça mortal à fé. Cumpre, pois, à Igreja estudar com interesse as múltiplas tendências atuais de valorizar a natureza humana do Senhor, zelando pela *plenitude do depósito*. Pois só com a condição de não afetar a fé na genuína Divindade, de Cristo, é que o estudo de sua natureza humana tornar-se-á bênção para a Igreja.

\* \* \*

O *Ecce Homo* de Pilatos (Jo 19.5) — “eis o homem” — bem poderia dar expressão adequada à nossa fé na genuína natureza humana de Cristo. É impressionante que o nome de Pilatos figure no Credo, como se a Igreja visse nas ações do Procurador algo mais do que a mera arbitrariedade de um oficial romano. A menção de Pilatos não passa, para muitos, de simples referência histórica. Entretanto, o Catecismo de Heidelberg relaciona a sentença de Pilatos com a autoridade Divina (delegada a Pilatos): Cristo, condenado por Pilatos, sofreu o julgamento Divino e, desta maneira, libertou-nos do ‘inflexível juízo de Deus (*Cat. Heidelb.* 39. Comparar Calvino, *Inst. II*, XVI, 5).

Portanto, não será arbitrariedade relevar o *Ecce Homo* de Pilatos. Nem será imprudência observar-lhe a especial e providencial caracterização. Pilatos foi, tal como Caifás, um profeta encarregado de urna revelação excepcional. Caifás, declarando a oportunidade da morte de Cristo para a poupança da nação inteira, não falou de si mesmo (Jo 11 .51). Pilatos, porventura, falou de si mesmo com o seu imortal *Ecce Homo*? Evidentemente, a despeito da sedução que a pergunta exerce sobre os nossos contemporâneos, devemos respeitar os limites da Escritura e usar de circunspeção cada vez que tiramos conclusões desse ou daquele aspecto do relato evangélico. Quanto a Caifás, o texto declara que ele profetizou, em sua qualidade de Sumo Sacerdote. Com relação a Pilatos, o texto cala; porém explica a condenação de Jesus por Pilatos, em virtude da suprema autoridade conferida ao Governador, “de cima” (Jo 19.11). Há uma indicação latente para que procuremos descobrir o sentido especial do *Ecce Homo*, bem como da epigrafe pregada na cruz: “Jesus Nazareno, Rei dos Judeus” (Jo 19.19).

H. Vogel impressionou-se profundamente com o *Ecce Homo*, o qual “não procede de uma pessoa particular, mas de um juiz competente declarando a inocência do acusado.” Compreende o *Ecce Homo* conforme a orientação do Catecismo de Heidelberg, o qual salienta a competência jurídica de Pilatos, admitida pela própria vítima: “Não terias autoridade sobre mim, se não te fosse dada de cima.” Sem perguntar como Pilatos compreendeu essas palavras, Vogel analisa a índole especial das relações entre Cristo e Pilatos, estudo que pode iluminar a correlação de um texto repleto do mistério do Verbo encarnado. Evitando construir uma fantasia gratuita, espera ele descobrir harmonias preciosas, não vistas sequer pelo próprio Pilatos. De fato, quem lê a Escritura percebe que Pilatos, com seu *Ecce Homo*, não pretende aumentar sua galeria antropológica, nem expressar simpatia ou compaixão eventual; não diz simplesmente: “Olhai, ele é um homem!” mas, absolutamente: “Eis o Homem!” Vogel conclui, pois, num testemunho altamente profético, objetivando “kerygmaticamente” esta palavra, elevada às alturas duma profecia sobre o Grande Humilhado, por cujas pisaduras nós fomos sarados. i apanágio da fé ouvir tão profundas harmonias a ressoar no *Ecce Homo*.

Também van Niftrik considera no *Ecce Homo* algo mais do que um sentimento de compaixão humana. Coloca Caifás e Pilatos em um paralelo. Caifás profetizou a morte de Jesus; Pilatos, obedecendo ao impulso revelador de Deus, declarou uma realidade inacessível à psicologia humana. Muito a despeito de si mesmo, Pilatos profetizava cegamente diante das turbas.

Vogel e van Niftrik coincidem em reconhecer uma intenção evangélica. Mas, instados a precisarem exatamente onde reside tal intenção no texto, não ultrapassam as meras probabilidades, aliás, de índole mais dogmática que exegetica. Suas considerações sublinham, acertadamente, o caráter autêntico da humanidade de Cristo, mas isso não prova uma profecia de Pilatos, repentinamente instrumento do Espírito para evidenciar o aspecto substitutivo da paixão de Cristo.

O caso é que tais considerações aparecem também fora da literatura dogmática. O *Ecce Homo* atraiu sempre a atenção dos exegetas; alguns vendo uma tentativa de Pilatos para acalmar a multidão, outros considerando Pilatos como tendo autoridade “de cima” para qualificar a humanidade de Cristo. Entre outros, escutemos Grosheim: “Aqui Pilatos parece profetizar, como profetizaram Balaão e Caifás — Jesus é o Filho do Homem, Homem por excelência; exposto ante os judeus como o Homem feito pecado perante Deus; exposto e condenado em lugar dos seus” (*Coment. João*, II 479); ou a Bouma: “Eis o Homem — a História do mundo em duas palavras! O pecador ironizado por Satanás para escarnecer o Criador, substituído por Cristo. Aqui Pilatos cerra fileiras com os profetas descrentes de Cristo, Balaão e Caifás” (*Evang. de João*, II, 169). Por sua vez, Smelik rejeita as explicações psicológicas: “*Ecce Homo*; eis o Adão, o novo homem, o novo portador da imagem de Deus” (*Evang. de João*, em *O Caminho do Verbo*, 1948, pág. 261). *Ecce Homo*: eis a nova medida, o novo mandamento.

Se, de verdade, pretendemos ir ao significado certo desta palavra, devemos aceitar uma distinção. Por um lado, o Evangelho evidencia que o decreto Divino se cumpre misteriosamente, inclusive na paixão de Cristo, mediante palavras e atos dos homens. Exemplo disto são as palavras de Caifás que, sob a capa de uma ostensiva hostilidade humana, revelam a soberania Divina até mesmo nas expressões literais. Semelhante proceder de Deus encontra-se também na condenação de Jesus por Pilatos, cuja competência foi reconhecida pelo próprio condenado. Através do “julgamento” injusto do Procurador romano, cumpre-se o juízo de Deus; o rótulo colocado acima da cruz é significativo, revelando bem a série de motivações humanas que estão agindo aí. Grosheide escreve: “A inscrição “Jesus Nazareno, Rei dos Judeus” fere profundamente Jesus, rebaixando sua realeza. Mas ela proclama a verdade: Jesus é o verdadeiro Rei dos judeus, a despeito de qualquer intenção de Pilatos” (*ibid.*). De igual modo, Schilder: “Aparentemente, o sarcasmo de Pilatos visa os judeus; mas através da irrisão irrompe incontida a exaltação. Acima do dístico de Pilatos, é Deus quem escreve..., O que tu, Pilatos, escreveste, Deus o escreveu e o escreve ainda todos os dias” (*Cristo em Sua Paixão*, III, 173ss).

A exegese evidentemente reconhece o *estilo de Deus*; na Paixão de Cristo é Deus quem reina soberana e exclusivamente, assumindo as palavras e atos dos homens independentemente das intenções destes, para cumprir o seu desígnio eterno em Cristo, e mostrando que ele pode tornar os homens testemunhas da verdade sobre Cristo, embora involuntariamente.

Se fizermos exceção para Caifás, a Escritura não designa explicitamente outro caso de testemunho involuntário de Cristo imolado; contenta-se com relatar o que os homens

opinam e fazem; refere-se à sentença inocentando Jesus no mesmo ato de entregá-lo à morte. O exemplo de Caifás, no entanto, ensina como devemos ver as correlações entre os atos e palavras do homem e os atos e palavras de Deus. Basta isso para não pecarmos por especulação ou arbitrariedade, pois o caminho assim traçado não permite descambarmos-nos para conclusões fantasistas. É, portanto, inteiramente baseada no firme contexto bíblico, a opinião do Catecismo de Heidelberg, vinculando a condenação de Jesus à nossa absolvição, e auscultando, por detrás do julgamento de Pilatos, o tribunal Divino do qual sai condenado aquele que carregou nossas culpas.

Por outra parte, aberto este caminho, não poderá a exegese usar este processo para as demais palavras humanas? Antes do mais, reconheçamos a diferença que há entre o ato de Pilatos, condenando Jesus, e a sua palavra *Ecce Homo*, que visa apiedar o povo, O *Ecce Homo*, como tal, nada tem a ver com a autoridade judicial. Eis por que acredito que não se justifica qualquer conclusão baseada no fato de Pilatos ter falado como juiz competente, instituído *de cima*, pois que a frase pertence mais a um particular, e não a um oficial, coisa, aliás, evidente no contexto que fala das hesitações e temores de Pilatos. Não digamos, pois, que o *Ecce Homo* é uma declaração *oficial* e, portanto, ratificada por Deus. A Igreja, certamente, pode dar uma plenitude de sentido ao *Ecce Homo*, alheia ao pensamento de Pilatos, que fora provocado por motivações humanas. A Igreja vê no *Ecce Homo* a nova que ultrapassa tudo quanto Pilatos pretendia dizer. *Ecce Homo*, na boca da Igreja, tem um sentido totalmente diferente, o sentido de toda a sua fé: eis o verdadeiro *Homem*, escarnecido e crucificado por nós! Eis o Varão de Dores, que viveu verdadeiramente sob a maldição de Deus, no qual podeis ver a condição do pecador justamente ultrajado e condenado, no qual, porém, tereis a reconciliação e a redenção.

Mas este *Ecce Homo*, na boca da Igreja, pressupõe indissolúvelmente a fé na Divindade de Jesus: só assim pode o *Ecce Homo* inspirar cânticos de louvores. Na realidade, o Filho de Deus, Luz da Luz, é igualmente este homem, coroadado de espinhos, um dos nossos, sobrecarregado com a culpa de seu povo. Quem dirá o mistério de tal caminho de salvação? A fé na humanidade de Cristo encontra sua plena expressão na Paixão. Os motivos de Pilatos, seu *Ecce Homo* e sua inscrição *Jesus Nazarenus, Rex Judaeorum* dão cumprimento ao Evangelho e, ao mesmo tempo, revelam o que este homem há de ser, para todo o mundo, para todas as raças e para todas as culturas. Nesta mensagem salvadora — paradoxo misterioso! — a humanidade compreenderá que *este homem*, visivelmente homem e rei de verdade, salva-nos e, não obstante, a salvação não vem dos homens.

Na introdução deste capítulo perguntávamos por que a Igreja defende tão vigorosamente a realidade da carne de Cristo. Porventura, não há um motivo humanístico secreto, o desejo de fazer surgir a salvação da própria natureza humana? Na realidade, a pregação da humanidade autêntica de Cristo não comporta qualquer forma camuflada de humanismo. Por detrás do “Eis o Homem”, do homem que apregoamos, a humanidade fica na sua realidade assaz vergonhosa, *cada um* escondendo sua face dele. Na hora suprema, Pilatos procura suscitar a compaixão. Somente a fé descobre neste rei de burla o Homem verdadeiro, o Irmão verdadeiro que, “sem qualquer usurpação, sendo igual a Deus, assumiu nossa forma de servo e se tornou semelhante aos homens”. Teològicamente falando, a expressão piedosa de Pilatos, *Ecce Homo*, bem poderia ser invocada para finalizar o trágico litígio entre Deus e a culpa humana.

Em parte alguma se justifica melhor o Humanismo do que na crucificação *deste homem*, Jesus Cristo. Em parte alguma, Jesus Cristo nos é tão próximo, não apenas pela comunhão da humanidade, mas pela reconciliação com Deus.

\* \* \*

Mais uma vez, protestamos contra toda a forma de Docetismo, contra qualquer intento de afastar de nós aquele que é o Mediador de Deus e dos homens. Embora pregando a salvação *Divina*, o Docetisino nos afasta da salvação *Divina*: pretende dar-nos uma salvação que não é a das Escrituras, um caminho que não é o de Deus. Desde o início, a Igreja denunciou os perigos desta perversão, proclamando não a salvação realizada por “um homem” clamor apaixonado de autolibertação! — **mas a salvação conforme as Escrituras**. À guisa de conclusão, demos graças a Deus que nos confiou o depósito, permanente e necessário, da verdade decisiva: “O Verbo se fez carne e habitou entre nós.”



## CAPÍTULO X – A IMPECABILIDADE DE CRISTO

### Sumário

Crista diante da pecaminosidade humana — Não pecar de fato e não poder pecar — Testemunho das Escrituras — Feito pecado para salvar do pecado Réu por violar o Sábado — Sua comida: a vontade do Pai — Argumentos contrários — “Por que me chamas bom?” — O batismo de Jesus, exigência de pureza ou cumprimento de toda a justiça? — Desenvolvimento ético em Cristo — Aprende a obediência na Paixão — Embora Filho de Deus, aprende — Cristo e a vocação de obedecer — Obediência sem revolta, mas não sem luta — No Getsêmane — Sem pecado, mas com a carga (los pecados do mundo — “Feito pecado” — “Eu sou a Luz do mun(IO” — Apenas inocência de fato? Non posse peccare Entra na luta “cheio do Espírito Santo” Windisch gosta do pOSSe peccare — Schleiermacher elimina a luta (la vida (te Jesus — Althaus sabe Psicologia, mas não lê a Bíblia — Unio h!Jposáfica et impeccabilitas — Conceito católico romano — Conceito reformado — Vogel critica a posição ortodoxa — Conclusões (la velha ortodoxia — A impecabilidacie tem a ver com a função de Mediador? — Não poder significa não querer? — Tentado com a glória — Impecabilidade e liberdade Dilema difícil para Pohle Há um “calcanhar de Aquiles” na teologia ortodoxa? Primazia da lógica ou tla fé? O motivo da Encarnação A espada de Pedro ou doze legiões de anjos? — “Para se cumprirem as Escrituras” — Harmonia verbal de todos os cre(los: Êfeso, Calcedônia, Florença, Catecismo de Heidelberg, Confessio Belgica, etc. — Quem lerá o sine peccui o no contexto das Escrituras? — O sine peccoto de Crista e o sine peccato de Maria — Em definitivo o mistério está radicado na vontade do Pai.

A consideração da genuína natureza luinaiia de Cristo, leva-nos espontaneamente a outra pergunta conexa e bem conhecida nas pesclusas teológicas, a saber: Que tem a ver o homem Ciite com o pecado humano? Houve em Cristo a pecainosidade humana? Se ele é plena e verdadeiramente homem, acaso não deveria necessariamente participar da natureza pecammosa, atributo de todo homem neste mundo? Haverá razão para eximir Cristo desta dimensão humana universal, qual seja, a luta contra o mal? E, aceita eventuatmente para Cristo a isenção de qualquer pecado *de fato*, haverá motivo para reivindicar sua inipecabildade absoluta, em virtude da união hipostática? Não faltaram teólogos para opinar que a tal “impossibilidade de pecar” ataca a realidade humana de Cristo e tira qualquer valor às lutas do Senhor. Eles tinham em vista a luta do Varão de Dores na Paixão e na morte e, particularmente, sua luta contra a tentação. Como conciliar a impecabilidade *a priori* do Cristo, com a realidade de suas tentações e de suas angústias?

É evidente a importância do problema. Cristo, de fato, não pecou. Para reconhecê-lo é suficiente o exame empírico de sua vida breve e de seu comportamento na tentação. Mas houve tentação, houve a alternativa de escolher entre obedecer e desobedecer. Acaso esta mesma alternativa, colocada diante de Cristo, não implica em todo um problema interessante para a fé cristã?

Esse o assunto do presente capítulo.

\* \* \*

Tomaremos como ponto de partida os testemunhos claros e evidentes da Sagrada Escritura sobre a positiva santidade de Cristo e sua isenção de culpa atual. A

concordância e abundância dos textos quase não dão lugar para duvidar da inocência de Jesus Cristo e de Sua santidade.

A santidade de Cristo forma a essência de inúmeras palavras bíblicas, além de ocupar um lugar de destaque no conjunto do testemunho cristológico. “Aquele que não conheceu pecado, ele o fez pecado por nós; para que nele fôssemos feitos justiça de Deus” (2Co 5.21). “Ele não cometeu pecado, nem se achou falsidade na sua boca” (1Pe 2.22). Sem dúvida, Cristo tem uma relação com o pecado, uma relação singular e de índole única, resumida na palavra de 1Jo 3.5: “Ele se manifestou para tirar os pecados, mas nele não existe pecado” ou de 1Pe 3.18: “Cristo morreu, o Justo pelos injustos.” Cristo é o Sumo Sacerdote sem mácula, separado dos pecadores, exaltado sobre os céus; o Justo, morto pelos homens; tentado em todas as coisas, mas sem pecado. Igual unanimidade observa-se no *kerygma* apostólico e no testemunho dos Evangelhos: Cristo é o Santo de Deus. O anjo anuncia a Maria “o Santo que há de nascer”; Pedro confessa a Jesus: “Tu és o Santo de Deus” (Lc 1.35; Jo 6.69).

Os próprios espíritos imundos reconhecem a eminente santidade de Cristo: “Bem sei quem tu és, o Santo de Deus” (Mc 1.24). De toda parte concentram-se sobre ele, os reconhecimentos de que foi santificado pelo Pai (Jo 10.36), que, em todos os seus pensamentos e atos, ultrapassa plenamente as fronteiras do mal e, imaculado, se coloca sob o cetro da lei de Deus. Até quando avança com a cruz nas costas, segue-o o testemunho inequívoco dos observadores. Pilatos não acha culpa nele; Judas confessa ter traído sangue inocente; o centurião proclama que quem morreu no Calvário é um justo.

Profunda impressão nos causa a consciência da própria santidade que acompanhou Jesus durante a vida inteira. Particularmente evidente, reveladora, é a palavra de Cristo aos seus opositores: “Quem de vós pode argüir-me de pecado?” (Jo 8.46).

Sem dúvida, foi acusado de transgredir a Lei de Deus e, em particular, o primeiro e o quarto mandamento; mas nunca foi comprovada a coisa. A acusação de ter violado o sábado partia de uma falsa interpretação, injusta e legalista; Cristo, aliás, declarava-se Senhor do sábado e deu o sentido profundo do descanso sabatino. A acusação de blasfêmia partia da negação do mistério de sua Pessoa, razão pela qual Cristo, com muita ênfase, exigia provas de seus acusadores. Deu constantes marcas de escrúpulo na obediência ao Pai. Jesus observa aos judeus que lhe incriminam sua violação do Sábado: “Um homem pode ser circuncidado no sábado, sem violação da lei, para que fosse obedecida a Lei de Moisés. Vós vos indignais comigo porque curei um homem flo sábado? Julgai não segundo as aparências mas segundo a justiça” (Jo 7.23). Segundo a justiça julgarão eles se reconhecerem a santidade de Jesus, a orientação pura de sua vida: “Minha comida consiste em fazer a vontade daquele que me enviou para sua obra” (Jo 4.34). Seus atos não são feitos desordenada e desconexamente, mas formam um conjunto operante que ele chama a obra do Pai, e para o qual ele se sabe ser chamado. Glorificou o Pai na terra, revelou o nome do Pai, fez a vontade do Pai, orando, agradecendo, oferecendo, perseverando no amor dos seus, que estavam no mundo, até o fim.

Entretanto, de diversos lados foram aduzidos argumentos para demonstrar que o NT conhece falhas que nos autorizam a julgar diversamente a respeito da impecabilidade (lo Senhor. Sem entrar demasiado no mérito destes argumentos, examinaremos três das supostas falhas; encontramos-las no episódio do *jovem rico*, do *batismo de Jesus* e em pormenores tirados da *Cristologia* da Carta aos Hebreus.

Ao jovem rico, Jesus replica: “Por que me chamas bom? Ninguém é bom, senão Deus.” Furtando-se à qualificação de bom que lhe dava o jovem, Jesus porventura não se coloca a si próprio entre os homens que não são bons, mas pecadores? O único bom é Deus, como, aliás, vemos no texto paralelo de Mt 19.17: “Por que me perguntas a respeito do que é bom? Só Deus é bom”. Do texto de Mateus, parece que se procurou tirar aquilo que escandalizava no texto de Marcos: a possibilidade do pecado em Jesus. Windisch opina, portanto, que o conceito da impecabilidade de Jesus originou-se *dogmaticamente* a partir da declaração de Jesus: “Quem me argüirá de pecado?” ou a partir da teologia joanina do *Logos*. Entretanto, a conclusão que se pretende tirar da citação: “Por que me chamas bom?” evidentemente não procede. Mesmo admitindo que Mateus, para evitar qualquer equívoco, apresentara a réplica de Jesus em forma atenuada, nem por isso temos aqui uma confissão de fraqueza ou uma negação da santidade do Senhor. A palavra deve ser recolocada no contexto. A atitude do jovem revela um conceito bení superficial do que é bom; julga ter cumprido plenamente a lei, sem, contudo, conseguir satisfazer as exigências de Cristo. Sob este prisma o vocativo do moço: “Bom Mestre”, não tem muita relevância. Neste contexto, Jesus bem podia dizer-lhe: “Por que me chamas bom?” sem confessar qualquer pecaminosidade ou falha. Aliás, temos tantos outros pronunciamentos de Jesus que revelam sua plena consciência de cumprir a vontade do Pai. A resposta de Jesus considera o “bom”, não diminuído e parcial, mas pleno e total.

Procura-se, em segundo lugar, inferir a pecabilidade de Jesus do fato de ele *ter-se submetido ao batismo* de João, cujo caráter é-nos explicado pelo texto sagrado. João pregava *um batismo de arrependimento para remissão dos pecados* (Mc 1 .4). “Aconteceu que, sendo batizado todo o povo, *também* Jesus o foi” (Lc 3.21s). Que pode haver de comum entre Jesus Cristo e este batismo de penitência para remissão dos pecados? Pergunta agravada pelo contexto, pois João, defrontando-se com o problema de não ser digno de batizar Jesus de Nazaré, procura dissuadi-lo. Há confusão e inversão de ordem: “Eu é que preciso ser batizado por ti, e tu vens a mim?” Se, a propósito desta exclamação de João Batista, cabem perguntas teológicas importantíssimas relacionadas com a Obra reconciliadora de Jesus, fundamento do batismo, a pergunta imediatamente interessante para nós é esta: Porventura o batismo de Jesus não o situa na categoria dos pecadores? Mais ainda, não era necessário, porventura, que João batizasse Jesus para possibilitar ao Salvador sua missão reconciliadora e perdoadora?

A resposta de Jesus a João é muito significativa: além de ratificar a insistência de ser batizado, ela declara que é *exatamente assim que se cumprirá toda a justiça* — “Deixa por enquanto, porque assim nos convém cumprir toda a justiça.” João capitulou, e batizou Jesus.

Cristo, conforme todas as aparências, obedecia desta maneira ao preceito de seu Pai. Aliás, a obediência marcou sua vida inteira. Desde sua circuncisão e apresentação no templo, até a sua sepultura, em nada se distinguiu ele de seu povo: nasceu de mulher, nasceu sob a Lei.

Daí a importante questão: Uma vez que o batismo e a apresentação de Jesus no templo estão diretamente correlacionados com a redenção do pecado, como não concluir que também Jesus Cristo estava ligado ao pecado, da mesma maneira que todo o povo de Deus? Uma vez deduzido que o batismo de Cristo implica confissão de pecados, a questão estaria solucionada *a priori*, sem levar em consideração a relação única e específica de Jesus Cristo para com o pecado, tão bem definida pelos textos bíblicos,

relação de modo nenhum pessoal, e, sim, *vocacional*, intimamente vinculada à encarnação, humilhação e sujeição à Lei do Salvador. Quando Cristo solicita o batismo, não é simplesmente a uma tradição ou ordenança comum que ele pretende se submeter, mas a uma ordem especial de Deus; sem aceitar qualquer privilégio, Cristo entra a formar parte do povo prevaricador e, a despeito de não ter conhecido pecado algum nem precisar de purificação nenhuma, solidariza-se conosco, nascendo e vivendo sob a Lei. Assim cumpre ele toda a justiça, assim vence as restrições de João Batista. Sua decisão de receber o batismo não visa apenas obedecer formalmente a uma regra da comunidade, mas reveste uma significação profunda: Jesus batizado é revelado como o Cordeiro de Deus que carrega os pecados do mundo.

Entre a Obra reconciliadora de Cristo e seu batismo não há uma contradição ou um antagonismo, mas uma surpreendente e profunda harmonia. Aqui, como em tudo, Cristo cumpre a justiça e leva a termo sua missão, porquanto veio precisamente para dar cumprimento à Lei, em sua qualidade de Cristo e mediante sua obra messiânica. Penetrando mais fundo no problema, discerniremos no batismo, bem como na circuncisão e apresentação no templo, fases lógicas das humilhações messiânicas. Como é possível que certos comentaristas não tenham percebido isso? Goguel, por exemplo, opina que o batismo de Jesus fora um verdadeiro enigma para Mateus, porquanto subordinava Jesus ao Batista e que, por esta razão o narrador pusera na boca de João essas objeções: “Eu é que necessito ser batizado por ti, e tu vens a mim?” Nada mais arbitrário, pois é precisamente este mesmo Mateus que relata também a resposta de Jesus às objeções de João. Goguel aventura, ainda, a este respeito, que os Padres da Igreja não omitiram esforço para fornecer uma explicação desse batismo, a qual pudesse estar de acordo com a Cristologia da Igreja (ver M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile. Jean Baptiste*, 1928, pág. 147). O erro de Goguel é de procurar, fora do Evangelho, a solução de sua dificuldade. A palavra do próprio Cristo: “assim nos convém cumprir toda a justiça”, põe-nos no caminho certo. É forçoso reconhecer que todas as objeções formuladas contra a historicidade do batismo de Cristo provêm do desconhecimento do sentido único da Pessoa e da Obra de Cristo.

\* \* \*

Em terceiro lugar, examinemos algumas dificuldades provindas da Cristologia de Hebreus. Em geral, a Escritura enfatiza o desenvolvimento de Cristo. Daí perguntarmos se tal desenvolvimento não comporta também um progresso *ético* e, na afirmativa, se este é conciliável com a impecabilidade atribuída ao Cristo. A pergunta é tanto mais importante quanto a Escritura que, não satisfeita com relatar o crescimento físico de criança a adulto, assinala a luta que acompanhou este progresso. Assim, particularmente comentada, a palavra de Hb 5.7: “Jesus, nos dias de sua vida mortal, dirigiu preces e súplicas, entre clamores e lágrimas, àquele que o podia salvar da morte, e foi atendido pela sua piedade. Embora fosse o Filho de Deus, *aprendeu a obediência mediante seus sofrimentos*.” As palavras grifadas sugerem, renovadamente, a idéia de que a obediência de Cristo passara de um momento negativo: “ainda não”, para um “sim” positivo. Tratando-se especificamente do “Filho de Deus”, a questão merece particular atenção. A seguir, o texto expressa que: “Uma vez chegado ao termo, Jesus tornou-se uma fonte de Salvação eterna para todos que lhe obedecem, porquanto Deus o proclamou sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque” (Hb 5.9s). À luz deste contexto, que vem a significar isso: “Embora Filho de Deus, aprendeu a obediência mediante seus sofrimentos”? Antes de saber obedecer, houve, porventura, uma fase de desobediência? Windisch presume que Hebreus diverge do chamado Cristo joanino. João enaltece,

repetidamente, a obediência de Cristo ao Divino Pai, como espontânea e não aprendida com dificuldade; Hb 5.7s e Fp 2 pressupõem já, no âmago do pensamento, a doutrina das duas naturezas, e conhecem, portanto, a problemática da Pessoa de Cristo, problemática que afeta certamente a controvérsia em foco. A mesma expressão: “embora Filho de Deus”, indica que tocamos aqui o mistério do Filho de Deus na carne: embora Filho de Deus, Jesus teve que suportar o sofrimento em todo o seu peso.

Hebreus reconhece plenamente o que há de humano em Jesus: sua humanidade não contradiz sua Filiação eterna, mas forma com ela uma misteriosa unidade. “Como ele, o Filho, teve que aprender a obediência? Ele, cuja paridade com Deus se declara no começo da carta, aprendiz de obediência! Isso excede nossa compreensão.” Contudo, é possível uma exegese. Grosheide, por exemplo, vê, no aprendizado da obediência, não alguma evolução ética, mas, sim, maturação “no cumprimento da função cristológica”. Cada dia mais e melhor, Jesus compreendeu e cumpriu sua missão, O contexto, aliás, dá razão a Grosheide. As palavras de Hb 5.7s se relacionam com o sofrimento no Getsêmane. Lá Cristo luta e ora: “Pai, tudo te é possível, passa de mim este cálice!” (Mc 14.36). Cristo evidentemente sofre uma paixão real; um anjo precisa confortá-lo (Lc 22.43). Referindo-se às angústias do Getsêmane, o autor de Hebreus nos apresenta a este insigne “aprendiz de obediência”, sem cogitar em nenhuma transição da rebeldia à obediência, mas simplesmente maravilhando-se ante o crescimento do Cristo dentro da sua própria função. Já Hb 4.15 nos apresenta o Cristo tentado, tornado semelhante a nós, mas sem pecado. E Hb 10.7ss ouve Cristo caracterizando-se a si mesmo com as palavras: “Eis que venho; (porque de mim é que está escrito no texto bíblico) eu venho para fazer, ó Deus, a tua vontade.” Declara Jesus que, entrando no mundo, pronunciou estas palavras em cumprimento do Sl 40: sua vida é orientada totalmente para o Pai, sendo objeto da Divina complacência. Não há, pois, lugar para a presumida oposição entre o Cristo joanino e o Cristo de Hebreus. Na realidade, a carta aos Hebreus nos faz contemplar a vida de Cristo como de obediência a toda prova. Esta obediência, porém, não é uma virtude *estática*, mas uma realidade dinâmica na vida diária do Filho do Homem: este é levado de uma situação para outra, chamado a prestar, no progresso do juízo de Deus, uma obediência renovadamente atual. Eis o que, com maior evidência, devemos destacar na luta do Getsêmane, onde tão visivelmente percebemos angústia e temor, e não menos a obediência e a resolução de esvaziar o cálice até o fim.

O drama da paixão é cumprido através das súplicas e do temor, das angústias e das lágrimas. Hebreus não cogita numa transição da desobediência para a submissão. Cristo aprendeu a obediência nesse caminho de dores: seu Pai ouviu as súplicas angustiadas do Getsêmane, não retirando o cálice, mas tolhendo o medo mortal do coração daquele para quem, afinal de contas, fazer a vontade do Pai constituía a maior felicidade (Jo 17.4).

*Vere homo.* Cristo foi verdadeiramente homem no caininho da compreensão de sua paixão e da necessidade de obedecer. Sua obediência em trilhar o caminho de Deus não foi uma disposição tranqüila, abstrata, escondida no fundo de sua alma; foi, pelo contrário, uma esforçada marcha nesse caminho de julgamento, onde ele devia patentear que carrega a culpa do mundo. Certamente antes do suplício Jesus podia já declarar: “Eu te glorifiquei na terra: terminei a obra que me deste para fazer.” Nem por isso fica menos real a grande paixão (*passio magna*), nem menos real a necessidade dele aprender, *Izic* ei nunc, a obediência em meio da angústia e sob o temor do terrível juízo; aprendizado inserido na genuína natureza humana de Jesus. No entanto, nada nos ajuda a decifrar o mistério da Pessoa de Jesus; ficamos parados diante da palavra emocionante

“embora Filho de Deus’ Assim mesmo, sem sondar o mistério, somos colocados diante da realidade da paixão do Senhor e é-nos permitido contemplar o caminho verdadeiramente humano, que vai da paixão à exaltação. A simples palavra “embora Filho de Deus” corta qualquer fuga para esta ou aquela forma de Docetismo.<sup>1</sup> Nenhuma especulação sobre a natureza Divina pode iludir. Exclusivamente a reflexão escriturística levar-nos-á ao reconhecimento de Cristo *vere Deus et vere homo*, deste Cristo que se apresenta como garantia e redenção para seu povo e que, lutando e vencendo dificuldades, seguiu até o fim o caminho da obediência.

\* \* \*

As objeções contra nossa fé na impecabilidade de Cristo não enfraquecem, pois, o testemunho das Escrituras: Cristo não conheceu pecado.

Nenhuma sombra empana a vida de Cristo, nenhum pecado ou vício ofusca o seu rosto. Não se nos propõe nele um homem ideal, de extraordinário desenvolvimento humano, e digno, portanto, de nossa imitação. Mas os testemunhos convergem em declará-lo Filho de Deus que, embora vivendo verdadeira e autêntica vida humana, estava totalmente voltado para a Vontade do Pai e, por este motivo, irradiava a luz da perfeita santidade até nos momentos mais dolorosos de sua existência, O fato dele carregar OS pecados do mundo nunca deslustra sua orientação pessoal para com o Pai; pelo contrário, é carregando esta culpa que sua santidade resplandece. No mistério do Filho do Homem vemos (luas coisas serem combinadas: a tremenda carga de todos os pecados e a santidade imaculada; o inocente Cordeiro de Deus levando os pecados do mundo.

\* \* \*

As Escrituras atestam tão evidentemente a santidade de Cristo que esta se impõe a nós. Não obstante isso, nem sempre foi respeitada a fé da Igreja. Muitos, embora reconhecendo na vida de Jesus uma santidade empírica, acreditam que ela, em princípio, não passa da santidade de outros que, de progresso em progresso, elevaram-se à igual altura. Eis por que podemos agora perguntar se devemos satisfazer-nos com a fé nesta santidade empírica, ou seja, de fato, em Cristo. Não faltou quem se recusasse a ir mais adiante da mera constatação desta santidade de fato, não admitindo a radical impecabilidade de Cristo. Como conciliar esta impossibilidade absoluta de pecar com a tentação de Cristo no deserto, logo no início da vida pública?

Mesmo admitindo que Cristo triunfasse da tentação, houve autores que ressaltaram que o mesmo fato da tentação supunha uma alternativa real entre duas escolhas concretas, entre a fidelidade e o pecado, não se concebendo significação qualquer para uma prova da qual fosse ausente essa mesma alternativa entre o bem e o mal.

Nosso ponto de partida será a Escritura, que, enfaticamente, narra-nos uma tentação real. E por certo não se trata de um evento casual, devido à iniciativa do Maligno: o Evangelho declara que o Espírito de Deus impeliu Jesus para o deserto a fim de ser

---

<sup>1</sup> No *Theol. Wörterb.* de Kittel, IV, pág. 413, *Manthano*, ataca-se o conceito nosso de um “desenvolvimento” de Jesus. Não percebemos qualquer razão para eliminar este elemento da Cristologia. Comentando Hh 5.7s, Rengstorf, escreve: “É com plena lucidez e liberdade e sem a menor resistência que Cristo entrou na sua paixão e morte, porquanto as Escrituras e, mediante elas, o próprio Deus, indicaram-lhe este caminho como o mais apropriado à sua missão.” K. Schilder, mais explicito, declara: “Cristo, corno portador de uma vida natural e criada, estava sujeito à lei da instabilidade e à necessidade de aprender. Cristo era fiel, constante, porém não imóvel, nem petrificado (*Theol. Wörterb.* II 581).

tentado pelo demônio (Mc 1.12). O acontecimento é, sem dúvida, de capital importância, pois Lc 4.1 declara que, neste instante, Jesus estava “cheio do Espírito Santo”. Para abrir o caminho, acrescentemos que a duração da estada de Cristo no deserto, a diversidade das acometidas satânicas, e, posteriormente, o serviço dos anjos não são óbice à seriedade da tentação: não faltaram, pois, tentativas de subestimar com semelhantes alegações a profundidade da luta de Cristo. Os dados da Escritura são sóbrios: Cristo foi tentado pelo Maligno, triunfou da tríplice arremetida, protegendo-se com um tríplice “está escrito”.

A Escritura conclui o episódio com as seguintes palavras: “Depois de tê-lo assim tentado de todos os modos, o demônio apartou-se dele até outra ocasião.” Não foi, pois, o fim das tentações de Jesus. Mais adiante ouviremos Jesus declarar: “Aí vem o príncipe deste mundo, mas ele não tem nada em mim” (Jo 14.30). Não podemos limitar a tentação à tríplice luta do deserto. Na hora suprema, Cristo dirá aos seus: “Vós sois os que tendes permanecido comigo nas minhas tentações” (Lc 22.28). Todo o caminho da paixão foi pontilhado de tentações: “Tem compaixão de ti, Senhor”, suplica Pedro, “isto de modo algum te acontecerá” (Mt 16.22). Para o Senhor, a tentação satânica estava na voz de Pedro: “Afasta-te, Satanás, tu és para mim um escândalo; teus pensamentos não são de Deus, mas dos homens” (Mt 16.23). Satanás, para colocar a pedra de tropeço no caminho doloroso de Cristo, lançou mão de Pedro. Certamente, Cristo triunfa também aqui, não deixando a Satanás qualquer base para construir um dique contra o messianismo doloroso em marcha. Mas a realidade da tentação aparece, bem evidente, contra o fundo do sofrimento que se podia evitar dando ouvidos ao Tentador.

Entretanto, impressionados pela insistência bíblica em fazer-nos ver Jesus tentado, certos teólogos concluem que não podia ser outra a vida do Cristo senão esta, colocada na encruzilhada e na alternativa da tentação, tendo implicitamente o poder de optar pelo pecado: embora não tivesse de fato pecado, ele podia, em si, pecar. Para apoiar sua opinião, citam 1h 4.15: “Temos uirz pontífice capaz de compreender nossas fraquezas, porquanto passou pelas mesmas provações que nós, fora o pecado, e foi tentado em todas as coisas” (2.17s). Queni experimentou a tentação é magnânimo para com os fracos. Eis por que Cristo está perto de nós, os que somos provados. Neste contexto, pode-se falar de urna memória consciente que faz Cristo lembrar-se da força da tentação, outrora experimentada em carne própria. Sendo assim séria a tentação, como poderíamos reduzir a santidade de Cristo a uma impecabilidade *a priori*? Porventura, ela não é antes um perpétuo *ato* de Cristo na encruzilhada dos riscos da vida *dando provas de ser o Santo*?

Windisch opôs-se fortemente à impecabilidade absoluta de Cristo. Eis como ele comenta o texto aludido: “Dado que Jesus, em virtude de ter experimentado o peso e malignidade das tentações que nos afligem, pode compadecer-se de nossas fraquezas, preciso é que ele tenha tido o poder de seguir os estímulos da tentação, o *posse peccare*, e que tenha tido o mérito de não anuir ao pecado, de preferir a fidelidade ao abandono.” Em outros termos, se Cristo se guardou do pecado, isso não se deve a uma impecabilidade de natureza, mas à vontade de resistir ao mal a despeito de sua pecabilidade de fato. “Que Jesus não pecara, não se deve à sua natureza Divina, mas à sua luta consciente e perseverante.” Para Windisch, essa opinião é o corolário necessário do fato bíblico que Cristo se assemelhou a nós em todas as coisas. Tropeçando então com a dificuldade de conciliar pecabilidade e origem Divina em Cristo, Windisch escapa desajeitadamente: “O autor da Carta aos 1—lebreus foi infeliz

na formulação do conceito da Encarnação. Este conceito agrada apenas a Lógica e a Psicologia modernas, satisfazendo-lhes a necessidade de uniformidade intrínseca.”

Seja como for, Windisch considera ineludível a conclusão da pecabilidade de Cristo, corolário de suas tentações. Tal maneira de argumentar prova, evidentemente, que Windisch examina o assunto de maneira abstrata, sem considerar o mistério de Cristo. Do fato da tentação conclui a pecabilidade, como se se tratasse de uma verdade em si, aplicável a qualquer homem. No entanto, o texto em foco considera precisamente o mistério da Pessoa de Cristo, e, por esta razão, renuncia as especulações caras a Windisch.

Conforme Windisch, a pecabilidade é o corolário necessário da tentação: sem pecabilidade, a que serviria a tentação e qual seria o seu sentido? A tentação só tem sentido *na encruzilhada* da opção possível e da decisão livre, quando ninguém sabe *a priori* o desfecho da luta.

Os problemas em causa são muito importantes. Defrontam-nos outra vez com o dilema: aceitar irrestritamente a pecabilidade natural de Cristo, ou eliminar de sua vida a luta e a tentação. Schleiermacher abraça a última opinião: partindo da impecabilidade de Cristo e de sua perfeição absoluta, estima que o desenvolvimento do Senhor se processou *sem luta*, “porquanto não é possível que alguma luta interior ocorra sem deixar vestígios”. Schleiermacher, entretanto, ignora o testemunho evidente da Escritura, que insiste *na luta* de Cristo. Na procura do equilíbrio entre impecabilidade de Cristo e tentações de Cristo, outros tomam por ponto de partida a nossa condição humana: somos tentados e podemos pecar; nosso coração é sempre um tanto cúmplice da tentação, resultando daí que o pecado, o mal e a pecaminosidade nos acompanham toda a vida. Isso nos impede de (lar a devida importância àquilo que é único em Jesus Cristo, à Santidade tentada: a pedra de tropeço insidiosamente posta no caminho messiânico, para impedir-lhe a ascensão à cruz redentora. A luta em Jesus Cristo é muito real, como vemos na agonia do Getsêmane. Nela nada observamos próprio do herói que, superando todas as nossas expectativas, angústias e incertezas, persevera impávido no seu roteiro impassível. Razão por que a opinião de Schleiermacher não encontrou favor, e, sim, a de Windisch, que entrou na moda: a realidade da tentação e a pecabilidade em si de Jesus Cristo seduzem mais nossa sensibilidade humana. Os partidários de Windisch não titubeiam em diminuir a própria Santidade de Cristo, conforme a gravidade das suas tentações. Assim Althaus, embora reconhecendo a inexistência de culpa no Cristo, insiste na relação ineludível entre tentação e pecabilidade. Em consequência de sua humanidade, Cristo tinha em comum conosco a inclinação arbitrária contra Deus e o egoísmo hostil ao próximo, inclinação *inerente* à sua natureza e não apenas aparente ou exterior (a tentação vindo de fora, não é tentação, desde que não se fundamente em alguma raiz humana, em algum estímulo interno rebelde contra Deus); quem considera esta inclinação rebelde como pecaminosa, certamente não evitará de reconhecer *ipso facto* a pecabilidade de Cristo. Jesus experimenta o estímulo hostil a Deus de modo tão poderoso que, cômulo de poder pecar, refugia-se em Deus *orando*. Se bem cumpre falar da vitória da oração, não cabe idealizar uma natural impecabilidade em Jesus: sua obediência é fruto da vitória sobre *si mesmo* e sobre a sua rebeldia espontânea. Acrescentemos a este raciocínio o adereço da Psicologia, e estaremos em pleno campo do desejo, da insurreição e do pecado. Quer dizer, estaremos bem longe dos testemunhos escriturísticos que, certamente, não aludem apenas a uma vitória final sobre desejo, rebeldia e pecado, mas afirmam uma santidade absoluta, subjetiva e objetiva, interna e externa, constante e inalterável na vida de Cristo.



\* \* \*

O Evangelho demonstra que esta santidade não suprime as emoções, temores, angústias de Cristo, nem seu desejo da glória já desfrutada junto ao Pai, antes do mundo existir. Mas em todos estes sentimentos não aparece relutância alguma entre sua íntima disposição de afastar o cálice e a vontade do Pai. Invariavelmente as Escrituras se referem às lutas e tentações do Senhor, vinculando-as ao fato de que ele, precisamente *em sua qualidade de homem sem pecado*, carregara as culpas do mundo. É exatamente na condição de Varão sem pecado que Cristo participa dos pecados de seu povo.

Essa vinculação é especial e evidenciada com particular força na agonia de Getsêmane, quando Cristo ora para que lhe seja passado esse cálice. À primeira vista, parece que presenciamos um antagonismo entre a vontade de Jesus e a vontade do Pai; até a própria expressão faz distinção entre as duas vontades: “Não a minha vontade, mas a tua.” Mas, o extraordinário é que, precisamente neste momento e nesta frase do Senhor, a vontade de Jesus acata com extrema prontidão a vontade do Pai. Sem dúvida alguma, Jesus consegue triunfar mediante a oração, mas — e aqui contrariamos a teoria de Althaus — a vitória de Cristo mediante a oração reveste-se de índole inconfundível e única, bem visível no próprio ritmo da narração. De início, Jesus implora: “Meu Pai, se é possível, passe longe de mim este cálice! Todavia, não se faça o que eu quero, mas, sim, o que tu queres.” Voltando a orar uma segunda vez, exclama: “Meu Pai, se não é possível que este cálice passe sem que eu o beba, faça-se a tua vontade!” (Mt 26.39-42). Analisemos as respectivas proposições principais de ambas as orações: a primeira solicita que seja passada esse cálice, a segunda que se faça a vontade do Pai. Ritmo bem revelador da luta de Cristo mártir e de seu progresso.

Progresso explicável — já que não plenamente compreensível — unicamente pelo fato de Cristo, em virtude de ser o homem sem pecado, ter tomado sobre si os nossos pecados em caráter substitutivo. Por esta razão é que sua luta constitui evento único: Getsêmane e suas tensões, a paixão e suas circunstâncias só tomam significação e tornam-se compreensíveis através do “ser sem pecado.” Cristo tem uma função diferente de qualquer outra: a função de sofrer a pena, salário do pecado. Eis por que, psicologicamente, nunca poderemos devassar a luta de Cristo. Eis por que erra quem insiste em descobrir uma tensão entre a Santidade ou o Ser-sem-pecado e a tentação. Entenderá, embora imperfeitamente, quem considerar os fatos do Getsêmane através da reconciliação e da substituição messiânica. Nada de inpassibilidade, mas tristeza e temores e orações insistentes. O cálice é absolutamente *autógeno*, quer dizer, transborda de pecados alheios; e quem o propicia ao Varão sem pecado é o próprio Pai. O Pai abandona o grande lutador; os últimos resplendores da Divina comunhão parecem apagar-se para o Varão de Dores, o qual sai dessa luta tremenda com a evidente disposição de encarar a fase final de sua *via crucis*. “Eis que é chegada a minha hora!”

\* \* \*

Assim torna-se possível compreender — ou pelo menos vislumbrar — a impecabilidade de Cristo. A teologia, tanto reformada quanto católica romana, raciocina a partir da *união hipostática* e conclui que a impecabilidade de Cristo decorre do fato da união pessoal que faz de Jesus Cristo um verdadeiro homem e um verdadeiro Deus. Escutemos aqui as proposições de ambos os ramos do Cristianismo, na formulação típica de alguns de seus melhores teólogos.

Entre os católicos domina a conclusão seguinte: “A união pessoal de Jesus com o Verbo Divino constitui como que uma Santidade Substancial” (Philips). “A impecabilidade de Cristo deriva da impecabilidade de Deus” (Winkler). “Cristo só podia ter pecado por uma oposição livre de sua vontade contra a vontade de Deus. Ora, isso é impossível, porquanto o conteúdo da vontade de Deus é precisamente a vontade do Verbo. Deus ter-se-ia levantado contra si mesmo, o que é absurdo” (Bartmann). Aos que consideram possível o pecado em Cristo, porquanto a humanidade comporta a pecabilidade, Barlmann responde que não compreende como eles têm a coragem de antepor essa tese antropológica à tese teológica. Schmaus argumenta a paiti’ do único “Eu” de Cristo: “Embora dlotado de vontade humana livre, Cristo não é um ‘Eu’ humano, mas um ‘Eu’ Divino. O ‘Eu’ Divino é o responsável por todas as iniciativas de Cristo”. Pohle considera a questão da impecabilidade e da liberdade de Cristo como inu problema abismal da teologia: “Se Cristo não tivesse liberdade, sua morte não teria mérito; mas se tem liberdade, pode inclusive revoltar-se.”

Para os reformados, mais ou menos os mesmos argumentos têm valor. Segundo Kuyper, em Cristo houve a possibilidade de pecar (exatamente como em Adão antes da queda). Mas, urna vez que Cristo revestiu, não uma pessoa humana, mas só urna natureza humana, nunca houve nele um “eu” humano que pudesse realizar tal possibilidade de pecar: sua natureza humana, eternamente ligada à Segunda Pessoa da Santíssima Trindade, não podia jamais tornar realidade a mera possibilidade de pecar. Bavinck não se satisfaz com a impecabilidade empírica, admitida por todos, e exige uma impecabilidade *necessária*: “Cristo é o Filho de Deus, o *Logos* que estava no princípio com Deus e era Deus. Cristo é um com o Pai, cumpre sempre sua vontade e faz sempre suas obras. Para quem crê nessa revelação, a pecabilidade de Cristo é um absurdo, pois, neste caso, Deus poderia pecar, o que é blasfêmia. Admitir a pecabilidade de Cristo é, praticamente, negar a união hipostática das duas naturezas.”

Essa opinião clássica encontrou veemente adversário em H. Vogel. Vogel rejeita a impecabilidade, atributo natural ou hipostático de Cristo, “calcanhar de Aquiles” da ortodoxia. A impecabilidade de Cristo em nada tem a ver com a impecabilidade Divina, mas é simplesmente a impecabilidade da Pessoa de Cristo, impecabilidade não metafísica nem necessária, mas contingente e ligada à vontade do Pai de nos dar — nele — o Salvador, o reconciliador sem mácula. Vogel critica a posição ortodoxa, porquanto ela considera a impecabilidade como uma dedução lógica da Divindade de Cristo. A crítica não procede: a opinião ortodoxa não é uma dedução da lógica que desorre abstratamente sobre a Pessoa de Cristo. Contudo, a crítica de Vogel foi provocada, evidentemente, por intemperanças vçrbais, principalmente católicas: freqüentemente falando do Cristo, *sujeito Divino*, “Eu” Divino unicamente responsável, consideramos simplesmente a *natureza abstrata*, e não a *Pessoa* de Cristo, o Filho de Deus feito carne. O erro da posição ortodoxa não está em ver, na impecabilidade de Cristo, um coroláio da união hipostática; errada é a teoria desta união, impregnada de lógica e de metafísica. de apriorismo e de dogmatismo. Cada vez mais a teologia reformada procura fugir da teorização e da abstração. Nas conclusões católicas romanas, quanto à natureza Divina de Cristo, bem mais do que nas conclusões luteranas e reformadas, vemos graves problemas surgirem em torno de tudo o que diz respeito a crescimento, ciência, sofrimentos, tentações e lutas na vida terrestre do Salvador. Aliás, tivemos oportunidade de denunciar este mal em páginas anteriores.

Assim mesmo, o raciocínio de Vogel aponta, certamente, para um elemento não negligenciável e que nos servirá de adverbência contra a teorização de nossa fé na

impecabilidade de Cristo: a santidade de Cristo, bem como sua vitória sobre a tentação são idéias bíblicas, integrantes da Revelação. Na vida de Cristo há um mistério de santidade e de impecabilidade que devemos sustentar, em união com a Igreja, contra todos os negadores. Devemos munir-nos contra qualquer mania de abstração, para confessarmos eficazmente a impecabilidade de Cristo, sem prejuízo da realidade de suas tentações. Guardando-nos do prurido teorizante, atingiremos uma visão cada vez mais elevada da impecabilidade de Jesus Cristo. Esta impecabilidade não é uma qualidade metafísica, logicamente endossável; pelo contrário, é o ato permanente de Cristo. Cristo, misteriosamente, não pode pecar. Em virtude de seu amor e de sua misericórdia, triunfa constantemente sobre a tentação: ato permanente, inseparável de sua obra mediadora.

A tentação do deserto, bíblicamente vista, não é mera tentação *ética*, mas tentação *messiânica*, que visa desviar Cristo do caminho da humilhação. “Todas as três tentações são relacionadas com a missão messiânica que intentam alterar” (Ricciotti, *Vida de Jesus*). Foiapema tentação, cujo desenlace seria de vida ou de morte para a missão messiânica do Cristo. A vontade de Deus, entretanto, estava diante dele, o seu alimento de cada dia. Sob esta luz vislumbramos a impecabilidade de quem não podia furtar-se ao caminho dos sofrimentos e humilhações. *Não podia* furtar-se, porque não queria fazê-lo: destarte, não *podia* pecar. É preciso entendermos esta palavra “*poder*”, como entendemos a zombaria famosa: “Salvou a outros, a si mesmo *não pode* salvar-se” (Mt 27.42). O seu *não-poder* pessoal não é outra coisa senão a plena e inabalável disposição de obedecer, e obedecer até a morte. *Não pode* desistir de seu amor, *não pode* deixar de ir até o fim, de ser até o fim o ato permanente de santidade. Quando mencionamos a impecabilidade do Senhor, pensamos, sem dúvida, na lei Divina, nunca transgredida por ele, mas não podemos deixar de lembrar que, bíblicamente, esta santidade inalienável está vinculada à sua obra de Mediador; a tentação de Cristo não é uma tentação vulgar, mas, evidentemente, uma tentação vinculada com a *glória* final (Jo 12.27s). “A custo de sofrimentos tão múltiplos e profundos, perseveraria ele na sua missão messiânica, no seu empenho salvador e na sua carreira redentora?” (Bavinck, *Dogm.* III, 300. Cf Hb 2.18; 4.15).

A impecabilidade do Senhor só tem sua explicação geimína no permanente ato redentor e na inabalável disposição do Cristo. Este não é outro argumento a favor da santidade indefectível, acrescentado ao argumento tirado da *unio personalis*, mas é o mesmo argumento, bem perceptível na intenção íntima da teologia ortodoxa: “Cristo, Pessoa Divinohumana, que veio para fazer sua Obra, vence a tentação pessoalmente, num ato indefectível de santidade; vence a tentação de desistir do sofrimento.” “Presentemente, a minha alma está perturbada. Mas, que direi?... Pai, salva-me desta hora... Mas é exatamente por isso que vim a esta hora” (Jo 12.27). Este angustiado “Que direi eu?” não revela hesitação, pois que, imediatamente antes, Jesus anunciava, com meridiana clareza, sua morte fecunda: “Se o grão de trigo não morrer. . .”, mas manifesta a grandeza de sua luta e de sua decisão de tomar até o fim o cálice de amarguras. Quem ainda poderia afirmar que, em virtude de sua impecabilidade, fica suspensa a realidade da tentação e da luta? A Escritura não conhece o dilema — tão difícil para Pohle! — entre impecabilidade e liberdade no Cristo; pelo contrário, ressalta a voluntariedade irrestrita *especialmente manifesta na sua impecabilidade*. Também o texto sagrado não trata do conceito de liberdade soberana em Jesus Cristo, cuja liberdade está em cumprir plenamente a vontade do Pai, e não numa alternativa neutra entre duas possibilidades contrárias. A tentação; entretanto, a tentação, atrozmente real, torna manifesta e gloriosa a santidade de Cristo.

Não podemos esquecer a fé que Jesus tinha na “necessidade” de seu triunfo. Sem, entretanto, afirmar coisa alguma fora da revelação, o que Deus nos revela da Pessoa e da Obra de Cristo bem pode traduzir-se, teologicamente, da seguinte maneira: em Cristo Divindade e humanidade integram *uma Pessoa Divina para salvação*. A teologia que conclui da *unio personalis* a impecabilidade de Cristo não erra, com a condição, evidentemente, de não raciocinar abstratamente, pois esta conclusão está incluída diretamente na Revelação sobre Cristo. Como seria, então, o “calcanhar de Aquiles” da teologia?

De fato, na *união hipostática*, a teologia não expressa qualquer especulação teórica em torno da integração de uma natureza Divina impecável e de uma natureza humana falível, mas formula o *ato concreto* daquele que, tomando a forma de servo, não guardou para si a glória de Deus, e, sim, pelo contrário, humilhou-se até morrer, e morrer na cruz. O próprio Cristo, para indicar a necessidade deste ato concreto, disse: “Porventura não convinha que o Cristo padecesse e, desta maneira, entrasse na sua glória?” (Lc 24.26). Não podia ser de outro modo, não havia outro caminho para evitar a paixão. Mistério de santidade e de misericórdia! Cristo não podia cair na tentação, nem de fato caiu: não por ter-lhe faltado a liberdade, mas precisamente por causa de sua liberdade, que era uma liberdade *para as coisas de Deus*, para os planos Divinos de salvação e libertação dos homens. “Ora, sabendo Jesus que era chegada a sua hora de passar deste inundo para o Pai, tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim” (Jo 13.1). No seu caminho de amor, Jesus *não pode* salvar-se a si mesmo, mas apenas aos outros; *não pode* furtar-se à sua missão, mas, como cordeiro, se deixa levar à morte e, como ovelha muda perante os tosquiadores, não abre a boca (Is 53.7).

Por todos estes motivos, a Igreja inclui no seu credo a impecabilidade de Cristo, entenda-se, a impecabilidade de fato: Cristo não pecou, e a impecabilidade de direito: Cristo não podia pecar. Esta não é uma conclusão lógica, comportando o corolário de que a Paixão só foi aparente. Pelo contrário, é exatamente *no fato de Cristo não poder pecar*, que a Igreja vislumbra o mistério de Cristo, a *unio personalis*, e reconhece o motivo da Encarnação: <sup>2</sup> “A Encarnação, escriturísticamente falando, só foi motivada pelo pecado” (Kuyper, *Locis* III, 3). No seu amor, fiel até o fim, generoso até a morte na cruz, encontramos a chave de todos os enigmas: Cristo venceu qualquer tentação com soberana liberdade, através de lutas, angústias e tristezas muito reais — impecabilidade, fonte de consolação para a Igreja e objeto de seu testemunho mais valioso. Este evangelho pode pregar-se a todos os povos.

\* \* \*

Por ocasião da prisão de Jesus, Pedro sacou da espada. A espada de Pedro pretendia abrir um caminho de escape ao Servo Sofredor. O mesmo Pedro, já outrora inconsciente instrumento de Satanás, quis salvar o Senhor e levá-lo por caminhos triunfais: “Isto não há de acontecer de modo algum, Senhor!” Mas Jesus, firmemente, ordenou-lhe que enfiasse novamente a espada na bainha. Jesus perseverava, pois, na sua decisão clara e delineada, a despeito dos homens e das sugestões do tentador. Na ocasião, acrescentou estas palavras reveladoras: “Crês tu que não posso rogar a meu Pai e ele não me enviaria imediatamente mais de doze legiões de anjos?” (Mt 26.53).

Não faltou quem, a propósito deste texto, reabrisse o debate. “Cristo aqui está a falar da possibilidade de outra solução, inclusive com a anuência e a ajuda do Pai.” O contexto,

<sup>2</sup> O motivo da Encarnação será tema que trataremos no livro sobre a Obra de Cristo.

entretanto, demonstra claramente que tal alternativa não entrou na cogitação de Jesus Cristo. O vencedor da batalha do Getsêmane presencia como o auxílio bem insignificante de Pedro pretende agora abrir-lhe uma porta de escape para fugir do caminho da cruz. Contra essa nova e suprema interferência do discípulo obcecado é que Cristo fala. Fala, porém, em linguagem que *este* discípulo — *nesta* situação — compreenderá, lembrando-lhe o grande poder de Deus, que dispõe de todas as coisas e perante quem o auxílio de Pedro e sua espada se dissolvem no ridículo. Nada aqui insinua uma repetição da luta do Getsêmane; claras e convincentes são as palavras acrescentadas imediatamente a seguir, pelo mesmo Jesus: “Como se cumpririam então as Escrituras, segundo as quais é preciso que seja assim?” (Mt 26.54). Isaías 53 profetizou este caminho do Varão de Dores, esta vontade de Deus a respeito da vida e da morte do Ungido. Jesus, plenamente cômico de cumprir as profecias, voltando-se para as turbas, declarou: “Saístes armados de espadas e cacetes para prender-me, como um malfeitor... mas tudo isto acontece para que se cumpram as palavras dos profetas” (Mt 26.56). No meio desta terrível angústia, das espadas e dos bastões; Jesus se guardou fiel e, abandonado por seus discípulos, continuou sozinho seu caminho de amargura.

\* \* \*

As confissões eclesiásticas são explícitas quanto à santidade de Cristo. Os primeiros concílios não deixam de insistir na perfeita inocência do Senhor. Ouçamos o seguinte anátema, pronunciado em Éfeso (431): “Anátema seja quem disser que Cristo se ofereceu em sacrifício também por si mesmo e não exclusivamente por nós, porquanto não precisava de oferenda aquele que não conheceu pecado algum.” Os Padres de Calcedônia (451) fazem suas as palavras paulinas: “Cristo se fez semelhante a nós em tudo, salvo no pecado.” A influência de Calcedônia foi decisiva sobre a Cristologia. O Concílio de Florença declara que “não houve jamais ninguém, entre os filhos de homem e mulher, que fosse salvo do domínio de Lúcifer, a não ser pelos merecimentos do Mediador Único, Jesus Cristo, o qual foi concebido, nasceu e morreu sem pecado”.

Os símbolos protestantes de fé conservam a mesma confissão. O Catecismo de Heidelberg, tratando das duas naturezas de Cristo, proclama que este era o *justo*; na meditação do 14.º Domingo, considera-se expressamente a Santidade do Cristo, semente de Davi, semelhante a nós em tudo, exceto o pecado. Esta mesma cláusula, “exceto o pecado” encontra-se nos artigos 18 e 26 da *Confessio Belgica*. As confissões reformadas citam abundantemente as Escrituras, raramente usam a dedução dogmática, preferem a repetição monótona e às vezes doxológica dos textos mais claros da Escritura Sagrada. Reina a mais profunda unanimidade em declarar Cristo puro de todo pecado e em vincular esta pureza com a sua função reconciliadora: “É imprescindível que o Mediador da nova aliança e o Reconciliador sej a um homem genuíno, livre de toda mancha, quer seja de pecado original ou de qualquer outro pecado...” (*Confissão húngara*). Nunca essas Confissões de fé nos propõem Cristo como um homem ideal, exemplar, altamente perfeito e digno de admiração, mas como o Santo, puro de mancha, desincumbindo-se de nossa redenção.

Um estudo comparativo dos símbolos protestantes nos deixa maravilhados diante da sua concordância tanto nas expressões quanto no seu apelo às Escrituras. Mais admirável ainda é que esta concordância reina até em todas as Confissões cristãs, reformada, luterana, católica, anglicana. Evidentemente a Igreja rendeu-se à evidência da Escritura, que nos retrata um Cristo imaculado, embora desconhecido e objeto de escândalo. No entanto, o acordo nos termos e nas citações nem sempre acarreta uma concordância total

e perfeita na fé. Esta perfeita harmonia na fé só reinará quando todos confessarmos o Cristo imaculado, *segundo o sentido das Escrituras*. Pois, quando nos desligamos da Escritura, para dar crédito a antropologias e psicologias, bem poderemos repetir, até nos saciarmos, que Cristo não sucumbiu à tentação, mas nem por isso evitaremos de diminuir Cristo. Colocando a santidade de Cristo em termos humanos e em ambientes humanos, rebaixamos Cristo. Lembremos ainda, como a Igreja romana professa, Maria concebida *sem pecado* ao lado do Cristo sem pecado e compreenderemos que o significado dessa cláusula “sem pecado” só será percebida à luz de *todo* o testemunho bíblico. A santidade de Cristo, assim vista à luz total da revelação, nunca poderá ser um simples ideal ético, nem poderá ser descrita com palavras tais como *consagração*, *devoção* ou semelhantes. A revelação nos fala do mistério daquele que *foi feito pecado* para nos salvar do pecado. Somente à luz da correlação, “*feito pecado para salvar do pecado*”, é que confessaremos a imaculada santidade de Cristo. Esquecida esta correlação (onipresente na Bíblia), talvez por alguns instantes fiquemos impressionados com o quadro da vida terrestre imaculada de Jesus, mas nada entenderemos do testemunho evangélico a este respeito. O homem possuído de um espírito imundo (Mc 1.24) exclama, em plena sinagoga de Cafarnaum: “Que temos nós contigo, Jesus de Nazaré? Vieste para perder-nos. Bem sei quem tu és: tu és o Santo de Deus.” Este reconhecimento do Santo de Deus, nada tem a ver com a fé na santidade de Cristo. Satanás não entende como Cristo foi feito pecado para, nesta condição, vencer toda tentação e cumprir toda a justiça, em perfeita obediência ao Pai. “Riu vez do gozo, que se lhe oferecera, Cristo suportou a cruz” (Hb 12.2).

## CAPÍTULO XI - UNIDADE DA PESSOA

### Sumário

Qual o caráter da união hipostática? — Dividem-se luteranos e calvinistas — *Communicatio idiomatum* — Lutero e a teoria da ubiqüidade — monofisita o Luteranismo? — Efeitos da união hipostática — Docetismo? — A *mixtio* luterana — *Formula Concordiae* — A Cristologia luterana em dificuldade — Postulado calvinista — Intenção luterana — Irreconciliáveis? — A *alloeosis* de Zwinglio — Deus sofreu e morreu — Simples idoinatismo? — Tg 1.17 — Como fogo no ferro — Conclusões sobre a *Formula Concordiae* — Perichoresis — *Mixtio*, sim; *confusio*, não — Calvino espiritualista? — Tem Calvino a chave do problema? — Calvino não é doceta, mas será nestoriano? — Resposta de Korff — Catecismo de Heidelberg: 18.º Domingo — Advertência de Koopmans — Calvino comenta At 20.28 — A fidelidade de Calcedônia acarreta o inconveniente de ser tida por Nestorianismo — O limitado não comporta o ilimitado — Pode Cristo ser adorado? — Maria proclamada “mãe de Deus” — *Theolokos* visto no seu contexto literário e histórico — Hans Asmussen duvida — Distanciou-se o Protestantismo da fé antiga? — A comunicação dos atributos, atos e dons em Jesus Cristo Abstração em Cristo não cabe — Tudo é atribuído á Pessoa viva do Cristo — À procura de analogias — O mistério humano: alma em corpo — A fortuna de uma analogia famosa — A unicidade da Encarnação — A concupiscência da imaginação — As Escrituras ignoram o problema e conhecem a Pessoa.

Temos discorrido em torno das duas naturezas de Cristo. Resta-nos encarar o problema de como ambas as naturezas se relacionam e se comportam na unidade da Pessoa. A despeito desta tarefa parecer uma problemática puramente abstrata e teórica, na realidade ela é uma reflexão sobre os dados da Revelação bíblica relativos à Pessoa de Jesus Cristo ou uma continuação necessária de nossa empresa inicial: examinar a antiga confissão que declara Jesus Cristo ser *vere Deus et vere Homo* e compreender o que a Igreja entendia com esta definição. A Igreja tinha plena consciência de que, nessa confissão, tratar-se-ia de um mistério imperscrutável, muitas vezes proclamado por Paulo e, portanto, não totalmente refratário a alguma formulação. O sujeito desse mistério é a Pessoa viva de Jesus Cristo: ela é o conteúdo desta confissão de fé. Isso obrigou a Igreja a refletir constantemente, aliás, instigada por heresias multiformes, sobre a formulação de sua fé sem prejuízo do mistério insondável. Assim, Calcedônia expressou que a união pessoal das naturezas humana e Divina de Cristo se realizou *asynchytôs, atreptôs, adiairetôs, achoristôs*, inconfundível, imutável, indivisível e inseparavelmente, ou seja, sem que resulte confusão, mudança, divisão e separação entre as duas naturezas, ambas conservando seus respectivos atributos. Naturalmente, devia surgir toda espécie de perguntas, uma vez que, admitidas duas naturezas, não se reconheciam duas Pessoas ou sujeitos, mas uma única Pessoa (*hipostasis*, em grego), um único sujeito de atribuição para todas as ações do Cristo. Em Cristo, reconheceu a Igreja duas naturezas unidas *hipostaticamente*, ou seja, duas naturezas na unidade de uma só Pessoa. Daí a controvérsia, entre luteranos e calvinistas primitivos, em torno da índole desta união, e conhecida na teologia como problema da *communicatio idiomatum* (comunicação dos atributos ou propriedades). A teologia luterana como que “fincava o pé” na onipresença da natureza humana de Cristo, inseparável da natureza Divina: postulado que desempenha papel principal na doutrina da Santa Ceia. Não podemos, aqui, entrar nos pormenores desta luta. Sendo, porém, o problema de extrema gravidade, examiná-lo-emos por alto, mas com interesse, uma vez que, desta discussão, o conceito reformado da *communicatio idiomatum* saiu esclarecido.

Deixemos de lado a antiga pergunta sobre se Lutero formulou sua doutrina da “ubiquidade”, com o fito de corroborar sua doutrina da *presença real* eucarística, ou se a ubiquidade é um conceito autônomo da teologia. Por muito que as opiniões diverjam quanto à origem da doutrina da “ubiquidade” ou onipresença da natureza humana de Cristo, uma coisa é certa: Lutero foi um adepto fervoroso da mesma. O problema, evidentemente, transcende às peculiaridades de um conflito teológico, uma vez que afeta o caráter da união das naturezas na Pessoa de Cristo, bem como o significado dos atributos de ambas as naturezas.

Não ignoramos que é preciso ter uma prudência extrema na narração de um conflito que opôs o dogma luterano ao dogma calvinista. Em qualquer hipótese, pecaria por injustiça quem afirmasse que a doutrina da *communicatio idiomatum* é monofisita em si, reclamando a mistura dos atributos. Os luteranos deram provas suficientes de repudiar explicitamente o Monofisismo. Repetidas vezes foram acusados de tendências monofisitas; seja o que for, permaneçamos atentos aos textos, principalmente à *Formula Concordiae* luterana.

De início, observemos que carece de sentido opor ambas as confissões, como se a luterana tivesse admitido a *communicatio idiomatum* e a reformada a tivesse rejeitado. Isso é tão falso como afirmar que ambas não admitiam por igual a presença real de Cristo na Santa Ceia. Bavinck discerne, com muita perspicácia, que a discrepância só visava os efeitos da união hipostática. Os luteranos ensinavam que “as propriedades de ambas as naturezas se comunicam à Pessoa do Cristo e, além disso, os atributos da natureza Divina se comunicam à natureza humana.” Corolariamente, a natureza humana de Cristo foi elevada à onipotência, onisciência e onipresença Divina. Em virtude de tal comunicação de atributos Divinos à natureza humana — critica Bavinck — qualquer efusão carismática de dons perde seu sentido em Cristo: “A teologia luterana não tem o direito de falar, como o faz, de dons e carismas em Jesus Cristo, pois ela nem deixa lugar para Cristo ser ungido com o Espírito Santo.” Coisa ainda mais funesta, ela introduz um elemento docetista na Cristologia: “Não há mais explicação para o desenvolvimento humano de Cristo.” A teologia calvinista, pelo contrário — sempre a juízo de Bavinck — foi bem mais feliz na consideração da união bipostática, coisa evidente, em particular, na sua doutrina da genuinidade da natureza humana em Cristo. A doutrina luterana, misturando ambas as naturezas, devia ser vencida pela doutrina calvinista. Calvino, embora respeitando plenamente a unidade pessoal de Cristo, exigia para a natureza humana, hipostaticamente assumida, toda a limitação humana: *Finitum non est capax infiniti* — o finito nunca poderá encerrar o infinito.

Desta maneira, a teologia calvinista evitou o Nestorianismo e reclamou a autenticidade de ambas as naturezas, sem dissociar a unidade da Pessoa.

A pergunta de maior importância, entretanto, é a seguinte: A *communicatio idiomatum* luterana acarreta de fato ou não acarreta — a mistura das duas naturezas em Cristo? A famosa *Formula Concordiae* fornece sobejas razões para que haja dúvida. Os luteranos, tanto como os reformados, formavam filas em redor de Calcedônia e de seus famosos advérbios negativos: não podiam admitir confusão entre as duas naturezas, nem niodificação de urna pela outra. A *Formula Concordiae* cita os antigos doutores da Ortodoxia usando, ainda depois de Calcedônia, a palavra *mixtio*, evidentemente em sentido correto e dentro da idéia da *communicatio idiomatum* na hipóstase de Cristo.

Neste sentido é que Lutero professa que as duas naturezas estão amalgamadas numa só Pessoa (*in unam Personam conveniunt et commiscetur* — associam-se e misturam-se



numa Pessoa). Sem compreendermos bem o que Lutero entendia com o termo *mixtio* (mistura) não teremos o direito de apontar qualquer Monofisismo em sua teologia. A *Formula Concordiae*, explicitamente, aplica-se a tirar toda a sua malícia ao termo em questão: nem *confusio*, nem *exaequatio naturarum*, nem confusão nem equiparação das naturezas, como quando, de água e mel, se faz hidromel; hidromel não mais é água nem mel, mas bebida mista e diferente. Nada dessa confusão pode haver em Cristo, cujas naturezas *nunquam vel separantur, vel confunduntur, vel altera in alteram mutatur* (jamais se separam, se confundem ou se transformam uma em outra), *sed utraque in sua natura et substantia seu essentia in omnem aeternitatem permanet* (mas cada qual, para toda a eternidade, permanece na sua natureza e essência). Assim é que Lutero sustenta sua posição altamente paradoxal: *mixtio, sed non confusio* (mistura, mas não confusão), enigma da Cristologia luterana. É mister examinarmos se estamos diante de uma contradição, ou de uma possível síntese, cheia de riqueza.

\* \* \*

Respondamos a este ponto, baseados nos esclarecimentos da *Formula Concordiae*. Observemos a motivação (o ponto de vista luterano (*especificamente calvinista*, diria aqui Bavinck): a *communicatio idiomatum* não é apenas a transição das propriedades umas às outras, mas a comunicação das propriedades a *uma Pessoa, ao Filho*. Aí está o ponho comum das teologias luterana e calvinista. É através da união hipostática que Lutero fala de uma *mixtio* no Filho, isto é, na Pessoa. Para Lutero, não é questão de uma simples mistura das naturezas, de uma confusão monofisita que ele rejeita, aliás, como heresia de Eutiques; mas também não é questão de um *dualismo pessoal*, como se, em Cristo, Divindade e humanidade fossem coladas uma à outra “como duas tábuas”, sem qualquer comunicação mútua; assim fazia o Nestorianismo que separava as duas naturezas e construía dois Cristos. Lutero, como Calvino, pretendeu debelar Nestorianismo e Eutiquianismo por igual. Precisamente porque rejeitava tanto o Monofisismo como o Dualismo pessoal, é que Lutero, firme em sua fé na união pessoal do Verbo Encarnado, postulava a comunicação dos atributos Divinos à natureza humana de Cristo. O próprio credo, portanto, situa o problema: sendo que as naturezas de Cristo, realmente, comungam entre si, em virtude da união pessoal, a tal comunhão acarreta também comunicação das propriedades e atributos.

Agora possuímos todos os dados do problema. Luteranos e calvinistas partem de Calcedônia. Querem saber o caráter dessa comunicação de propriedades na Pessoa do Cristo. Admite-se, em ambos os campos, que uma natureza não se transforma na outra: Divindade e humanidade conservam seus atributos respectivos; nunca as propriedades de uma tornar-se-ão propriedades da outra. À natureza Divina compete onipotência, infinitude, onipresença, onisciência, que nunca pertencerão à natureza humana. À natureza humana competem a corporeidade, a carnalidade, a transitoriedade, a passibilidade, a mortalidade, a locomoção, a alteração... que nunca pertencerão à natureza Divina. Havia razão para se crer que, nessas alturas, luteranos e reformados continuariam juntos no roteiro calcedônico, empreendido juntamente. Mas, exatamente nessas alturas, o conceito específico luterano entrou em jogo, distanciando-se do ponto de vista reformado.

\* \* \*

Qual é este conceito especificamente luterano, origem de tão veemente controvérsia durante o século XVI?

Define-se ele bastante bem na polêmica de Lutero contra o conceito da *alio eosis* de Zwínglio. Este entendia por *alloeosis* o seguinte: falando do Cristo, podemos atribuir verbalmente a toda a Pessoa uma ação que, na realidade, somente é feita por uma natureza; por exemplo, podemos expressar que Cristo nasceu ou morreu por nós, quando, na realidade, só a natureza humana foi que nasceu e sofreu. A *alloeosis* é como uma figura de literatura (uma sinédoque que usa o plural pelo singular ou o todo pela parte: a Pessoa de Cristo morreu, quando bem sabemos que Deus não morre). Lutero sentia o cheiro do Nestorianismo por detrás dessa sinédoque; nunca se deu bem com a *alloeosis*. “Cuida-te, cuida-te, eu te suplico, dessa *alloeosis*; ela é a máscara do demônio; acaba nos dando um Cristo tal que, francamente, eu não gostaria de servi-lo. Da *alio eosis* deriva fatalmente a heresia das duas pessoas em Cristo: ela divide a obra de Cristo e, necessariamente, também a sua Pessoa... Onde eu não possa dizer, em toda verdade e sem figura, que Deus morreu por mim, mas somente que um homem morreu por mim, aí estou perdido”. “*Em si*, não caberia afirmar que Deus nasceu e morreu: *em si*, Deus é imortal; mas, agora que Deus e homem se uniram em Cristo numa Pessoa só, cabe dizer, com verdade e razão, que Deus morreu, que Deus padeceu, que Deus derramou seu sangue”. “Agora que Deus e o homem Jesus estão unidos numa Pessoa, cumpre dizer justamente: morreu Deus, quando morreu o homem que, com Deus, é um mesmo ser.” Longe de ser tal modo de falar uma mera *praedicalio verbalis*, uma figura de estilo e não uma realidade, ela expressa a única verdade cristã. Assim, pois, se explica que a *Formula Concordiae*, mencionando o texto de Tg 1.17, “em Deus não há variação nem sombra de mudança”, comente-o da seguinte maneira: Na Encarnação, a natureza Divina do Verbo não foi modificada, mas a unidade da Pessoa também permaneceu. Devemos ter a coragem de proclamar esta nossa fé e não permitir que periclite o mistério da união hipostática. Tal era precisamente a intenção da teologia de Calvino, a qual de modo nenhum pode ser identificada com o Zwinglianismo. Surgiu, assim mesmo, uma discrepância entre os filhos de Lutero e os de Calvino, porquanto o conceito luterano, embora antimonofisita, tirava certas conclusões imprevistas em favor da natureza humana do Senhor. Os luteranos declaravam *falsa* a opinião calvinista que nega à humanidade de Cristo privilégios provindos de sua união pessoal com a Divindade. Porventura a Escritura não ensina que a humanidade de Cristo, depois de despojada de sua forma de servo e de ser exaltada à direita de Deus, receberá, além das propriedades naturais, “prerrogativas peculiares, altíssimas, sobrenaturais, inescrutáveis, inefáveis, bem como precedência em maj estade, magnificência, força e poder sobre todas as coisas”? Em Cristo, não pode ser questão simplesmente de dons criados ou de qualidades finitas, como nos santos. Na união hipostática, a humanidade de Cristo, especialmente depois da glorificação, participa de uma glória tão grande que nenhum cálculo pode determiná-la.

A Escritura atribui à humanidade de Cristo os privilégios da majestade: dirigir, vivificar, exercer a onipotência no céu e ria terra. Ora, esta não é uma maneira de falar, mas trata-se de uma realidade para a humanidade de Cristo. Como pode ser isso, sem confusão entre as duas naturezas? A humanidade de Cristo, conforme Jo 5 e 6, tem um poder e uma força que não é identificável como propriedade essencial da Divindade, mas que é comunicada misteriosamente pela natureza Divina, e isso não por um modo físico nem por alguma transfusão essencial. Acontece assim que, sem modificação das propriedades humanas, a natureza do homem Jesus recebe poder e maj estade em virtude da união hipostática, pois nela habita corporalmente toda a plenitude da Divindade. Majestade, força e glória irradiam através da natureza humana, como o fogo através do ferro ou a alma através do corpo. Na hora da humilhação, essa irradiação está ofuscada e retida no âmago,mas, depois de Cristo despojar-se da forma de servo,

revelar-se-á plenamente. A onipotência Divina, apanágio da Divindade está, pois, em Cristo e, através da humanidade assumida e elevada, ela brilha e se evidencia completa e livremente. O fogo que escalda o ferro é propriedade do ferro, mas somente porque o fogo se uniu ao ferro; contudo, o ferro brilha e queima, sem deixar de ser ferro, isto é, sem perder suas propriedades naturais; tampouco o fogo deixa de ser fogo nem perde suas propriedades.

Nessa união, certamente, a humanidade não recebe a onipotência Divina, porquanto não tem receptividade para tanto; não obstante, ela recebe a plenitude do poder e do saber. É preciso, portanto, refutar aqui os *Agnoestas* elas, que pretendem que “o Filho tudo sabe, mas sua natureza humana fica ignorante de muitas coisas”. Todos os problemas devem ser considerados à luz da união hipostática, do Verbo em carne presente entre nós. Em virtude dessa união, Cristo está conosco, não apenas segundo a Divindade, mas também segundo a humanidade assumida, manifestando-se como Cristo tanto numa como noutra natureza, com plena liberdade.

Para resumir, digamos que a *Formula Concordiae* condenou, formalmente:

- a. a confusão das naturezas;
- b. a ubiqüidade da natureza humana: a natureza humana, não sendo infinita, não é onipresente por si mesma;
- c. a consubstancialidade ou identidade essencial entre a humanidade e a Divindade de Cristo;
- d. por outra parte, qualquer limitação ao poder Divino de Cristo, no sentido de Cristo não poder fazer-se presente corporalmente onde e quando êle quisesse;
- e. a paixão exclusivamente na natureza humana.

Inegavelmente, a intenção da teologia luterana é de afirmar que, depois da união, as duas naturezas não mais podem ser pensadas separadamente, “ambas devem ser pensadas totalmente unidas em todos os momentos, sem que isso dê lugar à confusão”.

Existe uma autêntica e indissolúvel união entre ambas as naturezas na Pessoa Divina. A humanidade é penetrada pela Divindade — verdadeira *perichóoresis* — “a plenitude da Divindade habita em Cristo corporalmente” (CI 2.9). Tudo quanto afirmamos de uma natureza podemos afirmar também da outra, não apenas como *extensão de linguagem*, mas como *realidade*. Todo o atributo vale para a Pessoa inteira, de sorte que podemos dizer que Deus morreu e que o homem Jesus é todo-poderoso.

A precaução máxima nesta doutrina claramente visa não deixar que a união das naturezas seja relaxada. *Mixtio*, porém, não *confusio*! A natureza humana conserva seus atributos essenciais. Para evitar mal-entendidos, costuma-se distinguir de qual das naturezas procedem as obras atribuídas a Cristo: esta distinção é capital na doutrina luterana, como consta na *Formula Concordiae*: qualquer obra ou sentimento de Cristo não procede ao mesmo tempo de ambas as naturezas; deve distinguir-se de que natureza procede cada obra atribuída a Cristo, como o faz iPe 3 e 4, onde lemos que Cristo morreu *segundo a carne*, e *na carne* por nós sofreu.

Éste é outro ponto comum às Cristologias de Lutero e de Calvino. Ambas são pronunciadamente antinestorianas e acentuam a unidade da Pessoa. Embora os luteranos

sempre acusassem os calvinistas de não valorizarem devidamente a indissolúvel unidade da Pessoa, a crítica nunca procedeu, pois, na Cristologia Reformada, vigorou sempre a preocupação antinestoriana de afirmar a unidade pessoal das duas naturezas, sendo a Pessoa de Cristo o único sujeito de atribuição das obras do Mediador. Nunca cogitaram em atribuir qualquer obra de Cristo a uma das naturezas abstratas, quer à Divindade quer à humanidade: nunca disseram, por exemplo, a Divindade morreu, ou a humanidade era Deus. Não resta dúvida que Lutero, reagindo contra a eterização espiritualista da salvação zwingliana, desconfiasse de Calvino que, a juízo seu, trilhava os mesmos caminhos. Na mente de Lutero existia uma correlação indissolúvel entre a tal Cristologia “nestoriana” e a presença real eucarística: Calvino, pagando seu tributo ao espiritualismo zwingliano, negava a presença real.

Lutero, porém, se equivocava. Calvino não abandonou as veredas de Calcedônia nem se deixou iludir pelo espiritualismo de Zwingli na doutrina da Santa Ceia.

Ninguém melhor que Dankbaar, no seu livro *A Doutrina Sacramental de Calvino*, esclarece a atitude calvinista com relação ao problema em foco: “Calvino seguiu um caminho equidistante entre o subjetivismo espiritualista e o realismo material do sacramento. Nunca lesou o *finitum non capax infiniti*. Lutero não compreendeu a necessidade de salvar esse princípio ou, talvez, compreendeu-o tarde demais.”

Indubitavelmente, fiel a Calcedônia, Calvino enfatizou a distinção das naturezas na Pessoa. A questão levantada pela polêmica luterana é a seguinte: Calvino, porventura, não deixou perder-se a unidade de Cristo? Na sua *Instituta* (II, 14, 4), o Reformador francês encara o problema clara e extensivamente. Frases como “a Pessoa em que Cristo foi revelado como Deus e homem” abundam nesta obra capital, provando de sobejo que Calvino nunca visou as (luas naturezas em si, mas a inseparável Pessoa do Cristo. Cristo, tal qual é, a saber Deus e homem, é Senhor nosso e Filho verdadeiro de Deus. Calvino dá grande lugar à refutação de Nestório o qual, em vez de distinguir as duas naturezas, separou-as, erro evidente contra as Sagradas Letras, “onde àquele que nasceu da Virgem foi dado o Nome de *Filho de Deus*”: cumpre-nos, porém, não imaginar, na união hipostática, qualquer confusão de naturezas (*Id.* II, 4, 7). Unidade e distinção constituem, por igual, a preocupação de Calvino, na confissão do único Cristo, exatamente como também dos luteranos. Mas então, onde está a divergência? Acaso Calvino ignora uma comunicação de propriedades (*Id.* XIV, 1, 1)? Tal comunicação é corolário necessário da união. “Para um entendimento ortodoxo do problema, é preciso lembrar o princípio-chave: Tudo quanto diz respeito à função de Mediador atribuir-se-á tanto à natureza Divina quanto à natureza humana” (*Id.* II, 14, 3). Calvino postula, pois, *não separar* ambas as naturezas, mas sublinha, certamente com maior vigor que os luteranos, a necessidade de evitar a *confusão* entre as naturezas. Em Cristo, há um só sujeito de ação: mas, precisamente, é nesse sujeito único que se coloca o mistério da distinção dos atributos de cada natureza.

Já por várias vezes mencionamos o famoso lema: *Finitum non capax infiniti* — o limitado não é capaz do ilimitado. É costume considerá-lo como especificamente calvinista, embora ele não se encontre nos escritos de Calvino: o Reformador não sentia necessidade de refletir sobre finito e infinito para diagnosticar a união das naturezas em Cristo. Seu mérito foi de velar contra o olvido ou a transgressão do caráter limitado do humano, inclusive do humano em Cristo. Sem valer-se, para esse intuito, de reflexões filosóficas ou cosmológicas (nas quais era comum extraviar-se a Cristologia), percebeu, no próprio texto evangélico, que o mistério da superabundância de Cristo se baseia no

fato de Cristo nos ter salvado, precisamente, como “*um dos nossos*”. Esta visão básica tornou Calvino atento contra toda doutrina que diminuísse a indole verdadeiramente humana de Cristo, inclusive depois da glorificação.

O Filho de Deus *assumiu* nossa natureza numa iniciativa de amor e de reconciliação: sua natureza humana é genuinamente igual à nossa natureza humana, em todas as coisas, e continua sendo igual através de todas as circunstâncias dessa vida hipostática, pelo que Calvino não consente que se lhe atribua o que não é dela, como, por exemplo, a onipresença. A *Formula Concordiae* contém hesitações desconhecidas de Calvino: este simplesmente nega à humanidade de Cristo as propriedades Divinas, pretensamente comunicadas, as quais, mesmo que comunicadas, *nunca seriam propriedades essencialmente Divinas*, como o são na natureza Divina do Verbo. Esta atitude foi o resultado não de uma crítica racionalista, mas do reconhecimento do mistério. Calvino é antidoceta irrestrito: não admite que a humanidade, mesmo assumida pelo Filho, deixe de ser humanidade: a natureza humana de Cristo é pura criatura.

Aconteceu, porém, que, por esta causa, Calvino foi acusado de Nestorianismo, não apenas nos tempos de Lutero, mas também depois por homens como Bauke e Korff e outros nossos contemporâneos. Notemos, de relance, como o litígio nestoriano volta sempre à atualidade. Korff, de início, observa como Calvino comenta os Evangelhos em função de sua Cristologia; obrigado a separar, na Pessoa de Cristo, o que, na realidade, é uma coisa só, o Reformador francês não evita o Dualismo nestoriano. Este Dualismo, para todos os críticos luteranos, apareceu sempre como elemento inegável do Calvinismo. O Calvinismo não pôde evitar, conforme eles, que Divindade e humanidade em Cristo atuem independentemente uma da outra. Essa objeção ainda está em pé hoje em dia, inclusive em campos hostis também ao conceito luterano. Assim, Bauke (R. G. G. *Christologie*, 1628) denuncia o princípio “o finito não é capaz do infinito”, bem como o *Extra-calvinisticum*, como raízes do Nestorianismo calvinista; quem não considerar o Logos como incluído na finita natureza humana, não evita de emaranhar-se no dualismo de Nestório. Esta crítica a Calvino encontrou seu campeão em Korff. Sem desconhecer que Calvino acentua a unidade da Pessoa e ajunta as duas naturezas uma ao lado da outra, Korff conclui que não consta “que se possa absolver Calvino das acusações de Nestorianismo”, pois o modo calvinista de usar a doutrina das (luas naturezas denota uma clara tendência dualista e uma infidelidade evidente às exigências de Calcedônia. Calvino divide e separa o que Calcedônia declara indivisível e inseparável.

Essa acusação já foi refutada, pelo menos em sua substância e *quod rem* por Bavinck e por Emrnen. Outros calvinistas, magnanimamente, concedem que há, em Calvino, como que duas linhas paralelas, ou duas maneiras antagônicas de se expressar. Assim, lor exemplo, comentando o milagre da tempestade acalmada, Calvino fala de um descanso da Divindade de Cristo, parecendo cindir a Pessoa de Cristo e reconhecer dois modos de naturezas impossíveis de ser unidos. Assim, M. Dominice (*Pregação de Cristo em Calvino*, na revista *Jesus Christus im Zeugnis der H. S. und der Kirche*, 1936, pág. 243) julga que o Calvinismo sempre se inclinou para o Nestorianismo, tal como o Luteranismo sempre esteve a ponto de cair no Monofisismo; Calvino escapou de cindir o Cristo em dois, mercê de sua compreensão da função mediadora de Jesus Cristo: compreendeu que, em Cristo, há um movimento de Deus para o homem e do homem para Deus que, afinal de contas, poslula uma Pessoa só — Jesus Cristo, o Emanuel.

\* \* \*

Dominice acertou, pelo menos na última parte de sua crítica. Calvino, indubitavelmente, distingue sempre as duas naturezas em Cristo, sem pretender construir um raciocínio teórico, mas apenas escutando os testemunhos escriturísticos. Assim, a respeito da palavra “Antes que Abraão existisse, eu sou”, ousa escrever que isto nada tem a ver com a humanidade de Cristo, pois o próprio Cristo claramente distingue aí entre o dia de seu aparecimento e a sua essência eterna. Por outro lado, Calvino rende-se à evidência de que “Cristo crescia em idade e em sabedoria, ignorava o dia do Senhor, não fazia sua própria vontade, era tocado e visto pelos homens, coisas todas próprias da natureza humana”; nem por isso deixa de falar da comunicação das propriedades, que permite transferir à Divindade as obras realizadas pela humanidade de Jesus, *improprie, licet non sine ratione*: aplicação imprópria, mas não destituída de razão.

A comunhão das naturezas é capital para Calvino. Ele insiste na justiça da condenação de Nestório em Éfeso e fala da impiedade de Nestório. Mas não faltou quem procurasse expressões mais ou menos equivocadas nas obras (lo grande Reformadores sem descontar equitativamente o quanto nossas fórmulas humanas são fracas quando se referem ao mistério cristológico. Assim se procedeu também contra a famosa frase: “Segundo sua natureza humana, Cristo não mais está na terra, mas segundo sua Divindade, majestade, graça e Espírito, nunca mais deixará de estar perto de nós” (*Cat. Heidelb. Dom. 18.º*). Esta frase foi acusada de operar uma separação nestoriana entre as duas naturezas do Senhor. Na verdade, aqui não se faz esta separação, mas simplesmente valorizam-se as palavras da Escritura relativas à Ascensão de Cristo. Descreve-se o modo como não mais está Cristo conosco, conciliando-o com a promessa do mesmo Cristo: “Estarei convosco até a consumação dos séculos.” Tanto o Catecismo de Heidelberg como a teologia de Calvino tratam do *mistério inefável*: o Filho assumiu a natureza humana. Deste mistério, até as nossas expressões participam fatalmente. Calvino o distinguiu, levado por sua análise dos textos. É bem revelador que quem fala de acordo com as Escrituras não escapa das mesmas conclusões e da mesma deficiência. Os próprios luteranos não escapam do perigo quando, embora preocupados, com os pontos decisivos da unidade pessoal do Cristo, vinculam esse ou aquele ato do Senhor preferivelmente a uma das duas naturezas, como consta na própria *Formula Concordiae*. O Dr. Koopmans, certo dia, afirmou ser ilícito dizer: “Este fato deve ser atribuído à Divindade, e este outro à humanidade”, palavra citada por Korff em sua crítica ao Calvinismo. O que impressiona é que o mesmo Koopmans, depois de postular a impossibilidade de separar Divindade e humanidade para fins de atribuição das obras de Cristo, escreve a seguir: “Sem dúvida, nas Escrituras há sinais tanto da Divindade quanto da humanidade de Cristo.” Exatamente isso é que Calvino reivindica, sem pôr obstáculo à unidade pessoal do Senhor. Logo, comentando a Paixão de Cristo, Koopmans não vacila em falar na linguagem de Calvino: “Cristo sofreu segundo a humanidade e também a Divindade tomou sobre si esta paixão — obra Divina que Cristo cumpre como homem.” Calvino pensa do mesmo modo, nunca deixando a humanidade funcionar como se fosse um sujeito substantivado, uma segunda pessoa em Cristo. Seu intento é valorizar *a unidade não menos do que a distinção*, sem, contudo, desvendar o mistério inefável.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Citemos uma reflexão de Calvino sobre a comunhão das naturezas. Comentando At 20.28, Calvino se desvia expressamente da *alloeosis* de Zwinglio: “Esta maneira de falar chama-se *communicatio idiomatum*: as propriedades duma natureza atribuem-se à outra.” Os luteranos opuseram-se a essa maneira de falar, vendo nela um Dualismo. Entretanto, quem estudar a Crístologia calvinista percebe quanto nela se combate o tal Dualismo, pois sob a capa de reivindicar a natureza humana autêntica, isto é, limitada e finita de Cristo, Calvino se batia, de fato, pela unidade da Pessoa tantas vezes postulada por esta maneira

Urna advertência impressionante, para não acusarmos precipitadamente Calvino de Nestorianismo, está no fato desta acusação ter sido usada já contra a própria definição de Calcedônia e contra o seu inspirador direto, o Papa Leão Magno. Em 419, Leão escreveu a Flaviano uma carta que se tornou famosa, sobre a doutrina das duas naturezas. Por distinguir lipicarnemente as duas naturezas, Leão foi acusado de Nestorianismo. O próprio Harnack estima que Leão pouco se interessava pela unidade da Pessoa. Sabemos, entretanto, que Leão foi inimigo veemente do Eutiquianismo, o perigo máximo daquela época, porquanto o Nestorianismo, mal não menor, já tinha sido condenado em Éfeso (431). Urna insistência decidida na distinção das naturezas, especialmente quando for compreendida como uma antítese ao Monofisismo, não podia deixar de parecer uma homenagem a Nestório. Estas perguntas interessam grandemente à história dos dogmas. A definição de Calcedônia não se viu livre de críticas repetidas. Assim, Dorner julga o Monofisismo credor de Calcedônia: só a cristologia luterana começou a pagar a dívida. Já, na sua hora, o Adocianismo constituiu séria advertência contra urna explicitação exagerada e unilateral da unidade hipostática proclamada em Calcedônia. Certamente que a posição calcedônica, vista através deste prisma, revela mais a distinção do que a unidade das naturezas. Entretanto, não deixa de impressionar o fato de que Calcedônia, com admirável acerto, definiu tanto a inseparabilidade e indivisibilidade como a imutabilidade e inconfundibilidade das duas naturezas de Cristo.

A fidelidade à Calcedônia, aos olhos superficiais, acarretou sempre, inclusive hoje em dia, certo Nestorianismo presumido. Assim é que Korff pode criticar com tanta aspereza a Cristologia de ambos os reformadores, pois ele rejeita também a Cristologia luterana, “a qual pode servir como sinal de alarme contra a pretensão de ultrapassar as posições de Calcedônia. Korff acusa Lutero de ter atentado contra a imutabilidade e inconfundibilidade das duas naturezas com sua “ubiquidade” humana de Cristo, enquanto o Idealismo alemão, tirando as últimas conclusões do *finitum non capax infiniti*, cinde Cristo em dois. Diante destas veementes críticas de Korff resulta ainda mais difícil discernir por que ele acusa Calvino de Nestorianismo: porventura não sabia que Calvino, precisamente nos textos recriminados, só pretendia manter a distinção entre ambas as naturezas, distinção evidente também para a teologia luterana? Quais são os limites intransponíveis à nossa expressão, quando é questão do mistério da Pessoa de Cristo? Calvino nunca aplica a *communicatio idiomatum* às naturezas abstratas, Humanidade ou Divindade, de Cristo, (como o faz Lutero, no caso da presença real eucarística), mas somente à Pessoa do único Filho de Deus, o qual está presente em todas as obras da função mediadora.

\* \* \*

Mencionamos isso já que o famoso axioma *finitum non capax infiniti* foi considerado como especificamente reformado. Foi ele desconhecido por Calvino e seus contemporâneos na letra, embora não na significação, e teve até um papel relevante na defesa calvinista contra os ataques luteranos. Werner Elert esforçou-se por demonstrar que esta idéia já se encontra, de fato, na teologia nestoriana.

Radicalmente, estaria ela na teologia antioquena, em particular na de Teodoro de Mopsuéstia, o qual descreve a relação de Deus e do homem em Cristo com os conceitos

---

de falar. A expressão paulina “Deus comprou com o seu próprio sangue” (At 20.28) postula, segundo Calvino, a unidade da Pessoa. Neste lugar Paulo atribui a Deus o sangue, porque “o homem Jesus Cristo era Deus”. Neste caso a polêmica de Calvino, visivelmente, atinge tanto Eutiques quanto Nestório.

de infinito e finito. Mas teria sido Nestório que fizera desta sentença o ponto de partida da Cristologia. Todavia, observe-se que o axioma está baseado num apriorismo ontológico, aplicado à Crislologia. Na opinião de Elert, este argumento usado por Nestório é exatamente o que, no século XVI, usara Calvino contra os luteranos. “Onde o *finitum non capax infiniti* for invocado teologicamente, ele constituiria um sintoma seguro de Cristologia nestoriana ou nestorianizante”; semelhante correlação reduz o problema a categorias quantitativas. Mediante esta crítica, Elert elimina a teologia calvinista e dá a palma à teologia luterana. Mas triunfa só aparentemente, porquanto a Cristologia de Calvino dista muito de ser a Cristologia de Nestório. Entre a crítica calvinista ao Luteranismo e a crítica luterana ao Calvinismo, não há qualquer afinidade, porquanto a teologia calvinista não pretendeu construir nenhum apriorismo ontológico, mas simplesmente definir a realidade da natureza humana de Cristo. A luta contra a *ubiquidade* luterana, logo ampliada contra sua Cristologia inteira, não foi, nem de longe, uma apologia do Nestorianismo, mas, simplesmente, uma guerra ao Monofisismo e à sombra deste, ou seja, o Docetismo. O axiomático *finitum non capax infiniti* aparentemente pode sugerir que, para aproximar-nos do mistério de Cristo, usamos uma suposição racional-filosófica, quando, de fato, na Encarnação, não se liga um *infinitum* abstrato a um *finitum* humano, mas o Verbo, divinamente, se encarna em corpo humano.

Entretanto, e felizmente, Calvino não construiu sua Cristologia a partir do axioma incriminado nem de qualquer ontologia. Se, posteriormente, teólogos reformados deitam mão do axioma, nunca pretendem esquematizar filosoficamente sua Cristologia. A única coisa que importava era confessar o que Calcedônia tinha confessado. Aliás, com enlevo, reconhecemos que também a teologia Luterana teve igual prudência: falando da comunhão das duas naturezas entre si, ela só considerava uma comunicação de atributos Divinos à natureza humana, *na medida em que esta era suscetível para tanto*. Problema essencialmente idêntico para ambas as teologias: explorar os limites da natureza humana de Cristo. Por este motivo é que não escaparemos da pergunta capital, numa luta que se prolonga até hoje entre os dois ramos da Reforma: é Calcedônia, de fato, a expressão da fé da Igreja?

\* \* \*

Finalmente, fixaremos nossa atenção sobre um ponto especial que, nesta luta apaixonada, recebeu importância extraordinária: *a adoração de Cristo*.

Entre nós, foi questão de saber se era lícito adorar a Cristo *como Mediador*. Também neste ponto, a luta antiluterana foi a mola-mestra das pesquisas. O problema aparentemente não existia para os luteranos a comunicação das propriedades Divinas à natureza humana, básica para sua Cristologia, resolvia o problema. Os calvinistas tiveram que considerar profundamente a questão, porquanto não queriam, em aspecto nenhum, misturar as duas naturezas. A ligação direta com Calcedônia, e não alguma simpatia latente por Nestório, originou o problema. Por não ser certa a hipótese luterana de comunicação dos atributos Divinos à natureza humana de Cristo, cabia, acaso, uma adoração da natureza humana de Cristo, sem idolatria? Por este motivo, especificou-se que *só Deus* pode ser adorado. Scholten, que considerava a teologia calvinista pelo prisma nestoriano, desloca a questão, observando que a liturgia calvinista se abstém de orar a Jesus, o Mediador glorificado. A questão não foi discutida nesta perspectiva: pois nunca se discutiu a possibilidade de adorar a Cristo, mas qual era o fundamento desta adoração. Os calvinistas queriam evitar qualquer Divinização da natureza humana de Cristo: o fundamento da adoração de Cristo só podia ser a natureza Divina e, de modo



nenhum, aquilo que é criado em Cristo. A adoração da “natureza Divina” era coisa pacífica. Mas, de fato, a adoração da Igreja *dirige-se a uma só Pessoa, a Jesus Cristo*. Nesta atitude, rejeita-se qualquer tipo de Nestorianismo e exclui-se toda a Divinização da criatura. *Na fé*, somos libertados da tentação de considerar só a natureza humana, bem como de isolar a natureza Divina da substância carnal de Cristo. *Na fé*, nos dirigimos àquele que, Pessoa única em duas naturezas, é nosso Mediador e a quem Tomé, libertado da dúvida, adora, exclamando: “Meu Senhor e meu Deus!”<sup>2</sup>

\* \* \*

Outra questão deve aqui ser tratada, de relance: a questão da *theotokos*, da Mãe de Deus, o problema de Maria, Mãe do Senhor. A palavra *theotokos*, como todos sabem, foi usada durante o conflito nestoriano, quando Nestório queria dar a Maria simplesmente o nome de *Christotokos*, mãe de Cristo. O Concílio de Éfeso (431) anatensatizou a quem negasse a Maria o nome de Mãe de Deus. Os Concílios de Calcedônia (451) e de Constantinopla (553) ratificaram a sentença de Éfeso.

Parece-nos de muita importância comparar este uso da antiga Igreja com o uso posterior, tal como o vemos especialmente no Protestantismo. Os teólogos católicos romanos julgam que nada melhor indica o distanciamento protestante do espírito antigo como o pouco uso, ou mesmo o desuso, deste termo “Mãe de Deus”. Conforme Bruce, Nestório via um perigo pagão na designação de Maria como Mãe de Deus. A atitude de muitos protestantes pode ser comparada com a de Nestório; por esta razão, cumpre tomar muito a sério a acusação católica romana e considerá-la com gravidade. Inclino-me a pensar que nossa aversão pelo qualificativo “Mãe de Deus” está intimamente ligada ao desenvolvimento mariológico da teologia católica. *Theotokos* e *aeiparthenos* (sempre virgem) são termos que receberam entre os católicos um desenvolvimento considerável: não diremos, de modo nenhum, que este caráter muito pronunciado da reflexão marial tenha levado Roma, conscientemente, a uma Divinização de Maria, mas, sim, que Maria recebesse, na doutrina de Roma, bem como na sua prática litúrgica, um lugar proeminente, no qual, cada vez mais, esvaneceram-se os limites da criatura. Foi, sobretudo, por reação contra este desenvolvimento mariológico romano, o qual alcançou cumes extraordinários nos séculos XIX e XX com as definições dogmáticas de 1854 — Imaculada Conceção — e de 1950 — Assunção — que a resistência protestante ao *theotokos* nasceu e progrediu.

Isto, porém, não significa, de maneira alguma, que o Protestantismo não aceite o que os concílios de Éfeso e seguintes desejavam sustentar e manter contra os heresiarcas. As Igrejas reformadas nunca sentiram a necessidade de se distanciarem destes concílios, uma vez que concordavam plenamente com a condenação de Nestório. As dificuldades de Nestório com o termo *theotokos* e suas preferências pelo *christotokos* originaram-se em sua propensão de separar as duas naturezas de Cristo, falando da natureza humana

---

<sup>2</sup> Kuyper resumia toda a questão como segue:

1º. Adora-se a segunda Pessoa, *abstracta humana natura*, abstraindo da natureza humana: adora-se simplesmente o Criador, sem admitir a criatura Jesus. Isso é Nestorianismo.

2º. Adora-se a Cristo como possuindo unidas em si as duas naturezas, de tal modo que, desta união, suna um *tertium quid*, nma terceira substância. Isto é Eutiquianismo.

A Igreja condena urna e outra coisa. Na união hipostática acha a solução correta: adora-se a Pessoa no seu mistério revelado, adora-se Deus na carne.

em si, autônoma e independente da natureza Divina, sendo Maria a mãe dessa natureza independente. A Igreja rejeitou tal Dualismo, indicando, com o termo *theotokos*, que Maria é a Mãe daquele que é o eterno Filho de Deus e, implicitamente, que o Verbo assumiu a natureza humana. Resta perguntar se *theotokos* era o termo mais adequado para expressar esta doutrina. Divergem as opiniões; diversas situações históricas podem provocar mal-entendidos.<sup>3</sup> Mais tarde, a auréola da *theotokos* começou a irradiar sempre mais, até que o termo “Mãe de Deus” fundamentasse uma espécie de adoração inariológica. A terminologia não carece de responsabilidade para a vida da comunidade cristã: por esta razão não podemos considerar como legítima a autonomia deste termo *theotokos*, usado pelos concílios com uma evidente intenção antinestoriana e antidualista. Não faltaram tentativas para vencer a nossa aversão protestante, e dar por encerrado o litígio em torno do uso do *theotokos*, mas julgamos que o emprego da palavra merece reparos quando se lhe acrescentam conotações que a Igreja universal ignorou.<sup>4</sup> Ainda mais: este termo pode levar a mal-entendidos e provocar uma super-estimativa de Maria, originalmente ausente das intenções conciliares. De todos os modos, é com veemência que rejeitamos a insinuação de que o Protestantismo se distanciara, latentemente, da fé eclesial professada nos concílios ecumênicos. O Protestantismo rejeitou e sempre rejeitará o Nestorianismo e o Adocianismo: o Filho de Maria, concebido por obra do Espírito Santo, é e sempre será o Verbo Eterno, Luz da Luz para nossa fé. O Protestantismo, distinguindo a maternidade *secundum humanitatem* de Maria, segue, até na letra, as definições da Calcedônia e de Constantinopla.

\* \* \*

No capítulo dedicado à intercomunhão das duas naturezas do Cristo, Bavinck respeita a antiqüíssima distinção teológica entre propriedades, atos e dons (*Dogm-Reform.* III, 293). Até que ponto serve esta distinção para explicar, acertadamente, os dados revelados em relação à matéria em foco? Porventura, comunhão de propriedades e de atos são diversas realidades? As propriedades por acaso revelam-se alhures do que nos, atos de Cristo? Parece-nos, pois, melhor reunir atos e propriedades, e falar apenas da comunhão das naturezas na realidade concreta da vida de Jesus Cristo. Nunca é lícito, aliás, isolar um ato determinado, ou uma iniciativa determinada, quer da natureza Divina quer da humana. A unidade da Pessoa nunca deixa de estar em jogo.

É falso que determinados atos de Cristo sejam feitos pela natureza humana e outros pela natureza Divina. Esporadicamente, tal doutrina foi professada por certos doutores, preocupados de se não imiscuir Deus no sofrimento e morte de Cristo. Entretanto, quem

<sup>3</sup> Hoje Hans Asmussen reconsidera o problema: “No caso de Maria não ser a Mãe de Deus, a Igreja universal errou; e se ela não errou, nós, que recusamos a Maria, este nome, temo-nos separado da Igreja universal” (*Die Mutter Gottes*, 1951, pág. 5). Dado o relevo da qualidade de *theotokos*, nada estranho que Asmussen simpatize também com a idéia da mediação de Maria, embora não ao lado, mas em Jesus Cristo. Mas estas distinções, bem conhecidas da teologia romana, não nos tranquilizam. Esta visão com a qual simpatiza Asmussen, deve-se a uma interpretação autônoma da palavra *theotokos*, e à pretensão de incluir tal interpretação no depósito da fé. Só assim pode Asmussen acusar a Reforma de rompimento básico com a Igreja universal.

<sup>4</sup> Van Niftrik (*Kleine Dogmatiek*, 1944, pág. 108): “Não há, para um protestante, qualquer dificuldade em chamar Maria ‘Mãe de Deus’ aquele que nasceu de Maria não é outro senão o Filho de Deus.” A história do qualificativo “Mãe de Deus” é das mais interessantes. Ver, por exemplo, Lutero, em seu famoso *Magnificat*. E, para a prática calvinista, ver Heppel (*Dogmatik*, 319), citando os nossos clássicos. Wollébius, por exemplo, especifica que “não basta chamar Maria de *Christotokos*, como queriam os Nestorianos, mas devemos chamá-la de *Theotokos*. Ver, igualmente, a *Synopsis (Disp. XXV)*: “Lucas, portanto, chama Maria a ‘Mãe do Senhor’, o que foi traduzido pelos antigos: *Theotokos* e *Deipara*”.

quiser salvar a unidade pessoal de Cristo, em nenhum caso poderá afirmar que a natureza humana abstrata, ou seja, a humanidade de Cristo, tivesse sofrido pela simples razão de não existir isolada e separada da natureza Divina. Embora não desconhecendo que a Igreja zelasse contra toda espécie de *teopassianismo*, uma autêntica compreensão da união hipostática não comporta esta temida paixão de Deus. O que importa é sustentar que todos e quaisquer atos de Cristo são atos da única Pessoa do Verbo encarnado: mesmo na sangrenta paixão e na morte é ilícito separar a natureza humana da Divina. Isso é significado pela famosa doutrina da *communicatio idiomatum*; comunhão das naturezas não é alguma coisa estática e abstrata, mas uma realidade permanentemente dinâmica e viva do Verbo encarnado e de todas as suas iniciativas. Essa doutrina é bem expressa nas confissões de fé calvinistas, como, por exemplo, nos *cânones de Dordrecht*: “A morte do Filho de Deus é a oferenda única e perfeita para a satisfação de nossas culpas; tem ela uma força e uma dignidade infinitas, sua virtude para reconciliar os pecados do mundo inteiro é superabundante, porquanto não foi apenas um homem verdadeiro e santo, mas o Unigênito de Deus, consubstancial e coeterno com o Pai e o Espírito, que sofreu para nossa Redenção.” Evidentemente, em frases como esta, nada revela qualquer preocupação de atribuir a morte de Cristo à natureza humana separada e abstraída da natureza Divina. Pelo contrário, relaciona-se o valor superabundante do sacrifício de Cristo com a índole específica de ser ele o Verbo encarnado; quem sofreu é Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem numa só Pessoa. Schilder resume perfeitamente a tradição calvinista: “Nem no passado nem agora, obra alguma do Mediador é feita em’ ou segundo’ uma só natureza” (*Cat. Heidelb.* II, 211). De fato, pretender que Cristo fez sua obra medianeira *segundo sua natureza humana exclusivamente*, equivale a destruir a função medianeira. A Igreja não incorre em teopassiorismo, vinculando excessivamente as dores ao Deus Vivo. Trata-se aqui do mistério supremo do Único Cristo na unicidade de sua hipóstase. Êle é o sujeito de todas as suas ações e paixões. O papel de sujeito não compete à natureza humana em si.

\* \* \*

Mencionamos ainda a *comunicação de dons*, certamente com não pouca admiração do leitor. Como mencionar a comunicação de dons ao lado da comunicação de naturezas e obras? Naturezas e obras integram o milagre da união hipostática; os dons, entretanto, constituem o dote concedido por Deus ao Filho encarnado. Dote não negligenciável: através dele a teologia calvinista argumenta contra qualquer forma de Divinização da natureza humana de Cristo. A doutrina dos dons permite dar seu lugar ao desenvolvimento humano de Cristo que o Evangelho inegavelmente afirma: a criança Jesus cresceu em idade e sabedoria e se tornou adulta. A Escritura fala, ainda, da unção de Jesus e da vinda do Espírito sobre ele. Essas coisas em si mesmas são diferentes daquilo que os luteranos entendem com - sua “comunicação das propriedades Divinas à natureza humana”. A comunicação dos dons capacitou o homem Jesus Cristo para a desincumbência de seu ministério funcional, sem necessidade de nenhuma comunicação sobrenatural vinda da natureza Divina. A fé na comunicação dos dons decorre espontaneamente da confissão de Calcedônia. Cristo, verdadeiro homem, assumiu a forma da carne pecaminosa, a natureza humana decaída. E esta natureza bem humana não foi consumida pela sua união com a Divindade, mas realmente reunida com ela para a obra redentora.

\* \* \*

Depois de ver que, na união hipostática, os atributos de ambas as naturezas convêm à única Pessoa, ao único sujeito de atribuição, Jesus Cristo, porventura poderemos acrescentar algo mais sobre o caráter íntimo desta união miraculosa? Contentar-nos-emos em proclamar o mistério imperscrutável, ou procuraremos, mediante alegorias, esclarecer um tanto mais o seu caráter? Ninguém ignora as tentativas renovadamente feitas para iluminar o mistério com o auxílio de alguma analogia intercósmica. O que se tentou em torno do mistério da Trindade tentou-se também aqui. Empregou-se preferencialmente a analogia da interrelação *alma-corpo*, analogia digna de reflexão, mesmo quando ela não se fundamenta em textos sagrados.

Apesar do silêncio da Escritura, desde muito cedo os teólogos lançaram mão desta analogia antropológica, considerada também como misteriosa: sua intenção não era tornar a união hipostática compreensível e transparente, mas insinuar, através do mistério *alma-corpo*, o mistério também incompreensível da unidade das naturezas em Cristo.

A analogia foi usada já no Símbolo de Atanásio: “Embora Deus e homem, Cristo não é dois, mas um único Cristo; único, não em virtude de alguma confusão substancial entre ambas as naturezas, mas em virtude da unidade de Pessoa; pois assim como a alma racional e a carne são um só homem, assim Deus e o homem são um só Cristo.” A brevidade da menção não permite penetrar na idéia do autor, mas insinua bem o seu valor ilustrativo para explicar a unidade da Pessoa na dualidade das naturezas. Consta que, desde remotíssimos tempos, a unidade do homem na dualidade carne-espírito serviu para ilustrar o mistério hipostático. Mas, que é que se pretendia dizer com isso? Desejava-se, simplesmente, aduzir um *tertium comparationis*, certa maneira de paradoxo para indicar que aquilo que, sob certo aspecto, é um, também é, sob outro aspecto, dois? Ou pretendia-se oferecer realmente uma referência quanto à índole da união hipostática?

Não poucas vezes, a analogia corpo-alma é mencionada de passagem, como para enfatizar a genuína unidade de Cristo, sem muita preocupação pelo problema antropológico da união entre alma e corpo e, inclusive, pela índole um tanto frouxa da comparação. Para ressaltar a íntima relação entre ambas as naturezas de Cristo, Lutero declara que toda a alma está em todo o corpo, de tal maneira que tocar um dedo do corpo é atingir a alma toda. A reflexão sobre a analogia alma-corpo leva Lutero a tirar conclusões em favor da *ubiquidade*: a alma humana manifesta-se em todo o corpo. Este exemplo revela bem o perigo desta analogia intercósmica. Isto, entretanto, não quer dizer que a analogia só prosperasse na teologia luterana. Calvino também não a desprezou, referindo-se de preferência à incompreensibilidade da união antropológica: unidade do homem na dualidade de substâncias. Que bela ilustração para explicar a unidade pessoal do Mediador na dualidade de suas naturezas! (*Inst. II*, 14, 1). Calvino julga a comparação bem apropriada, porquanto o homem consta de duas substâncias, “nenhuma das quais confunde-se com a outra, ambas conservando a propriedade de sua natureza”. Certas coisas são atribuídas à alma, as quais não podem ser atribuídas ao corpo, e vice-versa. Calvino adianta-se ainda mais na exploração da analogia, descobrindo nela certa semelhança com a inter-comunhão das duas naturezas de Cristo: “Entre nós, costumamos transferir à alma propriedades do corpo, e ao corpo propriedades da alma. Não obstante ter alma e corpo, o homem não é dois, mas um só. Nossa maneira de falar, contudo, indica que a única pessoa consta de duas partes vinculadas entre si, que nela encontramos a presença de duas naturezas unidas para formar esta única pessoa. Assim, também, falam de Cristo as Escrituras” (*Inst. II*, 14, 1).

Evidentemente Calvino não tenciona acrescentar nada novo aos ensinamentos da Escritura. Acontece que, usando esta analogia, ele se maravilha com a extraordinária relação das duas substâncias na unidade humana. É digno de nota que, antes mesmo de usar esta analogia, Calvino declara que, de quantas coisas humanas possam figurar tão grande mistério, nenhuma é mais apropriada. Sentiu, porém, que, com esta analogia ou sem ela, nada essencial foi dito sobre a unidade hipostática de Cristo.

De fato, a analogia *corpo e alma* não acarreta qualquer significação dogmática na teologia calvinista, como tampouco no Símbolo de Atanásio.<sup>5</sup> Só haveria qualquer implicação se, atrás da analogia, se escondesse alguma teoria científicoantropológica, invocada para esclarecer a união hipostática de Cristo. Isso não ocorre em Calvino, o qual não possui qualquer antropologia eclesiástica e, sem precisão científica, fala do corpo e da alma, cujo conjunto forma a unidade humana. Unidade na distinção de substâncias: que boa oportunidade para ilustrar, embora frouxamente, a unidade pessoal na distinção das naturezas, em Cristo! Salta à vista, pois, que não nos deparamos com uma analogia verdadeira, capaz de iluminar a índole do mistério: na unidade e distinção humana, participam componentes humanos e relações criadas, enquanto que na unidade da Pessoa de Cristo intermedeia o fato inaudito da Encarnação do Verbo. A absoluta unicidade da Encarnação exclui, de fato, a possibilidade de alguma analogia ontológica válida. A Encarnação permanece como segredo de Deus. Na verdade, invoca—se também o mistério a propósito da união entre alma e corpo. Entretanto, quando Pauto proclama o mistério da Encarnação do Verbo, proclama algo bem diferente: *mistério* significa, então, bem mais do que “incompreensível para a nossa inteligência”. Convém não aviltar o termo, aplicando-o a tudo o que escapa à nossa compreensão. Este sentido, pelo menos, nada tem a ver com o mistério bíblico. O segredo da união humana não é o *mysterion* da Encarnação do Verbo. *Deus revelado na carne*: eis o mistério com o qual nos deparamos, na companhia da Igreja universal.

Em tempos passados, a Igreja defendeu este mistério contra todas as espécies de heresias, contra todos quantos prejudicavam quer a integridade Divina quer a plenitude humana de Jesus Cristo, ora contra a separação dualista ora contra o Monofisismo unitário, ou contra modernas tentativas de violar a antiga doutrina das duas naturezas. A Igreja não pretendeu pleitear termos nem consagrar terminologias: ela tem consciência de que nenhuma expressão humana definirá jamais a realidade de Jesus Cristo. Sem dúvida, atacou-se a terminologia da Igreja e, em particular, a expressão “duas naturezas”: mas o ataque visava o próprio conteúdo da fé, negando ser Cristo *vere Deus et vere homo*. Eis por que a Igreja presta a maior atenção, inclusive à terminologia, recriminada ou preconizada pelos inovadores.

Depois de refletir sobre a doutrina da Igreja e seus diversos comentários, Bavinck acaba declarando: “Uma teologia que pretende ser escriturística e cristã nada melhor tem a fazer, por enquanto, do que sustentar a doutrina das duas naturezas” (*Dogm. Reform.* III, 288). A ressalva “por enquanto” não pretende condicionar ou enfraquecer a confissão das duas naturezas, mas deixar as portas abertas a melhores formulações humanas. Considerando, a seguir, as tentativas do pensamento moderno, denuncia os graves defeitos inerentes à linguagem em moda entre certos contemporâneos, especialmente no tocante à Cristologia. Entretanto, “todas as tentativas alguma vez feitas para formular o

---

<sup>5</sup> Consulte-se Kuyper (*Loci* III, pág. 27) : “Portanto, não se deve confundir a união hipostática com a união entre Criador e criatura, nem com a união mística da alma nem com o laço matrimonial nem com a relação alma-corpo, nem com alguma união mecânica, quer fusão ou ligação, participação ou correspondência. Ela é *sui generis*, inteiramente unívoca.”

dogma cristológico e aproximá-lo da nossa inteligência prejudicaram a riqueza das Escrituras e a glória de Cristo”.

Aplice-se esta reflexão à doutrina da unidade hipostática. Ela não constitui uma confissão nova, diferente da fé na Encarnação, mas, antes, é a expressão desta, e, como o seu resultado, duas naturezas na unidade da Pessoa. Qualquer objeção levantada contra esta formulação provém de que não se examinam as palavras da Igreja à luz da Escritura. Através da história cristológica, constatamos sempre certa *saudade imaginativa*, certo prurido de *imaginar* a unidade das duas naturezas; malsucedido, o saudoso teólogo não tem outro remédio senão refugiar-se no *mistério*, entenda-se um mistério nem sempre inofensivo para a autêntica humanidade de Cristo. Porém, se lermos atentamente as Escrituras, constataremos, à sua luz, que a Igreja, quando proclama a unidade da Pessoa de Cristo, não passa de anunciar diretamente a mensagem revelada; ela não tenciona representar a unidade do Divino e do humano, mas simplesmente proclamar o Cristo único, manifesto nas Escrituras. As Escrituras ignoram absolutamente qualquer ameaça íntima, inerente a Cristo, cuja Divindade não obsta à sua humanidade. As tensões bíblicas não apontam para um Cristo abstratamente dividido ou abstratamente unido em duas naturezas, mas para um Cristo humilhado na sua única Pessoa. Não foi outra a intenção da Igreja, senão de sublinhar os dados revelados. Não lhe faltou a plena consciência da incapacidade expressiva de qualquer palavra, mormente antitética e pronunciada na discussão teológica: nenhuma formulação substituirá jamais a pregação total das Escrituras todas. Estas possuem uma plenitude e profundidade de testemunho que nunca poderão ser igualadas pela exposição teológica ou pela mensagem eclesiástica. Verdade esta que as diferentes confissões de fé procuraram evidenciar: os credos, longe de produzir um empobrecimento do depósito revelado, pelo contrário, zelaram contra qualquer obscurecimento da figura de Cristo, do Verbo de Deus encarnado, que exorta os seus com estas palavras: “Tende coragem! Eu venci o mundo.”

## CAPÍTULO XII – NATUREZA HUMANA E NÃO PESSOA HUMANA

### Sumário

Renovado interesse — Os dados do problema — Repugnâncias de Korff — Barth subestima a humanidade de Cristo — *Althaus* desconfia — Dois termos gregos: *anhypostasia* e *enhypostasia* — Iniciativa de Deus — W. J. Aalders é partidário da *anhypostasia* — Leôncio Bizantino — É a *anhypostasia* Monofisismo? — A teologia calvinista é *anhypostasia*, porque refuta contra qualquer substancialização da humanidade de Cristo — Discrepâncias na teologia calvinista de hoje — Vollenhoven, Korff e Hepp — O art. 19 da *Confessio Belgica* — Seminestorianismo? — Que é a personalidade? — A antropologia de Apolinário — Não há dois, mas um só Filho — Cristo é Filho por natureza e não por adoção — Cuidado com o vocabulário! — Adocianismo e Nestorianismo — A linguagem dos credos — O Adocianismo na Espanha — Seeberg, apologeta do Adocianismo — Harnack e sua aversão por Calcedônia — A Igreja sempre vigilante — Mais unia vez, o *Extra-Calvinisticum*.

Ultimamente tem recrudescido o interesse em torno da natureza humana de Cristo: é ela pessoal ou apessoal? A questão, freqüentemente considerada como típica do prurido teorizante de uma teologia estéril, embora jactanciosa de explicar o mistério de Cristo, devia suscitar renovada curiosidade a despeito de graves oposições. Teólogos de peso vêm no assunto bem mais do que um *teologumenon* vazio, um tema realmente interessante para a verdade cristã. Althaus e Korff procuraram interditar o tal retorno às sutilezas escolásticas, enquanto Barth, Miskotte, Gilg e Relton reivindicaram a *apersonalidade* da natureza humana do Senhor. Sobram razões, portanto, para examinarmos o problema da *anhypostasia*, como reza o termo grego usado nesta discussão.

O ponto crítico do problema reside nisso: a afirmação da apersonalidade porventura prejudica a perfeição e autenticidade da natureza humana em Cristo? Não será, por acaso tão absoluta a supremacia do Verbo Divino que, diante dela, a humanidade se esvanecerá? Para apreciarmos a dificuldade, ouçamos a opinião, severa e determinada, de Korff. Partidário do “estacionar em Calcedônia”, ele julga ilícito tirar qualquer conclusão baseada nas definições da célebre assembléia. Entre os erros, devidos ao esquecimento desta regra, figura a teoria da *anhypostasia*, que, segundo Korff, está em oposição flagrante com a figura do Cristo evangélico. “O Jesus dos Evangelhos, longe de dar a impressão de possuir apenas uma natureza humana personificada no Verbo Divino, aparece sempre como que dotado de uma consciência plenamente humana.” A natureza humana não é mero órgão impessoal do *Logos*: o Jesus dos textos sagrados é um homem que luta, que ora, que crê. Como seria possível esta atitude constante e evidente de Jesus, no caso de lhe faltar o “ego humano” com a sua autodeterminação? “A tendência de tocar no ‘como’ da Encarnação levou os teólogos à doutrina da *apersonalidade*, necessária para evidenciar como duas naturezas podem, juntas, formar unia só Pessoa.” Seu raciocínio é este: se há duas naturezas e unia só Pessoa, é evidente que ambas as naturezas não podem ter caráter pessoal. Ora, à natureza Divina compete necessariamente a tal personalidade; portanto, é à natureza humana que deve ela ser negada. Aparentemente, temos aqui unia conclusão lógica irrefutável. Mas, para Korff, a lógica não procede das profundezas do mistério, só gerando um excesso desmedido de conclusões incertas. Vejamos só o caso em foco: as ilações lógicas das premissas calcedônicas atentam à integridade da natureza humana de Cristo, pelo que entram em

conflito com as mesmas premissas conciliares, (Constantinopla, 553). Korff denuncia aqui uma confusão de caráter nionofisita: nega-se à humanidade de Cristo suas propriedades autônomas e naturais. A natureza humana carece de *hipóstase*, de personalidade própria, sendo, portanto, absorvida pela natureza Divina. Korff esclarece ainda mais o seu ponto de vista quando rejeita os argumentos de Barth: “A ênfase com que Barth defende a *anhypostasia* vincula-se em sua tendência para subestimar a humanidade de Cristo.” Qualquer argumento em abono da *apersonalidade* não evita o fato de que a natureza humana de Cristo seja despojada dum elemento essencial, qual é a Pessoa. Em resumo, Korff defende a integridade humana de Cristo e denuncia, na doutrina da *anhypostasia*, uma forma de Docetismo radicalmente condenada pelos textos evangélicos (*Christologie*, 1, 194ss).

Juntamente com ele, luta o Dr. Althaus (*Die Christliche Wahrheit*, EI, 225), igualmente persuadido de que a *anhypostasia* constitui um atentado contra a autêntica unidade de Cristo e contra a veracidade da Encarnação. “Não é possível distinguir entre naturezas e Pessoa. A personalidade é essencial à natureza humana. Toda a teoria “*anhypostática*” mutila a verdadeira humanidade de Cristo e deixa inexplicado o seu “ego” humano, que crê e ora, que agoniza e é tentado, coisas todas impróprias do Verbo. Chegou-se a esta teoria porque não se podia aceitar a tensão paradoxal entre o *vere Deus et vere homo*, e porque se queria *idealizar* tanto a Divindade quanto a humanidade de Cristo e construir uma categoria racional do Deus-homem. O caminho da fé foi sacrificado aos postulados da lógica.

\* \* \*

Estas críticas são suficientes, por enquanto: revelam bem o âmago do problema e sua importância. Está em questão a veracidade da natureza humana de Cristo. Evidentemente, os defensores da *anhypostasia* negam qualquer intenção de desvalorizar a humanidade do Senhor e repudiam toda a acusação que lhes é feita neste sentido. É, pois, de suma importância pesar os argumentos dos que crêem necessária a doutrina da *apersonalidade* da natureza humana. Começamos expondo as considerações de Barth, que, já em 1927, defendia esta tese. Ele julga necessária a afirmação de que Deus é o único sujeito da Encarnação, a única Pessoa-agente. A iniciativa Divina não tolera outro sujeito de ação neste grande mistério. “A humanidade de Cristo é simples predicado de sua Divindade” (*Proleg.* 1927, pág. 262), o que não afeta a realidade da natureza humana do Cristo. Tal é o ensino da antiga Cristologia. Tanto católicos quanto luteranos e calvinistas concordam na *anhypostasia* e na *anhypostasia* da humanidade de Cristo.

Por *anhypostasia* entenda-se que a natureza humana de Cristo não pode estar um só momento fora do *Logos*, enquanto a *anhypostasia* proclama que a realidade da natureza humana é, de forma concreta, a realidade do Senhor agente. A aversão (a nova teologia por esta doutrina tradicional, na opinião de Barth, prova uma inquietante falta de objetividade; pois é precisamente esta única doutrina de tremenda vitalidade, que coloca o mistério de Cristo exatamente na decisão da iniciativa Divina e da fé humana. Ulteriormente, Barth insistiu ainda mais em defender esta doutrina que a decisão de 553 elevou, em sua opinião, à categoria de dogma: “A decisão de 553 rejeitou a teoria de uma dupla existência em Cristo, ou Seja, (te uma existência como *Logos*, e de outra existência como homem, teoria que inevitavelmente acarretava 1)ocetismo ou Ebionismo.” Contra o Docetismo, Barth demonstra que a natureza humana, de modo nenhum é lesada, se for privada da *personalitas*. Aliás, denuncia, na base do velho conflito docelista, uma falsa compreensão do vocábulo *personalidade*. Personalidade



não era outra coisa senão individualidade: jamais a velha doutrina negou individualidade à natureza humana de Cristo. Infelizmente, para certos teólogos, personalidade significava a própria existência, o *Dasein*. A intenção dos defensores da *anhypostasia* era de reivindicar que a humanidade de Cristo não tinha existência por si, o que, traduzido em termos mais positivos, pode ser formulado da seguinte maneira: “A carne de Cristo existe pelo Verbo e no Verbo, sendo este Verbo o próprio Deus a agir como revelador e reconciliador.” Assim a *anhypostasia* proclama a realidade de uma iniciativa soberana de Deus, diferente de qualquer outro evento. A realidade desta iniciativa única existe, como tal, somente em virtude da Palavra de Deus. O homem Jesus Cristo, enquanto homem, não tem modo próprio e singular de existir, não tem essência, ou vida, suscetível de ser considerada em si e para si, ou de possuir sentido em si e por si; o homem Jesus Cristo tira sua existência imediata exclusivamente da existência do Filho Eterno de Deus. Barth, mediante esta *anhypostasia*, acautela-se contra o Ebionismo, originado de uma falsa idéia da *personalitas* e que fez o povo entusiasmado prorromper em louvores: “Este é Deus!” ou, em outros termos: “Jesus de Nazaré, homem antes independente, agora é assumido por Deus como Filho.”

Barth não aceita, pois, qualquer forma de Docetismo. Sem nada retirar da perfeição e integridade da natureza humana do Cristo, rejeita a existência abstrata, em si e para si, do homem Jesus de Nazaré.

\* \* \*

Tal ponto de vista é defendido igualmente por W. J. Aalders, que enfatiza especialmente a *anhypostasia* como apta para representar a união do Divino e do humano em Jesus Cristo. A Pessoa Divina toma sentido na existência do Deus-homem; mas a pessoa humana, ausente, é super-realizada na existência pessoal do *Logos*. “A natureza humana, longe de ser *decapitada*, é *supercapitada*.” Esta expressão original nada afirma de novo: a natureza humana do Cristo não existe como pessoa subsistente, que entraria em composição com a Pessoa Divina, mas ela existe no *Logos* Divino. Leôncio Bizantino, influenciado por Aristóteles, fala da natureza Divina como *Forma*, e da natureza humana como *Matéria* informada pela natureza Divina; em aparência o problema crisolológico acha, assim, sua fórmula adequada. Posteriormente, esta fórmula degenerou até “negar a relação mecânica e reconhecer a relação orgânica entre o Divino e o humano em Jesus Cristo”. A carne do Cristo não é assim impessoal, sem mais nem menos, mas foi elevada na existência pessoal do Filho de Deus. Aalders enumera entre os adeptos desta interpretação Damasceno, Tomás de Aquino, Calvino, Zanchius, Bavinck e Barth. A humanidade de Cristo não foi desvalorizada por estes pensadores, mas considerada como um órgão sem excedentes, assumida por aquele que devia servir-se dela. Humanidade, portanto, nem decapitada nem interceptada, mas elevada e exaltada pela união com o ser Divino, na Pessoa do Filho de Deus.

A título de ilustração, citenios ainda o pensamemito de Bavinck: “A união das naturezas em Cristo só pode ser imaginada como a união da Pessoa do Filho com a natureza despersonalizada do homem. Isso por que, se a humanidade de Cristo tivesse possuído uma existência pessoal, Cristo teria sido apenas um homem, em estreita comunhão com Deus.” Quanto à fórmula “*natureza impessoal*”, Bavinck explica que ela não significa “a humanidade universal, ou seja, a Idéia platônica da natureza humana”. Não, a natureza humana de Cristo era, sem dúvida, individual, como o provam suas propriedades. Entretanto, Cristo não era um indivíduo ao lado de outros, porquanto sua humanidade não possuía nele urna existência própria e pessoal ao lado do Verbo, mas

foi preparada inicialmente pelo Espírito Santo para a união com o Verbo e para sua obra, de tal maneira que ela pudesse representar, no Verbo Encarnado, todo o gênero humano e que Cristo pudesse ser mediador de Deus para todos os homens, séculos, lugares e raças. A idéia de Bavinck é clara: nenhuma desvalorização, fosse qual fosse, da humanidade em Cristo, mas “a natureza humana, formada *em e de* Maria, não existiu, em momento algum, em si mesma ou por si mesma, mas foi unida com o Filho, Pessoa Divina, desde o primeiro instante de sua concepção, e nela assumida”. O que de modo nenhum acarreta que esta natureza humana seja incompleta; pois, longe de se tratar, aqui, de uma deficiência ou falha em Cristo, a carne do Verbo é que se tornou a forma da existência humana do Verbo. A natureza humana fica, pois, subordinada ao Verbo.

\* \* \*

Resumidas assim as diversas posições teológicas, evidencia-se que o núcleo do problema baseia-se na veracidade da natureza humana do Senhor. Colocando o assunto numa interrogação só, perguntamos: Porventura a *anhypostasia* conduz ao Monofisismo? Cabe fazer, antes de mais nada, uma distinção entre a maneira como Leôncio Bizantino resolvia o problema e a maneira como posteriormente a Igreja e a Teologia encararam a *anhypostasia*. Logo, sem desconhecer a ameaça perene do Monofisismo na teologia, sejamos prudentes e não julguemos levianamente a teologia. Sobram provas de que a Igreja se acautelou sempre contra o Docetismo: não satisfeita em condenar Apolínário e Eutiques, anatematizou também o Monotelismo (680). Não deixa, entretanto, de surpreender que Korff rejeite tanto a unhypostusia quanto a condenação do Monotelismo: a *anhypostasia* parece-lhe atentado contra a natureza humana de Cristo, exatamente contra esta natureza humana que a Igreja, em 680, defendia contra o Monotelismo. Cabe, portanto, examinarmos basicamente o que se entendia então por *anhypostasia*. Desde já, conste que este termo foi usado e ainda é usado sem a mínima intenção de diminuir a natureza humana do Senhor.

\* \* \*

Repetidas vezes a teologia calvinista usa o teimo *anhypostasia* para indicar a união das duas naturezas, não, porém, em sentido apolinarista. Com a apersonabdade ninguém pretende amputar algo da natureza humana de Cristo nem desfigurar sua estrutura humana. Ninguém quer decapitar a liumanidade de Jesus, mas explicar sua união com o Verbo; união sem prejuízo do *vere homo*. Ninguém pretende romper com a Confissão de Calcedônia, mas continuar na linha do importante concílio. Quem confessa o *vere Deus et vere homo*, ou seja, Deus e homem com suas propriedades e atributos, obriga-se a reconhecer o Divino e o humano reunidos em Cristo, sem que tal união lese a majestade do Ser Divino nem a condição do Ser criado. Daí surgiu a idéia da anhiypostasiu: união, mas não qualquer união, senão união típica do Filho de Deus, verdadeiro Deus e Luz da Luz, com a natureza humana. Esta foi, exatamente, a vocação da Igreja: confessar que, nesta majestade soberana do Verbo Divino, a humanidade não foi absorvida. As duas substâncias não se confundiram misteriosamente, mas a Pessoa do Filho assumiu urna verdadeira natureza humana. Na idéia da *anhypostasia* nada é vicioso, se o motivo radical for puro. Sem dificuldade, o Monofisismo pode, de fato, deturpar a doutrina “*anhypostática*” para absorver a humanidade na Divindade do Cristo. Nem por isso é lícito julgar imprudente o uso desta doutrina nem condenar os termos *anhypostasia* e *enhypostasia*, criados para expressar que a natureza humana de

Cristo não existe em si mesma, mas so tem consistência na Pessoa Divina.<sup>1</sup> Quando procede de mente e coração retos, a doutrina da *apersonalidade* não destrói a natureza humana do Cristo, mas expressa a radical fidelidade às normas de Calcedônia, confessando que Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Diante dos inegáveis perigos monofisitas, é compreensível a preferência dada por alguns autores ao termo *enhypostasia*, para deixar claro que não queriam afirmar ser Cristo “impessoal”, no sentido de que um elemento humano seria negado à natureza humana de Cristo. O termo *enhypostasia* manifestava bem o propósito antinestoriano dos teólogos hostis a toda substancialização da natureza humana do Cristo e desejosos de conservar o mistério. Aliás, convém lembrar sempre que a Igreja não faz questão de guardar certos termos consagrados, mas de conservar a doutrina que os tais termos expõem.

Mencionemos que certos teólogos desconfiam do termo em foco, por ver nele uma eterização da natureza humana de Cristo. Assim, Korff reagiu contra aquilo que Aalders chamou de “supercapitação” da natureza humana: não podia aceitar que a natureza humana de Cristo fosse reduzida a ser um mero órgão impessoal a serviço da Divindade. Esta função de mero órgão contradiz a idéia de uma natureza humana, plena, viva, dinâmica. Esta observação sublinha a necessidade de muita clareza no uso dos termos, se queremos evitar ser acusados de Docetismo. Afinal, todos desejamos estar unidos na base do credo de Calcedônia. Que nos não divida um vulgar vocabulário mal-entendido!

Deparamos, assim, com uma controvérsia surgida entre nós, calvinistas, e que não seria honesto passar sob silêncio. Trata-se da discussão provocada por Vollenhoven, que investiu contra a *anhypostasia* como termo filosófico. Ele desejava manter, simplesmente, a confissão da *unio personalis*, mas foi atacado por Hepp. Seguiremos, em linhas gerais, este debate típico, confiados de assim iluminar mais plenamente o problema cristológico.

Vollenhoven observou que o *anhypóstaton* (apessoal), por volta do ano 360, significava “carente de pessoa (Divina)”. Esta observação inicial sugere-lhe a seguinte reflexão: “No entanto, teólogos há que pretendem que a natureza humana do Cristo, embora não carente de pessoa, é *apessoal*: tal expressão, sem corretivos, não passa de Monofisismo e deve ser rejeitada.”

Evidentemente Vollenhoven entende por *apessoal*, não o que não tem pessoa, mas o que não tem pessoa humana. Assim foi como se gerou uma controvérsia que mereceu a atenção dos teólogos durante os últimos anos.

Notemos que a crítica de Vollenhoven segue a orientação de Korff, e pela mesma fobia do Monofisismo, como consta da sua visão histórica da Cristologia. Vollenhoven analisa especialmente a tragédia de Apolinário, que decapitou a natureza humana do Cristo, e substituiu-lhe algo próprio do Verbo Divino, “o que é um perigo mortal”.

---

<sup>1</sup> Notemos como falam, a este respeito, a teologia luterana e a calvinista: *anhypostasia* e *enhypostasia* são dois aspectos da mesma coisa. Quenstedt, o clássico luterano, distingue da seguinte maneira: “*Anhypóstaton* é aquilo que não subsiste por si e segundo sua própria personalidade; *enhypóstaton* é aquilo que subsiste em outra hipóstase ou participa da personalidade de outro.” Assim: “O Filho de Deus assumiu a natureza humana, carente de hipóstase própria, na unidade de sua hipóstase Divina” (*Catecismo de Heidelberg*). “O Filho do Homem, desde o momento de sua concepção, assumiu na unidade de sua Pessoa, não alguma pessoa preexistente, mas a natureza humana ‘anhypostática’, carente da própria hipóstase e subsistência, tornando-a própria de tal modo que a carne não tem subsistência fora do Filho de Deus, mas existe nele. Subsiste, sustentada e levada por ele” (*Synopsis*).

Ecoando os Capadócijs, escreve: “Se Cristo não era homem perfeito, os homens não foram perfeitamente redimidos pelo sacrifício da Cruz; e, calda a satisfação, ali também a certeza da fé.” Em Apolinário, Vollenhoven denuncia a idéia da “soberania do *pneuma* impossibilitando a união ao Verbo”. A partir desta soberania do *pneuma* tornando impossível a união hipostática, é que se deve compreender as dificuldades de Apolinário. Passando de frente, Vollenhoven tem o agrado de constatar que Agostinho distingue entre Pessoa e pessoa em Cristo, indo de encontro ao problema das “duas vontades”, situadas no mesmo plano que as “duas hipóstasei” e os “dois egos”, etc. Entretanto, Vollenhoven rejeita energicamente a união moral nestoriana entre duas pessoas, igualmente soberanas, e fala da “relação totalmente única entre Deus e o homem na Pessoa do Mediador”. A meu modo de ver, o fundamento das críticas de Vollenhoven contra o tradicional *anhypóstatos* encontra-se nas seguintes considerações: se *anhypóstatos* significa carente de pessoa humana, não há humanidade plena e estamos a braços com o Monofisismo. Portanto, lesa-se o mistério da perfeita união. Evidentemente, baseando-nos nestas considerações, nunca acusaremos Vollenhoven de diminuir a plenitude da união das naturezas na Pessoa do Mediador. Mas vemos aqui, tipicamente, a que leva a má compreensão dos termos tradicionalmente usados.

Aconteceu, no entanto, que esta questão adquiriu importância para a Igreja, porque Hepp, baseado na crítica de Vollenhoven, concluiu na necessidade de verificar uma falha dogmática na confissão cristológica. Folga entrar em todos os aspectos dogmático-históricos, mas torna-se-nos imprescindível examinar se, vistos os argumentos do conflito, a rejeição da *apersonalidade* humana de Cristo, ou seja, da *anhypostasia* tradicional, contraria, de fato, o dogma cristológico calvinista. Vejamos, pois, as razões de Hepp.

\* \* \*

Hepp admite a contradição entre Vollenhoven e as confissões calvinistas. Citemos apenas o art. 19 da Confissão Holandesa: “Cremos que, em virtude de sua concepção carnal, a Pessoa do Filho foi unida e ajuntada indissolúvelmente à natureza humana, de tal modo que não resultem dois Filhos de Deus, nem duas pessoas, mas duas naturezas unidas numa só Pessoa, embora cada natureza conserve suas propriedades específicas. Hepp compreendeu a cláusula “nem duas pessoas”, da seguinte maneira: “Será possível entender isto em outro sentido senão que esta Pessoa única é a Pessoa do Filho?” Embora o termo *anhypostaticum* não figure no texto, este o pressupõe e o traduz evidentemente. Portanto, Vollenhoven afasta-se muito da fé calvinista. Em muitos outros contextos, nossas confissões pressupõem igualmente a doutrina da *apersonalidade* da natureza humana.

Vollenhoven, a juízo de Hepp, logicamente devia denunciar as confissões calvinistas como monofisitas e seminestorianas. As nossas fórmulas de fé, com clareza meridiana, ensinam a *apersonalidade* da natureza humana de Cristo, embora proclamando a perfeição e genuinidade da mesma. O ponto de vista de Vollenhoven rompe não apenas uma formulação eclesiástica, mas a unidade pessoal de Cristo, pois quem nega que a natureza humana carece de personalidade em Cristo, admite necessariamente dois “egos” em Cristo, um ego humano e um ego Divino, ou sejam, duas pessoas.

O problema não está solucionado ainda: falta saber o que Vollenhoven entende por “pessoa”. Hepp denuncia, precisamente, um mal-entendido latente em toda a dialética de Vollenhoven, devido a um conceito errado do que é pessoa. “Quem carece de pessoa não pode ser homem perfeito”: este princípio, invocado enfaticamente contra a teologia

tradicional, faz desviar o assunto para o terreno científico. Hepp reivindica justamente e defende os velhos conceitos. “Ser pessoa diretamente em nada tem a ver com ser homem, mas com o modo humano de existir; portanto, carência de personalidade humana em Cristo não acarreta urna diminuição qualquer de sua verdadeira humanidade... Conseqüência da personalidade é a unilateralidade... mais uma razão para negar a personalidade humana de Cristo... Se houvesse em Cristo uma pessoa humana, como homem Cristo seria forçosamente unilateral e necessitado de complementação, ou seja, exatamente daquilo que a Escritura não lhe reconhece... porquanto seria rebaixar o Cristo. Atribuir personalidade humana ao Senhor equivale carregá-lo com a unilateralidade humana” (*A União das Duas Naturezas em Cristo*, 1937, pág. 32).

Percebe-se, nesta discussão, urna compreensão divergente do conceito de “personalidade”. Para Hepp, personalidade acarreta sempre unilateralidade. Para quem procura uni conceito científico, a terminologia eclesiástica suscita reparos. Mas as confissões rísticas não se preocuparam com o conceito científico que divide Volienhoven e Hepp; contentaram-se em declarar que não há dois filhos em Cristo nem duas pessoas, protestando, porém, *in limine*, contra qual quer interpretação nestoriana. Expressaram, pois, que não se trata — no mistério cristológico — da união do Filho com um homem que subsistisse por si mesmo e pudesse ser considerado em si mesmo. Não, mas a Pessoa do Filho está indissolúvel e imperscrutavelmente unida à natureza humana, não deixando lugar à dualidade de pessoas ou de filhos. A nossa *Confessio Belgica* não se afasta dos credos redigidos no século V, não determina o que pertence ou não pertence à natureza humana, nem pretende fornecer qualquer informação relativa à Antropologia dos redatores, mas expressar simplesmente a fé da comunidade que a Igreja deverá defender contra quem intentasse corrompê-la. A Igreja opor-se-á sempre contra quem separa as duas naturezas de Cristo, mas também contra quem atenta ao mistério de sua única Pessoa. Não procura explicar, mas manter, contra qualquer substancialização da natureza humana, o mistério da união das duas naturezas. Isto não significa que possamos concluir com determinada estrutura da natureza humana, pois, a este respeito, os credos nunca pretenderam confirmar ou afirmar qualquer teoria antropológica. Os credos ignoram, portanto, que “personalidade acarreta unilateralidade”. Grandemente nos servem os credos, porque nunca aceitaram tornar-se joguete de discussões científicas e antropológicas. Mencionaram a *Pessoa* do Filho, o qual, de fato, assumiu a natureza nossa, da carne e do sangue da Virgem Maria. Exclui-se uma união mecânica de duas substâncias, e proclama-se o ato do Verbo, a iniciativa de Deus, assumindo em si a nossa carne. Seria errado, portanto, pretender extrair do mencionado art. 19 que a *apersonalidade* do homem Jesus seja um dogma eclesiástico, mas é correto deduzir que o *Logos não se uniu com um homem Jesus independente*. A diferença salta à vista. No primeiro caso seria preciso partir de uma definição do conceito da personalidade. Hepp promete fazê-lo, consciente das exigências lógicas de toda controvérsia. No segundo caso, abstrai-se de toda conceituação científica, sem permitir que qualquer substancialização da natureza humana desvirtue o mistério da união das duas naturezas em Cristo. Este mistério situa-se, precisamente, no fato de que Cristo foi um verdadeiro homem completo, unido ao Verbo de Deus, e não um homem adotado.

O fato de Voilenhoven negar sua intenção de enfatizar a personalidade humana de Cristo demonstra que tocamos aqui no problema básico. Se ele rejeita a *apersonalidade* humana, não o faz para substancializar esta natureza e dar-lhe existência própria e independente. Mas impressiona-o o fato de nestorianos e adocianistas considerarem como pessoa “a natureza humana do Mediador, a despeito desta nunca ter subsistido em

si mesma, mas existencialmente unida ao Verbo”. Vollenhoven considera este erro gravíssimo e protesta professar de coração a misteriosa unidade de Cristo.

\* \* \*

É interessante constatar que, afinal de contas, Voilenhoven, com sua distinção entre Pessoa e pessoa em Cristo, enquadra-se bem dentro da doutrina clássica da *enhypostasia*. Sutilmente, ele distingue entre *anhypostasia* e *enhypostasia*, lavando a *enhypostasia* de toda mácula monofisita; mas não assim a *anhypostasia*, acusada de reduzir a humanidade de Cristo. Entretanto, consta que ambos os termos são usados nas teologias calvinista e luterana, sem especial cuidado de delinear urna distinção entre eles. *Anhypostasia* expressa a existência condicionada e dependente da natureza humana em Cristo, enquanto *enhypostasia* expressa que esta natureza humana de Cristo só existe no Verbo. Não se vê Monofisismo nenhum no pensamento dos reformadores; acontece, sim, que se não lhes compreende a terminologia.

Se nos colocarmos no ponto de vista histórico, caro ao nosso autor, descobriremos o porquê de sua fobia da *anhypostasia*, cheia de perigos para a verdadeira natureza humana de Cristo. Essas ameaças, porém, não justificam a rejeição de termos suficientemente conhecidos e aclarados pelo uso geral e, no pior dos casos, explicados pelo contexto inalterado de toda uma Cristologia bem coerente. *Apersonalidade* humana em Cristo nunca significou para os Reformadores uma natureza humana truncada, mas traduziu muito bem seu total repúdio de qualquer forma de Adocianismo e de Nestorianismo.

\* \* \*

E a Igreja? Porventura acolheu em algum de seus credos o termo *anhypóstatos*? Não o fez nas confissões calvinistas, embora admitindo claramente a doutrina contida no têrmo. Tampouco o fez nos primeiros concílios de Constantinopla (553) ou de Toledo (794), onde esta doutrina fora especialmente considerada e resolvida no sentido da *apersonalidade* humana de Cristo. Em Toledo, tratava-se de condenar o Adocianismo, porquanto este ensinava que a natureza humana do Salvador comportava substância pessoal e subsistência autônoma, de tal modo que professavam em Cristo duas filiações distintas: a do Verbo, filho natural de Deus, e a do homem Jesus, filho de Maria adotado por Deus. O Concílio de Toledo opôs a este erro a doutrina das duas naturezas pessoalmente unidas. Em ambiente tão naturalmente propício, não conseguiu entrar o termo *anhypóstatos*, como tampouco se infiltrou qualquer preocupação por alguma antropologia científica.

Num capítulo intitulado “O Verbo Não Assumiu a Personalidade Humana” (*Encarnação do Verbo*, Cap. VIII), A. Kuyper aclara ainda mais a questão da *apersonalidade* humana do Cristo. Considera de capital importância a resolução deste ponto cristológico e decisivamente condena os adeptos de Fichte, que reivindicam a personalidade humana de Cristo, da qual as Escrituras não fazem menção alguma, mas que certa dogmática pondera desmedidamente. Com vigor, Kuyper polemiza contra aqueles que dão para falar da “encarnação” de Deus no sentido de “*revelação da essência Divina num homem*”. Refuta também aqueles que colocam em primeiro plano a personalidade humana de Jesus, na qual Deus se revela: “estes, praticamente, eliminam o Mediador Jesus Cristo.” Opõe-lhes a confissão inalterada da Igreja: Cristo reúne em si, pessoalmente, a natureza Divina e a natureza humana. Com a proposição “O Verbo não assumiu a personalidade humana”, Kuyper pretende debelar urna forma moderna de

heresia, qual seja, a afirmação de que Deus se revela na pessoa subsistente do homem Jesus Cristo.

De tudo que precede infere-se a importância de nossa terminologia acerca da natureza humana assumida pelo Verbo. Além de muitos outros perigos, a Igreja viu sempre com horror o Adocianismo, um atentado contra a verdade da Encarnação. Mas como evitar o Adocianismo sem cair no Monofisismo? A pergunta surgiu mais concretamente no surto adocianista espanhol já mencionado. Felício de Urgel ensinava que Cristo, segunda Pessoa da Trindade e Filho natural do Pai, era distinto do Filho do Homem Jesus, adotado pelo Verbo. Jesus homem foi predestinado a unir-se com o Filho de Deus. A Igreja discerniu, nesta doutrina, uma dualidade de pessoas em Cristo e, repetidas vezes, condenou Felício e seus sequazes (Ratisbona, 792; Frankfurt, 794; Aquisgrano, 799). A condenação explicitamente aludia à impiedade nestoriana, que dividia Cristo em duas pessoas, em dois filhos, em Filho natural e em Filho adotivo de Deus. Seeberg (*Dogm. III*, 57) julga que esta condenação do Adocianismo foi fatal ao desenvolvimento cristológico, porquanto definiu unilateralmente a fé na Divindade de Cristo, fechando o caminho às pesquisas sobre a humanidade do Senhor. Harnack chega à mesma conclusão: procura reabilitar a Elipando, o qual, fiel adepto da Cristologia agostino-calcedonense, falava a linguagem comum a todos os teólogos, falava em *assumptio hominis* e não em *assumptio humanae naturae*. Harnack e Seeberg não compreendem a razão do repúdio ao Adocianismo. Este podia ofender o conceito *grego* que, fazendo a natureza humana participar do *Logos* e sua glória, não consentia qualquer dualidade. Mas, no Ocidente, não reinava esta mística grega da total e inseparável união do Divino e do humano em Cristo. Elipando e Felício de Urgel queriam destacar o que houve em Cristo de perfeitamente humano. A condenação de sua doutrina acarretou a eliminação da Cristologia ocidentalagostiniana, varrendo os derradeiros e tão significativos resíduos de uma compreensão histórica do Cristo. Todavia, essas críticas não significam que Harnack aceita a Cristologia agostiniana; pelo contrário, Harnack mostra como esta naufragou definitivamente na Espanha, em virtude de sua própria incoerência, uma vez que situava, atrás do homem Jesus, eleito por Deus, o Deus-Verbo. Não obstante esta incoerência, havia ainda um derradeiro resíduo, uma lembrança da figura humana e viva de Jesus, o Nazareno. A condenação do Adocianismo mutilou irrevogavelmente essa figura. As advertências apaixonadas de Elipando contra a lesão da genuína humanidade de Cristo e, portanto, contra o Docetismo, não salvaram o Ocidente. Este, embriagado pela mística oriental da unidade, fechou os ouvidos e abandonou, nesta crise, o que ainda se podia qualificar de valioso na tradição agostiniana. Começou-se a ensinar que o Deus-Verbo a ;sunliu em si a natureza apessoal do homem, fundindo-a na plena unidade de seu Ser. Metodicamente, Alcuíno pôs-se a liquidar o testemunho dos Evangelhos, como seus mestres, monofisitas e criptomonofisitas, para os quais Cristo não era *pessoa humana*: pois eles eliminaram a Encarnação, a benefício da Divinização (Harnack, *Dogm. III*, 256ss).

Esta crítica revela bem a aversão de Harnack pelo símbolo calcedonense. De fato, Harnack descobre o Adocianismo na ideologia de Calcedônia e julga poder sustentar sua opinião porquanto o conceito de *adoptio* estava então muito generalizado. Indubitavelmente encontramos-lo já na Cristologia de Agostinho. Mas — Harnack o reconhece — este termo era raro na literatura antiga. A sistematização de Harnack, afetada pela sua aversão ao dogma cristológico da Igreja, não considera esta parcimônia que permitia a Alcuíno falar de uma novidade, a propósito da palavra *adoptio*. Harnack admite que a palavra *adoptio* tem um sentido agostiniano, perfeitamente correto; mas, não percebe que esta mesma palavra é suscetível de designar coisas muito diversas na

boca de um nestoriano. Entretanto, reconhece que Felício de Urgel foi bem mais longe do que Agostinho — não satisfeito com falar em adoção e ligar esta idéia à unidade pessoal de Cristo, Felício distinguiu claramente as duas naturezas e tentou construir uma explicação clara de como a adoção do Homem Jesus se teria consumado na Encarnação do Verbo. Chegou a idealizar um homem ligado à Divindade, declarando que Jesus Cristo tinha dois pais: um natural (Davi) e um adotivo (Deus), cumprindo, portanto, falar de um *duplo* nascimento. Nada disto ignora Harnack, mas, assim niesmo, ele sustenta que o Ocidente renegou Agostinho e Calcedônia, em *favor da mística do mistério*. Harnack conclui que, evidentemente, pouco caso se faz dos verdadeiros motivos da luta cristológica. O Adocianismo foi condenado pela Igreja, não por defender a veracidade da natureza humana do Cristo, mas por lesar o mistério da unidade pessoal e introduzir duas pessoas no Verbo encarnado. A rejeição conciliar demonstra que não é possível honrar Cristo, segundo as Escrituras, mediante uma simples manipulação do conceito de *adoção*.

\* \* \*

No litígio em torno ao Adocianismo, encontramos, fornecido pela História, o motivo mais evidente que inclinou a teologia a formular sua doutrina da *apersonalidade* humana do Cristo. Se, na realidade, as coisas tivessem acontecido tal como Harnack imagina, a Igreja teria caído no Monofisismo docetista, já na Idade Média e especialmente na era da Reforma, lesando a genuinidade da natureza humana do Senhor. Mas as coisas se passaram de outra maneira.

A Igreja, opondo-se ao Adocianismo, não prestava a menor atenção às reivindicações monofisitas, mas escutava a Revelação das Escrituras, igualmente escrupulosa de evitar ambas as heresias — a adocianista que exaltava a Pessoa humana de Cristo, e a inonofisita que exaltava o mistério de uma natureza Divino-humana. A história dos dogmas multiplica as advertências contra ambos os excessos. A palavra *adoptio* pode ser deturpada; pode ser usada, com a mais legítima intenção de acentuar o elemento humano em Cristo e, entretanto, expressará uma ideologia adocianista, mais ou menos consciente. Mas igualmente pode ser deturpado o conceito da *anhypostasia* até o extremo de resolver no Divino todo o elemento humano do Senhor. O caminho de Calcedônia passa entre ambos os extremos. Eis por que, na definição cristológica, o termo *anhypostasia* não será usado oficialmente: seu uso e interpretação diferem demasiadamente. Qualquer decisão a seu respeito obrigaria a Igreja a determinar seu pensamento acerca do conceito de “personalidade”. Os termos através dos quais a teologia expressou suas idéias, após árduas lutas, foram determinados por forças históricas e, não poucas vezes, antiteticamente. Controversistas usaram a palavra *anhypostasia* simplesmente para amedrontarem contra o Docetismo. Outros, evidentemente, usaram-no com a intenção, bem ortodoxa e calcedonense, de salvar as propriedades específicas de ambas as naturezas.

A Igreja, pois, não quis acrescentar um novo elemento à Calcedônia. Sua preocupação foi de afirmar que, na união das duas naturezas, manifesta-se a iniciativa do Filho de Deus assumindo a nossa natureza. Nem Monofisismo nem Docetismo. Também não sentiu a necessidade de fixar, dogmática ou confessionalmente, o conteúdo dos termos *enhyposstasia* e *anhypostasia* que, em si mesmos, são perigosos demais e pouco aptos para servir à confissão do *Vere Deus et Vere homo*. Era suficiente manter as declarações mil vezes feitas: Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem e tanto Deus como o homem conservam suas propriedades específicas na união hipostática.



Esta união é absolutamente única, incomparável e sem analogia, porquanto é iniciativa *eph'apax* do Filho de Deus assumindo a natureza humana. A Encarnação é a obra do Logos, o ato do Filho, fora do qual a natureza humana de Jesus Cristo não pode existir nem um só momento, nem sequer pode ser pensada. Eis por que o Adocianismo ameaça uma Igreja, já alertada por tantos outros perigos, especialmente pelo Monofisismo e pelo Docetismo. Foi certamente em virtude da assistência Divina que nunca a Igreja desvalorizou a natureza humana de Cristo em benefício da Divindade. Assistida pelo Espírito, ela compreendeu que a Encarnação não é um paradoxo misteriosamente irracional, uma síntese antagônica de duas substâncias, mas uma iniciativa salvadora do Filho de Deus. Quando a Cristologia luterana devolveu atualidade ao prolema, a Igreja Reformada Calvinista considerou, com extrema gravidade, não uma qualquer supremacia irracional do *Divino*, mas a genuína Divindade de Jesus Cristo vista à luz das Escrituras. Este esforço da teologia calvinista de entrar precisamente no âmago mais misterioso do dogma devia ficar conhecido sob a rubrica um tanto terrível de *extra-calvinisticum*. Na realidade, o Calvinismo defendia não uma verdade abstrata de maior ou menor interesse teológico, mas a verdade básica da pregação eclesiástica: Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Numa Igreja tentou tornar evidente este mistério, mas sempre pregou-o nas suas relações salvíficas de que testemunha a Escritura. A unidade da figura de Cristo, tal como os Evangelhos no-la manifestam, só é compreensível à fé. A fé não investiga o grande mistério, mas vive em comunhão com ele, ou seja, vive em Cristo que, sendo o Filho, fez-se um de nós. Não existe outra maneira de respeitar o mistério, senão crer naquele que é a Vida Eterna.

## CAPÍTULO XIII – MISTÉRIO CRISTOLÓGICO

### Sumário

Mistério e Revelação — Mistério, palavra bíblica — Mistério de Cristo — Mistério do Anticristo — Conceito formal e uso popular — Mistério e irracional — Irracionalidade em R. Otto — Imperscrutabilidade — Jesus Cristo e seu significado revelador — Uma teoria do paradoxo: revelar ocultando — Os discípulos de Kierkegaard: Barth e Brunner — Incógnita e *kerygma* — Incógnita não consente manifestação gloriosa — Barth e os instrumentos da Revelação — Barth e Calvino — Kuyper e Böhl divididos — Böhl e Calvino — A visão paradoxal da teologia dialética — Revelação-Ocultamento — Crucificado o Senhor da glória — Corolários da teoria da Incógnita — O erro fundamental da teoria da Incógnita — Nascimento virginal e Transfiguração — A Encarnação e a Cruz encerram um paradoxo ontológico ou um simples paradoxo lógico? — Resposta de Vogel: *Deus contra Deum* — A *occultatio* calvinista — *Occultatio* e *Kenosis* — É a *occultatio* uma quase-*kenosis*? — Os argumentos de Korff e sua via-média — Até onde cabe especular? — Oculto aos sábios, revelado aos humildes — Quem exaurirá a Revelação de Cristo? — A propósito do final de João — A fé vence os sofismas — A Igreja, fiel às Escrituras, vence a especulação — O Cristo é o mesmo ontem, hoje e para sempre.

Temo-nos interessado até agora pelos diversos aspectos da fé ortodoxa relativamente a Cristo, fé que pode ser resumida no lapidar *vere Deus et vere homo*. Não conseguimos vencer a insondabilidade da Encarnação do Verbo nem climinar o “mistério inefável” que fazia Calvino pasmar-se. Sempre muito consciente da imperscrutabilidade da Encarnação, a Igreja nunca deixou de lutar contra toda tentativa de desvendar o segredo da união hipostática. A História dos dogmas revela que tais tentativas resultaram sempre em graves erros, quer fossem contra a dualidade de naturezas ou contra a unidade pessoal de Cristo. Por outra parte, nunca bastou declarar que nos encontramos ante o “mistério”, para não incidir em perigosos erros cristológicos. Quando a Igreja proclama a santidade do mistério, ela declara a impossibilidade de elucidar o problema mediante o raciocínio e, ainda mais, ela confessa que, mesmo nos pronunciamentos positivos dos concílios e dos credos, nunca pretendeu superar o mistério nem dar-lhe uma interpretação racional. Todavia, refugiar-se por detrás do mistério não pode satisfazer; fechar a porta ao racionalismo não significa silenciar o que o próprio Deus revelou, nem subestimar os dados escriturísticos relativos a Cristo, embora sejam de caráter supra-racional.

Observemos ainda que o uso da palavra “mistério” não se limita exclusivamente à Encarnação e à Cruz de Cristo. As Escrituras empregam este termo de diversos modos, embora com referência a Cristo, o qual é, na expressão de Paulo, “o mistério de Deus” (Cl 2.2). Paulo prega o “mistério de Cristo crucificado”, a palavra da Cruz (1Co 2.1; Cl 1.27), e menciona o mistério “de Deus revelado na carne” (2Tm 3.10). Não obstante, as Escrituras conhecem um uso mais amplo e universal do termo; “nem sempre *mysterion* recebe no NT seu conteúdo através da revelação de Cristo” (Kittel, *Theol. Wörterb.* IV, pág. 829), pois também é usado em referência direta ao Anticristo que, desde já, influi no “mistério da iniquidade” (2Ts 2.7); a mulher do Apocalipse, montada na besta, leva na frente o rótulo “mistério” (Ap 17.5). Há, portanto, no reino do pecado e do opositor, um quê de mistério, um modo escondido de trabalhar, contra o qual a comunidade deve ser acautelada e advertida com gravidade escatológica.

Fora esta antítese evidente do mistério de Cristo e do modo de agir revelado por Deus em Cristo, o perigo de subestimar o alcance da palavra *mistério* não é apenas imaginário. Ocorre que, à salvação de Deus, aplicamos um conceito universal qualquer de “mistério”, com a conotação implícita de algo que ultrapassa nossa inteligência, sentido geralmente difundido entre o povo; este se satisfaz com a inação diante de determinado assunto incompreensível e impenetrável. Daí o perigo de abordar o dogma cristológico através de um conceito errado, formal e abstrato do mistério, e não mais através do conteúdo concreto do “mistério de Deus”. Este perigo podia ser evitado, restringindo-nos ao modo de falar escriturístico, quer em se tratando do mistério de Deus, Jesus Cristo, quer em se tratando do mistério satânico, antítese direta do mistério de Deus e do modo Divino de operar nossa salvação. Infelizmente, estas prudências não se observaram, resultando que, posteriormente, só se entendera, por mistério, o dogma que, como tal, nunca é abordável para a inteligência e que toda a discussão ou negação chega a profanar. A grave consequência acarretada por semelhante conceito do dogma é que o mistério agora é separado do *kerygma*, enquanto para Paulo ele era a própria matéria do *kerygma* (Kittel, *opus cit.*, *ibid.*). Assim é como o mistério foi esvaziado e se tornou um fenômeno paralelo ao mistério das religiões atraentes de iniciação mística. Este desvio se observará particularmente na Igreja oriental, onde a falsa noção de mistério, segredo irracional, permitirá a eclosão das múltiplas consequências monofisitas e docetistas.

Qualquer reflexão sobre o mistério nos defrontará, pois, com a pergunta: o que se entende por mistério? É compatível a idéia do mistério com a tentativa de racionalizar fé e dogma eclesiástico? Na irracionalidade pratica-se aparentemente a humildade cristã, mas, na realidade, o apelo ao mistério esvazia o credo da Igreja. Não é nossa intenção negar a ninguém o direito de qualificar de “misteriosas” as coisas incompreensíveis da vida. Todavia, é preciso refletir bem: quando usamos a palavra mistério para as coisas de nossa fé cristã, podemos, porventura, dispensar-nos de um constante confronto com o NT para saber se o mistério de que falamos é, de fato, “o mistério de Deus, Jesus Cristo”, ou o fruto de nossas especulações abstratas? Não julgamos que o elemento supra-racional esteja ausente da mensagem bíblica, pois a Escritura lança contínuas advertências contra o orgulho da razão humana empenhada em devassar logicamente os atos de Deus. Tanto o Antigo como o Novo Testamento erguem uma muralha contra quem desejar apoderar-se de Deus racionalmente (Is 40.28), mediante os próprios pensamentos. Paulo, mencionando os caminhos de Deus para a conduta de Israel e do mundo, exclama, maravilhado: “Quão insondáveis são os seus juízos e quão inescrutáveis os seus caminhos!” (Rm 11.33; 1Co 2.10).

Entretanto, não é lícito abordar e qualificar a salvação de Deus a partir de um postulado de incompreensibilidade vulgar. O mistério da salvação nada tem a ver com os mistérios diários de nossa vida que desafiam a razão. A maneira especial da Divina ação salvadora, o modo peculiar de Deus operar nossa salvação é-nos conhecido pela Revelação. Nunca teremos, pois, o direito de objetar contra quem, mediante o exame das Escrituras, se eleva até a realidade do mistério de Deus. Embora incompreensível, o modo de operar Divino é declarado pela Revelação.

Nesta perspectiva, pode ser proveitosamente meditada a opinião de Calvino. Depois de advertir contra a vaidade especulativa nas coisas da fé e lembrar a limitação de nosso entendimento, o Reformador estigmatiza a preguiça de quem negligencia *aquilo que foi revelado*: se bem que não nos pertença perscrutar o oculto, temos obrigação de investigar o revelado Divino, porquanto, não o fazendo, acusaríamos o Espírito Santo,

“o qual permitiria que fossem silenciadas entre nós as verdades que ele mesmo revelou” (*Inst.* III, XXI, 1-3).

\* \* \*

Essa questão torna-se especialmente importante em se tratando da fé cristológica. Todos os problemas até agora ventilados surgem do depósito revelado. Foi grande, nos últimos tempos, a tentação de abordar o problema hipostático a partir do ponto proibitivo do *mistério*, esquecendo que a correlação das duas naturezas de Cristo, tal como aparece nos textos sagrados, possui um significativo revelador. Longe de nós a pretensão de tornar inteligível e transparente esta interrelação das duas naturezas. Entramos em contato com a Revelação na obscuridade de nossa carne. Subsistirá, portanto, a incógnita cristológica. Dela queremos tratar neste último capítulo.

\* \* \*

Toda a problemática cristológica até aqui exposta converge, aliás, para esta pergunta final: A humanidade de Jesus Cristo, como tal, revela ou, pelo contrário, esconde a Deus? Esta formulação provisional coloca-nos novamente diante da questão das duas naturezas, agora, porém, apontando para o seu *significado revelador*. Para nos orientar, seguiremos a Emil Brunner, o teólogo da idéia da *Incógnita cristológica*. Brunner parte do postulado de que a Encarnação de Cristo opõe-se frontalmente a toda religião ou mitologia pagã, pois estas postulam sempre a possibilidade concreta de conhecer Deus (E. Brunner, *O Mediador*, 1927). O Deus transcendente das mitologias aparece repentinamente entre os homens, mediante teofanias milagrosas, e torna-se reconhecível diretamente nessa revelação. O Deus da Revelação bíblica, inteiramente diferente, chega a nós ocultamente. Sua Revelação é acompanhada, sempre e simultaneamente, de uma ocultação; o ato de se revelar implica num ato paradoxal de se ocultar. O tema constante da Bíblia não é o oráculo de Deus, mas “a condescendência de Deus penetrando inteiramente na realidade nossa, humana e terrestre”. O grande mistério do Cristianismo é a Encarnação do Verbo: Cristo encarnado reveste a humildade mais desconcertante, mais distanciada da glória Divina. Paulo não vacila em usar a expressão fortíssima de que Cristo assumiu nossa carne pecaminosa. “Impossível acentuar mais vigorosamente a ocultação de Deus no não-Deus, naquilo que lhe é não apenas diferente, mas contrário.” Cristo encarnado revela-nos o quê? Nele achamos uma face sem glória, tropeçamos com a radical impossibilidade de conhecê-lo. Deus se revela em Jesus Cristo, mas como? Encobrendo-se sob o véu da carne. Eis por que nunca podemos contemplá-lo diretamente, mas exclusivamente pela fé; a fé supera o escândalo, porquanto discerne a revelação escondida. Brunner cita enfaticamente Kierkegaard,<sup>1</sup> o eloqüente pregador “da incógnita mais secreta e da mais absoluta impossibilidade de conhecer Deus”. A revelação não suprime o mistério, mas acentua para nós este mistério. Eis por que nos coloca na premência de decidir entre a fé e o escândalo. Nunca Deus se revela diretamente, mas apenas num homem. Toda a vida de Cristo entra na categoria do incógnito: *ela revela ocultando*.

Nesta perspectiva paradoxal é que Brunner evoca a figura de Cristo nos Evangelhos, especialmente no de João. A figura joanina de Cristo não é, nem de longe, uma figura sensível. Se o fosse, seria o perfeito exemplo da revelação direta, da cognoscibilidade

---

<sup>1</sup> Brunner depende grandemente de Kierkegaard, ao qual cita copiosamente e do qual toma os famosos conceitos dialéticos de revelação-escândalo, verdade-paradoxo, servo-revelador, simultânea revelação e incógnita.

objetiva e dissipadora das incógnitas; Divindade e humanidade de Cristo estariam compenetradas e misturadas. A teologia, mediante sua “fatal doutrina da *communicatio idiomatum*,” se deixou iludir e creu ver a glória do Filho de Deus reluzindo já à vista de todos e sem nada encoberto. Brunner se congratula com a crítica histórica, que sustou a fossilização dogmática e abriu os olhos para a humanidade genuína do Cristo carnal. Cristo na carne é, de fato, Cristo incógnito que obriga à decisão da fé. Também nessas perspectivas é que encontramos o motivo decisivo da aversão veemente de Brunner pela fé no nascimento virginal de Cristo. Na opinião dele, o nascimento virginal levantaria o véu, esclareceria a Divindade de Cristo, tornando-a metafisicamente inteligível; o milagre de semelhante encarnação dissiparia radicalmente a incógnita cristológica.

Tal modo de pensar revela um conceito peculiar a respeito do que significa a natureza humana de Cristo. A visão própria de Brunner origina-se da dialética *revelar-esconder* (*Cristo revela escondendo*), básica para a decisão da fé. Brunner alimenta o temor de que a teologia, de urna ou de outra maneira, ignore esta dialética paradoxal e proclame ver claramente Deus na carne de Jesus Cristo, restando sua gravidade à decisão da fé. Esta dever-se-ia ao encontro imediato na teofania direta, na Revelação sem incógnitas. “A Revelação encobre, a Revelação *não dissipa*” a incógnita. Estas expressões significam para Brunner que “Cristo pode ser confundido com qualquer outro homem. Só assim ele é o único objeto de nossa fé... a fé terá tanto interesse pela humanidade autêntica de Cristo quanto pela sua Divindade... ora, humanidade verdadeira acarreta ocultar-se na carne, sem qualquer possibilidade direta de ser reconhecido como Deus e de gozar da glória de Deus. A Igreja muito negligenciou este aspecto, lendo os Evangelhos mais como relatórios descritivos, que como documentos daquilo que a fé descobriu nesses relatos. Tal negligência é causa de que a humanidade de Cristo seja dada como uma revelação direta de sima Divindade, de que a luz pareça jorrar de todos os lados e a glória, só vista pela fé, seja dada como vestimenta real, abertamente visível a todos. O resultado é que se perde o Evangelho. Cristo não mais pode ser confundido com um simples mortal, nem há mais decisão entre fé e escândalo.

Se a glória, “kerygmaticamente” demonstrada, tivesse sido apanágio também da vida terrestre de Jesus refulgindo livremente, como poderíamos ainda sustentar o *vere homo* em Cristo? O Deus escondido teria sido o Deus diretamente acessível, visto e reconhecido por todos; não mais teria subsistido a Incógnita.

\* \* \*

Não obstante as muitas diferenças entre Barth e Brunner, um mesmo clima cristológico reina em ambos. A coisa é bem visível quando Barth analisa os instrumentos da Revelação. A Revelação não revela o seu rosto ao mundo, mas sempre acontece na incógnita da carne. Ela não é visível, mas torna-se pública com sua roupagem de loucura e fraqueza. Sempre encoberta, nunca nos surpreende com evidências flagrantes e miraculosas; coloca-nos, porém, diante de uma decisão inevitável. A Revelação acontece sempre em tal forma que, sem a fé, não é perceptível nem susceptível de ser discernida daquilo que não é Revelação. Não pertence à Revelação impressionar, mas, ao contrário, assumir formas humanas e entrar assim no mundo da carne. Até existe tensão entre o Deus revelador e o material em que Deus se revela, pois este material está desprovido das qualidades que o tornariam instrumento próprio a serviço da Revelação. Este esboço da ideologia barthiana encontra-se não apenas na sua doutrina da Revelação universal e na sua valorização das Escrituras (“o caráter dialético da Revelação nas Escrituras”), mas também na sua Cristologia. Barth pretende tirar todas as

conseqüências da Encarnação do Verbo e, freqüentemente, cita a famosa frase de Lutero: “Quanto mais profundamente conseguirmos introduzir Cristo na carne, tanto melhor.”

Poderíamos pensar que Barth queria apenas acentuar o fato da Encarnação contra qualquer forma de Docetismo. De fato, ilustrando o seu pensamento, ele cita numerosas afirmações dos Reformadores sublinhando a realidade da Encarnação. Calvino não deixou de enfatizar a maneira de Deus vir a nós, dizendo, por exemplo, que “Cristo, sendo Deus, podia ter mostrado imediatamente sua glória ao mundo. Porém desistiu de seu direito ao aceitar a forma de servo e, contente com esta humildade, quis que sua Divindade ficasse oculta sob o manto da carne” (*Inst.* II, XIII, 3). Em sua condescendência imensurável, Cristo se ligou aos que não eram estimados nem possuíam nobreza. Calvino, igualmente, rejeitaria o que Barth chama de “os embelezamentos da Encarnação”.

Entretanto, erraríamos identificando estas opiniões de Calvino com o pensamento de Barth. Pergunta o teólogo de Basileia se, de fato, percebemos e aceitamos as conseqüências da Encarnação. Antes de mais nada, pois, é preciso perceber bem que a humanidade assumida por Cristo é perfeitamente idêntica à nossa humanidade corrupta, tal como a deixou a queda. A Encarnação só tem sentido porque, diante de Deus, nós estamos nesta situação decaída. Precisamente nesse particular, Barth opina que o próprio Calvino não percebeu todas as conseqüências da Encarnação do Verbo, pois, muito menos do que a natureza corrupta, Calvino refere-se ao homem mortal. Barth intenta compreender por que a Escritura, de modo tão depreciativo, fala da ‘carne’, da condição vil e abjeta a que Cristo se rebaixou. Sem dúvida, a Igreja separou perfeitamente Cristo e o pecado, mas ela não expressou em toda sua amplitude a completa solidariedade de Cristo com todos nós nesta nossa carne terrestre. Criticando o texto da *Synopsis*: “Não convinha que a natureza humana fosse unida ao Filho sujeito ao pecado”, Barth exclama: “Por que é que não convinha? Acaso Cristo não era exatamente homem como nós na decisiva finalidade de nossa existência? Acaso não veio em verdade para nós e para nossa substituição?” (Ver a *Dogm.*, 1, 2, pág. 161ss da ed. alemã).

Karl Barth, como Emil Brunner, opina que a vinda de Cristo na carne é uma *Revelação paradoxal* que, revelando, encobre e esconde; razão pela qual estamos frente a uma decisão entre fé e escândalo; não possuímos qualquer Revelação direta, *mas apenas indireta*, neste mundo nosso que, antes de tudo, não *parece* ter coisa alguma com a Revelação.

\* \* \*

Depois deste apanhado do conceito barthiano e brunneriano de *incógnita*, poderíamos pensar que nos deparamos com uma problemática totalmente nova, surgida da básica motivação dialética de uma Revelação que descobre e esconde ao mesmo tempo. Entretanto, por muito que esta ideologia se tenha concretizado sob a influência de Kierkegaard, não podemos afirmar que ela seja desligada de certa tradição. Se, por uma parte, Kierkegaard é o pai da idéia de um Cristo refugiado num misterioso incógnito, Kohlbrugge e seus discípulos influenciaram, por sua parte, poderosamente, na teologia dialética. Quem analisa as hodiernas teorias cuistológicas, não deixa de ver quão subitamente voltaram à atualidade as velhas polêmicas entre Kuyper e Böhl. Kuyper estimava que Böhl (*Von der Inkarnation des göttlichen Wortes*, 1884) não respeitava as ressalvas de Heb 7.26, declarando Cristo “santo, inocente, sem mancha, separado dos

pecadores”. Por enfatizar o fato, exato em si, de Cristo ter assumido uma humanidade não alienada, mas plenamente nossa, Böhl não eximia o Salvador da culpa original. Em frase do próprio Böhl, “Cristo, em virtude de seu nascimento terrestre, possui uma natureza plenamente humana, como todos nós, participando, portanto, como todos nós, na atribuição do pecado adâmico”. A este modo de ver, Kuyper opõe textos escriturísticos que dizem respeito à perfeita santidade de Cristo. Para Böhl, a concepção carnal de Cristo acarreta a imputação da culpa original. Cristo deixou que, com seu nascimento, sobrecarregassem-no “com aquilo que todos nós temos”, entenda-se *per imputationem*, por atribuição, e não por inerência, pois nada pecaminoso esteve ligado a de. Só assim Cristo pôde ser sujeito ao juízo de Deus; “acaso uma substância purificada pelo Espírito Santo constituiria o objeto do juízo de Deus?” E Böhl conclui que “a Encarnação não foi cercada de urna auréola de santidade!” Embora pessoalmente livre de culpa, Cristo carregou o peso da ira Divina *per attributionem*. Na imputação pecaminosa residia uma gravidade horrível, podendo Cristo, portanto, tornar-se o objeto substitutivo da ira Divina e sofrer angústias não fictícias. Conforme Böhl, a Cristo foi imputada a culpa de Adão em sentido muito especial: o pecado de outrem é que pesou sobre ele. Idéia que, bem compreendida, não merece as diatribes de Kuyper.

Embora Cristo fosse livre de pecado, Böhl acha inexplicável que tantos doutores se preocupem pensando num Salvador *tentado*. Considera Lutero como “o primeiro e, infelizmente, o único campeão da Reforma, interessado totalmente pelo mistério da Encarnação e bem compenetrado do que representava para o Verbo esta descida na carne”. Evidencia-se, assim, que Böhl se impressionou com o caráter *oculto* de Cristo na carne. Mais tarde, aliás, o seu antagonista Kuyper, escreverá esta frase digna de Böhl: “Cristo carregou a culpa, não própria, mas alheia, porém não era possível que ele carregasse culpa alheia, a não ser que esta lhe fosse imputada.” Irá até reconhecer que esta imputação começou muito antes do Getsêmane e do Gólgota e que Cristo carregou a nossa culpa desde o primeiro instante de sua Encarnação. A divergência entre ambos os teólogos está em que Böhl opina que esta imputação procedia em Cristo “como em qualquer um de nós”, enquanto Kuyper a quer diferente do que em nós, pois nós endossamos o que Cristo nunca endossou. Böhl está preocupado com a imputação da culpa adâmica, parte precisamente da natureza humana que todos recebemos e que Cristo revestiu. Assim é que atribui a Kuyper o desconhecimento da perfeita natureza humana de Jesus Cristo: “Que coisa mais absurda que o Pai, na grande operação salvífica, deixasse para trás o fator capital, isto é, a imputação da culpa adâmica, e permitisse ao Salvador entrar ao mundo pela porta escusa!” Böhl sofria porque não se dava o pleno valor à natureza humana de Cristo, nem à sua solidariedade conosco na imputação do pecado. À semelhança de Lutero, ele queria um Cristo inteiramente fundido na carne, numa carne marcada pela queda e pelo pecado. Impossível, pois, supor que uma discussão tão movimentada se baseasse num mal-entendido. Aliás, ao opinar a este respeito, van Niftrik enfatiza, por sua vez, que Cristo não veio ao mundo como um homem ideal, mas como o Cristo na carne. Niftrik, não ignorava que podia ser acusado de lesar assim o estado inocente de Cristo, pois acrescentava que “o Evangelho declara que Cristo se fez não homem ideal, mas carne, palavra que biblicamente designa o homem tal como o deixou o pecado”. Terminava com esta singular conclusão: “Tal perspectiva é que movimenta a reflexão cristológica.” Queria dizer que deste modo surgiriam tentativas novas para sublinhar a perfeita solidariedade de Cristo conosco. A Escritura nos propõe Cristo como Cordeiro de Deus, que leva os pecados do mundo, não como homem ideal e privilegiado. Ela, porém, nada traz para esclarecer as possíveis decorrências de que está prenhe a palavra “carne”, e que nos autorize a opinar que Calvino, por exemplo, não compreendia a realidade da Encarnação em sua gravidade

total. A luta entre Böhl e Kuyper reeditou o velho litígio em torno da imputação do pecado original, elemento menos presente nas discussões das últimas décadas. De fato, a teologia dialética deslocou o problema do pecado original, embora emprestando ao pensamento de Böhl e demais neokohlbruggianos sua forma aguda de dialética entre revelação e ocultamento de Cristo encarnado.

Seja o que for, a teologia preocupa-se com as conseqüências da Encarnação. Dá-se nova ênfase ao fato de Cristo ter nascido na carne humana tal como ela foi deixada pela queda adâmica. Dá-se a impressão que se está procurando algo “a mais”, algo que precisamente está oculto na Revelação de Deus na carne. Böhl gosta de contemplar as noites solitárias de Cristo e seu horror ao carregar efetivamente a culpa alheia. Essa contemplação é cara entre nós até hoje. Mas, ao lado desta idéia, mais e mais, a preocupação pela estrutura da Revelação ocupa lugar de destaque. Cada vez mais gostamos de pensar correlativamente em Encarnação e incógnita de Cristo. Daí surgiu uma pergunta decisiva, qual seja, a própria possibilidade desta correlação. Acaso esta nova orientação da curiosidade teológica, nascida sob a influência kierkegaardiana, justifica-se na Sagrada Escritura? Ou porventura é um simples reflexo aparente, mais ou menos baseado nos ensinamentos bíblicos sobre Cristo revelado na carne?

\* \* \*

A pergunta, longe de ser ociosa, é provavelmente a mais importante da Cristologia, porquanto ela enfoca o significado da humanidade de Cristo, isto é, a revelação de Deus em Cristo. O núcleo do problema situa-se exatamente na relação entre revelar e esconder. É óbvio que a consideração dialética é inseparável da idéia de que Deus se oculta em sua Revelação. Este ocultamento de Deus é inerente ao modo que ele usa para revelar-se. O fato, aliás, tem sua perfeita ilustração nas obras de Barth e de Brunner. O mais interessante é que se chega a esta relação paradoxal entre Revelação e ocultamento por meio de um ser necessária e radicalmente portador deste paradoxo, sempre que se conserve fiel o conceito bíblico da Revelação.

Não se pretende edificar um conceito racional da Revelação independente dos testemunhos bíblicos, para logo aplicá-lo à revelação em Cristo. Os teólogos aqui citados afirmam, ao contrário, derivar seu conceito sobre Revelação da própria Revelação. Na verdade eles coincidem em declarar que a Revelação não tinha outro modo de proceder, senão este de ocultar revelando, porquanto esta era a única maneira de deixar lugar ao escândalo. Idéia bem expressada na teoria da *revelação indireta*. Frente à Revelação subsiste a liberdade de contradizer e de se escandalizar. As Escrituras atestam que não é possível ao coração natural, não esclarecido pela graça, descobrir em Jesus Cristo a Revelação de Deus. Quando Pedro, ultrapassando as conjecturas humanas, confessa que Jesus é o Cristo, o Filho do Deus vivo, o próprio Salvador atribui esta Revelação ao Pai; ela não surge da carne nem do sangue nem da intuição ou do coração nem daquilo que se viu ou do que se ouviu. O autêntico conhecimento de Cristo só se dá no esclarecimento sobrenatural do coração. Podemos, todavia endurecer o coração e, lendo as Escrituras, passar de largo sem reconhecer nem adorar.

Assim aconteceu que, enquanto alguns viram nele um profeta, outros o abordavam como um taumaturgo, uns tratavam-no de louco, outros o tinham por bastardo (Lc 5.26; Jo 8.41; 10.20). Corria o boato de que seus milagres eram arte satânica (Le 11.15). Não somente os Evangelhos esclarecem que conhecer Cristo ultrapassa a faculdade humana e a experiência comum, mas Paulo, explicitamente, nega ser possível “dizer que Cristo é



o Senhor, a não ser pelo Espírito” (1Co 12.3). O coração natural não percebe o sentido secreto da Cruz, escândalo para judeus e loucura para os gregos.

Observemos, entretanto e esta observação é capital — que a resposta dada cegamente pelo judeu que se escandaliza e pelo grego que zomba jamais guarda correlação com qualquer elemento encoberto incluído, necessariamente nas estruturas da Revelação.

Na Revelação de Cristo nunca assoma qualquer segredo determinável pela categoria barthiana da *Welthaftigkeit*, ou pela inadequação dos instrumentos da Revelação. Cristo reage de modo muito significativo e bem diferente do visto por Barth contra a incredulidade e a resistência. Jesus nunca atribui esta resistência à estrutura da Revelação. Quando a incredulidade leva suas vítimas a atribuírem milagres e sinais messiânicos a malefícios diabólicos, Jesus “conhece os pensamentos hostis” (Lc 11 .17) e refuta sua interpretação errada e absurda: “Todo reino dividido ficará deserto... Se Satanás estiver dividido contra si mesmo, coníto subsistirá o seu reino?” (Lc 11.18). O reino tinha chegado; Cristo expulsava os demônios pelo dedo de Deus (Lc 11.20). A possibilidade de confundir Jesus Cristo com qualquer taumaturgo, atribuída por Barth e Brunner à *Welthaftigkeit* ou à forma da revelação, é estigmatizada severamente por Cristo e chamada simplesmente de “incredulidade”. Quando Brunner escreve que “é possível confundir Cristo com outra pessoa por causa da incógnita”, comete um erro. Escreve “possível” sem ter em conta a supremacia da Revelação Divina e raciocinando teoricamente a partir (preciso é confessá-lo) de certa estrutura da Revelação. Em lugar nenhum a Escritura insinua uma possível alternativa, devido à forma da Revelação ou à sua *Welthaftigkeit*, mas sempre condena a rejeição do *conteúdo* revelado. Essa rejeição é severamente condenada, exatamente porque em Cristo não achamos o Deus oculto na carne e irradiando através da carne a luz Divina, mas encontramos o Filho humilhado de Deus, rodeado pelas vozes de Deus, os profetas e apóstolos. Tanto o escândalo como a zombaria dos homens reagindo contra a Revelação de Deus em Cristo jorram, não da estranheza desta forma de se revelar a força e sabedoria Divinas, mas, sim, da resistência de todo homem contra a penetração, em sua vida, da graça reconciliadora.

\* \* \*

Objeta-se-nos 1Co 2.8. Paulo afirma que, no mistério de Cristo, trata-se da sabedoria oculta de Deus, desconhecida dos que dominam o mundo, pois “se a tivessem conhecido, jamais teriam crucificado o Senhor da glória”. Mas este texto não insinua nada que possa favorecer a teoria do “Cristo incógnito”. Na revelação do mistério de Cristo, não é questão de um segredo inteiramente obscuro nem de um ocultismo místico completo, mas simplesmente do mistério revelado agora, após séculos de sigilo. Nunca foi possível considerar a vinda de Cristo como fenômeno independente. *O homem Jesus Cristo está na luz da Revelação de Deus*; seu aparecimento não deve nem pode desvencilhar-se dessa luz. Eis a razão pela qual o fato da Encarnação nunca deve basear uma esquematização que parta do modo formal da Revelação, pois, reduzindo formalisticamente a Revelação de Deus, chegar-se-á — querendo ou sem querer — a enfraquecer a responsabilidade da fé e a desculpar toda a incredulidade com a alegação da estranha e invencível incógnita de Cristo.

O prestígio da teoria paradoxal da incógnita cristológica só se explica por ter ela assumido, em sua reflexão, as humilhações de Cristo, deixando assim a impressão de se arraigar na Revelação. De fato ela parece falar segundo as Escrituras. No entanto, as aparências não a podem salvar. Fruto de uma estruturação teórica, a idéia do incógnito foi introduzida na teologia atual como *um fator independente* do dado revelado. Mesmo

falando muito bem da humilhação de Cristo, esta teoria opera *uma redução à lógica* dos elementos revelados. Por este caminho logístico é que Kierkegaard e outros chegaram à idéia do escândalo, que é, afinal de contas, uma simples visão do intelecto estruturando o paradoxo do Deus e do homem em Cristo. A redução à lógica, rematando na famosa alternativa de fé e de escândalo, apenas foi possível estruturando formalmente a Revelação. Ela não teria surgido se, desde o princípio, os teólogos tivessem falado segundo a própria Revelação e seu conteúdo.

\* \* \*

Que pretende Brunner quando ao estudar, aqui, o significado da humanidade de Cristo, levanta o problema do *kerygma*? Acaso procura extrair, do Cristo feito carne, todos os elementos da Divindade e depois reduzir os Evangelhos ao paradoxo de um Cristo total e exclusivamente carne como nós? Querera Brunner desqualificar a transfiguração do Senhor no monte, como contrária à teoria da incógnita e da revelação indireta? Ou, simplesmente, inculcar que, sendo certa a teoria do ocultamento, tal como ele a entende, tudo ocorreu, nos Evangelhos, “de um modo ordinário”, de sorte que Cristo podia ser confundido com qualquer cidadão? Consentirá Brunner em Iôr de lado os milagres de Cristo, as trevas do Gólgota, os sepulcros abertos e o véu do templo rasgado? Ou, conservando um lugar aos milagres, poderá ainda sustentar, sem ilogismo, sua teoria da revelação indireta?

As Escrituras usam uma linguagem bem diferente; não dão base para o problema brunneriano da “incógnita” nem para a teoria barthiana da *Welthaftigkeit*. Mostra-nos o Filho do Homem, humilhado na carne, *na luz reveladora do Verbo*, que explica o Filho humilhado. Mostra-nos João Batista dissipando toda a treva e toda a cavilação a respeito de Jesus, “o Cordeiro de Deus que tornou sobre si Os pecados do mundo”. Relatam-nos os ensinamentos de Jesus lendo os textos de Isaías e declarando-os agora cunipridos na sua pss• A luz é clara. Com muita razão, Jesus lança os seus “Ai de vós, ai de vós!” contra os fariseus, que exigem sinais e se rebelam contra sua palavra, repelindo o caráter inegável de sua Revelação. Eles são os que sempre procuram rejeitar Jesus no ocultamento e no mistério. A Escritura não autoriza de modo nenhum a teoria da incógnita, pois ignora o *sigilo* e a *ocultação* que são, precisamente, os elementos capitais da “incógnita”.

Por sua vez, a teoria brunneriana não parece compreender o modo pedagógico usado pelo Messias na revelação progressiva de seu Messianismo. Entre outros, Ridderbos ressalta muito bem a evolução de Cristo, o qual, parcialmente se oculta e, passo a passo, descobre a sua Messianidade. A teoria da incógnita postula a total encoberta do Senhor, sem que tal ocultação seja suspensa, em qualquer ponto, durante sua vida terrestre.

A meu ver, neste ponto é que reside o erro fundamental da idéia de Brunner. Cada vez que é cometido o pecado de incredulidade por quem está em contato com Jesus, o incrédulo é castigado por não acreditar no Verbo. Fora do Verbo, ninguém pode ver e conhecer Cristo. Os viajantes de Emaús caminhavam tristes porque não entendiam a Cruz *na luz do Verbo*. Caminhavam conscientes de sua solidão; pensavam que sua solidão provinha do ocultamento dos atos Divinos num mistério inacessível. Cristo, porém, julgou diferentemente; incriminou sua incredulidade na Revelação escriturística, porquanto as Escrituras dão acesso à luz sobre Cristo. Não cabe perscrutar as Escrituras através do total incógnito; aquele que tal pretendesse ver-se-ia na contingência de eliminar todo o elemento de fé da vida terrestre do Cristo. Embora não se vá até esta consequência extrema, forte será a inclinação de ir até lá.

Os adeptos da incógnita cristológica sentem-se, de fato, na obrigação de sistematizar a vida de Cristo, acentuando sua humilhação e ocultação; não abordam os Evangelhos na sua típica simplicidade, mas de modo elaborado. Acharnos, no próprio Brunner, a prova mais evidente desta necessidade, quando julga que o nascimento virginal não se harmoniza com a incógnita cristológica. O sistema pretende dominar e até reivindicar atributos críticos para rejeitar textos que a mais ferrenha crítica histórica conserva como inatacáveis. Constatamos, pois, que aqui não mais se dá grande atenção a este *kerygma* tão citado em abono da teoria. Ao contrário, sujeita-se ele às mais diversas normas; Cristo é configurado não como aparece nos Evangelhos, mas de conformidade com as exigências teóricas da incógnita — “um homem fraco, que sente fome, treme e tem medo” (Brunner, *Der Mittler*, 309).

No entanto, Jesus Cristo não apareceu repentina e misteriosamente no mundo. Houve eventos que, com absoluta autoridade e constância, se referiam a ele, de sorte que a má fé não mais tenha desculpas. Sua vinda foi anunciada; o Cristo ressurrecto reivindicou os anúncios proféticos do AT, agora cumpridos em sua paixão e glorificação. Os adeptos da incógnita cristológica vêm-se na precisão de submeter os Evangelhos a uma rigorosa seleção, eliminando os relatos que, deste ou daquele modo, falam da glória de Deus revelada em Cristo, mesmo quando estes *intencionalmente* apontam para um caráter particular do Senhor, como o batismo e a transfiguração. De fato não há, segundo o raciocínio de Brunner, outra possibilidade senão a de interpretar tais episódios como uma suspensão da incógnita absoluta e irrestrita. Por estes caminhos, chega-se a subjetivizar a Revelação, vale dizer, a negá-la pura e simplesmente. A teologia dialética toma como ponto de partida a absoluta incógnita, a total incognoscibilidade de Cristo através das estruturas da Revelação. Este é o postulado considerado indispensável: Cristo só pode ser conhecido pela fé e pela iluminação do Espírito Santo. Nenhuma evidência racional nos convencerá do seu Messianismo. Nestas condições, o conteúdo revelado é determinado de conformidade com as coisas que a mente não iluminada julga conceber a respeito dele: nada nos Pode libertar desta visão natural, nem sequer o *kerygma* empenhado a esclarecer os momentos evangélicos em que se manifestou a glória de Jesus (*doxa*). Estes momentos abundam no relato de João, e não estão ausentes dos Sinóticos. Kittel observou que Mateus e Marcos empregam o termo *doxa*, em referência à segunda vinda do Cristo “em glória”; Lucas usa-o no relato da transfiguração, sendo em ambos os casos essencialmente idêntico o assunto, como todo leitor poderá comprovar. De fato, em todos os Sinóticos Cristo aparece, nesses momentos, como a figura irradiando glória, e prenunciando, de certo modo, a transfiguração do Ressuscitado.

Não queremos diminuir, com isso, a característica de toda a vida de Cristo, suas humilhações: é evidente que ninguém pode descrever esta vida como revestida de glória (*doxa*), pois o próprio João insiste em que Jesus “ainda não era glorificado” (7.39). Mas rejeitamos positivamente qualquer esquematização da vida de Cristo, baseada no conceito apriorístico da Revelação; tal apriorismo elimina da existência terrestre do Cristo todo elemento doxológico, glorioso. Tanto mais que não vemos como estes momentâneos fulgores da glória rompem com a humilhação do Varão de Deres. Precisamente, no relato da transfiguração, ouvimos Moisés e Elias conversarem com Jesus a respeito do desenlace em Jerusalém. O Evangelho declara que Pedro não sabia o que dizia, quando exteriorizou seu desejo de construir três tendas para abrigar esta maravilhosa glória e continuar desfrutando dela.

Todas essas reflexões ressaltam a importância de observarmos, com a máxima escrupulosidade, a correlação entre as humilhações e a glória de Cristo. As Escrituras, repetidamente, mencionam esta glória. Os discípulos defrontam-se com ela pela primeira vez nas bodas de Caná. Não podemos opinar que a revelação da glória de Jesus afete negativamente o caráter da Revelação em Cristo. Esta *doxa* não se identifica com o milagre visto por todos no seu próprio alcance e significação, mas, por ocasião do milagre de Caná, lemos que os discípulos acreditaram em Jesus. Não foi por acaso que a transfiguração do Senhor não fora oferecida como uma demonstração ao mundo. Este fato provisoriamente ainda pertence ao auto-ocultamento de Cristo; proibição é feita aos discípulos de divulgá-la até que o Filho do Homem tenha ressuscitado (Mt 17.9). Entretanto, o exemplo serve para alertar contra toda esquematização arbitrária da vida de Cristo e da Revelação do Pai. Nesta ocasião só poucos privilegiados presenciaram a transfiguração. Pouco depois, quando Cristo anunciou sua morte próxima e solicitou a glorificação de seu nome, uma voz celeste proclamou para todos: “Eu já o glorifiquei e ainda o glorificarei” (Jo 12.28). Está presente uma multidão que, não obstante interpretar erroneamente o acontecimento, entra em contato com a Revelação do Pai a respeito do Filho.

Em nossa opinião, quem ainda valoriza um tanto os Evangelhos não deixará de ver que a teoria de Brunner e de Barth, afinal de contas, elimina estes aspectos da Revelação, só porque contrariam o postulado apriorístico da Revelação-que-oculta e do Cristo-Deus que está entre nós *incógnito*.

\* \* \*

Ultimamente surgiu outro problema: encerram — a Encarnação e a Cruz de Cristo — um paradoxo ontológico ou um simples paradoxo mental? Deve-se o escândalo da Cruz a um mal-entendido por parte do sujeito, ou, melhor, encerra a Cruz, em si mesma, um elemento altamente paradoxal? Vogel foi o principal protagonista da objetividade do escândalo. “Que Deus se entregue, como qualquer um de nós, à maldição e ao castigo do pecado, constitui uma contradição ontológica” (*Cristologie*, 1, pág. 165).

Eis como ele explica este paradoxo: “A humanidade de Cristo é realmente a nossa humanidade, assumida e levada por Deus mesmo; a nossa humanidade, desfigurada e irreconhecível, a raiz da maldição que lhe mereceu sua impiedade e ateísmo. Cristo é tão homem como nós somos em nossa degradação e deformação.” O próprio Deus nos é apresentado de forma a nos satisfazer, num clima doutrinal barthiano, todo impregnado da doutrina da incógnita cristológica e da incógnita teológica. O próprio Deus, em Cristo, entrega-se ao juízo e, desta maneira, vence o pecado. Tocamos nas fronteiras do teopassionismo, tantas vezes condenado. Ao repudiar o teopassionismo, a Igreja, sem deixar de exaltar os atos de Deus em Cristo para reconciliação do mundo nem de reconhecer a relação que existe entre Pai e Filho, quis ressaltar a fé no Verbo Encarnado, tão clara na Revelação. Consciente de nunca poder expressar com palavras adequadas o mistério do amor Divino, não vacilou, contudo, em usar as mais expressivas fórmulas antropomórficas, à imitação da própria Escritura. Na meditação do texto sagrado, a Igreja compreendeu a expressão “*Deus em Jesus Cristo*” num sentido bem diferente de Vogel e seu inspirador, Karl Barth, dos quais todos conhecemos os enfáticos “Deus mesmo em Jesus Cristo... O próprio Deus em Jesus Cristo. . . etc.” Cabe dizer, aqui, que, escondida sob a paradoxal incógnita de Deus, trava-se uma luta em torno da *satisfação*. A satisfação constituiu sempre o ponto crucial dos teólogos,

alvo das mais diversas objeções. Hoje em dia, ela reaparece entre nós como reverso da doutrina da incógnita.

\* \* \*

A teologia calvinista conhece uma doutrina da *ocultação* do Cristo, paralela, embora bem diferente da teoria da incógnita. Antes de tudo, observemos que, na teologia calvinista, a idéia de ocultação diz também respeito à humilhação do Senhor. Esta idéia, entretanto, longe de constituir um postulado racional a priori, como no caso tia *incógnita* barthiana, originou-se da própria Escritura. O próprio Calvino destacava já com força a idéia da *occultatio*, principalmente a respeito da correlação entre humanidade e Divindade do Verbo Encarnado. Calvino podia ter evitado esta conclusão, ideando desde já a futura *kenosis*, conforme a qual a natureza Divina teria *deposto* suas propriedades, deixando lugar apenas a um Jesus Cristo *homem*, esvaziado da original Divindade própria do Verbo e reduzido a puro homem. Mas Calvino nunca leu tal doutrina nas Escrituras; entretanto, observou como, do texto sacro, surgia o problema da interrelação das duas naturezas nos dias da humilhação de Cristo. Fruto destas observações, nasceu sob a pena do Reformador o conceito da *occultatio*. Que significa este conceito em sua teologia?

\* \* \*

Seria infantil penar que os problemas da revelação e da ocultação só se discutem na teologia dialética. Séculos atrás, já tinham recebido urna atenção especial. Por sua vez, a teologia calvinista reconheceu o papel primordial, especialmente para a Cristologia, do problema da revelação e da ocultação.<sup>2</sup>

Calvino acentua o fato, particularmente quando trata da Encarnação, usando então incessantemente a palavra *occultatio* com a evidente intenção de ponderar que Cristo veio a nós, não na glória e majestade próprias de Deus, mas na figura do servo humilhado.

Comentando Filipenses, Calvino afirma que Cristo não pôde depor sua Divindade na Encarnação, mas *ocultou-a* por um tempo, não deixando a mesma aparecer sob a fraqueza da carne. Depôs sua glória perante os hornens, "não diminuindo-a, mas suprimindo-a". "Paulo, com pleno aceito, ensina que, embora Filho de Deus e, de fato, igual a Deus, absteve-se de sua glória enquanto se apresentava carnalmente na forma de servo. Não obstante mostrar, com milagres e sinais, que era o Filho de Deus, ostentava sua humildade carnal qual véu que escondia sua condição Divina" (*Com. Fp.* 2.7).

A idéia de Calvino não dá lugar a sofismas. Por ser Deus, Cristo podia revelar-se ao mundo, imediatamente, na sua glória; não o fez, mas assumiu a humilhação, deixando sua Divindade oculta no esconderijo da carne (*Inst.* II, Xlii, 2). Durante um lapso de tempo, não refulgia sua glória Divina, só se tornando visível uma figura humana, simples e desprezível. Igualmente, a propósito de Jo 1.14, Calvino anota que Cristo, em verdade, não deixou de ser Deus, mas sua Divindade foi revestida com a humildade da carne.

---

<sup>2</sup> Deus se revela a Abraão mediante o sinal. Ora, qualquer revelação mediante símbolos e sinais diminui de algum modo a glória de Deus e, portanto, "oculta a luz". Idéias como estas abundam em Anselmo e Tomás de Aquino.

Essa é a *occultatio* onipresente na teologia calvinista; não passa de tentativa humana para desvendar o mistério da humilhação do Senhor. Calvino não excogita nenhuma teoria de incógnita intencional e paradoxal. Embora plenamente impressionado pelo fato de Cristo esconder-se na carne, não se pasma perante o paradoxo tremendo de uma Revelação, simultaneamente-Ocultação, mas sublinha o caráter consolador da Encarnação do Verbo. Deus, em Cristo, vem a nós não na sua majestade, mas na nossa humilhação, assim se fazendo mais próximo de nós. Este aspecto é que Calvino, indefectivelmente, reconhece a ocultação do Cristo; ocultação não necessária *a priori*, em virtude de qualquer estrutura da Revelação, mas candorosa expressão do caminho de Deus. Calvino não podia elaborar qualquer dialética entre Revelação e Ocultação, mas apenas aceitou partir da Bíblia — o Cristo humilhado foi revelado em sua ocultação; revelou-se-nos o *Verbo de Deus* feito carne. Em relação a Jesus Cristo, Calvino não elabora, mas aceita uma Revelação.

Não há aqui apenas divergências de palavras e expressão. Para Calvino as coisas não são como elas são para Kierkegaard. Se ocultação na carne fosse vinculada inseparavelmente ao Verbo de Deus, o escândalo seria uma alternativa inevitável de todo homem não iluminado pelo Espírito. Mas Kierkegaard e a teologia dialética relacionam exageradamente escândalo com o fato de que Cristo, sendo Deus, fora também homem perfeito. Para o pensamento humano o verdadeiro escândalo estaria, pois, na ocultação da Divindade debaixo da humanidade. Se isso for exato, a humanidade de Cristo seria a verdadeira pedra de tropeço; todo escândalo estaria ontologicamente ligado a esse modo da Revelação, fonte necessária de escândalo. O escândalo, objetivamente, residiria no fato deste homem ter sido Deus ao mesmo tempo. Tal foi a concepção que ditou a Kierkegaard sua teoria do escândalo cristológico: um Deus foi feito homem. Nesta linha de pensamentos, não será impossível contemplar e experimentar o escândalo sem, entretanto, aceitar a mensagem e a obra do Verbo encarnado, O escândalo estaria ligado à própria estrutura e forma da ocultação, ao modo de Deus esconder-se na humanidade de Cristo. A incógnita seria, pois, o conteúdo específico deste escândalo. A simples exposição dessa teoria mostra quão insatisfatória ela é na Cristologia. Isso porque, fora a crítica transcendente, tal teoria não resiste à crítica imanente. Escândalo e incógnita são idéias que mutuamente se excluem. Na idéia da incógnita (caso seja possível dar algum sentido a esta palavra aplicada a Cristo) encontramos *a vontade de ficar oculto e de continuar sendo despercebido*. Mas esta vontade não se acha em Cristo. Se temporariamente Cristo se oculta, obedece simplesmente a determinado plano de Revelação; nunca ele pretende passar despercebido, mas, ao contrário, revelar a todos o Verbo Encarnado. Seu nascimento, vida e morte estão plenamente orientados para o tornarem público; sua vida não se destina a um cantinho, mas ao mundo universal; o mistério da Cruz será dirigido ao mundo inteiro. Seu nascimento e sua cruz são escandalosos, porquanto escondem a Divindade na carne mortal; o escândalo leva a rejeitar a mensagem Divina trazida por este Filho do Homem, humilhado e nivelado a todos nós. No entanto, o escândalo implica muito mais do que uma atitude de resistência por parte da razão, estimando impossíveis a união de Deus e do homem em Jesus Cristo, bem como qualquer revelação e mensagem reconciliadora através deste ser humilhado. Além do problema da possibilidade *deste homem enfrentar-nos com sua pretensão de ser o Filho de Deus*, surge este outro, o da decisão a favor ou contra o Verbo revelado de Deus: crer ou rejeitar.

Eis por que, na Cristologia calvinista, a ocultação da Divindade de Cristo nas roupagens da carne humilhada constitui elemento de importância decisiva. Nunca o problema da

Revelação é suscetível de separar-se da humilhação, mas com ela se nivela. A vista deste Cristo humilhado não suscita apenas um paradoxo racionalmente insolúvel, mas uma alternativa vital e decisiva para todo homem contemplado por este modo de agir de Deus em Jesus Cristo. Por que assumiu Cristo a carne humana? Responde o Catecismo de 1537: “Assumi nossa pobreza para transferir-nos suas riquezas; revestiu nossa mortalidade para revestir-nos com sua imortalidade; desceu até nós para nos elevar até ele.” Nem um instante pressupõe a relação Deus-homem, separada da humilhação. Tampouco cabe aqui a norma *Revelação-Humilhação* como estrutura ou modo formal da Revelação. Todas estas relações, em princípio, são eliminadas pela própria referência a uma incógnita cristológica; a união pessoal do Deus-homem não pode ser isolada da finalidade que a motivou nos designios Divinos. Quando Paulo faz alusão à reação de judeus e gregos perante a Cruz, escândalo de uns e zombaria de outros (1Co 1), ele insiste na força e sabedoria de Deus que, na Cruz, se revela a todos que crêem. Mais um motivo por que não podemos relacionar formalmente este escândalo e esta zombaria a qualquer vontade de incógnita; a ocultação não pode ser erigida em base estrutural da Revelação nem ter por intenção um radical mal-entendido, pois Paulo relaciona o “escândalo” dos judeus e a “loucura” dos gregos com a aversão pelo Verbo revelador e, como continuação, declara que, não obstante essa loucura e essa fraqueza, a iluminação Divina patenteia, para os que crêem, a sabedoria e o poder de Deus na suprema humilhação da cruz. Cumpre dizer que, para Calvino, o escândalo é um simples problema “noético”, da mente, e não um problema ontológico. “Ninguém ignora quão imprópriamente se atribui loucura e escândalo a Deus; a tal ironia paulina foi necessária para refutar a arrogância insana da carne, que se atreve a despojar Deus de toda sua glória... “Calvino, não obstante, enfatiza a ocultação da glória de Cristo, especialmente na sua crucificação entre dois malfeitores (aspecto, aliás, bem consoante com a figura do Varão de Dores de Isaías); mas, por outro lado, sempre observou, paralelamente a esta ocultação, a iluminação de tantos olhos que, na ignominia do Cristo, percebem seu amor no abandono à sua comunhão com Deus, na abjeção à sua piedade para com os crentes. A causa por que não se compreende a humilhação de Cristo não é Cristo disfarçado numa impenetrável incógnita, mas a inautenticidade da atenção humana, a incredulidade e dureza do coração humano. Quando Cristo prometeu dar seu sangue e sua carne para vida do mundo, no amplo círculo de discípulos, muitos se escandalizaram (Jo 6.60). “Duro é este discurso, quem o pode agüentar?” Cristo lhes redarguiu: “Isto vos escandaliza... há descrentes entre vós.” A descrença é a causa de seu escândalo – “Jesus sabia desde o principio quais eram os que não criam.” Na sua exegese desse texto, Calvino menciona o *obstaculum* situado na humilde condição de vida de Jesus: “A condição vil e humilde de Jesus, revestido de carne, em nada diferente da gente comum, era-lhe obstáculo para sentirem a virtude de sua glória Divina.” Mas, evidentemente, este obstáculo está nos olhos não iluminados, mais e mais descrentes, destes mesmos aos quais Jesus anuncia a sua futura glória: “Que será se virdes o Filho do Homem subir para o lugar onde primeiro estava?” (Jo 6.62).

Para Calvino, nem a novidade da mensagem nem o milagre profusamente presente, nem a *doxa* ocasional de Cristo podiam criar dificuldades. A sua candorosa e humilde atenção às Escrituras todas nunca precisou idealizar qualquer estrutura logística da Revelação nem apoiar-se numa pretensa dialética Revelação-Ocultação.

\* \* \*

Última pergunta: Foi feliz a palavra “ocultação” na Cristologia calvinista? Permite ela uma valorização adequada do mistério de Cristo, o supremo humilhado? Progrediremos

ensinando a doutrina da *substituição* como a mais apta para explicar as humilhações do Varão de Dores, ou guardaremos, em qualquer hipótese, o conceito de *occultatio*, enriquecido e aprofundado? Reassumiremos a teoria da *Kenosis*, como alguns o procuram, fascinados pelo seu postulado implícito do *Incógnito*? *Kenosis*, de fato, comportaria bem a idéia de que Cristo, essencialmente cheio de glória, assumirá como *modalidade de revelação* a forma de servo humilhado. Mas surgem as objeções de Korff que, como já sabemos, não concorda com a *occultatio* calvinista. A propósito do célebre *extra-calvinisticum*, ele observa que se, realmente, a Divindade não fica fora da humanidade assumida, mas entra em união pessoal com ela, não cabe falar de *kenosis*, pois não há esvaziamento do Verbo, senão só em aparência; ou seja, enquanto a Divindade permanece presente hipostaticamente, não é concebível falar de esvaziamento estrito, mas apenas metafórico e impróprio.

Embora não escasseiem, em Calvino, as expressões ousadas que parecem contemplar uma genuína *kenosis* (tal como, por exemplo, “urna diminuição em Deus tornado, de certo modo, inferior ao Cristo”), tais excessos de linguagem não devem ser tomados literalmente.

Korff insiste. Ele não admite o conceito luterano, mas considera insatisfatório o conceito calvinista de *occultatio*. “Em que consiste, afinal, a *kenosis*? A grande palavra não passa de uma figura indicando a ocultação da majestade Divina. A teologia calvinista explica que, nessa ocultação, nada se perde da glória Divina, nem no Pai nem no Filho. Onde está, então, o esvaziamento? Encarnando-se, o Verbo, na realidade, de nada se esvazia.”

Lembrando a frase de Schneckengerber de que, aqui, “toda afirmação teológica vem acompanhada de um *quase*”, Korff declara-se tentado a duvidar se, de fato, Cristo desceu e se humilhou... “Não resta muito da idéia paulina de Cristo ter-se feito, por amor nosso, *pobre*... longe de empobrecer, o *logos* adquiriu um novo modo de existência, assumindo a natureza humana... onde a tal pobreza?” (Korff, *Op. cit.* 255ss).

Esta crítica de Korff caberia perfeitamente se o próprio Korff aceitasse a *kenosis* como renúncia aos atributos Divinos. Assim entendida, a *kenosis* opor-se-ia à *occultatio* (*quase-kenosis*) calvinista. Mas Korff rejeita também a idéia da *kenosis* porquanto ela não permite ver que, na Encarnação, é o *próprio Deus que vem até nós*. “Caso verdadeiramente trágico”, pois é alvo de toda a Cristologia declarar que, em Cristo, *temos Deus*. Ora a doutrina “kenótica” veda tal Cristologia, oferecendo-nos um Deus espoliado, sem poder, semi-Deus: “Outrora Deus, com atributos e existência Divinos, agora despojado de tudo isso.” O nosso Deus único é irreconhecível aqui. A doutrina “kenótica” é perfeitamente negativa. Precisamos é que, realmente, venha Deus a nós.

Fato singular! Baseado nos mesmos argumentos, Korff rejeita tanto a doutrina “kenótica” do século XIX quanto a *occultatio* de Calvino e o célebre *extra-calvinisticum*: todos estes esforços pecam por querer dilatar a teologia do *vere Deus et vere homo* com artifícios racionais e processos lógicos. No entanto, o autor não assume uma simples posição intermediária nem intenta um equilíbrio impossível entre *Kenosis* e ocultação. Os patidários da ocultação, aceitando que a glória de Cristo ficou velada na Encarnação do Verbo, negam terminantemente qualquer abdicação da Divindade.” O Cristo encarnado só aparentemente perdeu sua superabundância celestial e aceitou a pobreza”, opina por sua vez Korff. Mas ele não leva em conta o mistério de “Deus revelado na carne”, que vem até nós através do esvaziamento e da humilhação (Fp 2): esta ocultação *sui generis* nada tem com simples aparências. O Dr. Korff, acérrimo



adversário da *compreensão racional* do Veibo Encarnado, parece ter interpretado a *occultatio* calvinista como uma tentativa de *compreender* a *kenosis* ele que fala Paulo. Mas Korff está totalmente errado. A teoria da *ocultação* pretende, muito ao contrário, conferir o devido valor à mensagem da Escritura Sagrada sobre o auto-esvaziamento e a humilhação de Cristo, que tanto impressionaram Paulo. O mal-entendido de Korff é tanto mais evidente que suas objeções à teologia “kenótica” do século XIX constituem exatamente a base do célebre *extra-calvinisticum*, o qual postulava que os atributos Divinos são ocultos no Verbo encarnado por causa da veste carnal, e que a aparência de Servo humilhado não prejudica em nada a riqueza deste *Rei*. Esvaziando-se de sua glória, o Cristo encarnado renuncia a glória que tinha junto ao Pai, antes que o inundo existisse (Jo 17.5). O tal esvaziamento começa com a aceitação da forma de servo, isto é, da natureza humana, e aperfeiçoa-se à medida que Cristo desce até a suprema humilhação da cruz. Esvaziamento e humilhação chamam-se indissolúvelmente, tal como o ponto de partida chama o ponto de chegada. Recalcitrar contra a idéia da *ocultação* equivale a esquecer a gravidade desta, pois ela relaciona-se intimamente com o mistério da paixão, abandono e morte de Jesus Cristo. Adotar a lógica da doutrina “kenótica” equivale, por outro lado, a desconhecer a gravidade redentora da maldição e do abandono de Cristo.

Com esta fé é que a Igreja atravessou os numerosos perigos de seu caminho. Evitou os abismos, ora do *teopassianismo* ora da *humanização* do Filho, plenamente cônica de não poder desvendar o mistério da Encarnação com o auxílio das palavras, pois todas elas são fracas demais, inclusive a palavra *occultatio*. Notemos, porém, que esta palavra não foi pretexto para especulações, mas foi usada sóbriamente para dar o devido valor a todo testemunho escriturístico. Eis por que a teologia calvinista não se preocupou em “derivar” corolários desta conceituação, a qual constitui, antes, uma advertência contra o esquecimento do *vere Deus et vere homo*. “Ocultação” é palavra apta para indicar a obscuridade dos caminhos de Cristo. Ela não levou a exegese nem a dogmática calvinistas a empanar a fé na autêntica humilhação de Cristo.

O ponto de partida da impressionante linha cristológica que finaliza na Cruz está na iniciativa do Filho de Deus, o qual, vestido de glória e consciente de nada usurpar ao considerar-se igual a Deus, não zelou por sua própria glória que tinha como Deus, mas empreendeu o caminho do esvaziamento e o seguiu até o abandono e à morte. A Igreja, fiel a si mesma durante todos os séculos, rejeitou sempre o *teopassianismo*, mas sem deixar de confessar o amor de Deus decretando para seu Filho o caminho do serviço: “O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate de muitos” (Mc 10.45; Mt 20.28).

\* \* \*

Contemplando o caminho percorrido, respiramos enfim, convencidos de que a única função da teologia dogmática é a de servir. Não lhe cumpre edificar, acima da fé simples, uma *gnosis* reservada a privilegiados, com exclusão dos humildes. De humildes é que consta a *comunhão dos santos*, deles é que o Senhor falou, quando dizia ao Pai: “Graças te dou, ó Pai do céu e da terra, porque *ocultaste* estas coisas aos sábios e entendidos, e as revelaste aos pequenos” (Mt 11.25). Grifamos as palavras *ocultar* e *revelar*, tão significativas: o mistério de Cristo não pode ser abrangido pela crítica orgulhosa ou hostil. A Dogmática, investigando os problemas da Cristologia, não conhece outra fonte de informação senão a Escritura Sagrada, que nos testemunha de Cristo e que ultrapassa qualquer reflexão científica. Desincumbe-se de sua obrigação de

ler a Palavra inexaurível, sem qualquer ilusão de ir jamais além da pregação orientada pelo Verbo de Deus, e aceitando as limitações da Revelação: “Há ainda muitas coisas que Jesus fez. Se todas elas fossem relatadas, uma por uma, creio que no mundo inteiro não caberiam os livros que seriam escritos” (Jo 21.25).

Não faltou quem citasse esta palavra final do Evangelista João como prova típica da tendência hiperbólica dos judeus. João, autor de um evangelho relativamente bem pequeno, falando de tantos livros que o mundo não os poderia receber... não é acaso um interessante tipo do exagero semita? Mas, não será fora de propósito reconhecer, nesta frase, a admiração extática de João e da comunidade cristã pelo advento de Cristo, que eles reconheceram à luz da fé e do amor. Para descrever um homem e narrar sua biografia, não faz falta relatar tudo quanto ele fez e falou. Toda vida pulula de acontecimentos, fatos e palavras cotidianos, sem interesse para a posteridade... O simples fato de cogitar-se na possibilidade de uma descrição *total*, embora praticamente inexistente, comprova a significação única de Cristo, visada no final de São João.

Isto entendeu muito bem a Igreja através das peripécias de suas lutas seculares. Nem sempre deu o devido valor à confissão do Filho do Homem, nem sempre o seu cântico de louvores foi plenamente afinado e sonoro nas variedades e agruras da marcha através de tempos e tentações. Mas nunca deixou de reanimar sua fé, especialmente quando surgiam heresias; nunca perdeu consciência da significação de Jesus Cristo, de sua Pessoa e de sua Obra. A ciência dogmática, empenhada em meditar nas *Escrituras* e no *depósito* guardado a custo de tantas lutas, consegue esclarecer um tanto a Cristologia. Além de conservar a lembrança das lutas valiosas entre os nossos antepassados na fé, ela nos mostra que os debates em torno de Cristo não foram sofisticados, nem houve especulação arbitrária, nem pretensão a desvendar o mistério, mas exatamente o contrário: visavam rejeitar os sofismas e as fantasias.

Não há melhor defesa contra a especulação do que a fé no Senhor tal como Deus no-lo revelou. Toda especulação é derrotada pela fé que vence o mundo, pela fé que ouviu as promessas: “Tende bom ânimo, eu venci o mundo” (Jo 16.33). Cristo é o Senhor vivo que domina todos os tempos. Em 1742, alguém, glosando o mencionado final de João, escrevia: “Oxalá, pelo menos, o nosso mundo desse guarida aos livros que descrevessem a obra do Senhor *exaltado!*” Certamente a exaltação de Cristo está indissolivelmente ligada a tudo quanto ele fez na terra e que João descreve com admiração; mas, de fato, merece ponderação especialíssima a realidade de *que este Senhor vivo é o Senhor da Igreja, o Cristo exaltado*, que está a fazer uma Obra indescritível e continuada em seu Reino, e cuja proteção nunca cessa. A viva fé da comunidade tampouco cessará, mas sempre ecoará a antiga proclamação cristológica: *VERE DEUS ET VERE HOMO*, baseada no testemunho dos profetas e apóstolos. Perfeito resumo desta fé são as palavras lapidares de Hb 13.8: “Cristo é o mesmo, ontem, hoje e para sempre.” Esta inalterabilidade do Ser de Cristo vence qualquer especulação. Aquele que sabe quem ele é conhece sua Obra e repousa confiado: “Estas coisas vos tenho dito para que tenhais paz em mim” (Jo 16.33).

# PEQUENO LÉXICO TEOLÓGICO

por

A. Zimmermann

*Adocianismo.* Heresia cristológica professada por Teodoto (190). Ensinava que o Verbo, confundido com o Espírito Santo, desceu sobre Jesus no dia de seu batismo e o elevou a categoria de Deus, adotando-o.

*Agnosticismo.* Doutrina que ensina a existência de uma ordem de realidades incognoscíveis, a cujo respeito nada se pode afirmar.

*Alegoria.* Simbolismo concreto prolongado através de todo o conjunto de uma narração ou de uma descrição, de tal maneira que os elementos do simbolizante correspondam aos elementos significados.

*Alegorese.* Sistema exegético que preconiza a existência de um sentido espiritual escondido sob a liberalidade do texto bíblico.

*Anabatistas.* Heréticos do século XVI que rejeitavam o batismo das crianças e rebatizavam todos os seus adeptos.

*Analogia.* Propriedade de um Conceito ou termo possuindo, com relação aos termos que abrange, uma significação parcialmente diversa e parcialmente semelhante. Opõe-se a unívoco e equivoco. Os teólogos distinguem a *analogia de atribuição* (a de um termo que convém a diversas realidades, em virtude de relações com uma mesma razão primeira, por exemplo, o termo *são* convém à medicina, ao sangue, ao alimento, ao acampamento... em virtude das relações que todas estas coisas possuem com o homem o qual é, formalmente, *são*) e a *analogia de proporcionalidade* (o mesmo termo convém a diversas coisas em razão de uma comunidade intrínseca ou de uma semelhança de relações, por exemplo, a visão, sensível e intelectual).

*Antropomorfismo.* Diz-se de qualquer discurso ou raciocínio que, para explicar as realidades não humanas (por exemplo, Deus, os fenômenos físicos, a conduta dos animais. ..), aplica-lhes noções tomadas da natureza ou conduta humana.

*Apatia.* Perfeita indiferença a todas as coisas, impossibilidade de ser afetado pela dor e pelas provações.

*Atributo.* Os atributos de Deus são os diferentes aspectos de sua natureza.

*Carisma.* Graça conferida com vistas à utilidade comum da Igreja.

*Confessar.* No estilo bíblico, louvar, celebrar, reconhecer, dar graças. Confissão de fé: declaração ou testemunho de fé, credo.

*Consustancialidade.* Termo teológico adotado pelo Concílio de Nicéia para definir a unidade de substância e natureza entre o Verbo encarnado e o Pai.

*Contingente.* Que pode não ser, que não possui em si a razão de sua existência. Opõe-se a necessário, que não pode não ser, que é forçosamente tal como é. Todo ser criado é contingente.

*Docetismo.* De um verbo grego significando parecer. Erro dos que negavam ter sido Jesus Cristo um homem verdadeiro, dotado, como nós de um corpo de carne: para eles, os relatos evangélicos sobre a concepção humana do Cristo, seu nascimento, sua morte e ressurreição não passavam de ilusão ou de aparência ilusória.

*Doxologia.* Fórmula de louvor em honra das três Pessoas de Deus.

*Dualismo.* Toda doutrina que, em determinado campo, admite dois princípios essencialmente irreduzíveis. O Dualismo Metafísico (Maniqueísmo) admite dois princípios primeiros irreduzíveis, na origem das coisas, o Bem e o Mal.

*Economia.* Ordem na conduta numa casa ou empresa. Economia da salvação: desígnio divino para a salvação do mundo.

*Escatologia.* Ciência dos fins derradeiros, da fase final da Salvação.

*Essência.* Aquilo que constitui uma coisa no seu ser, distinguindo-a de todas as demais coisas.

*Eutiquianismo.* Doutrina de Eutiques, do século V, condenada em Calcedônia. Rejeitava a dualidade de naturezas em Cristo.

*Gnosis.* Sistema esotérico de Conhecimento religioso “superior à fé” e que, praticamente, sacrificava esta em benefício de uma filosofia dualista.

*Homo-ousios.* Consubstancial.

*Idealismo.* Tendência filosófica que consiste em reduzir toda existência ao pensamento. Opõe-se ao *realismo*, que admite uma existência independente de pensamento.

*Idioma.* Na teologia: propriedade de uma natureza. *Communicatio idiomatum:* em Cristologia, princípio que define a maneira como os atributos divinos e humanos devem ou não ser aplicados a Cristo.

*Inspiração das Escrituras.* Ação exercida pelo Espírito Santo sobre os escritores sagrados, determinando-os a escrever, com seu concurso e sob seu influxo, as verdades que desejavam manifestar aos homens.

*Kenosis* (alusão a Fp 2.7: *ekenosen*). A *kenosis* paulina não é outra coisa senão a Encarnação do Verbo. Designa, na história cristológica, um sistema doutrinário que ensina importar a Encarnação numa limitação na Divindade do Cristo.

*Kerygma* (de *keryx*, arauto, mensageiro que proclama uma nova). O *kerygma* evangélico é a primeira proclamação das boas novas feita pelo arauto enviado por Deus, Jesus Cristo, para a conversão do mundo. Extensivamente, a pregação apostólica.

*Maniqueísmo.* Seita cristã fundada por Manes, século III. Postulava dois princípios metafísicos, o do Bem e o do Mal, iguais e fundamentais.

*Modernismo.* Termo coletivo que designa certo progressismo religioso, que acaba solapando fundamentos da fé. Opõe-se-lhe outro erro, conhecido com os nomes de *integrismo*, *fundamentalismo*, etc.

*Monarquianismo.* Heresia do século III, que, para salvaguardar a unidade divina, negava a Trindade das Pessoas divinas e fazia do Filho e do Espírito meros modos do Pai.

*Monofisismo.* Heresia de Eutiques e outros que rejeitavam a dualidade de naturezas em Cristo.

*Mito.* Tradição social ou religiosa que, sob forma alegórica, relata a explicação de algum fato natural, histórico, filosófico, ou de uma verdade religiosa.

*Naturalismo.* Doutrina que reivindica nada existir fora da natureza ou da causalidade natural.

*Nestorianismo.* Heresia de Nestório, que distinguia em Cristo duas hipóstases ou Pessoas. Condenada em Éfeso (431).

*Nominalismo.* Doutrina que não admite a existência de idéias gerais, mas apenas de sinais gerais.

*Ontologia.* Ciência do ser enquanto ser.

*Ortodoxia.* A doutrina conforme à verdadeira fé. *Igreja ortodoxa:* nome da Igreja oriental separada da de Roma.

*Parábola.* Narração cujos elementos evocam, comparativamente, realidades de ordem superior.

*Parousia.* Etimologicamente, presença, vinda, chegada. Volta gloriosa de Cristo no final dos tempos.

*Pelagianismo.* Heresia de Pelágio que negava o pecado original e atribuía às forças naturais da alma poderes que possui apenas em virtude da graça.

*Pessoa* (hipóstase). Substância individual, racional e autônoma que é o sujeito ou “substrato” do ser racional.

*Pragmatismo.* Doutrina que ensina que a verdade é totalmente relativa à experiência humana.

*Teofania.* Manifestação de Deus.

*Teopassianismo.* Doutrina que ensina que Deus, e não o Verbo Encarnado, sofreu e morreu na Cruz.

*Teorético.* Objeto de especulação pura.