

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
COORDENAÇÃO GERAL DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A ENCARNAÇÃO COMO A SUPREMA HIEROFANIA: Releitura
Interpretativa do Cristianismo**

JOSÉ ORLANDO DA SILVA

RECIFE
2012

JOSÉ ORLANDO DA SILVA

**A ENCARNAÇÃO COMO A SUPREMA HIEROFANIA: Releitura
Interpretativa do Cristianismo**

Dissertação de Mestrado apresentada a Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Área do conhecimento: Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos.

RECIFE
2012

S586e

Silva, José Orlando da
A encarnação como a suprema hierofania : releitura interpretativa
do cristianismo / José Orlando da Silva ; orientador Sérgio Sezino
Douets Vasconcelos, 2012.
114 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco.
Pró-reitoria Acadêmica. Programa de Mestrado em Ciências da Religião,
2012.

1. Encarnação. 2. Cristianismo. 3. Jesus Cristo. 4. Fenomenologia.
I. Título.

CDU 232.8

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM RELIGIÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

**A ENCARNAÇÃO COMO A SUPREMA HIEROFANIA: Releitura
Interpretativa do Cristianismo**

JOSÉ ORLANDO DA SILVA

Dissertação aprovada como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, por uma comissão Examinadora formada pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos
Orientador - Universidade Católica de Pernambuco

Prof. Dr. Gustavo Gilson Sousa de Oliveira (1º titular Externo)
Membro - Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Gilbráz de Souza Aragão (2º titular Interno)
Membro - Universidade Católica de Pernambuco

RECIFE
2012

Dedico aos meus familiares e aos verdadeiros amigos. O que realmente importa. Eles renovam o significado diário do conceito da minha vida.

AGRADECIMENTOS

Aos professores do Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP, os quais contribuíram para a formação da visão.

A minha fiel, colaboradora e amada esposa pelo apoio incondicional e companheirismo. Os resultados de minha vitória desejo repartir com você.

Aos meus filhos: impulso do meu viver. Adereço e ornamento do meu existir.

Ao professor Dr. Sérgio Douets, pela orientação e capacidade de dizer uma letra levando a entender o alfabeto. Pelo bom humor e atenção, tornando uma tarefa desafiadora e árdua em algo fácil de fazer e prazeroso de compreender.

Acima de tudo a Deus, que não considero apenas um numinoso, mana ou uma mera ideia humana, mas um ser pessoal, transcendente e imanente, por ser visto em minha vida pelas evidências de sua intervenção, usando pessoas, para apoiar e abrir portas para alcançar esta meta.

“Era Deus e fez-Se homem. Era eterno e nasceu em tempo. Era imenso e determinou-se a lugar. Era impassível e padecia. Era imortal e morreu. Era Supremo, Senhor, e fez-Se servo. E servir o Senhor, morrer o imortal, padecer o impassível, alimentar-se o imenso e humanizar-se o divino, não só foi tomar o que não era, senão deixar o que era. Não deixar deixando, que isso não podia ser, mas deixar retendo. Deixar conservando; deixar sem deixar”.

(Padre Vieira).

“A mente que se abre a uma nova ideia nunca retornará ao seu tamanho original”.

(Albert Einstein).

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é analisar o conceito da encarnação de Deus, desdobrando-se a uma fluência progressiva na concepção da fenomenologia até a culminação na conclusão de Mircea Eliade, quando apresenta a encarnação como fator integrante de algumas religiões e a suprema hierofania. A partir dessa análise, será descrita a encarnação, perpassando pela perspectiva cristã de vê-la como verdade existencial e seu contexto de controvérsia para ser salvaguardado pelos credos dos seus principais concílios: Niceia e Calcedônia. Chegando ao surgimento de uma nova e atual releitura, que apresenta a compreensão da “encarnação como metáfora”, proposta por John Hick, embasada pela cosmovisão do pluralismo religioso; buscando problematizar algumas consequências para a autocompreensão do cristianismo.

Palavras-chave: Encarnação. Fenomenologia. Hierofania. Metáfora. Cristianismo.

ABSTRACT

The objective of this research is to analyze the concept of the incarnation of God, unfolding to a gradual creep in the design of phenomenology to the culmination at the conclusion of Mircea Eliade, when present incarnation as an integral factor of some religions and supreme hierophany. From this analysis, will be described the incarnation, passing through the Christian perspective of seeing it as truth and existential context of controversy to be safeguarded by the creeds of its major councils: Nicea and Chalcedon. Coming to the emergence of a new and modern reinterpretation that has the understanding of the “incarnation as a metaphor”, proposed by John Hick, based worldview of the religious pluralism; seeking discuss some consequences for the self-understanding of Christianity.

Keywords: Incarnation. Phenomenology. Hierophany. Metaphor. Christianity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I O CONCEITO DE ENCARNAÇÃO COMO HIEROFANIA A PARTIR DE MIRCEA ELIADE	14
1.1 Introdução	14
1.2 Os pressupostos das escolas fenomenológicas	14
1.3 Rudolfo Otto e seus pressupostos	19
1.3.1 A compreensão do sagrado em Otto	21
1.4 A Linguagem da experiência religiosa	23
1.5 A fenomenologia social da religião	26
1.6 Mircea Eliade: fenomenologia e morfologia	28
1.6.1 Hierofanias: fator integrante das religiões	28
1.6.2 A encarnação de Jesus Cristo: a suprema hierofania	32
CAPÍTULO II CONCEITO DA ENCARNAÇÃO NO CRISTIANISMO	36
2.1 Introdução	36
2.2 Encarnação na literatura Paulina	38
2.3 Encarnação no evangelho de João	41
2.4 A humanidade de Cristo	43
2.5 A divindade de Cristo	43
2.6 Messianismo e Senhorio de Jesus na pregação	45
2.6.1 Kirios: termo usado para Cristo	45
2.7 Os pais da Igreja	46
2.8 Pais apostólicos	47
2.9 Concepções especulativas da encarnação nos primeiros séculos: heresias pré-nicenas	49
2.9.1 Os ebionitas	51
2.9.2 O docetismo	52
2.9.3 Monarquianismo	53
2.9.4 Os gnósticos	54
2.10 Os pais antignósticos	56
2.10.1 Irineu	57
2.10.2 Tertuliano	57
2.11 Cristologia de Alexandria: concepções subordinacionistas	58
2.12 Pressupostos da filosofia grega no pensamento subordinacionista cristão	59
2.13 Arianismo	61
2.14 Declaração cristológica do Concílio de Nicéia	64
2.15 Apolinarianismo	66
2.15.1 Concílio de Constantinopla	67
2.16 Nestorianismo	67
2.17 Eutiquianismo	71
2.18 Concílio de Calcedônia	73
2.18.1 Declarações cristológicas do Concílio de Calcedônia	74

CAPÍTULO III CONCEITO DA ENCARNAÇÃO NA PERSPECTIVA PLURALISTA DE HICK	76
3.1 Introdução.....	76
3.2 Tendência pluralista das religiões.....	77
3.3 A fundamentação de John Hick para teologia pluralista.....	81
3.3.1 O efeito da perspectiva pluralista sobre Jesus Cristo.....	86
3.4 A proposta de Hick: a encarnação como metáfora.....	89
3.5 Interpretações da encarnação: entre a metáfora do Deus encarnado e a hierofania estruturante do cristianismo.....	95
3.5.1 Pensamentos contrastados de Micea Eliade e John Hick acerca da encarnação.....	95
3.5.2 Críticas a John Hick.....	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
REFERÊNCIAS	108

INTRODUÇÃO

A encarnação tem sido ao longo dos séculos uma das principais doutrinas e dogmas do cristianismo. A reflexão sobre a encarnação, segundo Muller (2005) é fruto indelével de uma genuína necessidade de redenção. Sua importância transcende ao cristianismo, e encontra as religiões. Nesta pesquisa ela é apresentada como a manifestação do divino, a suprema hierofonia que se descreve como um poder imaterial que se incorpora.

Para Eliade (1970), o sagrado manifesta-se num objeto profano. E, o que revelam todas as hierofanias, até as mais elementares, é essa paradoxal coincidência do sagrado e do profano. O divino limitou-se, incorporou-se. O ato da incorporação, que torna possíveis todas as espécies de hierofanias, até a suprema encarnação do Logos em Jesus Cristo (ELIADE, 1970), respalda a importância do conceito de encarnação. Toda hierofania manifesta a coexistência das duas dimensões opostas: divino e sagrado, espírito e matéria, eterno e não eterno. A ideia da encarnação na perspectiva da religião primitiva se dá sobre um corpo, ou objeto já existente. A fenomenologia como ciência busca a experiência religiosa, tal qual se manifesta. Será visto logo no primeiro capítulo que o caminho que Eliade (1970) percorre traz pressupostos de Otto (2011) e sua concepção do sagrado. O maior mérito a ser destacado é que as suas conclusões em relação ao sagrado trouxeram um despertar à experiência religiosa.

Desde então, a fenomenologia religiosa e a ênfase no aspecto subjetivo e experiencial ganharam destaque e, a partir da sua concepção do sagrado, a continuação do seu pensamento refletiu maiores avanços no conhecimento e importância da experiência religiosa, da necessidade de observar o fenômeno religioso como ele se apresenta. Nesse aspecto Eliade (1970) reconhece a relevante contribuição de Otto (2011) para o reconhecimento da fenomenologia. A partir de então ele argumenta que as hierofanias se estabelecem como fator integrante das religiões, e com o cristianismo não é diferente. Sua hierofania que o centraliza e o integra é a encarnação de Jesus Cristo, que se manifesta como a suprema¹ hierofania.

A partir dessa análise de Eliade (1970), será apresentada a encarnação na perspectiva cristã, baseando-se na proposta bíblica e na visão da Teologia Patrística, que apresenta a

¹ É importante salientar que quando o autor usa o termo “suprema”, referindo-se a encarnação, o mesmo não intenciona destacar superioridade ou maior importância. Ele parece demonstrar, pelo contexto da afirmação que acompanha este termo, vai como sinônimo de um apogeu de um processo, onde busca salientar uma hierofania elementar que culmina em uma complexa, ou completa, como um estágio de tempo e desdobramento. A encarnação de Jesus Cristo é apresentada por Mircea Eliade nesse contexto. Dessa forma talvez o termo foi usado atrelado a encarnação como hierofania que deve compreender esse significado.

encarnação como o próprio Deus, que se torna homem, sem deixar de ser Deus. Será apresentado o cenário da história eclesiástica e seus conflitos nos primeiros séculos, onde evidencia a busca do cristianismo em preservar a literalidade da sua hierofania central. No segundo capítulo serão analisadas as principais heresias que desencadearam nos principais concílios que reafirmaram a posição do cristianismo em relação à encarnação. Na perspectiva do cristianismo, a encarnação de Cristo é vista como o grande princípio da revelação de Deus. Este se fez homem, sem deixar de ser Deus para revelar-se, como a suprema e única verdade que o homem pode receber. E para assegurar a encarnação como estruturante, o cristianismo enfrentou embates e conflitos ideológicos em torno da divindade e humanidade de Cristo e sua encarnação.

No terceiro capítulo surge uma nova perspectiva, cuja releitura apresenta a encarnação como uma metáfora, e diante dessa nova visão de interpretação, se perceberá as suas consequências para a autocompreensão do Cristianismo. Essa cosmovisão provém do pluralismo religioso que se estabelece como tendência atual. Esse novo paradigma surge como uma reação à reivindicação cristã de ser uma religião de superioridade última em relação às demais, porque afirma ser Deus o seu próprio fundador, ao sustentar o pressuposto do Cristo Homem ser igualmente Deus em uma só pessoa. Hick (2005) se destaca nesta nova leitura acerca da encarnação como metáfora. Ele argumenta em nome do pluralismo religioso e dele advém a proposta de uma nova visão da encarnação, propondo seu aspecto metafórico.

Ao refletir sobre o paradigma dessa proposta, uma desestruturação e implosão no cristianismo se anuncia. Os pressupostos de Eliade (1970), que apresentam a encarnação como a hierofania estruturante e que, aliando a essa análise à defesa do cristianismo tradicional quanto à literalidade da encarnação, entram em frontal colisão com o pensamento de Hick (2000). Será ainda visto no terceiro capítulo, críticas de alguns teóricos, dentre eles, Dupuis (1999), Geffré (2004) e Teixeira (1993), onde afirmam que, em nome do diálogo das religiões, não é preciso modificar a doutrina estruturante do cristianismo, negando sua literalidade.

A razão da escolha desse assunto se dá pela paixão com o tema e suas novas implicações que ele trará para o estudo das religiões. Espera-se que esta pesquisa suscite uma reflexão que fortaleça o respeito, tolerância e diálogo, que devem fortalecer o princípio de que nenhuma religião deve ser desestruturada em sua crença e doutrina, caso contrário, a experiência religiosa não será plenamente apreendida e a fenomenologia como ciência será negada.

A pesquisa teve como objetivo geral problematizar o conceito de encarnação como a suprema hierofania, apresentando a visão do Cristianismo à luz dos grandes Concílios Dogmáticos. Busca ainda descrever as novas leituras de interpretação da encarnação como metáfora, a partir de Hick (2000), buscando compreender as suas consequências para a autocompreensão do Cristianismo e sua relação com as demais religiões.

Esta pesquisa utilizar-se-á de uma metodologia investigativa por meio da pesquisa bibliográfica, refletindo sobre estudos publicados em livros e revistas especializadas, bem como da literatura bíblico-teológica que se refere ao conceito de encarnação no Cristianismo. Utilizar-se-á também os postulados de Eliade (1970), ao descreverem a encarnação como um modo de hierofania na prática religiosa dos povos primitivos. A manifestação do divino é o cerne da experiência religiosa, que se dá quando o inacessível se revela. Essa experiência é retratada por Otto (2011) ao descrever o numinoso².

Na experiência religiosa, seja entre os povos primitivos ou entre quaisquer comunidades, a concepção do sagrado e do profano propicia a manifestação do sobrenatural, transcendente e metafísico. A encarnação, descrita como uma hierofonia por Eliade (1970), torna-se o elo e a ponte desse necessário encontro para realização da experiência religiosa. Refletiremos o conceito de encarnação na perspectiva cristã que apresenta a literalidade da encarnação em autores como Barreiros (1983) Bruce (1987), Stott (1991) e outros. A Teologia Patrística nos primeiros quatro séculos e seu desdobramento controverso, encontrando os mais importantes Concílios da história da igreja cristã, será analisada na visão de Muller (2005), Williston (1926), Frangiotti (1995) e Sesboue (1994). Acerca desse panorama Muller afirma que “no cristianismo primitivo salienta-se de forma inegável a problemática que desafiou o pensamento antigo acerca da compreensão de que o Filho de Deus se encarnou” (MULLER, 2005, p. 115).

Será respaldado a nova interpretação em relação ao conceito de encarnação baseado na análise de Hick, que sugere uma interpretação alternativa, declarando que:

² Conforme Otto essa expressão fenomenologicamente se traduz como sentimento do “mistério terrível e fascinante”, é descrito é descrito por *a priori* por não poder ser localizável ou racionalmente dedutível em sua origem última. Sua apreensão dá-se através de adeptos, de produtores religiosos (profetas) e de personificadores do numinoso, os filhos da divindade, uma condição encarnada pelo próprio Jesus. Certamente que Otto refletiu e recebeu influência dos escritos e visão de Martinho Lutero. Sua tese doutoral associou pesquisa sobre Lutero com dogmática: *As Concepções de Espírito Santo em Lutero*. Daí se percebe tamanha influência recebida. Otto se reporta também a Kant, Schleiermacher e Soderblom, este seu contemporâneo e colega na disciplina de Ciências da Religião quando ocupou essa cátedra em Upsala e Leipzig 1901-1914 (OTTO, 2011, p. 7).

A idéia da encarnação divina é melhor compreendida como idéia metafórica, e não literal. Jesus incorporou-se, ou encarnou, o ideal da vida humana vivida em fiel resposta a Deus. Foi a incorporação de um amor que é reflexão humana do amor divino (*sic*) (HICK, 2000, p. 9).

Quanto à estrutura, a dissertação tem três capítulos. O primeiro baseia-se sob uma perspectiva fenomenológica. Escolhe-se a metodologia dos teóricos cuja perspectiva é fenomenológica, baseando-se nos pressupostos de Eliade (1970) que busca pela morfologia entender os fenômenos religiosos típicos da fenomenologia compreensiva. A encarnação é apresentada como a suprema hierofania. O conceito de encarnação é fator integrante em algumas religiões.

Por conseqüência, considerados de um ponto de vista absoluto, uma pedra sagrada, uma estátua de Júpiter ou uma epifania javeísta são igualmente válidos (ou ilusórios) pela simples razão de que, em todos os casos, ao manifestar-se, o sagrado limitou-se, incorporou-se. O ato paradoxal da incorporação, que torna possíveis todas as espécies de hierofanias, desde as mais elementares até a suprema encarnação do Logos em Jesus Cristo, encontra-se por toda a parte das religiões (*sic*) (ELIADE, 1970, p. 2).

O segundo capítulo apresenta a elaboração do conceito da encarnação no cristianismo, à luz dos grandes Concílios dogmáticos. Onde em uma retrospectiva histórica é descrito, nos primeiros quatro séculos, a compreensão do cristianismo e sua declaração a favor da literalidade da encarnação.

O último capítulo apresenta uma nova proposta à interpretação da encarnação buscando compreendê-la como metáfora, a partir dos pressupostos de John Hick e, a partir daí, busca-se problematizar as implicações dessa nova visão para o cristianismo, tendo em vista ser a encarnação como foi interpretada ao longo dos séculos como sua hierofania estruturante.

CAPÍTULO I O CONCEITO DE ENCARNAÇÃO COMO HIEROFANIA A PARTIR DE MIRCEA ELIADE

1.1 Introdução

O conceito de encarnação é descrito por Eliade (1970) como a suprema hierofania. Sua perspectiva é fenomenológica, cujo foco se direciona ao fenômeno religioso como se apresenta. As hierofanias podem ser subdivididas em cratofanias, que seriam a manifestação da potência divina em elementos da natureza (raio, fogo, inundação, terremotos etc.), e teofanias que seriam manifestações pessoais de Deus em visões, sonhos, audições etc. (ELIADE *apud* PIAZZA, 1983, p. 139). A hierofania é fator integrante das religiões, ela expressa à sua maneira uma modalidade do sagrado e um momento da sua história (ELIADE, 1993, p. 8). Através das hierofanias é que o sagrado se manifesta. A encarnação é apresentada como a suprema hierofania, o que torna relevante a iniciativa desta pesquisa.

1.2 Os pressupostos das escolas fenomenológicas

As escolhas teóricas e metodológicas baseiam-se em uma perspectiva fenomenológica. Diante das escolas metodológicas e seus percussores teóricos, destaca-se Chantepie de La Saussaye citado por Filomeno e Prandi (1999), criador da expressão “fenomenologia da religião”, titular da cadeira de Histórias das religiões na Universidade de Amsterdã a partir de 1878. Ele introduz o termo para indicar o momento sistemático da disciplina, buscando evidenciar os aspectos permanentes da religião (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 28). Várias alternativas possíveis ao objeto de estudo aparecem pelos enunciados dos representantes das diversas escolas fenomenológicas.

Chantepie citado por Filomeno e Prandi (1999), indica o caminho da compreensão fenomenológica da religião a partir de uma análise descritiva, de uma base comparada e sistemática dos fenômenos religiosos. Esse caminho, escolhido e percorrido, não sustenta o pressuposto do conceito da encarnação como hierofania, porque o fenômeno religioso é visto no sentido mais estrito, técnico e consciente do termo. No entanto, essa sua concepção propiciou uma “virada fenomenológica”. Diante da reação ao mecanismo positivista, abrem-se as portas para a autonomia do indivíduo e suas produções espirituais.

Esse pensamento de Chantepie abre espaço à metodologia fenomenológica de Van der Leeuw, que busca na fenomenologia religiosa uma realidade compreensiva. O fenômeno (do grego *to phainomenon*) é, literalmente, “aquilo que aparece”, “que se mostra”. Essa primeira constatação comporta uma tríplice consequência: 1) existe alguma coisa; 2) ela se mostra; 3) ela é um fenômeno, justamente pelo fato de se mostrar (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 35).

Van der Leeuw teve o mérito de colocar de modo radical, contra o reducionismo positivista, o problema da autonomia da religião. As correntes culturais alemãs foram o suporte para o desencadeamento desse pensamento. Pensadores como Husserl e Scheler, Simmel citados por Filomeno e Prandi (1999) e a filosofia da religião de Otto (2011), ressaltavam o dado existencial da religião. Nessa perspectiva, o homem é *naturaliter* religioso. “O método usado pela fenomenologia é descritivo, considerando as semelhanças e diferenças, e procura evitar juízos de valor e mostrar empatia com a cultura e as crenças” (CRAWFORD, 2005, p. 33). Percebe-se que este método busca extrair do religioso sua experiência. Seu objeto é descrever sem prescrever, emitindo parecer e juízo de valor.

Esse método busca assegurar a observação isenta de juízo, endossando e valorizando o descritivo, ou seja, o que aparece, o fenômeno, seja em sua forma mais primitiva ou contemporânea, inferior ou mais elevada. A metodologia de um trabalho no campo epistemológico das Ciências da Religião deve levar a um conhecimento que nos faça descrever o fenômeno e não julgá-lo.

O campo científico de estudos do fenômeno religioso é passivo de controvérsias. Por isso a metodologia deve salvaguardar a lisura da análise. Conforme Libânio “O sujeito, enquanto emoção, afetividade, interesses pessoais, de ficar fora do processo de estudo para concentrar-se unicamente no objeto” (LIBÂNIO, 1990, p. 21).

A partir da visão da fenomenologia histórica da religião começa a se estabelecer uma crucial diferença das duas tradições culturais, a alemã e a holandesa em que, por uma complexa conjunção de temas histórico-culturais ligados aos estudos da religião, tiveram profunda ligação com os estudos teológicos e hermenêuticos. Enquanto a holandesa buscava a união das diversas confissões religiosas diferentes buscando o ecumenismo, a alemã se concentrava na experiência religiosa, valorizando a sua diferença. Mas ambas escolas mantinham a fenomenologia religiosa em função dos interesses teológicos e hermenêuticos.

Para tentar resolver essa questão de fundo, com o objetivo de construir uma fenomenologia histórica da religião em sua essência, e sem aprisionamentos e deveres

subordinados a teologia e a filosofia, surgiu a fenomenologia religiosa de Widengren (*apud* FILORAMO; PRANDI, 1999). Ele rejeita os eixos em torno dos quais giram o método da fenomenologia religiosa. Na sua ótica, o ponto de partida do seu itinerário fenomenológico não provém de uma definição *a priori* da religião, provinda de um encontro com o sagrado, como entendia Otto (2011).

Widengren critica Otto (2011) afirmando que essa conclusão que busca explicar o fenômeno vem de pressupostos psicologistas, de premissas filosóficas e de saídas teológicas. “A religião não deve ser separada de seu contexto histórico-social, a sua história não é uma epifania contínua de um suposto sagrado” Ele ainda argumenta que o estudo das religiões não exige pressupostos particulares, o que se exige é a esperada atenção que o estudioso deve canalizar para o seu objeto de pesquisa (WIDENGREN *apud* FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 49).

Como afirma Widengren (FILORAMO; PRANDI, 1999), o estudioso deve ter capacidade e instrumentação técnica para se apropriar e contextualizar os fenômenos religiosos, examinando seus nexos genéticos e as dinâmicas de desenvolvimento. Apesar de a história ser o sentido único do fenômeno nesta visão; a fenomenologia não é mera escrava da história, o que ela evidencia é o pano de fundo, onde se dá o fenômeno e suas raízes culturais. Widengren apresenta o seu método fenomenológico, pelas seguintes etapas:

- 1) a descrição dos fatos; 2) a colocação dos fatos numa ordem sistemática; 3) a interpretação dos fatos para se compreender o seu significado; 4) a tentativa de se estabelecer um tipo, uma estrutura, um mecanismo, sem confundir fenomenologia com história (WIDENGREN *apud* FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 50).

É necessário definir a “fenomenologia da religião” para que haja distinção de outras ciências que estudam o fenômeno religioso, como a história, psicologia, sociologia, antropologia, filosofia etc. Essas ciências não buscam a experiência religiosa propriamente dita, mas busca analisá-la a partir de seus axiomas e pressuposições. A sociologia busca a manifestação social dos acontecimentos religiosos, a psicologia os vê como reflexo do *eros* básico, um impulso inicial ligado ao desejo, a filosofia preocupa-se com o absoluto, como ser e o fundamento de toda a realidade, baseando-se na razão.

A Teologia busca a experiência a partir dos dados da fé (da revelação), a Bíblia é a palavra pela qual Deus fala, e a filosofia é a fonte de dados para entender racionalmente o alcance de tal experiência e não de outro lugar.

Tradicionalmente o estudo da religião estava reservado à teologia. Era a teologia que se encarregava de fazer o discurso sobre a religião, de preferência fazendo alusão à etimologia do termo ‘religião’ e procurando definir seus conteúdos. Nesse contexto, a religião apresentava-se essencialmente como a relação do homem com o absoluto, com a transcendência, conforme o esquema do *religio* (de *religare*) entendida como o vínculo que une o homem a Deus. Essa definição e modo de entender a Deus, presentes nos tratados de teologia fundamental, era depois absorvida na compreensão da realidade do cristianismo, entendido como *a religião por excelência*, de modo que, no fim de tudo, fazia-se passar direta ou indiretamente a ideia de que, no fundo, quem conhece o cristianismo, conhece todas as religiões (TERRIN, 2003, p. 17).

A Antropologia, como ciência recente que estuda a cultura, seja ela antiga, moderna ou pós-moderna, também busca e focaliza as culturas tribais e primitivas no rastro de suas experiências religiosas.

Por exemplo, a famosa teoria do animismo proposta por Edward B. Tylor em 1871 levantou a hipótese de que a religião começa com a crença em almas e espíritos, uma crença que surgiu da necessidade de explicar o aparecimento de figuras animadas em estado de sonho e a diferença entre o corpo vivo e o cadáver (PADEN, 2001, p. 41).

Mas a cosmovisão foi ampliada em relação a observação dos fatos e fenômenos religiosos. “Somente por volta da segunda metade do século XIX o estudo da religião começou a libertar-se lentamente de pressupostos apriorísticos” (TERRIN, 2003, p. 17). A fenomenologia não estuda os fatos religiosos em si mesmos, mas sua intencionalidade (seu *eidos*) ou essência. “A pergunta do historiador é sobre quais são os testemunhos do ser humano religioso, a pergunta do fenomenólogo é sobre o que significam” (CROATTO, 2001, p. 25). É importante ressaltar que se busca não o que significa para o estudioso, mas para o *homo religiosus*, que vive a experiência do sagrado e a manifesta nesses testemunhos, ou seja, “fenômenos”.

O fato religioso é um verdadeiro fenômeno humano que se traduz por atitudes e costumes característicos no qual podemos observar tanto o evento (o acontecimento religioso) como a sua visão eidética (o significado o religioso); basta considerar a sua manifestação mais comum e típica, a prece (PIAZZA, 1983, p. 20).

Somos condicionados a pensar a religião a partir da perspectiva de determinada cultura ou tradição, como o cristianismo e a ciência. Paden afirma: “um estudo geral de interpretações das religiões não pode pressupor as questões internas de qualquer posição religiosa ou anti-religiosa isoladamente” (*sic*) (PADEN, 2001, p.14).

Em contra partida a fenomenologia, diferente das outras ciências, busca, nesse primeiro passo, a experiência religiosa que deve ser apreendida como se manifesta. Em

relação às Ciências das Religiões, Croatto afirma que, para interpretar o fato religioso, é necessário conhecê-lo. E neste sentido:

A história das religiões é descritiva (geográfica e cronologicamente) quando mostra fatos religiosos concretos, que foram deixados ou transmitidos pelo ser humano. A lista pode abranger os monumentos, os ritos, as obras de arte, os textos e seus conteúdos (Deuses, leis, teodicéia, ética etc.) e tudo mais que apareça como expressão religiosa (*sic*) (CROATTO, 2001, p.17).

Em síntese, conforme Croatto (2001), a fenomenologia da religião estuda o sentido das expressões religiosas no seu contexto específico; sua estrutura e coerência (sua morfologia); e sua dinâmica.

Ao serem descritas essas perspectivas, não olvidamos as críticas que Hock citado por Brandt, (2006) faz a esses renomados fenomenólogos da religião, dentre eles, Sordeblom, Van der Leeuw também citados por Brandt (2006) e Otto (2011), Eliade (1993). Contra Soderblom, Otto (2011) e Van der Leeuw se objeta que postulam uma categoria específica, a do sagrado ou a do poder, baseando-se nesse fundamento para descrever as experiências religiosas e a essência da religião. Hock citado por Brandt (2006) critica Eliade, ressaltando sua visão da fenomenologia como uma espécie de teoria do ser. Ele afirma que tais perspectivas, consideram como central e universal apenas um elemento que, sozinho, de modo algum pode levar em conta a realidade e pluralidade dos fenômenos. Hock (*apud* BRANDT, 2006) ainda afirma que em virtude dessas declarações a fenomenologia da religião foi colocada sob a “suspeição de ser teologia”. Segundo ele, um avanço real para uma fenomenologia refundada e reavivada ainda está por acontecer.

A ação da pesquisa se dá o mais isento possível de preconceito, visando o fenômeno religioso. Como afirma Usarski:

A Ciência da Religião é virtualmente irrestrita quanto aos fenômenos considerados por ela dignos de investigação. Aproxima-se de seus objetos por um interesse primário isento de motivos apologéticos ou missionários. A consciência da ‘relatividade’ e a postura de um ‘não-etnocentrismo’ diante das expressões múltiplas no mundo religioso, ‘a capacidade potencial de abstração religiosa de si mesmo’ e ‘indiferença’ a respeito das contraditórias pretensões da verdade com as quais o pesquisador é confrontado na realização de seus projetos, são competências-chave que caracterizam a Ciência da religião (USARSKI, 2006, p. 17).

Greschat afirma que “o cientista da religião é apenas um especialista capaz de associar suas investigações especiais à religião como totalidade” (GRESCHAT, 2006, p. 24). Ao interpretar o fenômeno religioso, afirma Libânio (1990), a pessoa interpreta a si mesma, compromete-se com e na própria interpretação. Dessa interpretação flui a imperiosa

necessidade de exprimi-lo. Nesse momento surge a importância da linguagem da experiência religiosa que brota da contemplação do fenômeno religioso.

1.3 Rudolf Otto e seus pressupostos

O método da fenomenologia compreensiva³ recebeu revisões radicais de alguns críticos. Nesse contexto, surge aquele que é considerado o fundador da “escola de Marburgo”, Otto (2011). Pelo seu livro “O sagrado”, que, segundo Filoramo e Prandi (1999), apesar de favorecer o surgimento de uma fenomenologia religiosa, não era considerado uma obra fenomenológica. Dentre os seus sucessores, amigos e alunos destaca-se F. Heiler, aluno e amigo que “considera que nenhuma ciência pode ser desprovida de pressupostos, quer pessoais, quer científicos. No caso da fenomenologia religiosa, um primeiro pressuposto consiste no apelo a um método rigorosamente indutivo” (HEILER *apud* FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 37).

A manifestação do divino é o cerne da experiência religiosa, que se dá quando o inacessível se revela. A experiência religiosa, justamente por causa da natureza de seu objeto, provoca no homem a sensação de defrontar-se com um profundo mistério, ao mesmo tempo temível e fascinante. Mistério, porque se trata de algo que transcende todas as realidades deste mundo, inclusive o homem. Temível, porque escapa ao controle do próprio homem. Fascinante, porque se apresenta como a última razão de todas as coisas. Essa experiência é retratada por Otto (2011) ao descrever o numinoso.

Para Otto, o coração da religião, o que constitui sua essência é a experiência do encontro com o sagrado, e ao ser tocado pelo numinoso o homem responde. Isso significa que a iniciativa é do numinoso, “Nele encontramos convicções e sensações que se distinguem qualitativamente de tudo que a percepção sensorial natural consegue nos proporcionar” (OTTO, 2011, p. 151). Essa manifestação se dá no tempo e no espaço, através de uma multiplicidade de formas, que cada uma delas possui um centro vital e uma identidade de

³ Entende-se por fenomenologia compreensiva, como um método especial desenvolvido por van der Leeuw para se apreender e compreender a fenomenologia da religião. Van der Leeuw sublinha na linha de outros estudiosos da religião, a centralidade da experiência religiosa: a religião é, antes de tudo, experiência vivida. Inserindo o componente hermenêutico Van der Leeuw funda a fenomenologia religiosa compreensiva. A compreensão é o *arché* e o *telos* do seu método fenomenológico. *O objeto transfere-se, assim para o sujeito, ao mesmo tempo em que este se desloca (segundo sugere o próprio termo Verstehen) para o objeto*, e isso com o objeto de reexperimentá-lo, de revivê-lo (*Er-leben*), segundo as modalidades típicas e constitutivas do *Erlebnis ditheyano*. Como resultado desse duplo movimento, o sujeito atinge uma realidade que não é tanto espaço-temporal, e sim psicológica, no esforço de entender a realidade profunda do objeto, suas relações estruturais compreensíveis (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 37).

essência que permite comparação. Esse pensamento da escola de Marburgo define que a fenomenologia religiosa é mais do que um método, é um instrumento capaz de fundar a unidade das religiões. Nessa visão nota-se uma definição *a priori* da religião, entendida como o encontro com o sagrado.

Otto sustentava que o centro da experiência religiosa inspira temor, um *mysterium tremendum atque fascinans*. Por ser irracional, o numinoso não pode ser explicitado em conceitos, somente poderá ser indicado pela reação especial de sentimento desencadeado na psique. Aqui ele ainda descreve que há um fascínio a partir da contemplação e contato com o numinoso. “Essa sensação pode ser uma suave maré a invadir nosso ânimo, num estado de espírito a pairar em profunda devoção meditativa” (OTTO, 2011, p. 44). Por isso Crawford afirma que “o numinoso analisado por Otto tem um efeito paralisante, mas provoca também um arrepio de excitação, pois atrai, fascina e arrasta para o ideal. Otto acentuava o não-racional, que ultrapassa a razão, não o irracional” (CRAWFORD, 2005, p. 205).

Aqui, com esse raciocínio, é ressaltado que o *mysterium* transcende a experiência normal. Era uma experiência única, baseada no terrível (*tremendum*) mas atraente (*et fascinans*). Otto afirma que “o conteúdo qualitativo do numinoso cuja forma é o misterioso, é, por um lado, o elemento repulsivo, o *tremendum* a que se refere a *majestas*, por outro e, ao mesmo tempo, é algo que exerce uma atração particular, que cativa, *fascina* e forma, com o elemento repulsivo do *tremendum*, uma estranha harmonia de contrastes” (OTTO, 2011, p. 49). Esse duplo sentimento é enfatizado por ele. O temor que atrai. É um estranho impulso que estimula a aproximação.

A criatura que, perante ele treme, se humilha e perde a coragem, experimenta ao mesmo tempo o impulso de se voltar para ele e até de dele se aproximar de qualquer maneira. O mistério não é para ele só o espantoso, é também o maravilhoso (OTTO, 2011, p. 50).

Nesta sua visão, ele apresenta a experiência religiosa em dois aspectos distintos, sem serem incompatíveis, mas complementares; um “racional”, porque pode ser reduzido a categorias filosóficas conhecidas, permitindo que tal experiência possa ser formulada em doutrinas, a partir das informações obtidas da experiência religiosa; o outro aspecto é apresentado ou chamado de “irracional”, porque resiste a análise dessas categorias filosóficas, o que não anula que esse aspecto não seja tão racional como toda a experiência autêntica, corresponde à natureza mesma do objeto da experiência religiosa, que não deixa de se apresentar envolto de um profundo mistério. Otto afirma que:

As representações racionais e as noções que acompanham este elemento irracional e o esquematizam são o amor, a compaixão, a piedade, a benevolência. Também são elementos ‘naturais’, do domínio geral da vida espiritual, elevados pelo pensamento à perfeição (OTTO, 2011, p. 50).

É nesse contexto que Piazza afirmou: “muito se tem feito para compreender a experiência religiosa sob o seu aspecto racional (Filosofia da Religião), mas sem chegar a um resultado satisfatório, por não se levar em conta seu aspecto complementar de mistério” (PIAZZA, 1983, p. 14).

Chantepie de La Saussaye e Cornelius Tiele citados por Filomeno e Prandi (1999), ressaltavam um estudo puramente histórico-filológico dos fatos religiosos. Abre-se então um novo foco e ênfase, e não é de admirar, por outro lado, que a fenomenologia religiosa tenha terminado na Holanda, por confundir sua sorte com a da história das religiões, em função do pluralismo religioso do século XVII, e que depois do século XIX favoreceu o estabelecimento de métodos, objetivando a união entre as diversas confissões religiosas. “A maior parte dos fenomenólogos holandeses da religião de Chantepie a Tiele, de van der Leeuw a Bleeker, tinham sido zelosos ministros das igrejas às quais pertenciam” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 37). Eles consideravam a pesquisa fenomenológica como instrumento científico capaz de alcançar objetivos ecumênicos entre as religiões.

1.3.1 A compreensão do sagrado em Otto

A concepção e perspectiva do sagrado é chave para a religião e compreensão dos seus elementos. Schleiermacher (*apud* ALVES, 1996) afirma que no círculo sagrado tudo se transforma. O sagrado na perspectiva de Otto ressalta o aspecto Ontológico, definindo-o como o numinoso. Desse pressuposto Ele o define:

O sagrado é antes de mais, uma categoria de interpretação e de avaliação que, como tal, só existe no domínio religioso. Sem dúvida, também ocorre noutros domínios, por exemplo na ética, mas não é dela que provém. Esta categoria é complexa; compreende o elemento com uma qualidade absolutamente especial, que escapa a tudo que chamamos racional, constituindo enquanto tal, uma *arrêton*, algo de inefável. Acontece o mesmo com o belo, noutro domínio totalmente diferente. O elemento de que falamos e que vamos procurar dar a conhecer, fazendo pressenti-lo, aparece como princípio vivo em todas as religiões. Constitui a parte íntima e sem ele, nunca seriam formas da religião. Portanto, convém encontrar um nome para este elemento tomado isoladamente. Formo, por isso, a palavra: o numinoso (OTTO, 2011, p. 14).

O sagrado, na visão de Otto (2011), causava temor e reverência, e também fascinação. O numinoso, como o próprio afirma, cuja forma é misteriosa, por um lado traz tremor, o *tremendum*, a que se refere a *majestas* e, por outro, ao mesmo tempo, é algo que exerce atração particular, que cativa, fascina e forma com o elemento do *tremendum*, uma estranha harmonia dos contrastes. Ele apresenta a declaração de Lutero quando este afirma em seu sermão de boas obras: “Tremo diante dele; mas sou por ele atraído” (OTTO, 2011, p. 49).

A influência da visão do sagrado de Otto (2011) atraiu alunos e amigos que se tornaram seus sucessores, e se propuseram a continuar sua obra, buscando a essência do fenômeno religioso a partir da comparação e compreensão do mesmo. Heiler, o mais proeminente aluno e amigo, ao expor pressupostos científicos para entender o fenômeno religioso, acrescentou um dos principais, que comprova a influência da concepção do sagrado de Otto. Heiler (*apud* FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 38) salientou o “temor e o tremor diante de qualquer experiência religiosa autêntica”. O conceito do sagrado foi tão absorvido por ele que Filoramo e Prandi (1999) apresentam a sua conclusão, tendo ao centro do objeto da religião, a própria realidade divina, objetiva e transcendente, captada em seus três momentos: o *mysterium* ou *numinosum*, o *tremendum* e o *fascinosum*. Essa realidade pode se manifestar como Deus *revelatus* ou permanecer oculta com o Deus *absconditus*.

Conforme Croatto, a diagramação do sagrado como *mysterium fascinans* e *tremendum* que Otto (2011) nos havia apresentado pode ser confirmado desta maneira:

O totalmente Outro é entendido como *mysterium*, porque se experimenta sua força hierofânica (cratofânia), mas permanece inatingível em sua intimidade ou essência (pelos ritos, o ser humano busca ter acesso a ele). Não é possível nomeá-lo (as teologias chamadas apofáticas são decorrência dessa impossibilidade). Como diz a *Kena Upanishad*, é “diferente de todo conhecido, e também de todo desconhecido” (I:3). Em termos ontológicos, o hinduísmo upanixádico o define (Brahman) como não ser nem não ser (*na sat u na asat*): toda experiência do ser limitada; o não-ser é a máxima virtualidade do ser e é um símbolo mais rico que o do ser, mas ainda se refere ao ser possível, o que é entrar novamente na limitação. Por isso a fórmula é negação também da negação (CROATTO, 2001, p. 69).

Conforme Greschat (2006), Otto se opõe ao racionalismo que denomina tanto a teologia quanto a ciência da religião. Deus é caracterizado com palavras como “espírito”, “razão” ou “vontade”. Esses predicados declaram uma realidade de palavras definíveis. Nesse ponto de vista e raciocínio, Deus é definido e qualificado como algo racional. Otto, ainda afirma: “Todavia, se os predicados racionais estivessem em primeiro plano, não poderiam

esgotar a ideia da divindade, pois se referem precisamente a um elemento que não é racional” (OTTO, 2011, p. 10).

As conclusões de Otto (2011) em relação ao sagrado trouxe um despertar ao estudo da experiência religiosa. Desde então a fenomenologia religiosa e a ênfase no aspecto subjetivo e experiencial ganharam destaque, e a partir da sua concepção do sagrado, a continuação do seu pensamento refletiu maiores avanços no conhecimento e importância da experiência religiosa, da necessidade de observar o fenômeno religioso como ele se apresenta. Por isso Eliade declara em relação a Otto a sua contribuição:

Ainda nos lembrando da repercussão mundial que obteve o livro de Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917). O seu sucesso era devido, sem dúvida, à novidade e à originalidade da perspectiva adotada pelo autor. Em vez de estudar as idéias de Deus e de religião, Rudolf Otto aplicara-se na análise das modalidades da experiência religiosa. Dotado de grande finura psicológica e fortalecido por uma dupla preparação de teólogo e de historiador das religiões, Rudolf Otto conseguiu esclarecer os conteúdos e os caracteres específicos desta experiência. Negligenciando o lado racional e especulativo da religião, Otto encontrou-se sobretudo em seu lado irracional. Porque Otto tinha lido Lutero e compreendia o que quer dizer, para um crente, o “Deus vivo”. Não era o Deus dos filósofos, o Deus de Erasmo, por exemplo; por exemplo não era uma idéia, uma noção abstrata, uma simples alegoria moral. Era, pelo contrário, um poder terrível, manifestada na cólera divina. Rudolf Otto esforça-se por clarificar os caracteres específicos desta experiência terrífica e irracional. Encontra o sentimento de pavor diante do sagrado, diante deste *mysterium tremendum* (*sic*) (ELIADE, 1971, p. 23).

Inequivocamente, Otto (2011) trouxe significativa contribuição e estabeleceu um marco para que o foco se direcionasse à experiência religiosa. A partir de então, a fenomenologia religiosa tornou-se o centro das atenções dos que almejam estudar as religiões a partir de suas manifestações.

1.4 A linguagem da experiência religiosa

O símbolo é a linguagem originária da experiência religiosa. E aqui se pode encontrar uma linha tênue entre a antropologia cultural e antropologia religiosa. Terrin (2003) argumenta sobre a necessidade de tal diferenciação, e apresenta que a antropologia religiosa é identificada a partir da leitura do universo simbólico. Ele afirma inclusive que:

A religião só sobrevive à antropologia cultural se o método e a perspectiva de pesquisa antropológica se abrem simbolicamente a contribuições e vantagens ‘globais’ e principalmente se não se fecham no círculo vicioso de um funcionalismo sócio-cultural’ (TERRIN, 2003, p. 17).

Libânio (1990) ainda afirma que entre a pessoa e o fenômeno religioso, estabelecem-se relações mútuas provocativas, de modo que a pessoa é colocada em xeque pela realidade religiosa e esta, por sua vez, é desvendada em suas significações profundas pela pessoa que a analisa.

Nesse momento nasce o que se chama, pela maioria dos estudiosos da história da religião e fenomenólogos de *homo religiosus*, que é aquele que pretende vislumbrar o acontecimento religioso e sua interpretação, a partir da manifestação do próprio fenômeno e não sob o foco de sistemas filosóficos, seja pelo positivismo ou evolucionismo. Nesse prisma surge Muller (2005), que inicia o estudo dos mitos a partir da filologia comparada. “Foi Max Muller quem empregou a análise filológica, não só para revelar a natureza de certos seres míticos, mas também como ponto de partida de sua teoria geral duma conexão entre a linguagem e o mito” (CASSIRER, 1976, p. 9). Segundo o seu parecer, mito não é a transformação da história em uma lenda fabulosa e descabida, mas algo condicionado pela atividade da linguagem.

Baseado nessa premissa, as religiões são o testemunho das línguas que os seres humanos usaram para dirigirem-se ao seu criador. E dessa interpretação e atenção dos testemunhos do próprio ser humano religioso, que traz à tona a fenomenologia, o termo e o conceito do sagrado ganhou proeminência diante do conceito de Deus. Por isso, para entender a linguagem religiosa (símbolo, mito, rito), é necessário partir da experiência do sagrado que a própria linguagem intenciona apresentar ou comunicar.

O sueco Soderblom, “desde cedo começou a estudar o sagrado como ‘conceito fundamental’ e uma ‘nota básica’ da religião, mais importante que a ideia de Deus” (CROATTO, 2001, p. 51).

Soderblom trouxe à tona as análises de Durkheim (*apud* CROATTO, 2001) sobre o *mana* e, em vez de entender esse vocábulo da Polinésia como força impessoal e geradora do social, ele o descreveu como uma força sagrada, espiritual essência da religiosidade. Nesse sentido é da consciência do sagrado que o ser humano alcança a consciência de Deus.

O que é o *mana* para os povos do Pacífico seria o *wakan* para os aborígenes dacotas norte-americanos, o *orenda* para os iroqueses, o *manitus* para os algonquinos. Pode-se registrar algo equivalente em outras vertentes: no

madéismo do irã, o poder, o esplendor transcendente denomina-se *hvarenah*, atributo essencial do deus Ahura Mazda. E também o *Brahman* (princípio absoluto e sentido das coisas) do hinduísmo. Em todos os casos, trata-se de outra forma de falar do ‘sagrado’ como essência da religião (CROATTO, 2001, p. 52).

Conforme Croatto (2001), é necessário entrar nas linguagens específicas que expressam a experiência do sagrado: o símbolo, o mito e o rito. Ele afirma que toda experiência religiosa é simbólica e não existe sem o símbolo. Alves (1996) afirma que os símbolos respondem a um outro tipo de necessidade, tão poderosa quanto o sexo e a fome: a necessidade de viver em um mundo que faça sentido. A pior tortura é viver sem uma percepção ou perspectiva. Mesmo conhecendo o final que não se deseja ou se espera, as pessoas buscam sempre a razão e o sentido. Os símbolos cercam-nos atrás, pelos lados, à frente. São o referencial do nosso caminhar. Como afirma Berger:

Quanto mais se estudam as religiões, melhor se compreende que elas, do mesmo modo que as ferramentas e a linguagem, estão inscritas no aparelho do pensamento simbólico. Por mais diversas que elas sejam, respondem sempre a essa vocação dupla e solidária: para além das coisas, atingir um sentido que lhe dê uma plenitude das quais elas mesmas pareçam privadas; e arrancar cada ser humano de seu isolamento, enraizando-o numa comunidade que o conforte e o ultrapasse (BERGER, 1985, p. 5).

O símbolo une-se ao mito, e o que o mito “disse” o rito faz: assim mito e rito conectam-se, criando uma retroalimentação mútua (CROATTO, 2001). Os fatos religiosos possuem uma forma estrutural, ou seja, uma morfologia que implica na busca do sentido do mito como narrações que possuem uma estrutura definida.

Na verdade, mito não tem nada a ver com mística. A palavra grega ‘*mythos*’ significa ‘fala, narração, concepção’. No tempo do Iluminismo grego, contudo, transformou-se no tempo próprio para designar à distância as velhas narrativas, que não eram verdadeiramente para serem tomadas a sério (BURKERT, 1900, p. 17).

Os mitos são narrativas tradicionais e essa compreensão é fundamental. O mito, neste sentido, transcende o “era uma vez” ou meras narrativas de deuses e heróis. Na verdade, os mitos são estruturas de sentido. O mito é simultaneamente uma metáfora ao nível de narração, cujo simbolismo na natureza do sagrado se ancora.

Em relação à importância de compreensão do simbolismo na natureza do sagrado, Campbell traz uma importante afirmação:

Antes disso, nas sociedades primitivas, o foco do assombro não era uma ordem cósmica, mas a aparência extraordinária do animal que age diferentemente de outros membros de sua espécie, ou certa espécie de animal que parece ser particularmente hábil e inteligente, ou algum aspecto

notável da paisagem. Tais coisas excepcionais predominam nas mitologias do mundo primitivo. Na era das grandes civilizações, todavia, atinge-se a experiência de um grandioso *tremendum* misterioso que se manifesta tão impessoalmente que não se é capaz sequer de elevar-lhe preces, podendo-se apenas experimentar assombro perante ele (CAMPBELL, 2002, p. 31).

Entender esse universo religioso, que se ancora no sagrado, mediante uma linguagem simbólica que se expressa pelo mito, cuja metáfora se manifesta ao nível de narração, é um critério básico para interpretar a experiência do fenômeno religioso.

1.5 A fenomenologia social da religião

Essa ciência ficou célebre com Durkheim (1858-1917), em especial pela sua obra ‘As formas elementares da vida religiosa’, de 1912, na qual o autor estabelece uma forma de coesão social. A pressuposição que se torna o ponto de partida da sociologia da religião é a suposição de que os fenômenos religiosos falam da realidade social, ou melhor, a refletem. É ressaltado nesse pensamento durkheimiano que ao mesmo tempo que tais fenômenos falam da realidade social, a tradição geradora de mitos e ritos é coletiva. Ou seja, o fenômeno religioso é essencialmente comunitário e, portanto, repercute na sociedade como tal (DURKHEIM, 1989). O aspecto social da religião é inevitável. “O sociólogo deve partir da história da religião, mas o objetivo de sua ciência é a manifestação social dos acontecimentos religiosos” (CROATTO, 2001, p.19).

Conforme Durkheim, um *totem* é “simplesmente a forma material sob a qual se representa para as imaginações, através de toda espécie de seres heterogêneos, essa substância imaterial, essa energia difusa, único objeto do culto” (DURKHEIM, 1989, p. 240). Já um *wakan* é uma força eminente da qual todas as outras são como que derivadas.

O *Wakan* não é sob nenhum aspecto, um ser pessoal; os indígenas não o representam sob formas determinadas. Não é sequer possível defini-lo por atributos e características determinadas. A terra, os quatro ventos, o sol, a lua, as estrelas são manifestações dessa vida misteriosa (DURKHEIM, 1989, p. 244).

A conclusão é que “o *totem* só tem poderes porque encarna o *wakan*” (DURKHEIM, 1989, p. 247). A alma que se desdobra do totem, de maneira geral, outra coisa não é senão o princípio totêmico encarnado em cada indivíduo (DURKHEIM, 1989). Nesse raciocínio sugere a ideia de encarnação, pois o ato de encarnar implica em configurar a realização do rito e propiciar o poder do totem ao receber a emanção e a suprema força que dela se origina às

demais forças. É surpreendente a conexão e correlação feita entre os elementos essenciais para que o rito seja plenamente realizado. A ideia da encarnação é descrita como uma força imaterial que se incorpora.

O conceito de encarnação é de igual modo essencial para manifestação do ente divino, seja ele o *mana*, o *totem*, ou o próprio Deus, nos ritos dos povos primitivos australianos (DURKHEIM, 1989). Tal conhecimento se dá a partir do resultado das inúmeras informações sobre as religiões do mundo, ocorridas no século XX.

Além do mais, é crescente o conhecimento acerca da religião dos povos primitivos, cujo foco tem sido não apenas dos antropólogos e sociólogos, mas do cientista religioso. E como afirma Cruz:

A visão dos povos primitivos como brutos supersticiosos, medrosos e violentos, enquanto o homem ocidental seria equilibrado, sereno e cético, de há muito desapareceu dos círculos acadêmicos, mas ainda persiste no imaginário popular- basta ver muitos filmes de Hollywood sobre a África ou América Latina (CRUZ, 2004, p. 28).

É necessário redimensionar a metáfora religiosa, buscando em cada ação do religioso o seu significado primário, por mais absurdo que nos pareça, seja entre os povos primitivos ou no Cristianismo.

Pode-se afirmar que essa ideia da encarnação assegura a realização do rito, e interfere diretamente na organização social; é parte integrante e ativa da cultura primitiva. Malinowski afirma: “Defendo a existência a uma categoria especial de histórias, consideradas sagradas, personificadas no ritual, na moral e na organização social, e que são parte integrante e activa da cultura primitiva” (*sic*) (MALINOWSKI, 1984, p. 110). Os elementos descritos no rito religioso dos povos primitivos estão interligados, caso contrário, se perderá a ligação e concretude da sua experiência religiosa, que se manifesta por meio do sagrado.

A divulgação dessas práticas e crenças religiosas, observadas a partir do seu fenômeno, nos informa que não são exclusivos do cristianismo, como até então se cria. Embora haja diferença na prática da crença, o conceito de encarnação é que será percebido e descrito nesta pesquisa. Busca-se a imparcialidade de descrição e ausência de juízo e afetividade, qualidades exigidas e esperadas de um cientista da religião e observador de um fenômeno religioso.

1.6 *Mircea Eliade: fenomenologia e morfologia*

Eliade, o grande historiador romeno das religiões, a rigor, jamais escreveu uma fenomenologia das religiões. No seu clássico o Tratado das Religiões, é considerado por expressa declaração dele como uma obra de morfologia religiosa (ELIADE, 1993). Sua obra e pensamento têm relação e complexos laços de dependência com a tradição da fenomenologia compreensiva. Nela se vê a teoria do sagrado até ao *homo religiosus*. A concepção da morfologia das religiões só pode ser compreendida a partir de um pano de fundo da tradição cultural alemã, que viu nas formas da vida a sua própria manifestação. Ele viveu o seu maior tempo na Índia e acreditava que os povos sem escrituras, os mais simples e primitivos, mantêm as formas mais arcaicas do pensamento religioso.

Mircea Eliade evita a perspectiva evolucionista, que faria das religiões arcaicas as menos evoluídas. Pensa, ao contrário, que essas religiões arcaicas conservam melhor as formas originais do comportamento do *homo religiosus* perante seu próprio objeto, que Mircea Eliade chama de ‘hierofania’ (= manifestação do sagrado) (CROATTO, 2001, p. 57).

A morfologia de Eliade (1993) não se caracteriza como um método próprio da fenomenologia religiosa puramente descritiva, mas é o braço metodológico de uma maneira de abordar o mundo dos fenômenos religiosos típicos da fenomenologia religiosa compreensiva. O desafio do problema da natureza do sagrado eliadiano se dá pela necessidade da análise do simbolismo religioso. Toda hierofania ou manifestação do sagrado tem o seu lugar de mediação no símbolo. Ora aquilo que conta na perspectiva eliadiana não é tanto o particular simbolismo, mas a estrutura, a totalidade do simbolismo em questão.

“O simbolismo religioso só se manifesta a sua especificidade, as suas particulares leis e os seus particulares mecanismos quando a análise morfológica reconstitui toda uma constelação simbólica” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 56). Nessa análise Eliade (1993) perscruta o fenômeno, buscando semelhanças estruturais daqueles que não a manifestam. Isso não significa que ele defenda fenômenos religiosos “puros”, separados da história. O que é necessário deles é extrair o que tem de irreduzível e original. Desse processo capta-se o sagrado.

1.6.1 Hierofanias: fator integrante das religiões

Desde Eliade (1993) a Fenomenologia Religiosa tomou um rumo mais objetivo, pois

partindo da experiência hierofânica, liberta-se das posições apriorísticas e aprofunda-se no significado do fenômeno como tal. É necessário ressaltar a crucial diferença de perspectiva e método entre ele e Otto (2011) em relação à manifestação do sagrado: ela se dá pela substituição do sagrado ontológico pela vida. Como afirma Piazza, “Rudolf Otto identifica o sagrado com o ‘numinoso’; Eliade (1993), com o ‘objeto hierofânico’, outros autores como o “mana” e similares” (PIAZZA, 1983, p. 136).

Nesse sentido a morfologia eliadiana busca examinar o sagrado nas formas naturais em que ela se manifesta, sobretudo, nas sociedades arcaicas: do céu à água, da vegetação à terra. Essa necessidade do exame do sagrado justifica o estudo das hierofanias que, na acepção mais larga do termo, é qualquer coisa que torna manifesto tudo o que é sagrado. “Devemos a M. Eliade um estudo exaustivo das hierofanias que, de alguma forma, se apresentam como os elementos básicos da fenomenologia religiosa” (PIAZZA, 1983, p. 139).

A pesquisa de Eliade (1993) apresenta uma exposição do fenômeno religioso que vai do “simples ao composto”, cuja observação e atenta descrição se dá por intermédio das hierofanias, desde as mais elementares como (o *mana*, o insólito etc.) ao totemismo, feiticismo, ao culto da natureza ou espíritos, depois aos deuses e demônios e, finalmente, à noção monoteísta de Deus.

O fenômeno só será recebido na sua integridade a partir do momento em que o recebemos como ele se manifesta. Por isso, para Eliade (1993), o que interessa é a visão que leve ao estudo comparativo das religiões, visando captar a morfologia do sagrado que deve ser lido pela sua hierofania. Segundo o mesmo, “algumas hierofanias tem um destino local, há outras que têm, ou adquirem, valores universais” (ELIADE, 1993, p. 9). Ele faz, no entanto, clara distinção, ao menos em princípio, entre hierofanias, símbolos (mitologemas e mitos). Para ele mitos são “histórias exemplares”, compostas com elementos simbólicos (mitologemas), enquanto as hierofanias são os fatos religiosos que deram origem à formulação dos mitologemas. Por isso o autor chega a afirmar que “é impossível fazer história das religiões sem atentar-se para as hierofanias” (ELIADE, 1993, p. 6), porque elas permitem que estudemos o fenômeno religioso como um acontecimento realmente histórico, diferente de atentarmos apenas para evolução ou transformação das religiões no chamado “tempo linear” ou cronológico, porque nesse caso, a religião ficaria reduzida a um fenômeno puramente cultural ou social, e até político sem identificação própria. As hierofanias se produzem em circunstâncias concretas no tempo e no espaço, tornando e apresentando o fenômeno religioso como essencialmente histórico.

Diante da concepção do sagrado, Eliade (1993) centraliza-se no estudo da hierofania. Por isso, para ele, a hierofania é fator integrante e central em todas as religiões, especialmente as mais primitivas. Neste sentido Croatto reitera a convicção de Eliade quando afirma:

Todo fenômeno religioso é uma hierofania. O sagrado, de fato, só pode ser experimentado se ele *se mostrar*. Ao se manifestar no espaço e no tempo, deixa-se descrever. O sagrado/divino, contudo manifesta-se por intermédio de outra coisa. Está mediatizado. Contudo sendo inobjetivável, Mistério. Manifestado, permanece como sem manifestação. Por isso mostra-se heterogeneamente, em uma pluralidade de signos: objetos (qualquer elemento do mundo físico), fenômenos da natureza, pessoas, acontecimentos, palavras sagradas (orações, recitação de um mito, leitura de um texto sagrado e etc.). Cada mediação revela *uma modalidade* do sagrado e uma situação particular do ser humano com respeito a ele (CROATTO, 2001, p. 71).

Para Eliade só há o conhecimento do sagrado, porque ele se manifesta. Ele procura concentrar-se nessa manifestação que chama pelo termo de hierofania. Na sua visão o sagrado se opõe ao profano. “Todas as definições do fenômeno religioso apresentado até hoje mostram uma característica comum: à sua maneira, cada uma delas opõe o sagrado e a vida religiosa ao profano e à vida secular” (ELIADE, 1993, p. 7). No mundo há duas modalidades de experiência, conforme sua perspectiva, a sagrada e a profana. Elas são convencionadas e determinadas pelo homem. E acrescenta: “o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história” (ELIADE, 1993, p. 28).

Sobre o sagrado, o mesmo autor ainda afirma categoricamente no prefácio ao primeiro volume da sua história das ideias e crenças religiosas que “o sagrado é um elemento da estrutura da consciência, e não uma etapa da história dessa consciência” (ELIADE *apud* FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 56). Por isso que o sagrado torna-se o sujeito e o meio do seu conhecimento. A observação e compreensão do sagrado são de fundamental importância, na visão eulidiana.

O sagrado é o refúgio e a meta de todo religioso. Sobre esse domínio do sagrado, soergue o desafio diante de tantas manifestações, sentimentos e opiniões acerca do que se considera e se estabelece como sagrado. Por isso, Malinowski afirma que, “ao entrar no domínio do sagrado, do religioso e das crenças e ritos mágicos. A perspectiva histórica das teorias deixou-nos surpreendidos com o caos de opiniões e com a confusão dos fenômenos” (MALINOWSKI, 1984, p. 39). O grande desafio de todo historiador e fenomenólogo é restringir, conceituar e captar a definição do sagrado. Eliade afirma que “é quando se trata de

delimitar a esfera da noção de ‘sagrado’ que as dificuldades começam. Dificuldades de ordem teórica, mas também de ordem prática” (ELIADE, 1993, p. 7).

Mas essas dificuldades não devem incentivar atitude de desistência, mas de motivação, pois toda a expectativa se dá em função do sagrado.

É do sagrado, com efeito, que o crente espera todo o socorro e todo o êxito. O respeito que ele lhe testemunha é feito simultaneamente de terror e de confiança. As calamidades que o ameaçam, de que ele é vítima, as prosperidades que ele deseja ou lhe calham por sorte são por ele relacionadas com determinado princípio que se esforça por vergar à sua vontade ou coagir. Pouco importa o modo como ele imagina esta origem suprema da graça ou das provações: deus universal e onipotente das religiões monoteístas, divindades protetoras das cidades, alma dos mortos, força difusa e indeterminada que dá a cada objeto a sua excelência na respectiva função, que torna a canoa rápida a alma mortífera, o alimento nutritivo. Por muito evoluída ou por muito grosseira que a concebamos, a religião implica o reconhecimento dessa força com a qual o homem deve contar. Tudo o que se afigure aos seus olhos receptáculo dela surge a seus olhos como sagrado, temível, precioso (CALLOIS, 1977, p. 22).

Esse sagrado que é a fonte de toda a eficácia, o desejo último de contemplação, o que justifica a perseverante busca do religioso, fascina e atrai, sendo vista com ressalvas e perigo. Ele é um dom de fascinação. Callois afirma que o sagrado “constitui, do mesmo passo, a suprema tentação e o maior dos perigos. Terrível, ele impõe prudência, desejável, convida ao mesmo tempo à audácia” (CALLOIS, 1977, p. 22). Nesse pensamento é refletida toda a atitude do religioso, no estabelecimento dos ritos, dos interditos para proteger o sagrado e distinguir o profano. Analisando a homogeneidade espacial, para o homem religioso essa distinção entre o sagrado e o profano é ressaltada, na visão de Eliade. “Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (ELIADE, 1971, p. 35). “Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés, descalça as sandálias; porque o lugar onde te encontras é uma terra sagrada”, conforme Êxodo 3, 5 (ALMEIDA, 2008).

O sagrado ainda apresenta uma ambiguidade, onde as categorias do puro e impuro não se definem nem se estabelecem em um antagonismo ético, elas se interagem como forças equivocadas. Conforme Callois, as categorias do sagrado definidas como o puro e impuro, se definem como uma polaridade religiosa. “Elas desempenham no mundo do sagrado, o mesmo papel que as noções de bem e de mal no domínio do profano” (CALLOIS, 1997, p. 34).

Diante dos dois polos do sagrado R. Hertz fixou estas oposições, da direita e da esquerda, o que fortaleceu a postura de se convencionar o que é sagrado e o que é profano.

O mulçumano entra com o pé direito num lugar sagrado e com pé esquerdo num lugar assediado pelos gênios; um canhoto é facilmente tido na conta do feiticeiro ou de possuído pelo demônio; conta-se que certos santos cristãos recusaram o seio esquerdo da sua mãe desde o berço (HERTZ *apud* CALLOIS, 1977, p. 43).

E há ainda outros vários exemplos apresentados que fortalecem a afirmação. A mão direita sempre é a do cetro da autoridade monarca, do juramento, da boa fé, enquanto a esquerda da fraude e da traição. Jesus com sua mão direita indica o Céu aos eleitos, enquanto com a esquerda, aponta aos condenados ao inferno.

A convenção do que é sagrado também é vista pela localização. Enquanto o interior é puro e representa harmonia, a localização “para além”, representa trevas exteriores. Sobre essa ambivalência e ambiguidade do sagrado, Eliade, no seu livro clássico *Tratado das Religiões*, afirma:

Veremos mais tarde em que medidas tais fatos podem ser considerados como hierofania. De toda a maneira são cratofanias, manifestações da força e, por consequência, são temidas e veneradas. A ambivalência do sagrado não é exclusivamente de ordem psicológica (na medida em que atrai ou causa repulsa) mas também de ordem axiológica: o sagrado é ao mesmo tempo ‘sagrado’ e ‘maculado’ (ELIADE, 1993, p. 21).

Ao comentar as palavras de Virgílio, *auri sacra fames*, Servius faz notar, muito justamente, que *sacer* pode significar ao mesmo tempo “maldito” e “santo”. Eustathius observa a mesma dupla significação de *bagios*, que pode exprimir ao mesmo tempo a noção de “puro” e de “poluído” (ELIADE, 1993, p. 21). E essa mesma ambivalência do sagrado aparece no mundo paleossemítico e egípcio.

1.6.2 A encarnação de Jesus Cristo: a suprema hierofania

Nessa visão do sagrado e sua importância, as hierofanias se estabelecem como fator integrante das religiões. O sagrado ao se manifestar, o faz como qualquer coisa diferente do profano. É importante notar que nesse processo o símbolo ressalta sua importância, porque prolonga uma hierofania, porém “o símbolo não é importante apenas porque prolonga uma hierofania ou porque a substitui, mas, sobretudo, porque pode continuar o processo da hierofanização e porque, no momento próprio, é ele mesmo uma hierofania” (ELIADE, 1993, p. 364). Essa hierofania se desdobra em um número considerável. Conforme o mesmo autor, no cristianismo não é diferente. Sua hierofania que o centraliza e o integra é a encarnação de Jesus Cristo, que se manifesta como a suprema hierofania:

Poderia dizer-se que as histórias das religiões desde as mais primitivas e mais elaboradas é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania, por exemplo a manifestação do sagrado em um objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore, e até à hierofania suprema que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade (ELIADE, 1970, p. 26).

Eliade ainda afirma, ao procurar justificar as antigas hierofanias, pelo seu paradoxo inerente de mostrar o sagrado em um objeto profano e secular, pela própria dialética do sagrado, que se manifesta através de alguma coisa, objeto, uma ideia, figura divina ou pessoa, e nesse raciocínio fortalece sua afirmação quando declara:

Por conseqüência, considerados de um ponto de vista absoluto, uma pedra sagrada, uma estátua de Júpiter ou uma epifania javeísta são igualmente válidos (ou ilusórios) pela simples razão de que, em todos os casos, ao manifestar-se, o sagrado limitou-se, incorporou-se. O ato paradoxal da incorporação, que torna possíveis todas as espécies de hierofanias, desde as mais elementares até a suprema encarnação do Logos em Jesus Cristo, encontra-se por toda a parte das religiões (*sic*) (ELIADE, 1970, p. 31).

Para o cristianismo que apresenta Jesus Cristo como a encarnação de Deus, e tem esse dogma e doutrina como central em sua crença, Eliade argumenta que toda a hierofania busca apresentar ou manifestar a coexistência das duas essências opostas: sagrado e profano, espírito e matéria, eterno e não eterno. E estabelece como parâmetro e referência para todas as hierofanias a encarnação do Logos em Jesus Cristo.

Conforme Eliade, “poderíamos até dizer que todas as hierofonias não são mais do que prefigurações do milagre da encarnação, que cada hierofonia não é mais do que uma tentativa falhada da revelação do mistério da coincidência homem-Deus” (ELIADE, 1970, p. 34).

Ao problematizar a questão do conceito de encarnação e suas diferentes interpretações e crenças, busca-se suscitar, apresentar e tornar conhecido o desdobramento interpretativo desse conceito, dogmatizado pelo Cristianismo.

Na experiência religiosa, seja entre os povos primitivos ou entre quaisquer comunidades, a concepção do sagrado e do profano expressa a manifestação do sobrenatural, transcendente e metafísico. A encarnação de Jesus Cristo, descrita como a suprema hierofania por Eliade, torna-se o elo e a ponte desse necessário encontro para realização da experiência religiosa no Cristianismo, afirma ainda que “encarado deste ângulo o símbolo prolonga a dialética da hierofania: tudo o que não é diretamente consagrado por uma hierofania torna-se sagrado graças à sua participação num símbolo” (ELIADE, 1993, p. 363).

Para Eliade (1970), o sagrado manifesta-se num objeto profano. E os que revelam todas as hierofanias, até as mais elementares, é essa paradoxal coincidência do sagrado e do profano. O divino limitou-se, incorporou-se. O ato da incorporação, que torna possíveis todas as espécies de hierofanias, desde as mais elementares até a suprema encarnação do Logos em Jesus Cristo, respalda a importância do conceito de encarnação. Nesse raciocínio o autor destaca a encarnação de Jesus Cristo como suprema em comparação a todas as hierofanias e a destaca como estruturante no cristianismo. E, ao apresentar o fenômeno do sagrado, toda sua argumentação gira em torno do conceito de hierofonia, que, pelo que parece, é um neologismo criado pelo próprio autor. Se a hierofania é algo de sagrado que nos se revela ou se manifesta, pode-se concluir que o sagrado que aparece desvela-se intencionalmente por ele mesmo.

Eliade (1970) fala, sobretudo, de uma certa descontinuidade no momento mesmo da experiência da hierofania. Ele encerra a manifestação de algo de ordem diferente, ou seja, o acontecimento do sagrado na existência humana é acompanhado de forma descontínua. A vigência da chamada ordem natural ou profana dá lugar a uma nova ordem instaurada pelo sagrado. Isto pode se manifestar tanto em uma pedra quanto na ideia cristã de encarnação divina.

O mesmo autor, com essa afirmação, iguala e destaca o cristianismo em relação as outras ideologias religiosas. Ele iguala porque afirma a encarnação de Jesus Cristo como uma das hierofanias, dentre todas que se encontram em toda a parte na história das religiões. E ele parece destacar o cristianismo em relação às outras religiões, quando afirma que “a encarnação de Jesus Cristo é a suprema hierofania para os cristãos” (ELIADE, 1993, p. 31). Na verdade, o autor apresenta uma variedade de hierofanias, que passa a ser interpretada pelo que ele chama de “elites” religiosas. Ele afirma que:

Para o povo que no princípio do outono vem até o tempo de Kâlighat, em Calcutá, Durga é uma deusa terrível, à qual é preciso sacrificar bodes; mas para uns tantos skahtas iniciados Durga é a epifania da vida cósmica em contínua e violenta palingenesia (ELIADE, 1993, p. 13).

Esse exemplo dado por Eliade é para provar a imensa variedade das hierofanias, tendo como suprema a encarnação do Logos em Cristo na perspectiva do cristianismo.

Para o cristianismo, o conceito de encarnação realizada por Cristo não é apenas a manifestação do mais poderoso milagre e inefável mistério, mas é o fundamento da própria estrutura doutrinária e dogmática dessa importante religião. Todos os seus conceitos e crenças emanam do ensino de Jesus Cristo em sua plena divindade que assume a humanidade.

Não há dúvida de que a divindade de Cristo na religião cristã é o que, ao longo dos séculos, levou a ver no cristianismo o momento expressivo mais alto de todas as religiões. Na verdade nenhuma outra religião reivindica um fundador-Deus, um Deus que tenha assumido a forma humana para poder se comunicar com a humanidade e tornar-se assim, plenamente, a verdadeira revelação do Pai. Só Cristo é fundador de uma religião, e ao mesmo tempo, Deus e homem (TERRIN, 2003, p. 123).

O cristianismo considera a encarnação de Cristo como o grande princípio da revelação de Deus. Este se fez homem, sem deixar de ser Deus para revelar-se, como a suprema e única verdade que o homem pode receber. Este método de encarnar a verdade não foi escolhido arbitrariamente, porém era o único pelo qual Deus poderia revelar-se ao homem em toda a sua plenitude (LANGSTONE, 1986, p. 21). O próximo capítulo tratará desse assunto.

CAPÍTULO II CONCEITO DA ENCARNAÇÃO NO CRISTIANISMO

2.1 Introdução

A Bíblia, na interpretação tradicional do cristianismo, apresenta a encarnação a partir do nascimento virginal de Cristo. Essa doutrina encontra referências nos textos sagrados do cristianismo, nos livros de Mateus (1:18-25) e Lucas (1:26-38) (ALMEIDA, 2008). “A noção de encarnação foi há muito tempo colocada no centro do mistério cristão. A teologia especulativa da Idade Média, depois a da contrarreforma mantiveram a proeminência dessa noção” (MOINGT, 2010, p. 305). Essa noção referente à encarnação influenciou fortemente a piedade popular e a arte religiosa. Conforme o mesmo autor, foi a partir do século XX que a encarnação perde sua centralidade, em função da reversão da teologia, quando a história de Jesus foi vista a partir de uma hermenêutica nova dos evangelhos. A noção de preexistência foi vista como prejuízo à integridade da existência humana de Jesus. A partir dessa visão, Moingt busca conciliar esse aparente conflito da preexistência e a integridade da existência humana de Jesus, afirmando “que a encarnação, enquanto processo relacional estende-se a toda duração da história de Jesus, tal como o reclama sua inscrição no tempo da Lei: Nascido de mulher, nascido sujeito à lei” (MOINGT, 2010, p. 307). Henry, partindo de uma interpretação a partir da tradição cristã, comenta:

Pode-se admitir, é claro, que o nascimento virginal não é categoricamente idêntico à encarnação, assim como o túmulo vazio não é idêntico à ressurreição. Um pode ser afirmado sem o outro. Mas a ligação é tão estreita, aliás, indispensável que no caso de o nascimento virginal ou o túmulo vazio serem negados, é provável que tanto a encarnação como a ressurreição sejam questionadas ou sejam afirmadas numa forma muito diferente daquela que têm na escritura e no ensino histórico. O nascimento virginal bem pode ser descrito como indicação essencial, histórica, da encarnação, comportando não apenas uma analogia com as naturezas divina e humana do encarnado, mas também revelando a natureza, o propósito e o significado dessa obra de Deus para a salvação (HENRY, 1959, p. 20).

Segundo a interpretação tradicional cristã, a Bíblia declara que a encarnação do Filho foi prevista na eternidade. De acordo com João, Jesus declara: “E agora glorifica-me tu ó Pai, junto de ti mesmo, com aquela glória que tinha contigo antes que o mundo existisse”, conforme João 17:5 (ALMEIDA, 2008).

Embora a palavra encarnação não seja encontrada na Bíblia, o ensinamento sobre esse tema está ali presente. Ela define a encarnação em termos de “mistério”, de acordo com I Timóteo 3:16 (ALMEIDA, 2008) e isso não poderia ser diferente, pois, na tradição judaico-

cristã, o próprio Deus é, na sua essência, um mistério. Mistério vem do grego *Mysterion*, que significa “enigma”, “segredo”. São verdades divinas que estão ocultas e, na perspectiva cristã, somente o Espírito Santo pode revelá-las. Nem mesmo os profetas são capazes de desvendá-las (ANDRADE, 1996, p. 215).

No tempo dos apóstolos havia diversas seitas gnósticas que utilizavam este termo para designar os **iniciados**, ou seja, aqueles que haviam se submetido a certos rituais e agora reuniam qualidades que lhes facultavam compreender doutrinas secretas ou mistérios, aos quais o homem comum não tinha acesso. Somente os iniciados poderiam receber revelação dessas doutrinas.

A palavra mistério ainda é definida da seguinte forma: “culto secreto, tudo o que na religião depende da fé, e é impenetrável à razão humana, aquilo que é incompreensível” (COSTA, 1981, p. 997). Se o próprio Deus é um mistério, quanto mais a Sua encarnação. No entanto, segundo a interpretação teológica cristã, esse mistério é aludido nas Escrituras e qualquer tentativa meramente humana para explicá-lo se caracteriza como insuficiente. Quanto a isso, as palavras: “As coisas encobertas pertencem ao Senhor, porém as reveladas nos pertencem a nós e a nossos filhos para sempre, para que cumpramos todas as palavras desta lei”, conforme Deuteronômio (29:29) (ALMEIDA, 2008), são de importância decisiva para compreensão deste mistério, a partir da compreensão cristã.

Diante desse desafio Luis Segundo adverte:

O teólogo deve perguntar-se, por exemplo, o que significava tal palavra ou tal frase na época determinada em que foi pronunciada para enunciar um dogma. Porque as palavras, como as afirmações, têm sua história, e seu conteúdo varia muitas vezes, de um lugar cultural a outro, ou de uma época às seguintes (SEGUNDO, 2000, p. 33).

Ele ainda ressalta que o dogma deve ser interpretado, a partir de uma tradução correta, quando se trata de línguas diferentes e do transcurso histórico necessário que visa transformar a letra morta da mensagem à significação viva e relevante hoje daquilo que se pretendeu transmitir ontem, para evitar o erro comum do anacronismo (SEGUNDO, 2000). Aliado a essa advertência, Campbell afirma que:

Não há mais segurança no conhecimento de alguma lei moral que foi comunicada. É preciso buscar os próprios valores e assumir responsabilidade pela nossa própria conduta e não simplesmente seguir ordens de algum período do passado (CAMPBELL, 2002, p. 76).

Esse parecer acentua que devemos estar mais cientes de nós mesmos como indivíduos, buscando adequar cada dogma como uma realidade relevante hoje.

2.2 Encarnação na literatura paulina

Paulo⁴ na Carta aos Gálatas (4: 4 e 5) afirma: “vindo, porém, a plenitude dos tempos, Deus enviou Seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei, para resgatar os que estavam sob a lei, a fim de que recebêssemos a adoção de filhos”. Jesus veio ao mundo, conforme a interpretação cristã tradicional, como estava profetizado desde Gênesis 3:15 (ALMEIDA, 2008). A origem da encarnação, segundo a interpretação feita pelos cristãos, foi então pronunciada, e planejada antes da eternidade.

Segundo os ensinamentos da Bíblia, há uma só personalidade em Cristo, mas duas naturezas: a humana e a divina, cada qual perfeita. O Novo Testamento revela, conforme crença cristã da literalidade da encarnação, que Jesus é uma unidade. Ele é dual à natureza, mas uma unidade quanto à personalidade. Um verso clássico que declara essa união da natureza Divina e humana em uma só personalidade é Colossenses 2:9, que diz: “porquanto, nele, habita, corporalmente, toda a plenitude da divindade” (ALMEIDA, 2008).

Esse verso, interpretado a partir da tradição e concepção cristã, revela a essência da encarnação. A palavra “corporalmente”, vem do grego “σωματικοζ (*somatikos*), que aparece como adjetivo e advérbio e a palavra que define a quantidade de Divindade que habitava corporalmente, é “plenitude”, do grego “πλερομα (*Pleroma*), que está no substantivo neutro singular (FRIBERG; FRIBERG, 1987, p. 614). O termo “pleroma” é fundamental para o entendimento de que a divindade residia completa em Cristo. Portanto essa palavra torna-se chave para a compreensão do sentido teológico, da crença cristã da encarnação.

O termo “*pleroma*” tem o significado básico de “plenitude”, plenamente. É citado várias vezes no Novo Testamento.

⁴ Sabe-se muito mais acerca de Paulo do que acerca de qualquer outro personagem apostólico. Nosso conhecimento sobre esse apóstolo e a sua carreira é praticamente tudo quanto se sabe acerca do desenvolvimento do cristianismo, durante aqueles dias. Os genitores de Paulo eram judeus muito religiosos, pertencentes a seita dos fariseus, ou, pelo menos, fortemente influenciados por esse grupo; e pertenciam à tribo de Benjamin. Nada se sabe sobre a ocupação do pai de Paulo, e nem mesmo sabemos qual era o seu nome. A literatura paulina é conhecida pelas suas epístolas, ou cartas. Embora ao longo dos séculos, toda correspondência que tem chegado até nós com o epíteto de paulina, isto é, escrita por Paulo, tenha sido posta em dúvida, por alguns como autêntica. Existem quatro escritos paulinos clássicos que nem mesmo os eruditos modernos põem dúvida, mesmo entre os mais liberais. Trata-se das epístolas aos Romanos, aos Gálatas e I e II Coríntios. Lutero dizia que se pudéssemos ao menos preservar o evangelho de João e a epístola aos Romanos, o cristianismo não poderia ser extinto. Entretanto, mais geralmente aceitam-se os nove livros seguintes como saldos realmente da pena de Paulo: Romanos, I e II Coríntios, Gálatas, Filipenses, Colossenses, I e II Tessalonicenses e Filemon. Para muitos, as epístolas de I e II Timotéo e Tito (as epístolas pastorais), além de Efésios, são consideradas, obras dos discípulos de Paulo (escritas em seu nome). E a epístola aos Hebreus (apesar de não ser sido rejeitada no cânon do NT) é quase universalmente rejeitada como epístola escrita por Paulo (CHAMPLIN, 1995, p. 126).

No grego secular, *'pleroma'* referia-se à totalidade da tripulação de um navio, ou à quantia necessária para completar uma transação financeira. Em Colossenses 1:19 e 2:9, Paulo usa a palavra para descrever a soma total de cada função da divindade (PFANDL, 2005, p. 11).

Essa plenitude habita corporalmente em Cristo, isto significa, a partir do entendimento cristão que, mesmo durante sua encarnação, Ele reteve todos os atributos essenciais da divindade, embora não os empregasse em benefício próprio. Caracteriza-se aqui, pela compreensão da tradição cristã, um mistério, que nenhuma mente, nem associação humana pode devidamente compreender. “Foi claramente visto que a divindade habitava na humanidade, pois através do invólucro terrestre, vez após vez cintilava lampejos de sua glória” (EADIE, 1957, p. 145). Essa, sem dúvida, é uma das fortes evidências bíblicas de que a encarnação é um fato, que une duas naturezas em uma só pessoa, assim afirma o tradicional argumento cristão.

Na concepção cristã, a carne somos nós, seres humanos, manufatura frágil e transitória, feita do pó e destinada a voltar ao pó, limitada quanto ao tempo e espaço. No Livro de Romanos, a carne é usada em diferentes sentidos. Primeiro o sentido corporal (vs. 2:28). Em segundo lugar, o sentido de descendência ou família (vs. 1:3). Em terceiro lugar o sentido de Humanidade (vs. 2:28). Finalmente no sentido de natureza humana, fraca e defeituosa (vs. 6:16) (BRUCE, 1981, p. 62).

Para o cristianismo com a queda, a natureza humana tornou-se pecaminosa e degenerada. Assim, estar na carne é ser um não regenerado; é estar em inimizade contra Deus. Como estrutura humana, a carne é transitória e implica em morte. É um elemento perecível. Entre a carne e o Verbo há um contraste tão grande e uma distância tão imensa que é impossível retratar em palavras. São extremos completamente opostos.

O sentido bíblico de mistério nos escritos de Paulo significa algo que Deus guardou em segredo até o tempo da revelação. Paulo afirma em Romanos (16: 25 e 26):

Ora, Àquele que é poderoso para vos confirmar segundo o meu evangelho e a pregação de Jesus Cristo, conforme a revelação do mistério guardado em silêncio nos tempos eternos, e que, agora, se tornou manifesto [...] (ALMEIDA, 2008).

Ao comentar esse verso, Bruce declara: “Quanto ao ‘mistério’ no Novo Testamento, normalmente significa um segredo outrora mantido oculto, mas agora divulgado, (ver Rm 11:25). Em Romanos 16: 25 e 26, é o ‘mistério de Cristo’, de Colossenses 4:3” (BRUCE, 1981, p. 228).

O “mistério” aponta, conforme pensamento cristão, especialmente para algo que, antes oculto na mente de Deus, era parte de seu propósito fazer conhecido, não a uma elite privilegiada, mas a todos os homens. Este mistério da encarnação de Cristo e o seu sacrifício deve ser declarado a todos os filhos e filhas de Adão, conforme a tradição cristã. Contudo, apesar da revelação ser apresentada por Deus, ela não esgota o mistério. Ele continua sendo um mistério insondável. Essa declaração é amparada pelo pensamento e crença cristã de que a mente carnal não pode percebê-lo; para tanto, faz-se necessário a intervenção do Espírito Santo.

Como afirma Ramos, “Se é verdade que o mistério é manifestado e cumprido em Cristo, é também verdade que só pelo Espírito é ele apreendido pelo homem” (RAMOS, 2004, p. 55). “Deus no-lo revelou pelo Espírito; porque o Espírito a todas as coisas perscruta, até mesmo as profundezas de Deus”, segundo I Coríntios (2: 10) (ALMEIDA, 2008). Ainda é declarado que a revelação dada aos profetas e apóstolos tem como objetivo a compreensão pela igreja. “[...] segundo uma revelação me foi dado conhecer o mistério [...] pelo qual [...] podeis compreender o meu discernimento”, conforme Efésios (3: 3-4) (ALMEIDA, 2008).

O mistério, na visão cristã envolve o fato de que em Jesus coabitam duas naturezas distintas em uma única personalidade, como disse Gregório de Nazianzo: “Em Cristo há um algo e outro algo, mas não um alguém e outro alguém” (GIL, 1976, p. 255). Por isso, conforme o pensamento cristão, o fato mais marcante em todo o universo e em todos os tempos é o mistério da piedade, a encarnação de Deus na pessoa de Jesus Cristo. Como mostra I Timóteo, (3:16): “Grande é o mistério da piedade: Aquele que foi manifestado na carne, foi justificado em espírito, contemplado por anjos, pregado entre os gentios, crido no mundo, recebido na glória” (ALMEIDA, 2008).

Nesse parecer do mistério da encarnação, sustentado pelo pensamento cristão White afirma: “Quando queremos estudar uma questão profunda, fixemos a mente na coisa mais maravilhosa que já ocorreu na terra ou no céu: a encarnação de Cristo o filho de Deus” (WHITE, 1997, p. 255). E Ramos acrescenta: “Fosse o Pai que se encarnasse, e a manifestação seria a mesma. O nascimento de Jesus é a encarnação de Deus” (RAMOS, 2004, p. 54). O vislumbre da encarnação que vai além da razão, parte para uma linguagem simbólica, própria da religião que nos inicia no mundo sagrado. Alves afirma:

Dentro dos limites do mundo profano tratamos de coisas concretas e visíveis. Assim, discutimos pessoas, contas, custo de vida, atos dos políticos, golpes de estado e nossa última crise de reumatismo. Quando entramos no mundo sagrado, entretanto, descobrimos que uma transformação se processou.

Porque agora a linguagem se refere a *coisas invisíveis*, coisas além dos nossos sentidos comuns que, segundo a explicação, somente os olhos da fé podem contemplar. O Zen-budismo chega mesmo a dizer que a experiência da iluminação religiosa, satori, é um terceiro olho que se abre para ver coisas que os outros dois não podiam ver (ALVES, 1996, p. 20).

Sob esta ótica, a encarnação pertence ao contexto do sagrado e transcende a definição da linguagem e do entendimento da razão. Ela se ancora em uma linguagem simbólica própria do pensar e agir da religião.

2.3 Encarnação no evangelho de João

Conforme a interpretação da tradição cristã, João (1:14) afirma: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (ALMEIDA, 2008). Esse Verbo é Deus em essência, é o logos divino; a palavra viva (KONINGS, 2000, p. 23). As palavras de João afirmam a tradição cristã de que Cristo Jesus, nosso Senhor, Filho de Deus, eterno e bendito pelos séculos, por quem foram feitas todas as coisas, é Deus. Por isso Jesus expressou: “Quem vê a mim vê o Pai” (João 14:9). Mas velou a Sua glória, ao assumir a forma humana e “habitou entre nós, cheio de graça e de verdade” (ALMEIDA, 2008). Com singela precipitação e sem esforço algum para comprovar suas pretensões, ou as do seu maravilhoso tratado, lança perante o mundo toda a torrente de luz que lhe vem sobre a doutrina da encarnação. Suas palavras se revestem de beleza e profundidade ao declarar que o Verbo se fez carne e habitou entre nós (BULTMANN, 1966, p. 28). Moingt afirma que: “Os Padres da igreja não cessavam de comentar o versículo de São João: O Verbo se fez carne, fosse para dirimir os debates referentes tanto à divindade como à humanidade de Cristo, fosse para fundar o dogma trinitário” (MOINGT, 2010, p. 305).

Na visão inicialmente apresentada da encarnação como “condescendência”, alguns teólogos católicos recorreram à encarnação com esse pressuposto. Temos João Crisóstomo, chamado “o doutor da condescendência”, o qual afirmava que foi pela Sua condescendência que o Deus inefável, incompreensível, invisível, quis entrar na nossa história, encarnar-se no ventre de uma virgem e partilhar os nossos sofrimentos: da fome e da sede, do sono e do cansaço, da tristeza e das lágrimas até morrer pregado na cruz (BARREIRO, 1983, p. 36).

O Verbo eterno de Deus, afirma por sua vez Atanásio, “desceu” até nós por causa da “filantropia” divina. Movido pela misericórdia e compaixão, libertou-nos da corrupção e da morte entregando seu próprio corpo à morte. Basílio vê na condescendência a expressão do

poder e da graça de Cristo, médico e amigo dos homens, que desceu até o fundo de nossas fraquezas para nos curar (BARREIRO, 1983, p. 36). São Gregório de Nissa aplica a condescendência do Verbo à parábola do bom samaritano, dizendo que o samaritano é Cristo, que, movido pela filantropia, desceu até nós e percorreu nosso caminho para socorrer e sarar todos os despojados e feridos, todos os carregados e cansados.

E depois de cuidar de nós, nos dá ainda duas moedas: a do amor a Deus e a do amor ao próximo. Segundo Teodoto de Ancira citado por Barreiro (1983), ninguém subirá a Deus, se não confessar a condescendência de Deus. Máximo, o confessor, diz que foi o mistério da encarnação - visto como o grande e tremendo mistério da condescendência de Deus, que qualifica de infinita, incompreensível, extrema, filantrópica e humilde (BARREIRO, 1983, p. 38). João Damasceno gosta de citar o texto de Baruc: “Deus visível sobre a terra e conversou com os homens”⁵ (BARUC *apud* ALMEIDA, 2008).

O feito da ação do Verbo é reconhecidamente visto e aceito como uma manifestação que alcança toda a humanidade. “O Verbo se manifesta em toda a parte, em cima e em baixo, profundidade e na extensão, na altitude da criação e na humildade encarnação, na profundeza dos limbos, na largura do mundo: tudo está cheio do conhecimento de Deus” (GOMES, 1979, p. 46). Somente uma abarcante atitude com consequência universal, como foi a encarnação, poderia causar uma atitude de morte com valor a implicação extensiva e geral a todos.

A encarnação qualificou Cristo para o sacerdócio de duas maneiras significativas: “Primeiramente a encarnação proporcionou ao céu um canal pelo qual se podia dar para a humanidade uma representação fiel do caráter da Divindade” (GOMES, 1979, p. 108). Alguns Textos considerados sagrados pelo cristianismo são a base desse pensamento: “O Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, vimos a sua glória” em João 1:14 (ALMEIDA, 2008). Por ter sido bem sucedido nesta missão mediadora, foi capaz de dizer: “Quem vê a mim vê o Pai” em João 14:9 (ALMEIDA, 2008).

Em segundo lugar, “a encarnação permitiu ao Deus Filho que Ele se tornasse representante da humanidade, onde Cristo não podia ter desempenhado Seu papel sacerdotal a menos que tivesse assumido nossa humanidade” (GOMES, 1979, p. 109).

⁵ Livro pseudepígrafo - consta na Bíblia Sagrada.

2.4 A humanidade de Cristo

Os textos considerados como sagrados pelo cristianismo afirmam que, em adição à natureza divina, Cristo assumiu a natureza humana. E ela declara que a aceitação deste ensinamento é crucial. Todo aquele que confessa que Jesus veio em carne é de Deus, ao passo que todo aquele que não o faz “não procede de Deus” em I Jo (4:2 e 3) (ALMEIDA, 2008).

Há diversas referências na Bíblia sobre Sua humanidade. João (1:14), declara que Jesus “Se fez carne” (ALMEIDA, 2008), o que significa que Ele adotou a natureza humana (TAYLOR, 1983). Paulo igualmente afirma: “Deus enviou seu filho nascido de mulher, conforme Gálatas (4:4), Cristo foi feito “semelhança de homens” e foi “reconhecido em figura humana” conforme Filipenses (2:7). Já em I Timóteo (3:16), a manifestação de Deus através da natureza humana, é chamada “mistério da piedade” (ALMEIDA, 2008).

Ainda a genealogia de Cristo a Ele se refere como “filho de Davi” e “filho de Abraão”, segundo São Mateus (1:1). Como homem, Ele, “nasceu da semente de Davi” de acordo com Romanos (1:3; 9:5) e foi o “filho de Maria” como mostra Marcos 6:3 (ALMEIDA, 2008).

A Humanidade de Cristo é tão evidente que a mais frequente designação que Jesus faz de Si mesmo é a de “Filho de homem”. Esse título (que provavelmente deriva de Daniel (7:13) (ALMEIDA, 2008) lhe é atribuído 70 vezes nos Sinóticos. A combinação, neste título, de humanidade com triunfo escatológico, faz com que seja a designação perfeita para o Salvador dos Homens. Praticamente todas as escolas de Teologia hoje reconhecem plenamente a humanidade de Cristo e cada vez se apercebem mais de sua significância. (BERKOUER, 1968). O problema para o crente de hoje é “pensar a identidade divina de Jesus sem que sua identidade humana sofra o mínimo prejuízo, sob pena de que a encarnação perca toda a sua inteligibilidade” (MOINGT, 2010, p. 328). Em contra partida, a dificuldade era totalmente inversa para os cristãos dos tempos passados.

2.5 A divindade de Cristo

A Bíblia, conforme interpretação da tradição cristã, declara a união das duas naturezas, mas essa união não impediu que Ele continuasse verdadeiramente Deus ao se tornar verdadeiramente Homem. A divindade é reconhecida, conforme pensa a tradição cristã,

de irrefutáveis evidências dos atributos divinos. A Bíblia diz que Cristo é onipotente (Mt. 28:18; Jo. 17:2), onisciente (Col. 2:3), e onipresente (Mt. 18:20; 28:20). Seu também é o atributo da “imutabilidade” (Hb. 1; 13:8) (ALMEIDA, 2008).

A afirmação do próprio Cristo: “Eu sou a ressurreição e a vida” (João 11:25) (ALMEIDA, 2008), é compreendida pelo cristianismo, que nEle a vida é “original, não emprestada e não derivada” (WHITE, 1997, p. 530). E só para completar as dezenas referências de sua Deidade, Jesus era esperado pelas profecias bíblicas como o “Pai da eternidade, Deus forte” conforme Isaias 9:6 (ALMEIDA, 2008).

Esta profecia sobre a vinda do Messias de Israel tem aquecido os corações tanto de judeus quanto de cristãos por mais de 2.700 anos. As palavras desse texto proveem uma das mais conhecidas passagens do grande oratório de Haendel, *O Messias*. “O que realmente é marcante nesta memorável passagem é que ela está se referindo a Jesus como ‘Deus Forte, Pai da Eternidade’ (WOODROW; MOON; REEVE, 2003, p. 57). Ela constitui uma forte declaração profética de que Jesus possuía e prosseguirá possuindo existência vinculada à ‘eternidade’ (WOODROW; MOON; REEVE, 2003).

As obras de Deus são atribuídas a Jesus. Ele é identificado tanto como criador em João (1:3) e Colossenses (1:16), quanto sustentador em Colossenses (1:17) e Hebreus (1:3) (ALMEIDA, 2008). Ressuscita mortos com sua voz, como pode ser visto em João (5:28-29), perdoou pecados conforme Mateus (9:6) e Marcos (2:5-7), e julgará o mundo no final de todas as coisas, conforme Mateus (25:31-32) (ALMEIDA, 2008). Seus nomes revelam Sua natureza divina. Emanuel significa “Deus conosco”, relatado em Mateus (1:23) e o sagrado nome divino de Jeová ou Yahweh do Antigo Testamento é aplicado a Jesus conforme Mateus (3:3 e Isaias (40:3) (ALMEIDA, 2008).

O próprio Jesus, conforme declarado pelo texto do evangelho de João (8:58) apresentou-se como o “EU SOU” (ALMEIDA, 2008). Foi adorado pelas pessoas e pelos anjos, texto encontra nos livros de Mateus (28:17), Lucas (14:33) e Hebreus (1:6) (ALMEIDA, 2008). Isto justifica a aplicação do termo *Kyrios* e *Theos* a Jesus. “Ambos os termos, *Theos* e *Kyrios*, definem essencialmente a Divindade [...] Apesar de sua humildade e da humilhante condição imposta pela encarnação, Ele sempre Se revelou consciente de Sua divindade, e a ela auferiu” (RAMOS, 2004, p. 38; 41), assim interpreta a tradição cristã.

Na igreja primitiva, a Cristologia era a doutrina básica. Em todo o Novo Testamento Jesus Cristo humano e divino é apresentado. A mensagem apostólica era enfática em

apresentar a Jesus Cristo como o Messias, Filho do homem e Filho de Deus, digno e objeto supremo de adoração. A visão cristã, na qual a divindade de Cristo é ressaltada escondia um problema conforme Moingt:

Essa alusão a alguns fatos da história mostra que Cristo aparecia fundamentalmente aos cristãos dos primeiros séculos como um personagem divino, descido dos céus, e o maior problema para eles era conceber sua condição humana de tal sorte que não fizesse sombra à sua divindade. A grande dificuldade, consequência da definição de Nicéia, foi admitir que o Filho, gerado pelo Pai na natureza divina, tenha sido gerado por uma mulher no tempo segundo a natureza humana (MOINGT, 2010, p. 328).

Nota-se que logo nos primeiros séculos o senhorio e messianismo de Cristo foram estabelecidos, aceitos e desenvolvidos pela pregação dos cristãos no primeiro século, tornando a crença em sua divindade amplamente estabelecida.

2.6 Messianismo e senhorio de Jesus na pregação

Na pregação da igreja primitiva o Messianismo e o Senhorio de Jesus são dois elementos arraigados e marcantes que comprovam a ênfase da devida cristologia. Com a mesma naturalidade com que sempre O chamaram de Jesus, chamar-lhe-iam dali por diante “Jesus Messias” ou “Jesus Cristo” e “o Senhor”, “o Senhor Jesus”, “nosso Senhor Jesus Cristo”, (ver Atos 2:38; 3:6; 4:10; 1:21; 8:12; 37; 7:60; 8:16; 9:17; 34). Igualmente perante os gentios Jesus é exaltado como Messias e Senhor (Rm. 10:9-12; At. 10:36-43). A pregação sobre Jesus é a chamada a palavra do Senhor (At. 13:12; 28:31) ou “doutrina do Senhor”. “A pregação é a alegre nova do Senhor Jesus (At. 11:20). Por este e outros meios Cristo é Senhor sobre todos” (RAMOS, 2004, p. 6).

2.6.1 *Kyrios*: termo usado para Cristo

Esse termo traz implicações a cristologia na perspectiva cristã. Para a cultura grega em que os imperadores e heróis eram divinizados, não era inconcebível a ideia de um homem que é Deus. Provavelmente, os cristãos provindos dessa cultura helênica contribuíram para essa compreensão.

Na ótica de alguns cristãos, anunciar a Jesus como Senhor, é também reconhecê-lo como Deus (Rm 9:5). A menção de nosso Senhor vem, obviamente, da confissão neotestamentária primitiva (I Cor 12:3). O termo Senhor (*Kyrios*) é um nome propriamente divino, já que é equivalente do tetragrama hebraico (*YHYWH*) na Septuaginta (SESBOUÉ, 1994, p. 103).

Esse termo ganha status de titulação e é a mesma titulação que se encontra na cláusula das orações da liturgia Romana (SESBOÜÉ, 1994). Este termo apesar de ser sempre usado pelos discípulos em relação a Jesus, o mesmo ganhou uma conotação diferente após Sua ressurreição. “Os discípulos chamaram a Jesus de Senhor mesmo antes de reconhecerem Sua divindade. Mas após a ressurreição, eles usaram esta palavra não como fórmula de tratamento, mas como nome próprio, em sentido bem diverso e precisamente divino [...]. Com isto, os apóstolos transferiram a Jesus o nome e o conceito de Deus no Antigo Testamento, o que não lhes era estranho” (RAMOS, 2004, p. 6). Assim é incorporado na Cristologia, entre os primeiros cristãos, o uso do termo “Senhor”.

William Childs Robinson comenta que quando Jesus:

É referido como o Senhor exaltado, é de tal modo identificado com Deus que há uma ambiguidade em algumas passagens, não se sabendo se tratam do Pai ou do Filho (At. 1:24; 2:47; 8:39; 9:31; 11:21; 13:10-12; 16:14; 20:19; 21:14; cf. 18.26; Rm. 14:11) (MACKINTOSH, 1972, p. 64).

Erickson afirma que “especialmente para os judeus o termo *Kirios* dava a entender que Cristo era igual ao Pai” (ERICKSON, 1997, p. 280). Essa compreensão reflete a crença de uma parte dos cristãos que reconhecem e atribuem o termo *kirios* a Divindade de Jesus.

2.7 Os pais da igreja

O termo “pais da igreja” é usado para designar os primeiros líderes e escritores da igreja pós-apostólica. Gregório, o grande, da igreja ocidental, usualmente é tido como o último da série (faleceu em 604). “Esse título envolve as conotações de ortodoxia, honra e aprovação por parte da igreja, já que estabeleceram a igreja e a levaram à maturidade, como um pai faz com os seus filhos” (CHAMPLIN, 1995, p. 13). Os pais da igreja exerciam seu cuidado e orientação por intermédio dos seus escritos.

Os escritos dos pais também circulavam amplamente e eram lidos nas igrejas; o fato de mencionarem os livros do Novo Testamento como autorizados, em suas lutas contra os heréticos, em seus diálogos com os incrédulos e em suas exortações contra as imperfeições revela muita coisa a respeito da história, da doutrina e das práticas da igreja primitiva (GEISLER; NIX, 1997, p. 151).

Durante algum tempo, antes do Concílio de Nicéia (325), havia quatro amplas classes de escritores patrísticos: os pais apostólicos (70-150), os pais antenicensos (150-300),

os pais nicenos e os pais pós-nicenos (300-430). Seus escritos deram tremendo apoio ao surgimento do cânon do Novo Testamento, de duas maneiras. Primeiramente, citaram como autorizado cada livro do Novo Testamento. Em segundo lugar, citaram com autoridade praticamente todos os versículos dos 27 livros do Novo Testamento (GEISLER; NIX, 1997).

Na época dos pais da Igreja já havia duas ramificações, quanto ao modo de interpretar as Escrituras. A escola de Alexandria enfatizava a abordagem alegórica, na qual procurava defender a divindade, deixando em segundo plano Sua humanidade (ZUCK, 1991). A escola de Antioquia enfatizava a abordagem literal à interpretação das Escrituras, defendia a humanidade de Cristo, isto às custas da sua plena divindade (CHAMPLIN, 1995). O denominado “período dos pais eclesiásticos”, começa no ano 95 d.C., com a primeira epístola de Clemente e se estende até ao concílio de Calcedônia em 451 d.C. Este é o mais rico na discussão cristológica.

Ao refletir acima a ênfase das duas principais escolas de interpretação, percebe-se a valorização das duas abordagens pelos pais da igreja. O alegórico e literal conviviam na prática interpretativa. A preocupação deles consistia na verdade. Lidavam eximamente com o aspecto alegórico e metafórico, pois a verdade religiosa se traduz pelos símbolos. “A religião se nos apresenta como um certo tipo de fala, um discurso, uma rede de símbolos” (ALVES, 1996, p. 19).

2.8 Pais apostólicos

Nos escritos dos Pais apostólicos é visto um ensino de uma definida Cristologia com salientada ênfase na divindade de Cristo. Os Pais apostólicos são os primeiros autores do primeiro século e início do segundo.

No ponto de partida do longo percurso histórico que constitui o desenvolvimento do dogma eclesial está a pregação dos discípulos de Jesus de Nazaré, que o proclamam Cristo e Senhor num discurso muito simples que tem a forma de um relato (SESBOÛÉ, 1994, p. 29).

Campbell vincula a fundação da igreja à crença da tradição cristã de uma única encarnação. Ele afirma:

Analogamente, a tradição cristã está baseada na idéia de uma única encarnação, cuja autenticação se encontra na prova de certos portentos, seguidos da fundação de uma igreja e a continuidade desta igreja através do tempo: cada fragmento desse dogma é também histórico (*sic*) (CAMPBELL, 2002, p. 73).

Cristo era visto como o Pré-existente Filho de Deus, que participou na obra da criação, sendo visto como o Senhor dos céus, que aparecerá como juiz dos vivos e dos mortos. Jesus é denominado Deus nas epístolas de Inácio: “Nosso Deus Jesus Cristo, nascido de Maria, segundo o decreto de Deus [...]. Mas também do Espírito Santo”, conforme Efésios 18,2 (ALMEIDA, 2008). Antioquia, ainda afirmava que “a redenção realizou-se praticamente em dimensões cósmicas, quando Deus apareceu como ser humano para uma vida nova e eterna” (ANTIOQUIA *apud* MULLER, 2005, p. 9).

As acusações contra os cristãos e a atitude hostil do Império Romano fizeram com que surgissem defensores do cristianismo, reconhecidos como os apologistas.

A partir de meados do século II, aquela literatura dá lugar em grande medida a uma literatura apologética de defesa e de ilustração da fé cristã, primeiramente diante dos adversários externos, os judeus e os pagãos, depois contra adversários que se manifestam no interior da Igreja, os heréticos (SESBOÜÉ, 1994, p. 44).

Por intermédio da defesa dos cristãos passaram a ver de maneira confusa e equivocada suas crenças quanto a Cristologia como entendida e deixada como um legado pela igreja primitiva.

Judeus e pagãos representam os adversários externos. Mas ao mesmo tempo a igreja tem de enfrentar ‘dissidentes’ em seu interior e inaugura um discurso anti-herético. Vimos a emergência de uma primeira forma de heterodoxia, com certas tendências judeu-cristãs ‘judaizantes’ e com o gnosticismo (SESBOÜÉ, 1994, p. 46).

Justino, o Mártir, destaca-se como um dos principais. Ele via a Cristo como o Logos Divino, Mestre, Filho e Apóstolo do Pai. Asseverava que por ocasião da criação do mundo, o *Logos Endiáthetos*, nasceu do Pai, e através dele o mundo veio a existir. Para Justino, o *Logos Divino*, na plenitude dos tempos, encarnou em Cristo e, assim, surgiu o Homem Jesus. Desta forma o Filho procedeu do Pai. Os apologistas são vistos como subordinacionistas.

Atanásio, reconhecidamente, adota uma postura apologista ao afirmar que o Logos se tornou humano. Muller afirma:

A teologia grega é perpassada pelo anseio por infinitude e imortalidade, porque o ser humano não é tanto determinado pelo pecado e pela culpa quanto pela morte e perdição da finitude. Atanásio, por isso, responde com afirmações sobre a essência à questão de por que o Logos se tornou ser humano. O próprio Logos divino tem que assumir um corpo, para provocar desse modo a transformação do ser humano da finitude para imortalidade. No final de seu escrito *De incarnatione*, 54, Atanásio afirma por isso: “Pois ele (o Logos) tornou-se ser humano para que fôssemos divinizados. Ele manifestou no corpo para que chegássemos ao reconhecimento do pai

invisível. Ele suportou o escárnio por parte dos seres humanos para que herdássemos a imortalidade (MULLER, 2005, p. 9).

Antioquia pensava de maneira semelhante, em relação a encarnação de Cristo, afirmava que “teve início o que em Deus havia alcançado a perfeição. Desde então, tudo estava simultaneamente em movimento, porque se processava o aniquilamento da morte” (*apud* MULLER, 2005, p. 9). Muller afirma que antes de Inácio, o conceito e a crença da encarnação de Deus não correspondia integralmente à divinização do ser humano. Ele declara que:

Originalmente é apenas a morte de Jesus que tem significado de redenção, o que se pode reconhecer nitidamente em Paulo. Cabe examinar como devem ser classificadas nessa questão as afirmações de João, uma vez que os dados em seus escritos são sumamente controversos (MULLER, 2005, p. 10).

Nesse período, surgiram muitos destacados apologistas em face das concepções especulativas sobre a encarnação de Cristo nos primeiros séculos.

2.9 Concepções especulativas da encarnação nos primeiros séculos: heresias pré-nicenas

Enquanto a igreja se empenhava para compreender quem e o que é Jesus e, em especial, como se relacionava com o Pai, surgiram algumas concepções sobre Ele (ERICKSSON, 1997) no decorrer da história, principalmente nos primeiros séculos do Cristianismo. Essas concepções nasceram da inquietação diante do mistério da encarnação que era um desafio à razão humana. Frangiotti afirma:

Uma leitura da história do cristianismo dos primeiros séculos, conduzida de modo tradicional, numa ótica dogmatizante, sem espírito crítico, criou, na mente da maioria dos cristãos, uma imagem irreal da ‘igreja primitiva’. Essa imagem corresponde àquela de uma igreja que se fazia e vivia numa profunda harmonia, na mais intensa caridade e fraternidade, uma espécie de Éden cuja astúcia e malícias venenosas dos hereges corromperam. Em primeiro lugar, é preciso observar que não havia, propriamente uma ‘igreja’ no sentido que se dá hoje a este termo. Segundo, sempre existiram, desde os tempos da vida de Jesus com seus discípulos, controvérsias e desentendimentos tanto em nível doutrinário, quanto em nível disciplinar (FRANGIOTTI, 1995, p. 7).

Essa ótica dogmatizante ressaltada por Frangiotti (1995) impede uma releitura necessária para que o dogma seja relevante hoje. Nesse contexto Juan Luis Segundo critica a dogmatização que vem a fixar o modo de pensar e dizer. Ele afirma que “o acúmulo de dogmas, em vinte séculos de cristianismo, teria reduzido a teologia a uma mera repetição de fórmulas em todos os campos e matérias” (SEGUNDO, 2000, p. 31).

A razão humana trazia uma pergunta: Quem é este Homem? As respostas a esta pergunta desde os primeiros séculos foram as mais variadas. Os docetas, gnósticos e apolinários negavam sua integridade humana. Os arianos negavam a Cristo, sua consubstancialidade divina. Os nestorianos negavam sua unidade pessoal. Os eutíquianos negavam sua dualidade de naturezas. Os monoteístas negavam sua dualidade de vontades e operações.

A chamada helenização do cristianismo, a necessidade de formar um sistema não negou a necessidade originária de redenção, mas sim, a articulou de forma sempre nova. O aspecto soteriológico da pergunta *Cur deus homo?* [Por que Deus se fez ser humano?] ocupou sem cessar os padres gregos (MULLER, 2005, p. 8).

Em suma, percebe-se que a tentativa de defender criou ataques frontais a unidade de pensamento quanto à cristologia. Esta os dividia, quando seu objetivo devia ser uni-los e reuni-los na mesma igreja. Como panorama de fundo, as causas dessas controvérsias, segundo Frangiotti, são:

Pesquisas mais recentes mostram que aquilo que chamamos ‘cristianismo primitivo’ era bem mais complexo. Admite-se, cada vez mais, que havia no interior desses grupos, pelo menos quatro tendências diferentes e até mesmo de oposição radical (FRANGIOTTI, 1995, p. 9).

Dessas quatro tendências soerguem a maioria das especulações acerca de Cristo. A primeira é descrita como “tendência judaizante radical”, que exigiam a circuncisão como ordenada na lei de Moisés. Estes convertidos do farisaísmo queriam submeter os convertidos do paganismo às práticas e prescrições judaicas. A segunda é descrita como tendência judaizante moderada, que é apontada como o grupo de judeus cristãos liderados por Pedro e Tiago, o irmão do Senhor (FRANGIOTTI, 1995).

Os recém-convertidos do paganismo não necessitam passar pela circuncisão nem observar todas as práticas judaicas. Devem, porém, aceitar o monoteísmo e os mandamentos, estão obrigados a observar certas normas alimentares, como: abster-se das carnes sufocadas ou imoladas aos ídolos (FRANGIOTTI, 1995, p. 10).

A terceira é apresentada como “tendência helenista”, formada pelos judeus-cristãos helenizados. Estes têm como mestres Paulo e Barnabé.

Paulo argumenta, especialmente em Rm 4, que também os convertidos do paganismo recebem, pela fé em Cristo, a raça de Abraão. Fazem parte, portanto do povo das promessas. Não há nenhuma necessidade nem esforço para ‘judaizar’ os pagãos convertidos (FRANGIOTTI, 1995, p. 11).

O quarto e último grupo, são conhecidos pela “tendência dos helenistas radicais”, nela é identificado um radicalismo da “liberdade paulina”. Em relação a este grupo Frangiotti afirma:

Estes, motivados pela liberdade em Cristo, pregada e defendida por Paulo, pela fé que salva, não pelas obras da Lei, exageraram pelo lado oposto dos judaizantes. Rejeitavam radicalmente a Lei e alimentavam posicionamentos hostis ao judaísmo. Exageravam tanto a liberdade, a ponto de participar dos cultos pagãos e se rebelarem contra a Lei, permitindo certa licenciosidade. Nesta tendência se radicalizará mais tarde, Marcião, que rejeitará todo o AT e seu deus guerreiro vingador, assumindo uma postura nitidamente anti-semita. Entre estes helenistas radicais, pode-se colocar com certeza os *nicolaítas*, que, segundo Irineu de Lião, ensinavam que a fornicação e o comer as carnes oferecidas aos ídolos são coisas indiferentes (FRANGIOTTI, 1995, p. 12).

Neste processo histórico da Cristologia houve basicamente duas correntes que caracterizaram e caracterizarão a igreja até o fim: A ênfase na humanidade minimizando a divindade. E a ênfase na divindade minimizando a humanidade. Segundo apresenta um parecer desse turbulento e discutido momento, quando afirma:

Assim, efetivamente, um leigo não entenderá por que se discutiu tanto, antes de a igreja chegar à fórmula dogmática sobre o ser de Jesus; ‘uma pessoa e duas naturezas’. E isso porque provavelmente ignorará que uma das maiores dificuldades que os teólogos mais ortodoxos da época tiveram para chegar a um acordo era que a palavra ‘pessoa’, em seu sentido atual, não existia ainda. Ou seja, eles estavam habituados a usar *uma mesma palavra* para duas coisas que hoje parecem diferentes e opostas: pessoa e natureza. Precisamente, a palavra grega *hypóstasys* servia tanto para designar o sujeito (= *sub-iectum*, em latim), ou pessoa, como também para designar a substância (= *sub-stantia*) ou natureza. Os que sabem um pouco de filologia podem entendê-lo a partir do próprio português, que tem sua origem no latim. Daí, os inumeráveis mal-entendidos naquela época (SEGUNDO, 2000, p. 33).

Tendo identificado as diversas motivações e pressuposições que moveram as concepções especulativas acerca da encarnação. Este estudo será iniciado examinando-se primeiramente a ideia ou a teoria dos ebionitas.

2.9.1 Os ebionitas

O termo grego “*ebionaioi*” é transliteração do vocábulo hebraico “*ebionim*”, pobres. Tertuliano opinava que o nome viria de um certo *Ebion*, um dos líderes da comunidade (CHAMPLIN, 1995, p. 250). Sua origem está envolta em muitas incertezas. Eram grupos sectários que surgiram da congregação de Jerusalém e se caracterizavam por sua confusão de

elementos judaicos e cristãos. “De fato, perseverando na fé judaica, num monoteísmo restrito, os ebionitas não admitiam as insinuações daqueles que falavam de Jesus como um ser divino” (FRANGIOTTI, 1995, p. 19). Eles apareceram por volta do ano 107 depois de Cristo. Segundo os seus ensinamentos Cristo era somente homem. Porém este homem Jesus Cristo tinha uma relação muito íntima com Deus (CHAMPLIN, 1995). Os ebionitas viviam segundo a Lei judaica e rejeitavam radicalmente a pregação paulina.

Negavam a divindade de Jesus, reconhecendo-o, porém, como Messias anunciado pela Lei e pelos profetas. Jesus teria nascido normalmente de José e Maria e fora ungido por Deus, com o Espírito Santo, no Jordão, quando de seu batismo, recebendo filiação divina (FRANGIOTTI, 1995, p. 19).

Essa doutrina dos primeiros séculos de nossa era afirmava que Jesus possuía apenas uma natureza, a saber, a humana. Ainda, de acordo com esta heresia, também ensinava ser o Cristianismo uma mera continuação do Judaísmo, no qual o Nazareno não tinha nenhum dos atributos naturais e atributos que caracterizam a natureza divina (ANDRADE, 1996). Eles também rejeitavam o nascimento virginal, sustentando que Jesus nascera de José e Maria normalmente (MATERA, 1989, p. 47). Ao rejeitar a divindade real ou ontológica de Jesus, asseverava que Jesus era um homem comum que possuía dons incomuns (ERICKSSON, 1997). Mas não sobre-humanos, ou sobrenaturais. Segundo Daniélou (*apud* FRANGIOTTI, 1995), os ebionitas representavam uma tendência judaico-cristã herética. O pensamento dos ebionitas acerca de Jesus se encontra expresso nas Pseudoclementinas.

É visto nesta teoria uma abertura de margem para se negar a deidade de Jesus. O centro da mensagem desta heresia afirmava que somente o Pai era Deus (HORTON, 1990). Como declara Hodge: “Alguns haviam misturado às suas opiniões Judaicas, mais ou menos, os elementos da filosofia agnóstica” (HODGE, 2001, p. 779).

2.9.2 O docetismo

O docetismo leva esse nome por causa do Verbo grego “*dokeo*” que significa “parecer, passar por”. Sua tese principal é que Jesus só parecia ser homem (ERICKSON, 1997, p. 290).

A encarnação, nessa teoria, era uma aparência que não correspondia à realidade. Como salienta Baker, ao falar da visão docetista: “Jesus não poderia ter-se exposto às experiências da vida humana. A sua humanidade e natureza física era uma simples ilusão, não

uma realidade. Jesus era mais como um fantasma, uma aparição, que um ser humano” (BAKER, 1903, p. 80). Os docetas apareceram no ano 70 da era Cristã, e existiram até o ano 170.

Segundo a filosofia dos docetas, as coisas materiais eram, por natureza, más. O mal residia na matéria, e visto que Jesus não tinha pecado, logo não tinha também corpo material. “Não se trata, propriamente, de uma seita, mas de uma tendência, de uma corrente de pensamento embebida de gnosticismo que esvazia a humanidade de Jesus (FRANGIOTTI, 1995, p. 27). Percebemos que, por trás de uma afirmação doutrinária, há sempre uma pressuposição ou referencial norteador. Conforme o teólogo Langston, esta doutrina (LANGSTON, 1986, p. 176) não era mais que as filosofias gregas e pagãs, que se introduzira na igreja de Cristo.

2.9.3 Monarquianismo

Segundo Frangiotti: “a partir dos anos 150, assiste-se a um florescimento de seitas, no seio do cristianismo, destacando-se, principalmente o gnósticos, os marcionitas, os montanistas, os monarquianos” (FRANGIOTTI, 1995, p. 45) . O monarquianismo tendo por objetivo realçar a unidade de Deus acabou por negar categoricamente a divindade do Filho e do Espírito Santo (ANDRADE, 1996, p. 216). Nesse período no contexto de conflito ideológico, a postura que buscava enfatizar um aspecto desqualificava o outro. Cada dogma deve ser formulado e interpretado “situando cada definição em seu próprio contexto” (SEGUNDO, 2000, p. 36).

Toda heresia pode ser denominada grande por advogar uma grande verdade, mas em contra partida, usa essa verdade para negar outras distintas doutrinas escriturísticas, igualmente vitais. Nesse sentido e visão, Juan Luis Segundo chega a sugerir que verdade e erro não são totalmente contraditórios, mas que, em geral, a mudança de contexto prova, não que o anterior fosse falso, mas que estava sendo insuficiente (SEGUNDO, 2000).

Partindo da fé inamovível da unidade de Deus, do monoteísmo restrito, repetia como em refrão: *monarchiam tenemus*. Não abriam mão do monoteísmo judaico, mas aceitavam a divindade de Jesus, desse modo, Jesus Cristo seria um ‘segundo Deus’ (*dêutero theós*) (FRANGIOTTI, 1995, p. 45).

O monarquianismo, indubitavelmente, é um salutar exemplo de uma heresia na qual exalta a Divindade única de Deus Pai, rejeitando o Deus Filho e Deus Espírito Santo. A

palavra monarquianismo vem do grego “*μονάρχης - monarkhía*”, que significa o governo exercido por um único indivíduo. Nessa visão, Jesus Cristo é Deus, se for o Pai, numa forma ou modalidade especial (FRANGIOTTI, 1995, p. 45).

Na teologia (dentro do debate da natureza trinitária de Deus), a palavra era e continua sendo aplicada a Deus como o único dirigente de tudo, o poder único que é o princípio originador de todas as coisas (CHAMPLIN, 1995). Essa declaração deixa de ser verdadeira tornando-se uma heresia, na ótica da interpretação bíblica tradicional do cristianismo, porque atribui apenas a Deus a essência da divindade.

Um dos tipos do monarquianismo é o modalismo, que defendia que a deidade tem seus modos de manifestações (CHAMPLIN, 1995). Noeto de Esmirna, Práxeas Cartago e Sabélio, ensinaram essa variedade do monarquianismo.

Não podemos confundir o conceito da encarnação como o da encarnação dinâmica, que é uma crença oriunda do monarquismo, segundo a qual Cristo não possuía uma divindade ontológica, ou seja, não era Deus (CHAMPLIN, 1995). Mas o poder divino incidiu de tal forma sobre si que Ele veio se avultar como se fora divino. Esta heresia foi condenada em diversos concílios. Pois ela negava frontalmente a Enipôstase.

2.9.4 Os gnósticos

O gnosticismo é anterior ao surgimento do cristianismo. Procede do Oriente, influenciado pelas religiões de Babilônia e da Pérsia. Posteriormente o gnosticismo surgiu na Síria e em território judaico, especialmente, em Samaria, onde assumiu características judaicas. Como os ebionitas negavam a divindade, assim os gnósticos negavam a humanidade de Cristo de diferentes formas. Quanto à origem e a evolução do gnosticismo Sesboüé afirma:

No plano da história, a origem e a evolução do gnosticismo são mal conhecidas. Sem falar dos precursores iranianos da gnose, pode-se mencionar uma pré-gnose grega e uma pré-gnose judaica. Do lado grego, Platão pode ser considerado, de fato, um ancestral da gnose com sua concepção com sua concepção da reminiscência e suas exegeses alegorizantes dos mitos e da religião grega. Em todo caso, o movimento platônico, alegorizando por sua vez sobre seus escritos, será um dos veículos da gnose. Mais tarde, os gregos, entrando em contato com as religiões de mistérios do Oriente e do Egito, tentarão transpô-las em ‘sabedoria’, sempre pelo método da alegoria. Do lado Judeu, a Palestina aparece como o ‘berço possível do movimento gnóstico (SESBOÛÉ, 1994, p. 39).

Foi esta forma gnóstica que os apóstolos encontraram com Simão, o mágico. A *gnose* cristã se inicia com Simão, conforme a tradição cristã. Foram levados a esta negação pelos seus conceitos sobre a origem do mal.

Apesar da diversidade das correntes e seitas, o gnosticismo tem em comum o dualismo da matéria e do espírito como oposição eterna. Este dualismo se traduz na concepção da ordem cósmica e moral, na luta do bem contra o mal, na queda da alma no corpo (FRANGIOTTI, 1995, p. 33).

Os gnósticos pré-cristãos tinham a visão dualista de Platão e Filon de Alexandria, quando negavam a criação do mundo dos sentidos por Deus, afirmando que um demiurgo o criou. Esse demiurgo, algumas seitas gnósticas o tinham como o seu deus. Entre o Deus-Abismo e o organizador da Matéria, o Demiurgo, há um número incalculável de graduações, que chamam de Eões.

O instrumento de libertação deste mundo mau e entrada no mundo bom é o conhecimento, gnôsis, que é uma iluminação espiritual mística (FRANGIOTTI, 1995). O sincretismo que é a mistura de conceitos filosóficos, aparece como característica forte no gnosticismo. “Esse ambiente permite compreender o nascimento do gnosticismo cristão. Ele provém dos mais ou menos dissidentes do judaísmo, sobretudo helenístico” (SESBOÛÉ, 1994, p. 39). Cristo é feito um Eão superior, um Nôus (Inteligência Logos), pelos gnósticos. Nessa crença gnóstica Cristo é “enviado por Deus para revelar aos homens o Deus supremo e verdadeiro até então desconhecido e lhes ensinar como superar a matéria” (FRANGIOTTI, 1995, p. 34). Ao analisar o evangelho de João, já notamos uma posição antagônica ao gnosticismo. “Ao analisar os escritos Joaninos já polemizam com os primeiros gnósticos cristãos: o Apocalipse menciona os nicolaítas (Ap 2, 6 e 15)” (SESBOÛÉ, 1994, p. 39).

Para os cristãos esta teoria se caracteriza uma grande heresia, quando percebemos que o ponto central do evangelho de João, que ressalta a devida visão da encarnação, está em tensão com o ponto de vista gnóstico e até o repudia (NEIL, 1964). Os gnósticos puderam fazer servir seus propósitos somente através de uma exegese própria que ia contra a natureza deste evangelho na perspectiva do cristianismo tradicional (BRUCE, 1987). Os gnósticos, além de crerem que Jesus era separado de Cristo, que era um espírito ou poder que desceu sobre Jesus no momento de seu batismo, tornando-se seu guia e guardião, também negavam a validade da expiação pelo sangue (CHAMPLIN, 1995).

A maioria dos gnósticos aceitava alguma forma de docetismo, isto é, o conceito de que Cristo não foi um homem real, no entanto, a crença imperante dos gnósticos era que

Cristo não era Verbo exaltado, mas apenas um dentre muitos “Aeons” ou emanções Angélicas. O Gnosticismo fez do seu conhecimento seu fator importante. Diante da glória da pré-existência de Cristo e de sua pós-existência eterna, eles, os gnósticos, assumiram uma postura docética negando a existência terrena de humilhação de Cristo. O gnosticismo, apesar da diversidade das correntes e seitas, ele apresenta aspectos comuns ao pensamento filosófico que ressalta o dualismo da matéria e do espírito como oposição eterna. Este dualismo reflete da ordem cósmica e moral, na luta do bem contra o mal, na queda do corpo e da alma (FRAGIOTTI, 1995).

Os gnósticos negavam a vinda de Cristo em carne. Logo sua encarnação não era real. Seu nascimento era aparente. Cristo era um ser celestial, um fantasma e não um homem de carne e osso. Ao negar o Jesus histórico, negavam o significado salvífico da morte de Cristo. Cristo era apenas o revelador da sabedoria esotérica. “O gnóstico se beneficia da revelação de um segredo reservado a iniciados; uma atitude anticósmica e anticarnal: o homem é prisioneiro de um corpo incapaz de salvação” (SESBOÛÉ, 1994, p. 40).

Esse conhecimento era secreto, místico, mágico, e era à base da própria salvação (CHAMPLIN, 1995), e de todas as observações éticas. Essa concepção abrangia vários ensinamentos, mas no tocante a Cristologia, afirmavam que a humanidade de Cristo era apenas uma mera aparência (ANDRADE, 1996). “O certo é que os padres ortodoxos da igreja antiga viam no gnosticismo a heresia mais ameaçadora para o cristianismo” (FRANGIOTTI, 1995, p. 31). Segundo avaliação pessoal, o gnosticismo representou a crise mais grave por que passou o cristianismo desde os dias do primeiro concílio de Jerusalém (At 15:1-8).

2.10 Os pais antignósticos

A crise do gnosticismo foi tão acentuada, que nesse período devido o grande conflito travado, Tertuliano, Hipólito e Irineu receberam o título de antignósticos. “Houve uma rejeição maciça da gnose, expressa por Justino, Irineu e seus sucessores” (SESBOÛÉ, 1994, p. 42). O âmago do combate se deu especialmente contra o repúdio gnóstico à criação. A teologia usada pelos “pais antignósticos” era a mesma usada pela igreja primitiva que centrava na criação divina, na doutrina de Deus, encarnação e ressurreição do corpo, contrariando frontalmente a posição gnóstica.

2.10.1 Irineu

Era discípulo de Policarpo que, por sua vez, era discípulo de João, o Apóstolo. Ele era bispo de Lyon, no final do segundo século, por razões desconhecidas foi para a Gália. Suas datas aproximadas foram 125-202 d.C. “Para Irineu, a verdadeira gnose é a doutrina dos Apóstolos” (FRANGIOTTI, 1995, p. 39). Irineu era um teólogo bíblico na acepção da palavra, porque considerava a Bíblia como única fonte de fé. A sua Cristologia declara que Cristo é verdadeiro Homem, verdadeiro Deus (*Vere Homo, Vere Deus*) (CHAMPLIN, 1995).

Irineu apresentou o grande princípio da encarnação de Cristo. Segundo ele ensinava, Cristo teria retracado todos os estágios da experiência de Adão, bem como todo o seu processo de transgressão, quando se tornou pecador em nosso lugar. Ele afirmava que em cada estágio, onde Adão havia desobedecido, Jesus Cristo obedeceu. O grande princípio declarado é que tudo isso foi a fim de que “Cristo se tornasse o que somos, a fim de podermos nos tornar naquilo que Ele é. Assim como Cristo participou de nossa humanidade, assim também as almas humanas, na redenção, podem participar da natureza divina” (CHAMPLIN, 1995, p. 367).

2.10.2 Tertuliano

Tertuliano nasceu na província romana da África, na cidade de Cartago. Suas datas aproximadas foram 155- 222 d.C. Filho de pais pagãos, tornara-se bem versado em filosofia, direito e literatura, antes de converter-se a Cristo. Foi o mais vigoroso e intransigente dos primeiros apologistas cristãos. É considerado o pai da Teologia Latina. Seu grande mérito foi o esclarecimento preciso de muitos termos teológicos, até então desconhecidos e vagos.

Apesar de ser um intelectual, Tertuliano assumia uma postura anti-intelectual em sua fé religiosa. Ele dizia: “Creio por ser absurdo”, porquanto pensava que as doutrinas da fé não fazem sentido diante da razão humana (CHAMPLIN, 1995, p. 504). Ele foi o primeiro teólogo cristão a usar a fórmula trinitariana para explicar, tentativamente, a relação que há entre Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo.

Na obra “Contra Praxéas” define sua teologia do Logos, Cristo. Faz nesta obra declarações que antecipam as conclusões do Concílio de Nicéia, 100 anos depois. Tertuliano afirma:

Todos são um, por unidade de substância, ainda esteja oculto o mistério da dispensação que distribui a unidade numa Trindade, colocando em sua ordem os três, Pai, Filho e Espírito Santo. Três, contudo [...], não em substância, mas em forma (CHAMPLIN, 1995, p. 505).

Afirmava que o Filho é uma pessoa independente que veio do Pai. Por isso sua Cristologia combatia o gnosticismo, mas era subordinacionista. Afirmava que Jesus foi enviado pelo Pai, concluindo que o que envia é distinto do que é enviado. Combatia o gnosticismo quando afirmava em sua Cristologia que as qualidades divinas e humanas estão em Cristo. O Logos, o Cristo, é uma só pessoa com duas substâncias diferentes, que estão unidas em uma só pessoa. Jesus possui duas naturezas divina e humana, que se uniram numa só pessoa, mas não se combinaram. Vê-se, então, seu duplo estado, não misturado, mas conjugado em uma única pessoa, Jesus, Deus e Homem.

2.11 Cristologia de Alexandria: concepções subordinacionistas

Orígenes foi o maior teólogo-filósofo e figura do cristianismo da igreja antes do concílio de Nicéia. Nasceu em Alexandria, que era um centro comercial e cultural. Esta cidade foi fundada por Alexandre, o grande em 332 a.C. Possuía uma biblioteca que era a mais famosa e completa do mundo antigo com mais de 700 mil volumes. Foi fundada por Ptolomeu I (c. 300 a.C.), em conjugação com o museu e a universidade, com um corpo docente de eruditos sustentados pelo estado (CHAMPLIN, 1995).

Orígenes e Clemente de Alexandria eram os mais famosos nomes da igreja, mas foi com Clemente de Alexandria que a Escola Catequética alcançou proeminência. Em Alexandria a filosofia era considerada como serva do cristianismo.

Clemente de Alexandria (150-215 d.C.) foi teólogo cristão provavelmente originário de Atenas, e não de Alexandria, apesar do nome do que é conhecido. Cria que o logos divino tem uma função pedagógica através da história. A lei foi proclamada aos Judeus pelo Logos, a filosofia proclamada aos gregos, e a manifestação final e definitiva de Jesus Cristo ao cristianismo. Na sua visão o Logos encarnado não sentia dor nem prazer devido ao seu estágio espiritual superior.

Orígenes (185-254 d.C.), provavelmente nasceu em Alexandria e morreu em Tiro. Na escola, seus mestres foram Clemente de Alexandria e o teólogo neoplatônico, Plotino. Segundo Orígenes, o Logos preexistiu eternamente de modo independente. “Constata-se que

Orígenes é o primeiro, ao que parece, a empregar o termo *homoúsios* = *consustancial*, termo que fez carreira nas controvérsias dogmáticas, provocando intermináveis discussões e desentendimentos” (FRANGIOTTI, 1995, p. 76). O Filho era visto por Ele, como o segundo Deus, sendo a essência do Pai e a ele subordinado. Para ele, somente o pai não nasceu. Tanto o conceito *Homoousios* como o subordinacionismo estão presentes na teologia de Orígenes. Embora afirme a comunidade de substância entre o Pai e Filho, “Orígenes não deixa de mostrar certa dependência e inferioridade do Filho em relação ao Pai” (FRANGIOTTI, 1995, p. 76). A formação platônica de Orígenes o levou a algumas conclusões, ressaltando que o Filho procede eternamente do Pai, por isso não houve um tempo em que o Filho não existisse. “Orígenes afirma explicitamente a inferioridade do Filho, concebido como “um segundo Deus” (FRANGIOTTI, 1995, p. 76). Nesse raciocínio o Filho é o segundo depois do Pai.

Novacionismo-Novaciano foi um presbítero romano liderante, um notável teólogo cujos escritos exerceram considerável influência sobre a controvérsia em torno da divina Trindade da igreja cristã antiga. Como teólogo do ocidente do III século, foi o primeiro da congregação cristã a escrever em latim. Ao defender a corrente teológica de Tertuliano, afirmava que entre o Pai e o Filho existe uma comunhão de substancialidade (CHAMPLIN, 1995).

Também para Ele Cristo era plenamente Deus e plenamente Homem. Era contra o adocianismo, porque defendia a consustancialidade com o Pai. Ao defender a verdadeira humanidade de Cristo e a distinção entre as pessoas da Divindade, se colocava contra o modalismo. A cristologia de Novaciano não nega a divindade do Filho, mas o subordina ao Pai. É esta corrente de pensamento que abrirá as portas para a origem ao Arianismo.

2.12 Pressupostos da filosofia grega no pensamento subordinacionista cristão

Orígenes “além de introduzir os termos da filosofia grega nas discussões cristológicas, tais como *física*, *hipóstase*, *substância*, *essência* e *teandria* (Deus-homem), é o primeiro também a usar esta expressão *theântropos*” (ORÍGENES *apud* FRANGIOTTI, 1995, p. 77). O mesmo ator relaciona a doutrina platônica e filoniana do *Logos* com a cristologia. Para explicar a encarnação, é apresentado como pressuposto a alma pré-existente de Jesus que desce ao seio de Maria na encarnação “é laço de união entre o Logos infinito e o corpo finito de Jesus” (ORÍGENES *apud* FRANGIOTTI, 1995, p. 77). Sesboüé afirma:

De um modo desconcertante para um moderno, Orígenes organiza seu pensamento em torno do esquema da queda das almas e de seu reerguimento: o espírito ou ‘a inteligência (*Mens-nous*), afastando-se de seu estado e de sua dignidade, tornou-se e chamou-se alma: se for convertida e corrigida, volta a ser ‘inteligência’ ou espírito. Essa queda implica a crença da preexistência das almas, que vem de Platão, mas que Orígenes lia também em escritos judaicos. As almas que tiveram um começo, existiram em Deus, antes de virem à terra. Nele hauriam, pela contemplação, a incorruptibilidade, que fazia delas ‘espíritos’ (*noeres* ou *pneumata*). Desviando-se de Deus e caindo, a alma (*psyqhe*) ‘esfriou’ (trocadilho com *psychros*, ‘frio’). Foi despojada de seus privilégios, mas permaneceu um centro de liberdade, capaz ainda de escolher o Bem. De igual modo, num desígnio de salvação, Cristo operou por amor um movimento de descida (*quenose*, cf. Fl 2) e de reerguimento (ressurreição) (SESBOÛÉ, 1994, p. 183).

A perspectiva subordinacionista se caracterizou como uma das mais fortes e duradouras controvérsias da história cristã. Como declara Frangiotti:

O subordinacionismo, uma das controvérsias mais longas e graves da história dogmática, está amarrado à questão da especulação filosófica sobre o Logos. Para compreensão e exposição do ‘Logos’ três nomes se destacam: Justino Mártir ‘quem explorou esta noção, na obra *Diálogo com Trifão*. Justino parece ter haurido a noção de Logos dos Estóicos de ‘Logos proferido’, aplicando-a a Jesus Cristo’. Destacam-se ainda João que o apresenta no prólogo do Evangelho de João I Jo. 1,1 e Ap. 19,13. E o terceiro que se destaca na explicação do Logos é Fílon de Alexandria, que foi exegeta contemporâneo de João, e ‘a noção de logos da Patrística se deve, de fato, mais do que a qualquer outro, a Fílon de Alexandria’ (FRANGIOTTI, 1995, p. 81).

Fílon de Alexandria foi o primeiro a elaborar na história a fusão entre a filosofia grega e teologia judaica. Para isso criou o método alegórico, que posteriormente, tornou-se o método entre os pais da igreja a partir de Orígenes. Ele “entende o Logos como um princípio que Deus gerou de si mesmo antes de todas as criaturas. Ele é certa potência racional” (FRANGIOTTI, 1995, p. 81). É inconcebível para Fílon a encarnação do Logos-Sabedoria numa criatura humana. A mensagem de João é a absoluta inovação, porque afirma que o Logos se fez carne em Jesus de Nazaré e nele viveu entre nós. Em Fílon, o Logos é o universal ativo e inteligente, instrumento e desígnio de Deus, o único mediador entre Deus e suas criaturas.

Antes de criar o mundo físico, Deus criou o ‘cosmo inteligível’, isto é, as idéias, como modelo ideal. E esse cosmo não é outro que o logos de Deus, pelo qual cria o mundo (no esquema platônico, as ideias tornam-se, definitivamente, pensamentos de Deus presentes no Logos ou coincidem com ele (*sic*) (FRANGIOTTI, 1995, p. 83).

Nesse raciocínio, Jesus é visto como um ser criado pelo pai, um segundo Deus e imagem de Deus:

É Filon quem pela primeira vez, hipostasia a noção do Logos, isto é, distingue o Logos de Deus a ponto de fazer dele uma hipóstase e denominá-lo ‘Filho primogênito do Pai incriado. Assim, Filon fala do Logos como ‘Arcanjo’, ‘mediador’ entre Criador e criatura’, arauto da paz de Deus (FRANGIOTTI, 1995, p. 83).

Esses pressupostos contribuem para se entender a posição de Ário, que vai discutir a cristologia a partir da noção de Logos.

2.13 Arianismo

O ensino de um presbítero alexandrino chamado Ário tornou-se a primeira grande ameaça à concepção sustentada pela igreja quanto à divindade de Cristo. Foi no contexto filosófico desenvolvido e elaborado por Fílon de Alexandria, que Ário formou o seu conceito de Logos. Começou a exprimir algumas ideias sobre a Trindade que se aparentavam ao adocianismo. “O subordinacionismo vai se explicar e ganhar corpo, definitivamente, e ganhar popularidade com Ário” (FRANGIOTTI, 1995, p. 85). Certamente, ele preferiu beber das fontes do docetismo, unido a uma análise do Verbo como ser criado. “As origens de Ário não são claras. Nascido, provavelmente, na Líbia, por volta de 256-260, orgulhava-se de ter sido discípulo de Luciano de Antioquia, o fundador da escola teológica desta cidade” (FRANGIOTTI, 1995, p. 85). Como presbítero da Igreja de Alexandria, uma das metrópoles intelectuais da Antiguidade, inicia toda a polêmica com mensagens acerca do Filho de Deus. “O passado eclesiástico de Ário fora bastante movimentado. Em Alexandria fizera parte, primeiramente, do cisma do bispo Melécio” (SESBOÛÉ, 1994, p. 207). Todo conflito inicia em um contexto “paroquial”.

“Fiéis abalados diante da pregação de seu “cura” sobre o Filho de Deus, que dizia ‘criado no tempo’, vão se queixar ao bispo. Este convida então seu presbítero para um debate público diante do clero” (SESBOÛÉ, 1994, p. 207). A situação se agrava e ocorre a primeira condenação de Ário, que foi antecedida por uma admoestação em segredo, sem efeito. “Alexandre, bispo de Alexandria, convocou o sínodo. Nele, Ário teve a oportunidade de expor suas ideias. Seus adversários não aceitaram seus argumentos e insistiram na eternidade e consubstancialidade do Logos com o Pai” (FRANGIOTTI, 1995, p. 89). Diante da amplitude da questão, esse se tornou o assunto do momento. A primeira sentença é então promulgada.

Alexandre, nesse sínodo local dos bispos do Egito e da Líbia, “condena, depõe e excomunga Ário, decisão que Alexandre fez conhecer a todos os bispos. Expulso de Alexandria, Ário se refugia na Palestina, depois em Nicomédia, com seu protetor Eusébio” (SESBOÛÉ, 1994, p. 207).

A base do ensino e doutrina de Ário tem sua origem no subordinacionismo, que subordinam as ações e missões do Filho e do Espírito Santo à iniciativa do Pai. “Uma ambiguidade real permanecia nos espíritos, no exato momento em que tentavam traduzir nas categorias culturais gregas as afirmações tradicionais da fé sobre o Filho e o Espírito” (SESBOÛÉ, 1994, p. 208). O pensamento Ariano “se insere num verdadeiro subordinacionismo, por razões ao mesmo tempo religiosas e racionais” (SESBOÛÉ, 1994, p.209). A base religiosa e filosófica dos ensinamentos de Ário respaldavam seu pensamento e crença. A convicção de Ário diz respeito à unidade de Deus:

É ao mesmo tempo bíblica e filosófica, e insere-se na tradição ‘monarquiana’ já encontrada no debate entre Praxeas e Tertuliano. Deus é único, não gerado e eterno, todos os filósofos religiosos o reconhecem. Ora, o Verbo de que se trata na escritura foi gerado (SESBOÛÉ, 1994, p. 209).

A crença acerca do Filho reporta da filosofia grega. Para Ário, Jesus foi criado como ser intermediário. Por isso não pode ser considerado como uma criatura comum sendo criada no tempo cósmico, mas a partir do nada. “Para criar o mundo, o Deus supremo criou antes o ser intermediário para servir de instrumento da criação. Este ser intermediário é o Logos. O Logos é superior e anterior às criaturas, mas não é eterno, não é igual a Deus” (ÁRIO *apud* FRANGIOTTI, 1995, p. 87). Ário pensa, então, o mistério de Jesus Cristo nesta perspectiva:

O Logos divino é criado, embora a melhor de todas as criaturas; torna-se o criador de todos os outros seres como instrumento de Deus Pai; ele é ‘deus’ em relação as outras criaturas. [...] Nesse este Logos divino se encarnou e se tornou a alma de Jesus Cristo, que foi adotado como Filho de Deus. Aquele Logos que se contaminara com um corpo humano, não podia ser Deus como o Pai, que é incorruptível, intemporal, puro, eterno, incomunicável (ÁRIO *apud* FRANGIOTTI, 1995, p. 87).

Sesboüé confirma essa perspectiva e doutrina de Ário quando declara:

Tudo isso não quer dizer que o Filho foi criado no tempo cósmico, do qual temos experiência. Ele foi gerado, ou antes de todos os tempos, ou na origem de uma duração própria aos seres inteligíveis (‘séculos’ sem fim). Mas foi gerado pela vontade do Pai e não de sua substância, o que teria constituído uma espécie de divisão impensável da substância paterna. Na realidade, ele foi produzido a partir do nada. Ário tinha em mente, as ‘prolações’ gnósticas dos Valentinianos, isto é, a produção em série dos trinta princípios (aiones ou ‘éons’), derivados de um par original e formados por uma sequência de partilhas. O Filho, portanto, foi gerado no sentido geral de que tudo vem de

Deus. Na verdade, ele pertence à ordem do devir: Ele foi feito criado, fundado, mas é uma criatura muito superior, como as escrituras aliás reconhece. O Filho nos é de tal modo superior que merece ser chamado Deus por nós; mas na realidade é um Deus ‘feito’; diante do Deus único, não-gerado e Pai, é uma criatura (SESBOÛÉ, 1994, p. 209).

Ário sustenta o seu argumento quando indica a mediação de Jesus entre os homens e Deus. “Essa mediação de Cristo é, uma expressão clara de sua inferioridade em relação ao Deus-Pai. A oração se dirige a Deus-Pai como destinatário supremo. Porém, para que chegue até ele, busca-se um intermediário que seja mais que nós e menos que ele, Deus-Pai” (ÁRIO *apud* FRANGIOTTI, 1995, p. 88). A situação alcança o império e Constantino, diante da situação, intervém e convoca um Concílio:

Alguns historiadores afirmavam que a tumultuada controvérsia ariana se deve a que, pela primeira vez, o imperador se implicava com o assunto especificamente teológico, se imiscuía sob o pretexto de assegurar a paz e a concórdia do império (ÁRIO *apud* FRANGIOTTI, 1995, p. 91).

A importância do concílio de Nicéia transcende a questão teológica e se torna um ato singular na história no que diz respeito a sua convocação e organização. O concílio de Nicéia fez história. “Trata-se do primeiro, e muitos pontos se tornaram jurisprudência por longo tempo. O concílio é convocado pelo imperador Constantino, que não se preocupou em consultar Roma. Esse precedente cria uma tradição para todos os concílios orientais da Igreja” (SESBOÛÉ, 1994, p. 212). Essa atitude histórica e corajosa de Constantino é justificada pelo fato de ser considerado um risco político e um fator que minaria a unidade do seu império. “O imperador temia a expansão e o volume da heresia. Esta parecia representar uma fissura e ameaça a unidade política e religiosa do império. Multiplicavam-se as rivalidades, facções, as intrigas da corte e manipulações de informações” (FRANGIOTTI, 1995, p. 92).

Diante desse cenário controverso e significativo para a história da igreja e do império romano, pode-se afirmar que: “A questão da divindade do Filho ocupará quase todo o século IV. É levantada inicialmente por Ário e provoca a reunião do primeiro concílio ecumênico em Nicéia, em 325. Mas esse acontecimento constitui apenas o primeiro momento da crise” (SESBOÛÉ, 1994, p. 206).

Apesar de condenado pela Igreja no Concílio de Nicéia em 325 d.C e em concílios subsequentes, o Arianismo se estende de várias formas, até os nossos dias (ERICKSON, 1997), dentre essas, a forma popular do movimento das Testemunhas de Jeová (APOLINÁRIO, 1986). Logo após a controvérsia, “Eusébio assume a postura de novo líder do arianismo. Com o apoio de Constança, organiza todas as forças e dá prosseguimento à

campanha contra os bispos ortodoxos católicos mais significativos” (FRANGIOTTI, 1995, p. 95). Ainda em Isaías 43:10-11:

Vós sois as minhas testemunhas, diz o Senhor, o Meu servo a quem escolhi; para que o saibais, e Me creiais, e entendais que sou Eu mesmo, e que antes de Mim deus nenhum se formou, e depois de mim nenhum haverá. Eu, Eu sou o SENHOR, e fora de Mim não há salvador (ALMEIDA, 2008).

Ao contrário do que interpretam as declaradamente arianas testemunhas de Jeová, este texto representa uma das mais fortes refutações de suas tentativas em tornar o Cristo das Escrituras uma espécie de semideus criado ou derivado. Nesta passagem “o Deus Jeová do Antigo Testamento declara com todas as letras que jamais um outro deus foi ‘formado’, quer antes, quer depois dEle” (WOODROW; MOON; REEVE, 2003, p. 55). Se os arianos concebem a Jesus como uma espécie de deus criado ou derivado, como pode ser esta passagem verdadeira? Esta crença contradiz diretamente o claro testemunho de Deus Jeová.

Ário negava a integridade e a perfeição da natureza divina de Cristo. Para ele, o Verbo que se fez carne, segundo o evangelho de João, não era Deus, senão um dos seres mais altos do Criador (LANGSTON, 1986). Essa teoria reduz Jesus a um ente divino negando suas características que o declaram como Deus e Salvador (ANDRADE, 1996).

A concepção central na visão ariana de Jesus é a absoluta singularidade e transcendência de Deus. O Concílio de Nicéia debateu o assunto, onde Atanásio foi combatente desta heresia (HORTON, 2001). Essa visão coloca Jesus à margem de sua co-substância com o Pai, deturpando o processo da encarnação e, conseqüentemente, da missão de Cristo.

2.14 Declaração cristológica do Concílio de Nicéia

No decorrer da história cristã, quatro Concílios estabeleceram relevantes conclusões e alguns marcos no estudo da pessoa de Cristo: Nicéia (325 d.C.), Constantinopla (381 d.C.), Éfeso (431 d.C.) e Calcedônia (451 d.C.) (WALKER, 1926). Nestes Concílios a igreja definiu a consubstancialidade do Verbo com o Eterno Pai. A integridade e realidade de Sua natureza humana. A verdade de Sua encarnação e a união hipostática de suas naturezas divina e humana em uma só pessoa (WALKER, 1926). Nessa retrospectiva histórico-teológica, destacam-se as conclusões adquiridas, provindas dos debates, análises, intensivos estudos, mas, sobretudo, a guia de Deus.

a) Concílio de Nicéia: A cidade de Nicéia ficava na Bitínia, na Ásia Menor. Foi o imperador Constantino quem convocou esse concílio, em 325 d.C., na tentativa de fazer o Cristianismo falar a uma só voz acerca de certas questões de fé, mormente a natureza de Cristo e suas relações para com Deus Pai. Nesse momento houve um desenvolvimento inigualado até então sob a proteção do império. Destacam-se nesta época os pais da igreja Atanásio, Agostinho, Ambrósio e Jerônimo. Dentre esses:

Atanásio permaneceu, aos olhos da história, como o grande adversário de Ário e defensor de Nicéia. Atanásio não pertence a mesma geração que Ário, é quase quarenta anos mais jovem que este, do retorno de seu primeiro exílio em *Trévelis* escreve seus tratados contra os arianos (SESBOŮÉ, 1994, p. 220).

Esse concílio foi o primeiro a ser convocado, após aquele de Jerusalém da época de Paulo em Atos 15 (CHAMPLIN, 1995). Neste concílio foi composta uma fórmula trinitariana, além de ter sido adotada a posição Cristológica de Atanásio, que liderava o partido dos Alexandrinos. Ele defendia a ideia do “*homoousius*”; a posição contrária, defendida por Ário, era que teria havido um tempo em que o Filho ainda não existia. Ele utiliza a expressão *homoioúsios* (LANGSTON, 1986). Cristo era, para Ário, um ser intermediário: inferior a Deus e superior ao homem. Ele conseguiu apoio de Eusébio de Nicomédia. Mas essa posição foi rejeitada pelo concílio. Depois de muitos debates necessários para se manterem firmes as colunas da verdade, o concílio de Nicéia expressou sua declaração Cristológica da seguinte maneira:

Cremos em um só Deus, Pai onipotente, artífice de todas as coisas visíveis e invisíveis criador de todas as coisas visíveis e invisíveis. Em um Senhor Jesus Cristo o Filho de Deus, gerado do Pai, filho Unigênito, isto é, da natureza do Pai, Deus de Deus, Luz de Luz, verdadeiro Deus do verdadeiro Deus; gerado não criado, da mesma substância do Pai (*homoousion*); através de quem todas as coisas foram criadas, nos céus e na terra; que por nós homens e para nossa salvação desceu e se fez carne, feito homem, sofreu, e ressuscitou ao terceiro dia, ascendeu aos céus, e virá para julgar os vivos e os mortos. E no Espírito Santo. Mas aqueles que dizem que houve um tempo em que Ele não era, e que antes de ser gerado Ele não era, e que Ele veio a ser das coisas que não eram, ou discutem que o filho de Deus é uma substância ou essência diferente, ou que foi criado, ou (moralmente) alterável ou mutável, a eles anatematiza a Igreja católica (DENZINGER, 2007. p. 125-126).

Pode-se perceber que tal declaração salvaguarda a doutrina bíblica de todas as heresias citadas pela declaração de seu credo, onde detectamos uma afirmação de propósito quando é declarado que “para nossa salvação Jesus se fez carne”, não uma aparência, nem mesmo por substituição, ou seja, a carne toma o lugar do divino, ou supressão, a natureza

divina toma o lugar da carne; todas essas heresias comprometem o mistério da encarnação como revelado nas Escrituras, como necessário para nossa salvação.

2.15 Apolinarianismo

Esta teoria apareceu no ano 381 da Era Cristã, negando a integridade da natureza humana de Cristo, como as demais. Segundo os ensinamentos de Apolinário, Cristo não tinha a mente humana. O que tinha de humano era o corpo e o espírito (LANGSTON, 1986). Evidentemente, vemos nesta teoria a negação da integridade humana de Cristo. Apolinário era bispo de Laodicéia, na Síria. Nascido por volta de 310 d.C., filho de Apolinário, o Velho, reitor cristão, também ele, bispo (FRANGIOTTI, 1995), onde sustentava a ideia que o processo da encarnação limitou-se a induzir o logos a ocupar o lugar da psique de Jesus (ANDRADE, 1996).

Conforme tal teoria, Jesus seria meio homem e meio Deus. Hodge (2001), comentando esta teoria afirma que Apolinário adotou a distinção platônica entre *σωμα, ψυχη ε πνευμα*, como três sujeitos e princípios distintos da constituição do Homem, no qual admitia que Cristo possuía um corpo genuíno (*σωμα*) e uma alma animal (*ψυχη*), mas não um espírito racional ou mente (*πνευμα ε νου*). Boettner (1947) tece a analogia de uma alma humana plantada no corpo de um leão; o ser resultante é dirigido não pela psicologia animal, mas pela humana. Esse é o paralelo rude da concepção apolinarista da pessoa de Jesus. Frangiotti afirma:

Enquanto o arianismo é uma heresia trinitária, pois, negando a igualdade do Filho com o Pai, não reconhece uma segunda pessoa em Deus, não havendo, portanto, nenhuma trindade, o apolinarismo é essencialmente uma heresia cristológica porque se refere tão somente à pessoa de Cristo, na tentativa de explicar a união entre as duas naturezas (FRANGIOTTI, 1995, p. 99).

A tese principal ou fundamental de Apolinário:

Consiste em afirmar que o Verbo, encarnou-se, ocupara o lugar da alma humana de Jesus. Enunciando a unidade de Cristo como sua hipóstase, concebe o composto do Verbo feito carne como uma integração substancial da carne com o Verbo (FRANGIOTTI, 1995, p. 100).

Dessa forma Apolinário eliminou a alma espiritual de Jesus, introduzindo, em seu lugar, o Logos. Assim se explicaria, conforme Apolinário, a impecabilidade e imutabilidade em Cristo (FRANGIOTTI, 1995, p. 101). Essa cristologia abre, conseqüentemente, caminho para o monofisismo. Não é sem razão que tal teoria foi totalmente rejeitada e condenada no

Concílio de Constantinopla em 381. Apolinário construiu uma cristologia baseada numa leitura extremamente limitada de João 1:14 “O Verbo se fez carne” a carne, na sua ótica era o único aspecto envolvido da natureza humana (KELLY, 1994).

2.15.1 Concílio de Constantinopla

Esse concílio foi convocado pelo imperador romano Teodósio, tendo sido o segundo concílio geral da igreja. “O papa Dâmaso e o imperador Teodósio I, unidos pelo mesmo esforço de defesa e unidade do cristianismo e do império, convocaram um concílio ecumênico para a cidade de Constantinopla, em 381” (FRANGIOTTI, 1995, p. 106). Destacaram-se nele em 381, os três capadóciolos: Basílio, o grande, arcebispo de Cesaréia, Gregório de Nissa, irmão mais novo de Basílio e Gregório de Nazianzo. A atuação desses três foi fundamental para a vitória final da teologia nicena sobre o arianismo. O pensamento apolinarista foi condenado. Este concílio reafirmou a fé e os dogmas de Nicéia. “Em 30 de julho de 381, o imperador fez publicar as decisões conciliares proibindo, entre outras medidas, as reuniões dos macedonianos, semi-arianos e apolinaristas” (FRANGIOTTI, 1995, p. 106).

A importância histórica do concílio de Constantinopla jaz no fato de que pôs fim à controvérsia ariana. O arianismo foi condenado e o concílio adotou a fórmula do *Homoousios*, que afirma que o filho é da mesma substância que o pai.

2.16 Nestorianismo

Esta teoria apareceu no ano 431. Nestório, seu fundador, negava a união verdadeira entre as duas naturezas de Cristo. Ele atribuía a Cristo duas partes ou divisões, uma humana e outra divina. Quando Jesus estava dormindo, por exemplo, era a parte humana que dormia. Mas quando acordava e repreendia os ventos, era a parte divina que estava em ação (LANGSTON, 1986). O contexto que favorecia e impelia os debates em torno desse assunto se dá na decisão do culto a Maria, mãe de Jesus. Conforme Frangiotti, “até o século V, não havia ainda um culto oficial a Maria, mãe de Jesus. Aos poucos, vão surgindo atos de veneração” (FRANGIOTTI, 1995, p. 123).

Gregório Nazianzeno (329-390) parece ser o primeiro a convidar os cristãos a venerá-la, e a lhe dirigir preces (FRANGIOTTI, 1995). Inicia uma nova controvérsia ideológica em torno desse assunto:

Mas será Agostinho quem trará uma contribuição definitiva para fundar um culto sem receio, proclamando em seu tratado *De natura gratia* (Sobre a natureza e a graça), que entre todos os seres humanos Maria foi a única isenta do pecado original (FRANGIOTTI, 1995, p. 123).

Este resultado e conclusão “adveio de uma longa e tumultuada controvérsia entre dois representantes de duas escolas teológicas diferentes, que sempre se opuseram: Alexandria e Antioquia. Formado em Antioquia, Nestório será o provocador das controvérsias em torno da maternidade divina” (FRANGIOTTI, 1995, p. 125). Nestório teve como mestre Teodoro de Mopsuéstia. Enquanto os Alexandrinos ressaltavam que Cristo possuía uma só natureza, a divina do Logos, e que sua natureza não era mais que uma simples forma, na qual o Logos se revestiu apenas para manifestar seu ser. Teodoro se opunha a esse ensinamento, assim como os antioquenos. Eles afirmavam que, “no Cristo, há duas naturezas: a divina e a humana, muito intimamente unidas, porém até o extremo de ficar apagada em alguma delas a perfeita realidade. Tal foi a doutrina ensinada por Teodoro de Mopsuéstia” (FRANGIOTTI, 1995, p. 125).

Para Nestório, “o Logos divino foi descrito como habitando no homem Cristo Jesus, de modo que a união entre as duas naturezas é algo análogo à habitação do Espírito Santo” (NESTÓRIO *apud* HODGE, 2001, p. 782). A grande controvérsia inicia por uma defesa que Nestório faz a um dos seus presbíteros, que negava que a Virgem Maria pudesse propriamente ser chamada de Mãe de Deus. Conforme Hodge, “visto que tal designação da bem-aventurada Virgem já havia recebido a sanção da igreja e era familiar e muito querida ao povo, a objeção de Nestório em usá-la despertou geral e violenta oposição” (HODGE, 2001, p. 782). Diante de tal ensinamento e sanção da igreja, o ensinamento de Nestório tornou-se blasfêmia. Hodge afirma que “o que Nestório queria realmente dizer, segundo sua própria declaração, era simplesmente que Deus, a natureza divina, não podia nem nascer nem morrer” (HODGE, 2001, p. 782). Nestório se dirigia a partir de pressupostos filosóficos para negar a união “hipostática” e defender a dupla personalidade de Jesus Cristo. O cerne da sua tese é apresenta por Frangiotti da seguinte maneira:

A imutabilidade de Deus tornava impossível a união substancial, união real entre as duas naturezas, a divina e a humana. Outro pressuposto filosófico de Nestório: onde há natureza, há pessoa. Existem portanto duas filiações: uma natural, humana, contingente, nascida de Maria; outra divina, sobrenatural,

gerada por Deus. Entre as duas naturezas, não existe união intrínseca, ‘hipostática’, mas apenas uma união moral. Desse modo, Jesus de Nazaré não deve ser chamado Deus, visto que é apenas um homem em que habita o Logos divino, ou melhor, em que coabita uma pessoa divina, a do (*theotókos*), mas mãe do homem Jesus de Nazaré, isto é, mãe de Cristo (*Christotókos*). Negava, com isso, a união ‘hipostática’ substancial e a unicidade de pessoa em Cristo. Nestório sustentava que Maria só havia dado à luz um ser humano chamado Jesus. O Verbo divino estava unido a este filho de Maria, não de maneira ‘ontológica’, ‘substancial’, mas acidental, de forma moral. Explicava esta união chamando-a de ‘união de habitação’, porque o Verbo habitou na humanidade de Jesus como um templo; união de ‘afeição’, porque essa união se assemelhava à que existe entre dois amigos; ‘união de operação’, enquanto o Verbo tinha-se servido da humanidade de Jesus, como de um instrumento para realizar milagres; ‘união de graça’, pois o Verbo tinha se unido a Jesus por meio da graça santificante. Consequentemente, em Jesus Cristo, existem duas naturezas perfeitas; uma puramente divina, a do Filho de Deus, outra, puramente humana, a do filho de Maria. Portanto, para Nestório, é erro terrível tratar os Judeus como deicidas; eles não mataram, na verdade um Deus, mas, sim, um homem (FRANGIOTTI, 1995, p. 128-129).

Em virtude desse ensinamento Cirilo de Alexandria entra na discussão e cenário. Ambos, Nestório e Cirilo pertenciam a escolas rivais: Antioquia e Alexandria. Cirilo rapidamente se tornou o adversário principal de Nestório e a maneira como o tratou o fez passar por um perseguidor. Não se pode eximi-lo de certa violência, de uma falta de moderação e de um zelo muito precipitado em intervir (SESBOÛÉ, 1994). A crise se desencadeia e se agrava, quando Cirilo envia uma carta, reportando-se a decisão de Nicéia, que declara a consubstancialidade entre as duas naturezas de Cristo, a Divina e a humana, onde o termo *homooúsios* é aludido. Logo após as respostas de Nestório e contra respostas de Cirilo, surge o concílio de Éfeso. Este concílio veio com a intenção de condená-lo, por um pedido do próprio Nestório. Sesboüé afirma que este “pede então ao imperador Teodósio II a convocação de um concílio que devia, em seu pensamento, condenar Cirilo” (SESBOÛÉ, 1994, p. 328). No entanto o resultado do concílio de Éfeso é descrito da seguinte maneira:

O procedimento começa pela leitura do Símbolo de Nicéia de 325 (e não o de Constantinopla de 381). Prossegue com a leitura da segunda carta de Cirilo a Nestório, para qual Cirilo pede um voto nominal e público, um a um, segundo o procedimento do senado romano. A carta é adotada como conforme à fé de Nicéia e toma assim um valor dogmático. Lê-se em seguida a segunda carta de Nestório a Cirilo, que é objeto da mesma votação: todos dizem que ela é contrária a fé de Nicéia. Vem então a leitura da carta de Celestino a Nestório, depois a da terceira carta de Cirilo a Nestório, compreendendo os 12 anatematismos. Mas essa carta não será objeto de votação; é simplesmente transcrita nas atas do concílio. Não tem, portanto, o mesmo valor dogmático da segunda. É então que o concílio emite a sentença de deposição de Nestório e lha comunica em termos particularmente veementes (SESBOÛÉ, 1994, p. 330).

A posição de Nestório ao ser firmada com convicção o colocava em total desacordo com a posição de muitos Pais da Igreja. “Essencialmente, o problema está no modo de união das duas naturezas” (NESTÓRIO *apud* FRANGIOTTI, 1995, p. 129). Para o autor, a união moral faz com que cada uma das naturezas conserve a própria hipóstase, isto é, pessoa (NESTÓRIO *apud* FRANGIOTTI, 1995). O mesmo alegava ser um absurdo acreditar que Deus tenha nascido, morrido e ressuscitado. Apesar de reconhecer a divindade que habitava em Jesus como Filho de Deus, afirmava que o Cristo não teve começo. E menciona: “dizer que Jesus nasceu, morreu e ressuscitou não equivale a que o Verbo de Deus tenha nascido, morrido, ressuscitado, já que a natureza divina é impassível” (NESTÓRIO *apud* FRANGIOTTI, 1995, p. 129). Conforme Frangiotti, causava repugnância a Nestório atribuir a uma natureza em Cristo aquilo que em rigor, é próprio de outra natureza, como por exemplo, dizer que “Deus morreu”, “Deus sofreu”. Da mesma forma a repugnância nele aparecia, diante da afirmação que “Maria é a mãe de Deus”, como se a divindade pudesse nascer de uma mulher (FRANGIOTTI, 1995, p. 129).

Nestório foi um homem de grande excelência e eminência. Primeiro foi o presbítero em Antioquia e depois, patriarca em Constantinopla e, conforme Hodge (2001), esta doutrina não era declarada ou realmente de Nestório, mas foi a doutrina de que ele foi acusado e a conclusão a que seus princípios, segundo se supunha, levaram. Certamente que com essa visão, a verdadeira divindade de Cristo foi posta em risco. “Segundo os historiadores, Nestório era mais orador do que teólogo, mais eloquente do que instruído e teria deixado se arrastar pela presunção e superficialidade” (FRANGIOTTI, 1995, p. 127).

“O Nestorianismo é a designação adotada na história da igreja para a doutrina que afirma ou implica a dupla personalidade de nosso Senhor” (HODGE, 2001, p. 781).

No Concílio de Nicéia rejeitou o termo “*Theotokos*”, devendo ser “*Cristotokos*”; supondo que Cristo não era Deus, e Deus não era Cristo. Posteriormente, essa conclusão foi rejeitada pelo Concílio de Éfeso (HORTON, 1990, p. 322). “Finalmente, Nestório foi deposto e desterrado, e morreu em 440 d.C. Seus seguidores emigraram para Pérsia e se organizaram em uma comunhão separada, que continua existindo até os nossos dias” (HODGE, 2001, p. 782).

2.17 Eutiquianismo

Temos percebido as diversas teorias que surgiram, demonstrando uma pluralidade de concepções em torno da encarnação. É importante notar que uma teoria visava combater a anterior, apresentando uma nova teoria em torno da natureza humana e divina de Cristo. Neste contexto surge mais uma: o Eutiquianismo, que visava contrapor-se ao Nestorianismo, que apresenta um extremo oposto ao declarar que ao invés de duas naturezas, insistiam que em Cristo só havia uma (HORTON, 1990).

O próprio Cirilo ensinara o que claramente implicava esta ideia. “Levados pela oposição radical a Nestório, mesmo após o Concílio de Éfeso, alguns teólogos exageraram a doutrina de Cirilo e caíram no excesso oposto da doutrina que combatiam o nestorianismo” (FRANGIOTTI, 1995, p. 139). Segundo Cirilo, só há uma natureza em Cristo, porque através da encarnação ou união hipostática, o humano foi convertido em divino. “Segundo esta teoria, as duas naturezas de Cristo fundiram-se de maneira que formavam uma terceira natureza, que nem era divina nem humana. Assim sendo, Jesus não era humano, nem tão pouco divino” (LANGSTON, 1986, p. 177).

Mas foi Êtíques, presbítero de Constantinopla, um dos maiores promotores da ideia de Cirilo contra Nestório. “Enquanto os nestorianos afirmavam o dualismo da natureza e de pessoa em Cristo, Êtíques radicalizava, em represália, sustentando que, na união das duas naturezas, a natureza divina absorvera a natureza humana” (FRANGIOTTI, 1995, p. 140). Sua atitude foi tão veemente que levou seu nome. Êtíques (375-454) era chefe de convento da Igreja oriental. E era amigo de Cirilo de Alexandria e de seu sucessor Dióscoro. “Representava agora o clã dos radicais cirilianos. Mas sua fidelidade às formulas de Cirilo era estreita e material e não levava em conta o reconhecimento do Ato da União” (SESBOÛÉ, 1994, p. 336). E se, “Nestório caiu no erro de afirmar as duas pessoas correspondendo às duas naturezas, em Cristo, e Êtíques, no afã de combater o nestorianismo, deu origem à heresia chamada *monofisita ou monofisismo* (*mónos*=um só, único; *fysis*=natureza)” (FRANGIOTTI, 1995, p. 139).

Êtíques julgava que os participantes do Concílio de Éfeso foram muito moderados no que diz respeito a forma de condenar o nestorianismo. E partiu para o extremo de afirmar que, para erradicar de uma vez por todas a heresia nestoriana, era necessário declarar e definir que em Jesus Cristo havia não apenas uma só pessoa, mas também uma só natureza: a divina. Para ele, a natureza humana de Jesus fora absorvida pela divindade do Verbo (FRANGIOTTI,

1995). O radicalismo se dá quando Êutiques “recusa-se, pois, dizer que Cristo era ‘de duas naturezas após a união’, mesmo se essas duas naturezas são reconhecidas “unidas segundo a hipóstase” (SESBOÛÉ, 1994, p. 336).

Na verdade, “de Éfeso a Calcedônia se passaram vinte anos. A paz religiosa não se impôs de verdade. Os radicais, alexandrinos e antioquenos dos dois campos, continuam a guerrear contra as concessões sobre as quais se construíra o Ato da União de 433” (SESBOÛÉ, 1994, p. 335). Êutico, depois da sua condenação, recebeu o apoio de Dióscoro, bispo de Alexandria, e seus associados, o qual estabeleceu por sua influência, um sínodo geral convocado em Éfeso em 449 d.C., no qual os seus oponentes foram excluídos e sua doutrina foi oficialmente sancionada, devolvendo o seu cargo (HODGE, 2001).

Pela sua grande influência, Êutiques consegue mobilizar um novo concílio em Éfeso:

Mas o grupo de Êutiques não contava com a atitude energética do Papa Leão Magno. Este enviou a Flaviano uma carta que passou para a história como o *Tomus ad Flavianum*. [...] Neste texto, o papa definia, com clareza, que em Jesus Cristo havia duas naturezas, a divina, pela qual ele era Deus, e a humana, pela qual ele era homem como nós; estas duas naturezas estão unidas numa mesma e única pessoa, a do Verbo divino. ‘Jesus Cristo é Deus’, dizia Leão, porque está escrito: ‘No princípio era o Verbo’. E é homem, porque se diz: ‘o Verbo se fez carne’. A dualidade de natureza não prejudica, segundo Leão Magno, a unidade da pessoa e é essa unidade que ‘faz professar no símbolo que o Filho de Deus tomou carne da Virgem Maria’ (FRANGIOTTI, 1995, p. 142).

No entanto, essa carta não pôde ser apresentada devido o grande tumulto e protesto, nessa ocasião Flaviano, “o patriarca de Constantinopla, inimigo de Êutiques, foi espancado e morreria, dias depois, em consequência dos ferimentos recebidos” (FRANGIOTTI, 1995, p. 143). O parecer do Papa em relação a esse novo concílio em Éfeso é apresentado por Frangiotti quando informa que “quando o papa foi informado do que acontecera em Éfeso, declarou aquele concílio um Concílio de Ladrões (FRANGIOTTI, 1995). O eutiquianismo foi declarado herético pelo Concílio de Calcedônia em 451. Tais ensinamentos receberiam categórica execração dos concílios de Latrão e Calcedônia (ANDRADE, 1996). Outro Sínodo geral foi convocado, e se reuniu em Calcedônia em 451 d.C. Aqui, Dióscoro foi deposto e a carta de Leão de Roma a Flaviano de Constantinopla foi adotada como a verdadeira exposição da fé da Igreja (ANDRADE, 1996).

2.18 Concílio de Calcedônia

Calcedônia deriva-se de uma palavra grega que significa “similar ao cobre”. Era nome de uma pedra preciosa. O nome vem da cidade de Calcedônia, onde havia o *chalkós*, “cobre”, e com cujo metal o nome daquela pedra estava associado (CHAMPLIN, 1995). O Concílio de Calcedônia foi o quarto concílio ecumênico, efetuado em 451 d.C. “A primeira ocupação do concílio é lavar a roupa suja do latrocínio de Éfeso. Logo de saída, Pascasino pede, em nome de Leão, que Dióscoro não tenha assento no concílio, visto o modo como conduziu o sínodo de Éfeso” (*sic*) (SESBOÛÉ, 1994, p. 343).

Em pauta estava a heresia de Êutiques de Constantinopla, com o apoio de Dióscuro de Alexandria (CHAMPLIN, 1995). A importância deste concílio foi complementar ao de Nicéia, o seu objetivo era promulgar uma declaração definitiva acerca da cristologia bíblica (ANDRADE, 1996). Este concílio visava resolver o grande problema cristológico do final do IV século. Perguntas precisavam ser respondidas: Como se relaciona a humanidade de Cristo com a sua divindade? Como um ser Divino poderia aparecer em forma humana? Como pode aquele que é verdadeiro Deus ser ao mesmo tempo homem? E qual a relação do divino e o humano em sua pessoa?

Os dois extremos da questão se deu quando Alexandria realçou a tal ponto a unidade de Cristo, que acabou falando da absorção da sua humanidade pela divindade. Já Antioquia afirmou a integridade dos dois elementos (divino e humano), que deu lugar a se dizer que havia em Cristo dois seres separados. Apolinário, Nestório e Êutiques apresentaram suas visões conforme vimos anteriormente, sendo todas rejeitadas.

A definição de Calcedônia foi aceita pelo cristianismo. O concílio de Calcedônia expressou sua declaração Cristológica da seguinte maneira:

Seguindo, pois, os santos padres, com unanimidade ensinamos que se confesse um só e o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, o mesmo perfeito em divindade e o mesmo perfeito em humanidade, verdadeiro Deus e o mesmo verdadeiro homem, de uma alma e corpo racionais da mesma essência do pai de acordo com a divindade, e da mesma essência de acordo com a humanidade [...] ser familiarizado com as duas naturezas, sem confusão, sem mutação, sem divisão, sem separação, a distinção das naturezas sendo de modo algum feita através da união delas, senão em virtude de cada uma delas, senão em virtude de cada uma delas ser preservada e concorrer por si mesma para uma pessoa, uma hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas o único e mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas, e também o mesmo Jesus Cristo, e

como nos transmitiu o símbolo dos Padres (DENZINGER, 2007, p. 301-302).

A hierofania é fator integrante das religiões, ela expressa à sua maneira uma modalidade do sagrado e um momento da sua história (ELIADE, 1993). Através das hierofanias é que o sagrado se manifesta. A encarnação é apresentada como a mais suprema hierofania. O autor ressalta que o conceito da encarnação no cristianismo é estruturante. Esse foi o processo teórico que o cristianismo fez e assegurou principalmente nos primeiros séculos em diálogo com a filosofia. A cada parecer das diferentes correntes do entendimento da encarnação, cujos pressupostos filosóficos impulsionaram cada conclusão, o cristianismo buscava assegurar a verdade da encarnação buscando coesão e definição na crença do assunto em questão. Diante de uma retrospectiva histórica a partir do primeiro século, feita e apresentada no segundo capítulo, evidencia-se o quanto o cristianismo em diálogo com a filosofia buscou elaborar, conceitualmente sua hierofania central.

No terceiro capítulo, no entanto, será visto uma releitura interpretativa acerca da encarnação, que é recebida como uma metáfora, um símbolo, onde sua literalidade é rejeitada, baseada em uma hipótese pluralista aceita e refletida por Teixeira (*apud* HICK, 2005). No seu pensamento, será ainda visto como tal hipótese atinge a hierofania central e estruturante do cristianismo. Ao aceitar a perspectiva deste autor, a encarnação é negada, no qual o cristianismo por décadas nos concílios buscou salvaguardar. Ao defender a encarnação como metáfora, o mesmo afeta a estrutura do cristianismo e atrai para si críticos que afirmam que ele destrói o que pretende defender: o direito que busca assegurar que cada crença e religião é livre para declarar e crer. A seguir, no terceiro capítulo, conhecer-se-á sua tese, implicações e críticas. Será conhecida a perspectiva pluralista, seus pressupostos e efeito sobre a hierofania central do cristianismo.

2.18.1 Declarações cristológicas do concílio de calcedônia

Esse concílio foi convocado pelo imperador romano Teodósio, tendo sido o segundo concílio geral da igreja. Destacaram-se nele em 381, os três capadóciolos: Basílio, o grande, arcebispo de Cesaréia, Gregório de Nissa, irmão mais novo de Basílio e Gregório de Nazianzo. A atuação desses três foi fundamental para a vitória final da teologia nicena sobre o arianismo.

A importância histórica do concílio de Constantinopla jaz no fato de que pôs fim à controvérsia ariana. O arianismo foi condenado e o concílio adotou a fórmula do *Homoousios*, que afirma que o filho é da mesma substância que o pai.

CAPÍTULO III CONCEITO DA ENCARNAÇÃO NA PERSPECTIVA PLURALISTA DE HICK

3.1 Introdução

Impulsionado pelos novos estudos da história dos dogmas desde o começo do século XX, (MOINGT, 2010), do atual pluralismo religioso e na busca de tornar o dogma relevante da encarnação para os dias de hoje, Hick (2005) propõem o conceito de metáfora para melhor compreender a encarnação. O próprio entendimento hoje que Jesus, verdadeiro homem e verdadeiro Deus, é “uma pessoa”, mudou, como afirma Segundo, “Porque se naquele tempo não existia uma palavra para o que hoje se chama exatamente pessoa” (SEGUNDO, 2000, p. 33), atualmente não é diferente. O conceito da encarnação como metáfora de Hick “surge exatamente como uma reação à reivindicação cristã de ser uma religião de superioridade última” (HICK, 2005, p. 12). Aqui é visto uma mudança de paradigma, onde destaca e busca apresentar o cristianismo como um dos caminhos dentre as demais religiões. Postula-se com o pluralismo, uma mudança de paradigma além do exclusivismo e inclusivismo⁶. Campbell declara que fomos ensinados a refletir sobre a encarnação baseado em uma perspectiva exclusivista a partir da tradição cristã e afirma:

⁶ Na tentativa de esboçar o itinerário seguido pela teologia cristã, no seu esforço de compreender a relação do cristianismo com as outras religiões, podem-se sintetizar três diferentes perspectivas adotadas no tratamento da questão: a exclusivista, a inclusivista e a pluralista. A **exclusivista** é conhecido por aquela perspectiva ou posição teológica que se apoia no axioma: “*extra ecclesiam nulla salus*” (fora da Igreja não há salvação), sustentando que as condições necessárias para salvação relacionam-se com o conhecimento explícito de Jesus Cristo e a pertença a Igreja. Grande parte da teologia católica, desde o período pós-tridentino até o século XX, sintonizava-se com uma perspectiva acentuadamente negativa e polêmica com relação à história e as outras tradições religiosas. Até os meados do Concílio Vaticano II (1962-1965), a posição exclusivista será hegemônica entre os teólogos católicos. Mesmo antes do Concílio a tese exclusivista foi oficialmente refutada pelo magistério eclesial, por ocasião da carta enviada pelo Santo Ofício ao arcebispo de Boston. Nela se condenava a posição rígida de Leonard Feeney, que exigia como condição para salvação a pertença à igreja. No campo protestante, a posição exclusivista acompanha o movimento de gênese da teologia dialética, em oposição à teologia liberal, sendo Karl Barth (1886-1968), um dos teólogos que melhor elaborou a base escriturística e teológica do exclusivismo da posição evangélica (Teixeira, 1995, p. 37). A posição **inclusivista** tem como traço em sua singularidade a atribuição de um valor positivo para as outras religiões e o seu reconhecimento como mediações salvíficas para seus membros. As salvaçãoes do mundo são caminhos de salvação, mas enquanto implicam a salvação de Jesus Cristo. Mediante o seu Espírito, Cristo se faz presente e ativo no crente não-cristão, operando para além dos limites visíveis da igreja, tanto na vida individual como nas diversas tradições religiosas. Justamente por vincular a dinâmica salvífica presente nas outras religiões à ação do Espírito de Cristo é que esta posição define-se como cristocêntrica. Dessa forma ela aceita que a salvação aconteça nas outras religiões, mas nega-lhes uma autonomia salvífica, devido à unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo. A perspectiva inclusivista é hoje, certamente, a mais adotada entre os teólogos católicos, embora contemple em seu mesmo horizonte cristocêntrico posições diversas e mesmo contrastantes (TEIXEIRA, 1995, p. 44). A posição **pluralista** surge exatamente como uma reação contra a reivindicação do cristianismo como religião de superioridade última. Nesta nova posição teológica coloca-se em questão o cristocentrismo tradicional, já que no teocentrismo Deus, e não Jesus Cristo, torna-se o centro do desígnio salvífico da humanidade. Como representante significativo da primeira versão de pluralismo, pode-se mencionar o filósofo e teólogo evangélico John Hick, que propôs já em 1973 uma revolução copernicana em teologia, de superação do cristocentrismo pelo teocentrismo (TEIXEIRA, 1995, p. 58).

Na tradição cristã com não menor exclusividade, o personagem histórico Jesus é tido como a exclusiva e única encarnação sobre a terra da divindade, o único *verdadeiro-Deus- e- verdadeiro-Homem*. Fomos ensinados a encarar esse avatar como um milagre. No Oriente, ao contrário, cabe a cada um realizar essa verdade em si mesmo, e a encarnação de Krishna, Rama ou do Buda é para ser pensada simplesmente como um modelo pelo qual se possa realizar o mistério da encarnação em si próprio (CAMPBELL, 2002, p. 72).

O novo paradigma é reivindicado, entre outros, por Hick “como uma condição necessária, hoje, para responder a um novo campo de percepção das outras tradições religiosas” (HICK, 2005, p. 12). Conforme Teixeira é importante diferenciar pluralidade de pluralismo, pois não são a mesma coisa:

A primeira é da ordem factual e, portanto, da constatação estática. O segundo é da ordem epistemológica e axiológica, portanto, do modo de ver a realidade dos fatos e de aniquilar a projeção e o alcance dessa percepção dinâmica na própria realidade plural (TEIXEIRA, 1993, p. 11).

Com base nessa hipótese pluralista, Teixeira afirma:

De acordo com a hipótese pluralista de Hick, o cristianismo deixa de ser o único e exclusivo meio de salvação, e as outras tradições religiosas aparecem como instâncias legítimas e autônomas de salvação, como religiões verdadeiras e não como um cristianismo diminuído. Trata-se de uma posição mais sintonizada com a nova consciência global e desperta para o valor do pluralismo de princípio. Para Hick, esta posição revela-se mais realista que as anteriores, admitindo que dentro de cada uma das grandes tradições, naquilo que elas tem de melhor e mais ou menos na mesma proporção, se realiza a transformação salvífica da vida humana - transformação individual e coletiva que vai de autocentramento destrutivo a uma nova orientação centrada na Realidade divina. O arco-íris é escolhido como metáfora que expressa a positiva refração da Luz divina, ou do Real, nas diversas culturas religiosas da humanidade. As grandes religiões são reconhecidas por Hick como meios bem diferentes, mas igualmente válidos, de experimentar e responder à Realidade Última que no cristianismo é reconhecida como Deus (TEIXEIRA, 1993, p. 13).

Será visto que a ideia da centralidade do real vai ser decisiva na hipótese pluralista suscitada por Hick (2005). Essa visão; delineará o conceito da encarnação de Cristo como uma metáfora, rejeitando toda a elaboração teórica feita pelo cristianismo ao longo dos primeiros séculos, a partir de seus concílios.

3.2 Tendência pluralista das religiões

Estamos diante de um novo mundo religioso, cujas perspectivas caminham proporcionalmente à ampliação do conhecimento e cosmovisão. Conforme Faustino Teixeira, “Uma posição mais tradicional vem identificada como exclusivismo, presente tanto em

âmbito católico-romano quanto protestante. De acordo com esta visão, não pode haver salvação sem o conhecimento explícito de Jesus Cristo e a pertença à Igreja (TEIXEIRA, 1993). No entanto esse pensamento tem sido amplamente questionado. Como afirma Queiruga: “A primeira coisa que salta aos olhos é que hoje nos encontramos com uma ampliação incrível do mundo religioso” (QUEIRUGA, 1997, p. 13). Para justificar tal afirmação o autor apresenta a ampliação temporal, em primeiro lugar, afirmando que até o começo do século XIX, para maioria, inclusive teólogos, a idade estimada da humanidade era de uns seis mil anos. Ele afirma que com essa crença o mundo era abarcável, dominado pela crença bíblica, em contra partida a paleontologia fala ao menos um milhão de anos para a vida da humanidade no planeta.

Surge então uma nova situação, que abre as portas para o pluralismo que já se caracteriza como nosso atual momento. Como afirma Teixeira:

Um dos traços que caracterizam o nosso atual momento é a crescente presença do pluralismo religioso como fato a envolver a consciência dos cristãos. Faz parte do passado aquela consciência tranquila da hegemonia do catolicismo no campo religioso, seu sentimento de superioridade e convicção inabalável de única religião verdadeira. A realidade de uma linguagem tecida pela dinâmica da exclusividade torna-se cada vez mais difícil de ser compreendida e aceita no horizonte de nosso tempo (TEIXEIRA, 1993, p. 141).

A proposta de Teixeira (1993) é pensar o cristianismo dentro do real desafio do pluralismo religioso. Ele é identificado como um dos principais desafios da fé e da teologia nos tempos atuais. Diante dessa inevitável realidade do pluralismo religioso, “a questão não consiste, simplesmente, em perguntar-se que papel o Cristianismo pode atribuir às outras tradições religiosas históricas, mas em procurar a raiz do próprio pluralismo” (DUPUIS, 1999, p. 26). Essa consciência já está entre os teólogos da atualidade. “A expressão pluralismo religioso, embora criada recentemente, já é largamente utilizada no contexto da teologia das religiões, e tende a substituir, gradualmente, a fórmula precedente” (DUPUIS, 1999, p. 24).

Geffré ressalta que o papel da hermenêutica neste século XXI, em que estamos inseridos, é reinterpretar a mensagem cristã em função de nossa experiência histórica. Caso contrário, o texto e a mensagem por ele transmitidos perdem a sua relevância. E nesta experiência ele destaca como fato importante o pluralismo religioso regente hoje. Ele afirma:

Ora, nesta experiência histórica é preciso mencionar um fato importante a questão do pluralismo religioso. É a luz desse pluralismo religioso que somos convidados a reinterpretar algumas verdades fundamentais do

cristianismo. Se podemos falar legitimamente de uma virada hermenêutica da teologia, é em grande parte porque o pluralismo religioso exerce praticamente a função de um novo paradigma teológico. Há uns trinta anos, o horizonte desta parte da teologia que chamamos teologia fundamental era principalmente a descrença moderna e a indiferença religiosa. Hoje, devemos sempre ainda levar em conta este horizonte, mas somos convidados a tomar cada vez mais a sério um novo horizonte, o horizonte do pluralismo religioso, ao mesmo tempo o retorno do religioso e a vitalidade das grandes religiões não cristãs (GEFFRÉ, 2004, p. 131).

Percebe-se que essa mudança de paradigma, provém do reflexo de uma migração, de uma descrença, cujo ceticismo imperava para uma diversidade e tendência cada vez mais ampliada de exercer a crença religiosa. “Afinal, existem forma de autotranscendência e concomitantes universos simbólicos muito diferentes um dos outros, não obstante a identidade de suas origens antropológicas” (BERGER, 1985, p. 183). Culturalmente, vivemos hoje na pluralidade das grandes religiões do mundo. Teixeira afirma que “hoje nossa cultura está menos sob o signo do ateísmo e da indiferença religiosa que sob o signo de um excesso de religião” (TEIXEIRA, 1993, p. 61). Uma nova atitude se exigia frente a esse novo cenário pluralista religioso. Teixeira, declara que:

Após o Vaticano II, a Teologia católica procurou ultrapassar uma concepção absolutista do cristianismo, que coincidia com um eclesiocentrismo estreito (‘Fora da igreja não há salvação’) para adotar uma atitude de respeito e estima em relação as outras tradições religiosas (TEIXEIRA, 1993, p. 61).

A partir de então houve uma mudança de paradigma pela qual se passou do eclesiocentrismo ao cristocentrismo. A igreja é recentrada sobre o mistério de Jesus Cristo. “Recentramento em Jesus Cristo, é absolutamente necessário, se ela quiser evitar tendências eclesiológicas maximalistas, das quais o axioma “Fora da igreja não há salvação” representa um exemplo extremo” (DUPUIS, 1999, p. 259). Nasce uma nova tendência, a que se chama “cristocentrismo inclusivista. E nessa nova atitude o cristianismo é deslocado do centro, tornando-se mais uma dentre as várias religiões que expressam parte da total verdade sobre Deus. “O exclusivismo está fundado sobre um conceito de verdade que reduz a revelação de Deus a uma única linguagem: a de sua tradição” (TEIXEIRA, 1993, p. 27).

Em contra partida, sob a análise de quem é o detentor da verdade, o inclusivismo, aparece com outra atitude no contexto do diálogo interreligioso. Num ambiente com clara tendência pluralista:

É possível descobrir, sem dificuldades, valores positivos e verdades fora de nossa própria tradição religiosa. A atitude inclusivista tende a reinterpretar todas as coisas dentro da mesma lógica, tornando-as assimiláveis e reduzindo as diferenças a aspectos de uma única verdade (TEIXEIRA, 1993, p. 27).

Diante dessa nova perspectiva, o homem religioso deve tornar-se interreligioso. Como afirma Dupuis: “em uma sociedade pluralista a religião autêntica implica necessariamente em uma relação com as outras religiões. Em poucas palavras, ser religioso é ser interreligioso” (DUPUIS, 1999, p. 526). A grande questão apresentada diante da realidade do pluralismo se dá no dilema de aceitá-lo ou tolerá-lo. “A questão é a de saber se o pluralismo religioso deve simplesmente ser aceito ou tolerado como uma realidade *de facto* de nosso mundo atual, ou se pode ser visto como teologicamente existente de *Jure*” (DUPUIS, 1999, p. 526). Para o pluralismo, “todas as religiões são iguais, manifestações equivalentes em seu valor salvífico e em sua verdade, pois a diversidade nasce unicamente dos diferentes contextos culturais em que se tematiza e que se concretiza a experiência do divino” (QUEIRUGA, 1997, p. 19).

Essa questão nos encaminha a uma decisão que leva a reinterpretação do cristianismo e suas doutrinas que ensinam salvação unicamente por intermédio dele. Os que se ancoram numa perspectiva pluralista tendem a reinterpretar ou rever a perspectiva de algumas doutrinas-chaves do cristianismo.

Nossa consciência histórica de um pluralismo religioso intransponível nos convida necessariamente a reinterpretar a unicidade do cristianismo como religião de salvação entre as religiões do mundo. A questão que eu levanto aqui, de um ponto de vista teológico, é saber se, a partir de um pluralismo de fato (mesmo que tenha se entendido em escala planetária, o cristianismo não triunfou das outras tradições religiosas), nós não somos teologicamente convidados a pensar na possibilidade de um pluralismo de *princípio* que dependeria do próprio desígnio de Deus. É esta, creio eu, a nova questão teológica que uma teologia hermenêutica deve afrontar. Vivemos por muito tempo com a ideia de que, progressivamente, o cristianismo triunfaria das outras religiões, na medida em que elas pecavam por ignorância, por superstição ou por idolatria. Haveria assim, pouco a pouco, uma extensão universal do cristianismo. A questão teológica que é preciso levantar é perguntar-se se esta vitalidade das religiões não cristãs se deve simplesmente à cegueira e ao pecado dos seres humanos, a um certo fracasso da missão cristã, ou se este pluralismo religioso corresponde a uma vontade misteriosa de Deus (GEFFRÉ, 2004, p. 135).

Na mudança de paradigma do “exclusivismo” refletido por um eclesiocentrismo radical para o “cristianismo inclusivista”, surge então, uma perspectiva teocêntrica, onde a unicidade para pessoa e obra de Jesus Cristo, enquanto elemento constitutivo universal da salvação é negada. No centro está Deus e apenas Ele.

3.3 A fundamentação de John Hick para teologia pluralista

Como um dos grandes pioneiros, Hick se destaca na reflexão atual sobre a interpretação radical da teologia e pluralismo religioso (DUPUIS, 1999). Ele apresenta sua argumentação a favor do novo paradigma da teologia pluralista, a partir de severas críticas à perspectiva “exclusivista”, afirmando que esta “tendência hoje é mais restrita, vigorando para poucos católicos ultraconservadores e núcleos de fundamentalistas protestantes” (TEIXEIRA *apud* HICK, 2005, p. 11). Afirma que o “inclusivismo” que se caracteriza por incluir crentes de outras tradições (não cristãos) na esfera da tradição cristã, em que até se reconhece as outras religiões como caminhos da salvação, mas a partir de Cristo; nada mais é do que “refém do antigo imperialismo teológico, restringindo a salvação ao âmbito cristão; e mesmo quando busca ampliar seu significado, mediante a ideia de um Cristo celestial que opera de forma misteriosa em todas as tradições” (HICK, 2005).

Hick (2005) defende uma “*revolução copernicana*” da cristologia. Busca fazer uma relação do cosmo com a cristologia. Ele argumenta a questão de como se cria antes, e como se crê hoje. Dupuis afirma essa questão com a declaração abaixo quando fala sobre a crença de Hick:

A expressão *revolução copernicana*, que hoje pode ser encontrada com frequência também em outras áreas do debate teológico, é especialmente adequada para aquilo que acontece em nosso caso. Originalmente, ela indicava a passagem de um sistema de explicação do cosmo, já ultrapassado e antiquado, para outro sistema que efetivamente correspondia à realidade. Esta passagem aconteceu quando o sistema ptolemaico foi substituído pelo copernicano. Depois de termos crido durante séculos que o sol girava em torno da terra, descobrimos finalmente, com Galileu e Copérnico, que na realidade era a terra que girava em torno do sol. Do mesmo modo, depois de termos acreditado por séculos que as outras tradições religiosas giravam em torno do cristianismo, devemos agora reconhecer que, na realidade, o centro em torno do qual giram todas as tradições religiosas (o Cristianismo incluído) é Deus. Tal mudança de paradigma implica necessariamente o abandono de qualquer reivindicação de um significado único não só para o Cristianismo, mas também para o próprio Jesus Cristo (DUPUIS, 1999, p. 262).

Essa posição de Hick visa fortalecer e contribuir para um melhor e maior diálogo religioso, e apresenta a perspectiva “pluralista”, como a mais adequada. Teixeira afirma que:

O que geralmente ocorre é um mero alongamento da ideia do inclusivismo, que, ao invés de favorecer o diálogo e a comunicação com as outras tradições religiosas, incorre na afirmação de uma concepção vaga que, quando pressionada a aclarar-se, move-se na direção do pluralismo (TEIXEIRA, 2005, p. 12).

O dilema de fundo da teoria de Hick, conforme Dupuis, é aquele entre exclusivismo eclesiocêntrico e pluralismo teocêntrico, ou seja, uma interpretação fundamentalista do axioma “Fora da igreja não há salvação” (DUPUIS, 1999, p. 262) e um radical liberalismo que concebe todas as diferentes manifestações divinas dentro das diferentes culturas como caracterizadas, até mesmo aquela que se deu em Jesus Cristo, por uma fundamental igualdade. “Notemos ainda que a reflexão de Hick estimulou uma verdadeira escola de pensamento, que possui uma atitude de certo modo militante, como atesta seu *slogan*” (DUPUIS, 1999, p. 263).

A fundamentação do pensamento de Hick, trata-se de uma posição mais sintonizada com uma consciência global e, conforme Teixeira, desperta para o valor do pluralismo de princípio:

De acordo com a Hipótese pluralista de Hick, o cristianismo deixa de ser o único e exclusivo meio de salvação, e as outras tradições religiosas aparecem como instâncias legítimas e autônomas de salvação, como religiões verdadeiras e não como um cristianismo diminuído (TEIXEIRA, 2005, p. 12).

Nesse pensamento Hick propõem que dentro de cada tradição religiosa há um fragmento da verdade. O desafio consiste em extrair de cada grande tradição religiosa o que ela tem de melhor. Para ressaltar esse pensamento ele se utiliza da metáfora do arco-íris. Conforme Teixeira, a metáfora escolhida é o arco-íris porque expressa a positiva refração do Real ou da Luz divina diante das várias culturas religiosas da humanidade (TEIXEIRA, 2005). Já se pode notar a descrição nítida da fundamentação do pluralismo na concepção de Hick. Teixeira ainda afirma que: “As grandes religiões são reconhecidas por Hick como meios bem diferentes, mas igualmente válidos, de experimentar e responder a realidade última que no cristianismo é reconhecida como Deus” (TEIXEIRA, 2005, p. 13).

Hick baseia toda sua argumentação na centralidade do Real. Nesse contexto toda sua fundamentação soergue dessa premissa:

A ideia da centralidade do real vai ser decisiva na hipótese pluralista aventada por John Hick. Ela foi ganhando lugar cada vez mais importante na reflexão do autor, o que traduz um pensamento em contínuo processo de amadurecimento e abertura. É a realidade Última que constitui, para Hick, a fonte e o fundamento de tudo, e esta realidade é inefável, não podendo ser apreendida ou esgotada por nenhum sistema de crença em particular. As distintas expressões religiosas tornam-se contextos de salvação/libertação à medida que se sintonizam com este Real. Não há como acessar esse real em si, nem mesmo atribuir-lhe qualidades intrínsecas. Dele não se pode dizer que é pessoal ou impessoal, um ou muitos, consciente ou não-consciente, pleno ou vazio. Ele é em si inacessível, fora de qualquer alcance cognitivo. Mas, como a luz do sol, vem parcialmente apreendido pelas diversas tradições de forma diversificada. Para algumas tradições, será percebido

como pessoal, para outras não-pessoal (TEIXEIRA, *apud* HICK, 2005, p. 13).

Com essa perspectiva Hick busca explicar as diferentes percepções do Real a partir de suas tradições religiosas. E afirma que a partir dessas diferentes percepções, precisamos distinguir entre o Real na sua essência e o Real a partir das diferentes e variadas experiências das comunidades humanas (HICK, 1989, p. 236). Ele assevera que em cada uma das grandes tradições “há uma percepção apreendida distinta através dos variados níveis de ênfase entre o Real (Como Deus, Braman, O Darmakaya [...]) em si mesmo e o Real manifestado a partir do intelecto e experiência de cada tradição” (HICK, 1989, p. 236).

Nesse sentido, ao mesmo tempo que Hick ressalta a manifestação desse Real a partir das diferentes experiências e compreensões das tradições religiosas, isso se comprova pela metáfora do arco-íris, ele busca resguardar o conceito de que esse Real é inacessível e cita Agostinho quando afirma que “Deus transcende à mente”. Cita São Tomas de Aquino quando afirma reiteradas vezes que a imensidade e essência divina supera cada forma que nosso intelecto possa alcançar (HICK, 1989, p. 238).

Usando a distinção entre o Real na sua essência e o Real como experiência apreendida por cada ser humano em sua respectiva tradição religiosa, Hick busca fundamentar sua hipótese da teologia pluralista. Ele afirma que essa é a grande fé do mundo que engloba diferentes percepções e conceitos, que correspondem as diferentes respostas a percepção do Real. Pelas suas tradições religiosas homens e mulheres, conforme essa hipótese de Hick, podem encontrar salvação, libertação e propósito para suas vidas (HICK, 1989, p. 240).

A pressuposição de Hick tem como fonte ou origem do modelo epistemológico de Kant. “John Hick serve-se da distinção Kantiana entre o Real numênico (*an sich*) e o Real enquanto humanamente percebido” (TEIXEIRA, 2005, p. 13). Segundo Hick (1989), o princípio básico que ele adapta da filosofia de Kant, anteriormente foi suscitado por Tomas de Aquino, embora não intencionando apresentar a proposta de Aquino para sua concepção do Real, ele apenas cita seu pensamento quando escreveu que as coisas conhecidas estão de acordo com a perspectiva do conhecedor.

Kant ressalta o que é em essência e o que é a partir da percepção. Hick (1989) usa essa pressuposição e aplica para fundamentar uma epistemologia pluralística da religião. O Real na sua essência, não pode ser apreendido, nem esgotado a ponto de entendê-lo, por intermédio da experiência dos conceitos religiosos. Tais conceitos não podem ser aplicados para que o Real seja inteiramente compreendido. O Real não pode ser definido como pessoal

ou impessoal. Assim como não pode se dizer que ele seja um ou muitos, pessoa ou coisa, substância ou processo, bom ou mal, propósito ou não propósito. Nenhuma dessas descrições concretas aplicadas ao contexto da experiência humana, pode ser aplicada ao Real na sua essência (HICK, 1989).

Há dois modelos de pensamento dos termos com os quais podemos perceber o relacionamento entre o Real *an sich* e sua personalidade e impessoalidade. O nômos e o fenômeno. O Nômos Real é o que não pode ser visto, nem conceitual ou percebido por características que se manifestam. Ele é tão rico e inacessível que só pode ser experimentado de forma finita e limitada, parcial e inadequada, pelos caminhos com os quais a história das religiões o descrevem (HICK, 1989).

O outro modelo que é mais familiar é a manifestação fenomenal do Real. O Fenômeno é o que aparece, o que se manifesta do Real e pode ser apreendido, em uma escala limitada pela experiência humana. De acordo com Aquino, podemos afirmar, por exemplo, que Deus é bom, não no sentido que vemos o “ser bom” que ele ou ela é bom, mas no sentido que há uma natureza divina, uma qualidade que é ilimitadamente superior sendo ao mesmo tempo análoga a bondade humana. Aquino acentua que com essa manifestação não se pode descobrir o que Deus é, mas, somente o que Ele não é e como todas as coisas estão relacionadas com Ele (HICK, 1989).

Esta relação entre o “Nômos” último e suas aparências fenomenais múltiplas, ou entre a ilimitada realidade transcende e nossas várias imagens parcialmente humanas dele, torna possível o discurso mitológico do Real (HICK, 1989). O real como inefável, é algo que se situa além do alcance de nossos sistemas conceituais humanos. O que não significa que dele não se tenha o que se demonstra ou se manifesta. Hick salienta que: “dizer que não pode falar do Real em linguagem humana, já é ter dito algo a seu respeito em linguagem humana” (HICK, 2005, p. 89). Neste argumento descreve-se o Real limitadamente, a partir de pressupostos humanos, provindos da mera percepção do observador. Isso não significa que o Real *an sich*, na sua essência pode ser descrito ou percebido.

“Para Hick, as diversas tradições religiosas buscam realizar, ainda que por caminhos diversos, este processo de descentramento de si em favor de um centramento do Real” (TEIXEIRA, *apud* HICK, 2005, p. 13). Com isso, Hick também busca assegurar que essa posição pluralista não desconsidera a diferença e a alteridade de cada tradição religiosa. Na verdade, segundo sua posição, cada tradição religiosa é apresentada como uma totalidade diferente. Nessa proposta de Hick, ele também afirma que o propósito não é buscar o

estabelecimento de uma religião global, mas garante o princípio que reconhece a existência de vários caminhos diferentes que respondem ao Real (TEIXEIRA *apud* HICK, 2005).

Teixeira apresenta a argumentação de Hick da seguinte forma ao descrever a sua busca em salvaguardar a diferença e alteridade das tradições religiosas, se opondo veementemente a exclusividade de uma concepção única e verdadeira do Real:

Hick argumenta que as respostas dadas pelas religiões ao Real sempre acontecem dentro de seu mundo conceitual, o que nem sempre favorece o reconhecimento do valor de outras percepções do Real. Quando isoladas e deslocadas das interlocuções, as crenças tendem a acomodar-se no seu caminho salvífico específico de acesso ao Real, e a forma que muitas vezes encontram para compreender as outras tradições é subordinando-as à sua lógica particular. Daí a necessidade de buscar uma perspectiva mais abrangente, capaz de desentranhar novos canais de abertura e diálogo, para além da tendência absolutista que pode acompanhar o movimento isolado das tradições em si. Com respeito ao caráter do Real, John Hick sublinha ser inexata a ideia de que, ao longo de sua reflexão, o Real se foi tornando cada vez mais vago a ponto de ser mais redundante. O que o Autor afirma é que a natureza do Real não pode ser devidamente expressa no contexto dos sistemas conceituais humanos, pois é sempre maior e está mais além. Isto não significa que não pode ser descrito em linguagem humana, mas que esta deve estar consciente de suas limitações. O que para ele é implausível é a pretensão de uma única religião reivindicar a exclusividade da concepção verdadeira do Real (TEIXEIRA, *apud* HICK, 2005, p. 16).

Hick com esse conceito propõe uma ressignificação para uma das doutrinas centrais do cristianismo. A Encarnação como estruturante no cristianismo, precisa ser revista:

Para Hick, levar a sério o pluralismo significa rever radicalmente a estrutura tradicional da teologia cristã. Em sua visão, a doutrina da encarnação, assim como tradicionalmente entendida, produziu na História sérios efeitos colaterais (TEIXEIRA, *apud* HICK, 2005, p. 16).

Esse foco sobre a encarnação, justifica-se, porque tem sido, acrescenta Dupuis: “amplamente atestado pela tradição cristã, que o único fundamento adequado sobre o qual é possível basear a unicidade singular de Jesus Cristo é a sua identidade pessoal de Filho de Deus feito homem como Verbo encarnado de Deus” (DUPUIS, 1999, p. 267). Ao combater o significado tradicional do cristianismo frente a encarnação, conforme concebida pela tradição cristã, que acredita que Deus se torna literalmente homem, sem deixar de ser Deus. O intento de Hick, em tornar a tradição cristã como mais uma interpretação do Real, e como uma tradição religiosa, dentre as várias, cumpre o seu propósito.

Dupuis argumenta que a questão de Cristo se caracteriza como principal. Esse é o motivo da necessidade da mudança de paradigma:

De tudo o que foi dito fica claro que no âmago das mudanças de paradigma até aqui analisadas está a questão cristológica. Na primeira mudança de paradigma está envolvida a centralidade que a fé cristã atribui a Jesus Cristo em relação à igreja (DUPUIS, 1999, p. 265).

A questão que Dupuis destaca como segunda é “a mediação constitutiva universal que a fé cristã tradicionalmente atribui a Jesus Cristo no plano de Deus para salvação da humanidade” (DUPUIS, 1999, p. 265).

Teixeira afirma que:

Na hipótese pluralista de Hick, Jesus aparece como um ser humano excepcional, radicalmente aberto à presença e influência de Deus, marcado por uma extraordinária e intensa consciência de Deus, que ‘encarna’ de forma singular a dinâmica divina para a vida humana, que torna Deus real para os outros (TEIXEIRA *apud* HICK, 2005, p. 17).

Aqui consiste o ponto de partida para o argumento de Hick que sugere que a encarnação seja vista e considerada como metáfora, rejeitando a proposta do cristianismo tradicional, defendida a séculos. Diante desse pensamento, Dupuis procura deixar claro qual a real intenção de Hick e dos pluralistas teocêntricos:

Deve ficar bem claro que os pluralistas teocêntricos não pretendem minar nem a adesão de fé dos cristãos, nem a totalidade das exigências que essa adesão dirige à pessoa. O que está em questão é o significado universal e a função constitutiva atribuídas ao Cristianismo a tal adesão. A tese é que ter fé em Jesus Cristo implica ter encontrado o dom de si e a comunicação de vida de Deus na pessoa humana de Jesus de Nazaré; não que essa pessoa histórica seja o caminho obrigatório para todos os seres humanos, em qualquer circunstância de lugar e de tempo. Em outras palavras, crer em Jesus Cristo é crer que eu sou salvo por meio dele, não que ele é o salvador do mundo. Jesus é o caminho para os cristãos, mas a existência de outros caminhos, faz com que ele não seja necessário também para os outros (DUPUIS, 1999, p. 266).

Percebe-se assim, que a grande questão em torno da mudança de paradigma do teocentrismo gira inteiramente do problema cristológico. Defende uma cristologia revisionista onde busca rejeitar com veemência e substancialmente a cristologia do cristianismo tradicional.

3.3.1 O efeito da perspectiva pluralista sobre Jesus Cristo

Desde o último quarto do século XX, assiste-se e testemunha-se mais ou menos pelo mundo todo, com exceção da Europa ocidental, a uma nova vitalidade da religião. Aliada a essa vitalidade, soergue uma crise de credibilidade da mensagem cristã, onde afeta sua

identidade na era do pluralismo religioso. Geffré ressalta que “muito mais do que a crise, é a palavra desencanto que conviria melhor para designar a experiência de muitos de nós a respeito das grandes verdades do cristianismo” (GEFFRÉ, 2005, p. 13). Nesse sentido, face as dramáticas urgências do mundo contemporâneo, sob o signo de uma globalização, “a mensagem cristã parece verificar a ruptura entre o dizer e o fazer que é o destino mais comum de todas as ideologias, religiosas ou não” (GEFFRÉ, 2005, p. 13). Essa tendência pluralista trouxe um efeito sobre a cristologia. “Um dos grandes pioneiros na abertura da reflexão cristológica para o desafio do pluralismo religioso foi o teólogo belga Jacques Dupuis” (TEIXEIRA, 2005, p. 293). Dupuis buscou desenvolver, na importante obra publicada em 1989, a delicada questão de uma cristologia voltada para o encontro das religiões. O núcleo da fé cristã, sem dúvida, é o reconhecimento da pessoa de Jesus de Nazaré como o único Cristo, mediante o qual, Deus realiza definitivamente seu desígnio eterno de comunicar sua própria vida divina a todos os seres humanos (SANCHEZ, 2005).

Devido à tendência da cosmovisão pluralista, vários autores recentemente têm defendido uma segunda e mais radical mudança de paradigma:

Ao cristocentrismo inclusivista é agora contraposta uma perspectiva teocêntrica, também chamada de pluralismo. Toda mudança de paradigma implica a rejeição do paradigma anterior, nesse caso o da centralidade de Jesus Cristo na ordem da salvação (DUPUIS, 1999, p. 260).

Nessa perspectiva, a visão sobre Cristo e sobre o critério de salvação apenas nele e a partir dele, mudam:

A mudança de paradigma consiste em substituir a perspectiva cristocêntrica por uma perspectiva teocêntrica. Segundo esta última, Jesus Cristo e seu mistério de salvação já não se acham no centro do desígnio salvador de Deus para o conjunto da humanidade (TEIXEIRA, 1993, p. 81).

Daí partem conclusões e explicações que visam apresentar Jesus como “o Cristo”, a partir de uma interpretação dos seus primeiros seguidores. Assim acentua Knitter, quando veementemente defende que:

Os títulos cristológicos não são definições, mas interpretações de quem era Jesus para os primeiros seguidores. Nenhuma imagem de Jesus no Novo Testamento absolutizou ou absorveu as outras, posto que são, todas, imagens de Jesus tomadas em seu conjunto que nos dizem quem foi esse homem e o que significou para os cristãos e para o mundo (KNITTER *apud* MOLINER, 2011, p. 95).

A perspectiva pluralista não poderia criticar a postura exclusivista de supremacia e singularidade do cristianismo, sem ressaltar a crítica sobre Jesus. Nesta nova perspectiva,

Deus está no centro e apenas Ele. “O termo pluralismo refere-se à substituição da única mediação universal e constitutiva de Jesus Cristo pelas muitas vias ou figuras salvíficas que conduzem a Deus-Centro” (DUPUIS, 1999, p. 260). Nesse ponto da crítica, há uma separação da visão pluralista da inclusivista. Dupuis salienta essa distinção quando afirma:

Surge aqui o ponto em que as teorias ‘inclusiva’ e ‘pluralista’ separam-se nitidamente. O modelo inclusivo, que existe, aliás, sob diversas formas, atesta com firmeza o significado universal do mistério de Jesus Cristo constitutivo da salvação, como afirma o Novo Testamento. Contudo, enquanto este mistério salvador alcança os cristãos na igreja e pela igreja, atinge os fiéis das outras tradições religiosas de modo misterioso, através das próprias tradições. Só há, portanto, um único mediador entre Deus e os homens, o Homem Jesus Cristo, mas existem diferentes canais pelos quais a ação salvífica do mediador único atinge as pessoas na igreja e fora dela, através do Seu Espírito. É claro que a igreja, enquanto comunidade escatológica, representa de maneira sacramental o mistério da salvação; representa, portanto, uma mediação eminente. Mas não é o canal único. O mesmo mistério alcança pessoas fora da igreja, em suas situações concretas, isto é, nas e através das tradições religiosas a que pertencem, que inspiram sua fé em Deus e nas quais essa resposta de fé encontra uma expressão vivida. Quanto à teoria inclusiva, portanto, a tarefa a cumprir pela teologia das religiões é demonstrar que o acontecimento Cristo, apesar do seu caráter particular quanto a tempo e espaço, tem um valor universal e consequências cósmicas, de tal modo que o mistério da salvação em Jesus Cristo está em toda parte presente e operante através do Espírito Santo. A teoria pluralista, por sua vez, julga a teologia inclusiva impraticável e inútil. Critica o modelo inclusivo como pressupondo um caráter único e final de Jesus Cristo e, por conseguinte, afirmando a priori a superioridade do cristianismo sobre as outras tradições religiosas (DUPUIS *apud* TEIXEIRA, 1993, p. 80-81).

Buscando uma razão para a visão exclusivista desenvolvida pelo cristianismo acerca de Jesus Cristo, a partir dos primeiros séculos, Moliner afirma que “Jesus supôs uma experiência salvífica para os indivíduos e as comunidades, por isso passou de pregador do Reino a objeto de pregação” (MOLINER, 2011, p. 94). Essa declaração visa ressaltar o modelo que constitui o reino de Deus. Embora o cristianismo afirme ser o cristocêntrico, os pluralistas religiosos indicam o modelo teocêntrico, porque tem o mérito de mostrar que os membros das outras tradições religiosas já são membros do reino de Deus na história e que, com os cristãos, estão destinados a se encontrar em Deus no final dos tempos (TEIXEIRA, 1993, p. 85). Conforme Queiruga:

O que significa que o encontro revelador entre Deus e o homem, presente em todas as religiões, aconteceu nele de modo insuperável e total: a livre decisão divina de comunicar-se totalmente e sem reservas à humanidade encontrou em Cristo a máxima recepção possível na história (QUEIRUGA, 1997, p. 49).

No entanto, atualmente, um certo número de teólogos, visando neutralizar um determinado imperialismo cristão, buscando o favorecimento de um diálogo interreligioso, “rejeitam não só o exclusivismo do eclesiocentrismo rígido de outrora, mas o inclusivismo do cristocentrismo subjacente aos ensinamentos do Vaticano II. Chegam até a renunciar à normativa da única mediação do Cristo para professar um teocentrismo radical” (TEIXEIRA, 1997, p. 125). O valor mediador das religiões é amparado e desenvolvido pelo pluralismo religioso, trazendo o risco de uma relativização do cristianismo. Esse perigo é salientado por Dupuis quando alerta:

A proximidade única existente entre Deus e Jesus em virtude do mistério da encarnação jamais deve ser esquecida; e não deve ser esquecida nem mesmo a distância insuperável que existe entre o Pai e Jesus na sua existência humana. Nesse sentido, o paradigma teocêntrico defendido pelos pluralistas no atual debate sobre a teologia das religiões põe o dedo num aspecto essencial do mistério, que entretanto é concebido unilateralmente e deve ser formulado de maneira mais apurada: Deus e apenas Deus é o mistério absoluto e enquanto tal está na origem, no âmago e no centro de toda a realidade. Se é verdade que o homem Jesus é o Filho de Deus de maneira única, é também verdade que Deus está mais além, até mesmo de Jesus. Quando se afirma que Jesus está no centro do mistério cristão, isso não deve ser entendido em sentido absoluto, mas na ordem da economia das relações livremente estabelecidas por Deus com o gênero humano na história (DUPUIS, 1999, p. 288).

Ao se deparar com a interpretação radical do pluralismo religioso John Hick se destaca, apresentando sua posição.

3.4 A proposta de Hick: a encarnação como metáfora

O cerne da questão envolta no pensamento e argumento de Hick (2000) gira em torno do conceito da encarnação e sua compreensão tradicional, que afirma que Jesus de Nazaré foi Deus encarnado, e estabeleceu a igreja para proclamar esse desígnio. Essa crença faz do cristianismo a única religião fundada por Deus em pessoa, ressaltando sua superioridade em relação a todas as outras religiões. Diante dessa conclusão, Hick propõe uma alternativa para o conceito literal da encarnação, afirmando que ela deve ser recebida como uma metáfora. Nesta alternativa, apresenta alguns argumentos:

Eis os argumentos: 1) Jesus não ensinou aquilo que se tornaria a compreensão cristã ortodoxa a seu respeito; 2) o dogma das duas naturezas de Jesus, uma humana e outra divina, demonstrou sua incapacidade de ser explicado de maneira satisfatória; 3) historicamente, o dogma tradicional foi utilizado para justificar grandes males humanos; 4) a ideia da encarnação divina é melhor compreendida como ideia metafórica, e não literal, Jesus

incorporou ou encarnou o ideal da vida humana vivida em fiel resposta a Deus, de sorte que Deus foi capaz de agir através dele, e que ele, por conseguinte, foi a corporificação de um amor que é reflexão humana do amor divino; 5) podemos corretamente considerar Jesus, assim entendido, como nosso Senhor, como aquele que tornou Deus real para nós e cuja vida e ensinamentos nos desafiam a viver na presença de Deus; e 6) pode-se considerar um cristianismo não-tradicional, baseado nessa compreensão de Jesus, como uma entre as diferentes respostas à realidade transcendente última que denominamos Deus, podendo servir melhor ao desenvolvimento da comunidade mundial e da paz mundial do que um cristianismo que continua a ver a si mesmo como o *locus* da revelação final e o portador da única salvação possível para todos os seres humanos (HICK, 2000, p. 9).

Hick (2000) destaca que essa nova maneira de compreender a encarnação é uma tendência hoje, propiciando uma intensa discussão sobre o significado religioso de Jesus e revela, pelo seu ponto de vista, que nos situamos no ponto móvel de flexão entre a estrutura de crença cristã que dominou a civilização ocidental por muitos séculos e a nova estrutura, ainda em formação, de um cristianismo consciente de si mesmo enquanto uma resposta válida. É destacada aqui uma nova perspectiva que soergue e que é identificada como uma transição de paradigma e, para o mesmo autor, é a busca por uma nova autocompreensão cristã em resposta às múltiplas modificações na consciência humana e tem se desenvolvido de várias maneiras, por um período que cobre aproximadamente os últimos dois séculos.

Ao destacar a encarnação como metáfora, Hick (2000) justifica, que há um contexto que surge como pano de fundo, que propicia uma mudança de perspectiva, levando a uma necessidade de repensar os dogmas que consolidam o cristianismo como religião superior e exclusiva. É apresentado um evento que abre portas para que a encarnação estivesse em foco, e sua forma tradicional de ser compreendida fosse abalada. O meio eclesiástico britânico, que era tradicionalmente dominado por uma ênfase anglicana na doutrina da encarnação, foi abalado de forma profunda com a publicação, em 1977, de um volume de ensaios sob o título *The Myth of God Incarnate*, de McDonald (HICK, 2000). Essa publicação é apontada por Hick como um início e despertamento para que a doutrina da encarnação fosse reanalisada. A reação seguida de um grande tumulto a essa publicação, trazendo uma atenção a questão da encarnação, é descrita da seguinte forma por Hick:

Houve tumulto no Sínodo Geral da igreja da Inglaterra; artigos publicados ao longo de várias semanas nos jornais britânicos; sermões tonitruantes da parte dos clérigos; apelos para que os anglicanos que participavam dos grupos de autores abdicassem de suas respectivas ordenações; e réplicas atualmente conservadoras como *The Truth of God Incarnate* (Green 1977), *God Incarnate* (Carey 1977), e *The Myth/Truth of God Incarnate* (McDonald 1979), seguidas mais tarde pelas discussões em *Incarnate and Myth: The Debate Continued* (Goulder 1979) e, depois, em *God Incarnate* (Morris

1986a) e *The saga of God incarnate* (Crawford 1988), assim como por vários artigos em revistas especializadas, incluindo é claro, contribuições adicionais dos autores originais. *The Mith of God Incarnate* também foi publicado nos Estados Unidos, mas produziu uma agitação menor (embora ainda bastante notável) nesse âmbito bem maior. A principal tese histórica do livro- a saber, que o próprio Jesus ensinou que não era Deus encarnado, e que esta ideia formidável é criação da igreja- naturalmente não era, sob nenhum aspecto, nova. Há muito tinha sido algo familiar e aceito em círculos acadêmicos cristãos dos dois lados do Atlântico. O que havia de novo, na Grã Bretanha, era que membros do *establishment* teológico estavam agora anunciando aquela tese publicamente, e concluindo que a doutrina da encarnação, em vez de continuar sendo vista como algo sacrossanto, devia ser abertamente reconsiderada (HICK, 2000, p. 12).

Nesses termos Hick (2000) considera que essa nova perspectiva acerca da encarnação não é algo que ele suscita, mas que já provém de um movimento existente sobre o assunto. Diante disso, Dupuis ao descrever essa tendência afirmando que, “fundamentalmente, a pergunta que se levanta é se, no atual contexto do diálogo, não é necessário reexaminar e reinterpretar o testemunho inequívoco dado pelo Novo Testamento e que por si não é negado ao significado universal de Jesus Cristo” (DUPUIS, 1999, p. 266). Essa pergunta levantada traz à tona um contexto nesse período, de uma necessidade de revisão e reanálise da doutrina da encarnação.

Essa reanálise para Hick é algo natural e necessário, pois ele alega que “uma divergência tão profunda de pontos de vistas entre os cristãos foi possível porque a teologia é uma criação humana” (HICK, 2000, p. 18). A partir do século XVII, conforme o mesmo autor, começou a tomar forma a cosmovisão científica, levando-nos a uma aceitação dos novos conhecimentos em que a evolução biológica e o estudo histórico das Escrituras foram os tópicos mais disputados. Ao considerar a teologia como artefato humano, aponta algumas crenças do cristianismo como produto de homens e mulheres devotos e fiéis, que nem sempre buscavam razão para crer no que passava a crer.

Ele argumenta que algumas crenças que em uma determinada época se estabeleceram e cumpriram o seu papel, tiveram que ser revistas em outra por se tornarem ofensivas. Como exemplo, ele apresenta que “por mais de mil anos subsistiu como um dogma cristão firme a fórmula *extra ecclesiam nulla salus*, “fora da igreja não há salvação” (HICK, 2000, p. 18). Foi no Concílio de Florença (1438-45) que foi declarado que:

Ninguém pode tornar-se participante da vida eterna se permanecer fora da igreja católica, não só os pagãos, mas também os judeus, os hereges ou cismáticos; ao contrário, irão para o fogo eterno preparado para o diabo e seus anjos, ao menos que ao findar de suas vidas sejam ligados a igreja (HICK, 2000, p. 18).

Nesse raciocínio, o corpo doutrinal está sempre em desenvolvimento e as mudanças que nele ocorre devem ser consideradas com base em seus méritos. Se a declaração “fora da igreja não há salvação” (HICK, 2000, p. 19), soa explicitamente uma declaração de exclusivismo radical do cristianismo em relação as outras religiões, afirma que a ideia de que Jesus de Nazaré era o Deus Filho vivendo uma vida humana, é um ponto que se faz sentir e destacar a pretensão do cristianismo em ser superior e única religião fundada pelo próprio Deus. Ele afirma: “Pois desta ideia segue-se a centralidade mundial do cristianismo como única religião fundada por Deus em pessoa. É neste ponto que se faz sentir agora a pressão” (HICK, 2000, p. 19). Esse pensamento, afirma o autor apresenta uma “pretensão implícita ou explícita do cristianismo a uma superioridade única, enquanto foco central da atividade salvífica de Deus na terra, apareceu mais improvável dentro de uma nova consciência global de nosso tempo” (HICK, 2000, p. 19).

Outro ponto que destaca e fortalece a argumentação de Hick quanto à necessidade de revermos nossas crenças, é que a encarnação em seu conceito tradicional cristão é desprovido de explicação. Em um desses debates, Teixeira afirmou que dizer “sem explicação que Jesus de Nazaré histórico também foi Deus é tão desprovido de significado quanto dizer que este círculo traçado com um lápis sobre o papel também é um quadrado” (TEIXEIRA *apud* HICK, 2005, p. 14). Com essa afirmação, Hick (2005) salvaguarda que a ideia ou conceito da encarnação deveria ser descartado *a priori*, sem considerar as tentativas de explicá-la, mas que a encarnação deveria ser apresentada de maneira inteligível. Ele afirma que no passado, na história da igreja, “propôs-se um grande número de teorias para explicar em que sentido Jesus era ao mesmo tempo divino e humano; mas no passado elas tiveram que ser rejeitadas uma a uma por violarem a compreensão aceita, quer da divindade, quer da humanidade” (HICK, 2000, p. 15).

O supracitado autor acentua que toda crença sustentada no decorrer de um tempo, deve ser relevante e ter significado. “A questão, assim, não é se é possível proporcionar algum sentido literal à ideia da encarnação divina, mas antes se é possível fazê-lo de um modo que satisfaça as preocupações religiosas que dotam a doutrina de significado” (HICK, 2000, p. 15). Diante disso é defendido que haja uma revista na cristologia, para que este seja apresentada e recebida hoje com relevância e significado, por isso Dupuis (1999) apresenta as razões porque a cristologia precisa ser revista para validade do argumento de John Hick. Ele declara:

Essa cristologia revista é necessária por várias razões, entre as quais: 1) a aquisição de uma nova consciência histórica; 2) a inseparabilidade de conteúdo e contexto em qualquer experiência humana; 3) a relatividade de qualquer experiência do Mistério Divino, que permanece em si mesmo além de qualquer discurso e é inesgotável; 4) a particularidade e contingência do evento histórico Jesus de Nazaré; 5) a perspectiva “teocêntrica” do próprio Jesus em contraposição à abordagem cristocêntrica da Igreja apostólica; 6) a total descontinuidade entre a autocompreensão de Jesus e o anúncio querigmático sobre ele; 7) a linguagem “mítica ou metafórica” da teologia neotestamentária tardia e da sua continuidade na tradição pós-bíblica; e assim por diante (DEPUIIS, 1999, p. 266).

O novo significado da doutrina da encarnação que destaca Hick propõe se afastar substancialmente da cristologia do cristianismo tradicional. Hick afirma que o que esbarram na crítica não é a palavra encarnação, nem seus possíveis significados, mas o seu sentido particular, mas não “exclusivamente a conceptualidade e linguagem particulares adotados pela igreja nos concílios de Nicéia (325 d.C.) e Calcedônia (451 d.C.)” (HICK, 2000, p. 21).

Coakley citado por Hick (2000) distinguiu criteriosamente seis sentidos em que se pode dizer que uma teologia cristã é encarnacional. No primeiro sentido, é aquela que afirma o envolvimento de Deus na vida humana. Deus age na história humana. O segundo, Deus esteve envolvido especialmente, particularmente e poderosamente na vida de Jesus, que na relação com Deus possuía um significado universal. O terceiro sentido apresenta a preexistência, ou seja, significa nesta concepção que Cristo assumiu a carne, e preexiste pessoalmente ao seu nascimento terreno em forma divina ou quase divina (geralmente o Logos). O quarto sentido sugere uma interação total do divino e do humano em Cristo. Aqui Deus se dá plenamente, Jesus é “plenamente Deus” como “plenamente homem”. O quinto sentido defende a encarnação como uma manifestação divina que nele ocorre que é tanto exclusiva como final. O sexto ressalta o sentido eclesialmente definido que equipara a cristologia encarnacional com a Cristologia de Calcedônia. Ele se expressa nos termos *physis*, *hypostasis* e *ousia* (COAKLEY *apud* HICK, 2000).

Desses sentidos apresentados para o significado da palavra encarnação, Hick adota o sentido metafórico. Brown declara que: “Quando Gandhi, por exemplo, ao ser perguntado sobre o conteúdo de sua mensagem, disse que sua própria vida era sua mensagem, ele estava dizendo que sua mensagem era corporificada, encarnada, tornada visível em sua vida” (BROWN *apud* HICK, 2000, p. 25).

Hick (2000) acredita que uma vida pode “encarnar” ou veicular até o fim verdades e valores. É nesse sentido que entende como ocorreu a encarnação de Jesus. Os valores e

verdades de Deus são distintamente nele encarnados. Aqui, a encarnação é uma ideia metafórica.

Para apresentar e respaldar a sua tese, Hick procura fazer uma distinção clara entre o uso metafórico e literal da linguagem. “Este último é simplesmente o uso padrão em vigor, dentro de uma dada comunidade linguística, que emprega palavras para transmitir sentidos sobre os quais existe acordo e que podem ser registrados em um dicionário” (HICK, 2000, p. 136). Paradoxalmente, a linguagem metafórica apresenta-se como não-literal e figurativa.

Junto da metáfora vem a metonímia, a ironia, a sinédoque, o símile, o idiomatismo, a atenuação retórica e a hipérbole. Em suma, Hick acentua a diferença entre a linguagem literal da metafórica, quando afirma que “o discurso metafórico é uma forma de linguagem em que o sentido do falante difere do sentido do dicionário. [...] Na verdade, o discurso metafórico é aparentado à poesia, e compartilha sua intraduzibilidade para a prosa literal” (HICK, 2000, p. 138).

Aplicando à encarnação, Hick (2000) assevera que em Nicéia (325) e Calcedônia (451), a linguagem cristã que exalta a Jesus Cristo, não parece um exercício de formulação teológica, e que parece litúrgica, devocional ou extática. Referindo-se ainda a essa linguagem ele afirma: “ela era análoga à linguagem do amor, em que todos os tipos de extravagâncias e exageros são inteiramente apropriados, não implicando, porém, a intenção de serem tomados de modo estritamente literal” (HICK, 2000, p. 139). Os termos usados em Calcedônia *hypostasis* “ser” e *physis* “natureza”, são criticados por pelo autor. Ele os declara como “geral ou vago, concebido mais com o fim de excluir erros do que explicar o dogma aceito de qualquer modo filosoficamente satisfatório” (HICK, 2000, p. 140). Nesta mesma opinião ancora Prestige quando afirma: “a realização dos padres da igreja em Calcedônia “foi somente negativa; eles definiram o que era falso, mas não ofereceram nenhuma racionalização positiva e convincente da fé correta” (PRESTIGE *apud* HICK, 2000, p. 140).

Aliado a essa crítica Hick (2000) afirma que a forma mais antiga de cristologia da igreja não entendia, nem expressava a encarnação como literal, onde sua divindade se quer era ressaltada ou reconhecida. Ele cita Pannenberg para comprovar seu argumento:

É provável que a tentativa mais antiga de exprimir a presença de Deus em Jesus tenha sido caracterizada pelo conceito do Espírito. No início o conceito ‘Filho de Deus’ não veiculava a ideia de uma participação na essência divina. Foi somente no âmbito do cristianismo gentio que se compreendeu a filiação divina fisicamente como participação na essência divina. Em contrapartida, na esfera judaica, e também na esfera judeu-helenística, a expressão ‘Filho de Deus’ conservava ainda o antigo significado de adoção e

de presença de Deus através de seu Espírito, significado este que foi aplicado a Jesus por um longo período (PANNEMBERG *apud* HICK, 2000, p. 149).

Baseado nesta argumentação que incentiva rever o conceito tradicionalmente aceito pelo cristianismo, Hick (2000) propõe o conceito da encarnação como metáfora, afirmando que essa proposta satisfaz à nova perspectiva influenciada pela cosmovisão científica, em que impõem que a doutrina seja apresentada com relevância e significado hoje. Dessa Hick define a metáfora da encarnação da seguinte forma:

No caso da metáfora da encarnação divina, é possível indicar aquilo que viveu, tornou-se carne e encarnou-se na vida de Jesus no mínimo de três modos, cada um dos quais é um aspecto em que Jesus era um ser humano excepcionalmente aberto e sensível à presença divina: 1) à medida que Jesus cumpria a vontade de Deus, Deus estava agindo através dele na terra, e estava, neste sentido, ‘encarnado’ na vida de Jesus; 2) à medida que Jesus cumpria a vontade de Deus, ele ‘encarnava’ o ideal de uma vida humana vivida em abertura e em resposta a Deus; 3) à medida que Jesus vivia uma vida de amor autodoador ou ágape, ele ‘encarnava’ um amor que é uma reflexão finita do amor divino infinito. A verdade ou propriedade da metáfora depende da condição de ser literalmente verdadeiro que Jesus viveu em resposta obediente à presença divina, e de que viveu uma vida não-egoísta (HICK, 2000, p. 144).

Diante dessa visão da encarnação como metáfora, a partir dos pressupostos de Hick (2000), resta-nos, contrastarmos essa ideia com os pressupostos de Eliade (1993), que define a encarnação como uma hierofania estruturante do cristianismo.

3.5 Interpretações da encarnação: entre a metáfora do Deus encarnado e a hierofania estruturante do cristianismo

Percebe-se a partir de então, diante do apresentado diferentes pontos de vista, diante das interpretações do conceito da encarnação. Enquanto Eliade (1970) respalda a encarnação como hierofania estruturante do cristianismo, Hick (2000) apresenta a proposta da encarnação como metáfora.

3.5.1 Pensamentos contrastados de Mícea Eliade e John Hick acerca da encarnação

A pesquisa tem apresentado o pensamento de Eliade (1993) que o fundamenta, a partir da afirmação que a hierofania é estruturante nas religiões. Todo fenômeno religioso é uma hierofania. Diante das duas experiências que se desdobram nas duas modalidades, a

saber, o sagrado e o profano, o sagrado só pode ser experimentado se ele se mostrar. Eliade (1993) defende que só podemos captar os fenômenos religiosos e a manifestação do sagrado se buscarmos conhecê-los a partir do ponto em que se revelam. Pode-se então afirmar a partir dessa perspectiva que só há conhecimento do sagrado se ele se manifesta.

Nesse pensamento a morfologia do sagrado é visto pela hierofania. Por isso, Eliade citado por Croatto (2001) apresenta como uma das definições de hierofania, como a manifestação do sagrado. Na visão de Piazza (1983), enquanto Otto identifica o sagrado como o *numinoso*, Eliade o identifica como o objeto hierofânico. Nesse raciocínio, conforme Eliade (1993) com o cristianismo não é diferente. A hierofania que o estrutura é a encarnação de Jesus Cristo, que se manifesta como a suprema hierofania.

Eliade (1970) argumenta que toda hierofania busca manifestar a coexistência das duas essências opostas. Ele estabelece como parâmetro e referência para todas as hierofanias, a encarnação do Logos em Jesus Cristo, ressaltando dessa forma sua humanidade e divindade, refletindo o pensamento tradicional do cristianismo acerca da encarnação. O autor justifica essa perspectiva ao afirmar que “toda hierofania é uma tentativa falhada da revelação do mistério da coincidência homem-Deus” (ELIADE, 1970, p. 34). A partir dessa análise, que o autor apresenta a encarnação como uma suprema hierofania, a autocompreensão do cristianismo ressalta e defende a encarnação. Parte do pressuposto de que o divino limitou-se, incorporou-se.

Em contrapartida, Hick (2000) apresenta um conceito diametralmente oposto definindo a encarnação como metáfora, cuja finalidade é apresentar e provar que a ela ocorreu de uma forma diferente da aceita por séculos pela tradição cristã. E afirma que “as metáforas operam com o fim de modificar nosso modo de ver alguma coisa e, portanto, também nossa atitude diante desta mesma coisa” (HICK, 2000, p. 144). Ou seja, ao escolher a encarnação como metáfora, há uma natural rejeição da literalidade da encarnação.

Hick, ao rejeitar a encarnação como literal, propõe, com essa decisão, redimensionar ou reestruturar a teologia e, por conseguinte, a religião cristã. Ele mesmo afirma que “questionar a ideia de que Jesus foi literalmente Deus encarnado também é, por implicação, questionar a ideia de que Deus é literalmente três pessoas numa só. A razão disso é que a doutrina da Trindade deriva da doutrina da encarnação” (HICK, 2000, p. 204). A rejeição da literalidade da encarnação provocará um efeito em cadeia nas doutrinas essenciais do cristianismo, como a doutrina da salvação e do pecado. O autor ainda para defender o seu argumento afirma:

E na prática qualquer ideia, segundo a qual Jesus de Nazaré foi Deus encarnado e em sua morte reconciliadora nos é mostrado o amor sofredor de Deus, só foi proporcionada à minoria que constitui a cristandade e suas extensões coloniais (HICK, 2000, p. 211).

Para o mesmo autor só há um meio de remover este escândalo negando qualquer vantagem religiosa ao fato de ser cristão. E para isso a rejeição da literalidade da encarnação e a aceitação da mesma como metáfora são essenciais. Hick apresenta sua base argumentativa, quando afirma:

Precisamos aprender a aceitar a ideia de verdade mitológica na religião enquanto veracidade prática, a qual consiste no fato de um mito evocar em nós uma resposta apropriada, em nossa disposição, ao referente último. O referente último da mitologia religiosa é o Transcendente, o eternamente Real experimentado de diferentes modos dentro das diferentes tradições religiosas. E à medida que estas diferentes percepções, formadas por conjuntos diferentes de conceitos humanos, são válidas, elas se encontram soteriologicamente alinhadas com a Realidade transcendente, de tal modo que, ao viver numa relação correta com qualquer uma destas manifestações, encontramos-nos corretamente relacionados com o próprio Real. Chega-se a essa conclusão porque, segundo uma compreensão religiosa das grandes religiões mundiais, elas são respostas humanas genuínas (embora não sejam por isso perfeitas) ao Transcendente, constituindo contextos nos quais homens e mulheres são transformados, passando do autocentramento ao centramento na realidade (HICK, 2000, p. 216).

Essa posição filosófica por trás dessa declaração é o que impulsiona a rejeição da literalidade da encarnação, por fazer do cristianismo uma religião superior e centrada em si mesma. O grande desafio da visão de Hick (2000) se dá quando se percebe uma total desconstrução da religião cristã. A aceitação da visão do autor rejeita a encarnação como uma hierofania estruturante, conforme afirmação de Eliade, e o cristianismo experimentaria uma espécie de implosão. A partir desse desafio e reflexão surgem algumas críticas à visão de Hick (2000) que, para manter sua tese, necessita desconstruir a base e a estrutura do cristianismo, em nome de um melhor diálogo religioso.

3.5.2 Críticas a John Hick

A postura pluralista de Hick (2000) que intenciona combater o exclusivismo parece vestir-se da tendência que condena. Conforme Eliade (1993), o sagrado que se manifesta precisa ser recebido como se apresenta. O símbolo estabelecido deve ser recebido como a hierofania em sua essência porque ele reporta-se ao sagrado. Desrespeitá-lo, ou substituí-lo, contraria um princípio do próprio pluralismo. Sanches (2005) afirma que reconhecer o direito de as religiões expressarem-se é o primeiro passo para termos pluralismo religioso, o segundo

passo é reconhecer que todas as religiões têm legitimidade, porque expressam diferentes formas humanas da aproximação do mistério fundante da vida.

Segundo Eliade (1993), a encarnação de Jesus Cristo é símbolo estruturante e centralizador do cristianismo. Não estaria o novo conceito metafórico da encarnação de Hick, implodindo ou desestruturando a religião cristã, porque desmonta sua hierofania estruturante? Bentué afirma que a meta do pluralismo vê e aceita as religiões e suas crenças, “sem excluir, como se não fosse importantes salvificamente as outras formas religiosas que correspondem aos diversos desígnios de salvação” (BENTUÉ, 2012, p. 174). Eliade (1993), ao analisar a experiência religiosa, destaca a presença da concepção do sagrado e do profano e afirma que a encarnação de Jesus reflete a experiência religiosa do cristianismo quando apresenta o Deus transcendente, o sagrado, que se encarna no corpo, na carne, que pode ser identificado como o aspecto profano, nesse sentido, a encarnação de Jesus Cristo é o símbolo que prolonga a dialética da hierofania. Diante da proposta tradicional cristã do Deus que se encarna, tal proposta transcende a razão e encontra o invisível, adentra ao mundo do sagrado, conforme já foi visto pela afirmação de Alves (1996). Nela é ressaltada uma transformação que se processa ao adentrarmos no mundo que ele denomina de sagrado. Nesse mundo, conforme Alves (1996), a linguagem se refere à realidade invisível, a qual apenas os olhos da fé podem contemplar, porque vão além dos sentidos comuns.

A releitura interpretativa de Hick (2000) sobre a encarnação é uma das leituras possíveis de contribuições, mas há outras, como as de Dupuis (1999), Teixeira (2005) e Geffré (2004). Dupuis afirma “que Hick recusa todas as cristologias inclusivas como se fossem inúteis, antiquados epiciclos. A única teologia das religiões válida restante será aquela do pluralismo teocêntrico” (DUPUIS, 1999, p. 263). Pergunta-se que, se esta posição não é exclusivista, o que seria?

Dupuis critica a Hick e todos os teólogos que adotam a teologia pluralista, afirmando que o teocentrismo não se contrapõe ao cristocentrismo, ou vice-versa. Ele afirma:

Cristocentrismo e teocentrismo devem ser de fato contrapostos, conforme é afirmado, como se fossem dois paradigmas contraditórios? Afirmar isso já é, por si, uma opção teológica e cristológica. Ele nunca põe Jesus Cristo no lugar de Deus, limitando-se a afirmar que Deus o colocou no centro do seu plano salvífico para humanidade, não como fim, mas como caminho; não como meta de toda busca humana de Deus, mas como mediador universal da sua ação salvífica em relação aos seres humanos. A teologia cristã não se encontra diante do dilema de ser cristocêntrica ou teocêntrica, é teocêntrica ao ser cristocêntrica e vice-versa. Isso equivale a dizer que Jesus Cristo é o meio de encontro de Deus com os seres humanos. O homem Jesus pertence

sem dúvida nenhuma à ordem de sinais e dos símbolos; nele, porém, constituído ‘Senhor e Cristo’ pelo Deus que o ressuscitou dos mortos (cf. At 2, 36), a ação salvífica de Deus atinge pessoas de vários modos, algumas conscientemente, outras de forma inconsciente (DUPUIS, 1999, p. 267)

Dupuis ainda, afirma que o modelo pluralista ou cristocêntrico postula o que ele chama de uma cristologia “baixa” que:

Questiona e até mesmo nega essas afirmações ontológicas a respeito de Jesus Cristo. Negar ou combater essa doutrina cristã implica em descaracterizar e desmontar a estrutura da religião cristã. A grande questão é que já foi amplamente refletida pela tradição cristã que o fundamento sob o qual se baseia sua autocompreensão é a unicidade singular de Jesus Cristo, é sua identidade pessoal de Filho de Deus feito homem como Verbo encarnado de Deus (DUPUIS, 1999, p. 267).

E o supracitado autor afirma que “não é surpresa que alguns autores recentes tenham não só rejeitado a alternativa por Hick entre os dois paradigmas, como também mostrado que, de fato, a posição dele é insustentável” (DUPUIS, 1999, p. 268). Lipner afirma que alguns autores acusaram o paradigma teocêntrico de ser ingenuamente relativista e idealista (LIPNER *apud* DUPUIS, 1999). Nessa corrente de críticas e observações à proposta de Hick (*apud* DUPUIS, 1999), S. M. Heim autor do livro *Truth and Difference in Religion*, declara que outros autores denunciaram os propósitos da interpretação bíblica em que os pluralistas se baseiam. “Outros ainda mostraram que o modelo proposto é, por si mesmo, contraditório: enquanto defende o “pluralismo”, acaba postulando homogeneidade de meios e uniformidade de fins nas diversas tradições religiosas” (DUPUIS, 1999, p. 268).

G. D’ Costa, merece atenção especial a esse respeito:

O autor relembra dois axiomas fundamentais da fé cristã tradicional: a universalidade da vontade salvífica de Deus e a necessidade da mediação de Jesus Cristo. D’ Costa mostra que atitudes contrastantes sobre esses dois axiomas explicam as três posições fundamentais do exclusivismo, do inclusivismo, e do pluralismo. Enquanto o exclusivismo se baseia no segundo axioma, ignorando o primeiro, e o pluralismo sobre o primeiro em detrimento do segundo, apenas o inclusivismo consegue explicá-los e defendê-los simultaneamente. Partindo da teoria pluralista, o autor mostra que, apesar de seu aparente liberalismo, o *aut-aut* de Hick entre exclusivismo e pluralismo representa uma posição rígida e contraditória em si mesma. A visão teocêntrica impõe para o encontro das religiões um modelo da divindade que corresponde exclusivamente ao Deus das chamadas religiões monoteístas. Esse modelo não é universal. O exclusivismo ocupa o lado diametralmente oposto; também ele baseando-se na dialética de um *aut-aut*, é igualmente rígido. Ele é insustentável do ponto de vista bíblico e teológico, e na verdade comporta contradições intrínsecas. Ênfase unilateral apenas sobre um dos dois axiomas cruciais que deveriam governar uma teologia cristã das religiões conduz a problemas teológicos insolúveis (COSTA *apud* DUPUIS, 1999, p. 269-269).

Teixeira critica essa nova tendência, refletida em um certo número de teólogos, que ultrapassam um determinado imperialismo cristão em busca de um melhor diálogo interreligioso, afirma que, com esse propósito:

Rejeitam não só o exclusivismo do eclesiocentrismo rígido de outrora, mas o inclusivismo do cristianismo subjacente aos ensinamentos do Vaticano II. Chegam até a renunciar à normativa da única mediação do Cristo para professar um teocentrismo radical (TEIXEIRA, 1997, p. 125).

Essa afirmação de Teixeira critica e se opõem à postura de Hick (2000) e seus pressupostos até aqui apresentados. E para comprovar e ratificar sua discordância à Hick e ao pluralismo e sua proposta de um teocêntrismo radical, ele afirma: “Pessoalmente penso que não pode ser fiel à singularidade da mensagem cristã e aceitar desfazer o liame único entre o evento Jesus Cristo e a manifestação decisiva e definitiva de Deus” (TEIXEIRA, 1997, p. 125).

A crítica feita a Hick (2000) vem em virtude de sua reflexão que apresenta uma nova proposta à encarnação e conforme entende, esse ato busca descaracterizar e desestruturar o cristianismo em sua base teológica e doutrinária; mesmo que ele seja feito em nome de um melhor diálogo e aceitação entre as religiões. Conforme Hick (2000) assevera, Teixeira discorda dessa razão quando afirma: “É antes voltando ao centro da própria fé cristã, quer dizer, à irrupção de Deus na particularidade de Jesus de Nazaré, que se tem mais chance de fazer a prova de seu caráter não-exclusivista do cristianismo” (TEIXEIRA, 1997, p. 125).

Teixeira justifica que a não negação da fé cristã em Jesus como Verbo encarnado, promove um melhor diálogo entre as religiões, ao contrário do que afirma Hick (2000). Teixeira usa a afirmação a partir dos textos de Tillich quando afirma “que a religião da encarnação é a religião do paradoxo absoluto” (TILLICH *apud* TEIXEIRA, 1997, p. 125).

Dessa forma Teixeira chega a afirmar que, “com efeito, a pessoa de Jesus como manifestação concreta do Logos universal realiza a identidade entre o absoluto concreto e o absolutamente universal” (TEIXEIRA, 1997, p. 125). Se todo cientista religioso deve buscar o fenômeno religioso como ele se apresenta e busca preservar cada religião em sua essência e crença, o cristianismo é descaracterizado, caso seja negado sua hierofania estruturante que, conforme Eliade, é suprema em comparação com as outras (ELIADE, 1993). Ele completa sua objeção a Hick (2000) e sua negação do conceito tradicional da encarnação, quando conclui sua argumentação da pessoa de Jesus como manifestação concreta do Logos universal quando afirma:

É preciso considerar que termos em Jesus de Nazaré a identificação (podemos dizer a definição) do Deus inacessível. Nele habita corporalmente a plenitude da divindade (Cl. 2,9) e, entretanto, Deus escolheu manifestar-se na particularidade contingente deste homem Jesus (*sic*) (TEIXEIRA, 1997, p. 125).

Dessa forma se respeita os pilares que devem sustentar as ciências da religião, que intenciona salvaguardar cada crença em sua essência, sem juízo ou conclusões. Geffré critica a Hick declarando que a religião cristã só pode ser “compreendida se a pessoa refletir sobre o mistério de Cristo como universal concreto” (GEFFRÉ, 2004, p. 162). Ele critica os teólogos que adotam a postura pluralista, principalmente Hick, quando afirma: “Não se deve mais dizer que todas as religiões giram em torno do mistério de Cristo, mas que todas, inclusive o cristianismo, giram em torno daquele sol que é o mistério da realidade última do universo” (GEFFRÉ, 2004, p. 163).

O mesmo autor não apenas critica os que negam o conceito do Verbo encarnado refletido na tradição da religião cristã, como também aqueles que apresentam a crença em um Cristo cósmico preexistente, como no caso do teólogo Pannikar (GEFFRÉ, 2004). Para autor o mistério da encarnação como apresentado em sua inteireza e literalidade é o fundamento que leva a compreensão do cristianismo. Negá-lo ou desestruturá-lo, implicaria em uma destruição da singularidade da religião cristã e do mistério de Cristo e sua unicidade. Ele afirma:

De minha parte, prefiro refletir sobre o que Nicolau de Cusa chama Cristo *como universal concreto*. Assim, em vez de recorrer a um teocentrismo geral, acho que é um aprofundamento do mistério da encarnação que deve permitir-nos compreender como se manter a singularidade do mistério de Cristo, sua unicidade, sem fazer com esta unicidade conduza a uma espécie de imperialismo e hegemonia do cristianismo em relação às outras religiões (GEFFRÉ, 2004, p. 163).

Desse modo, supracitado autor assegura que manter essa posição, não somente será o melhor meio para o diálogo interreligioso e também, principalmente, manterá a originalidade e essência do cristianismo. Nesses dois objetivos se ancora as ciências da religião, pois busca preservar toda religião visando um melhor diálogo entre elas. Ele afirma que o que mantém ou preserva essa originalidade é “a identificação de Deus como realidade transcendente a partir da humanidade concreta de Jesus de Nazaré” (GEFFRÉ, 2004, p. 164). Nessa conclusão é indicado a divergência crucial de Geffré (2004) em relação ao ponto de vista de Hick (2000).

Enfim, Dupuis assegura que a encarnação atende inclusivistas, exclusivistas e também os pluralistas, porque “a humanidade de Jesus Cristo, Filho de Deus, feito em carne, é o sacramento da vontade salvífica universal de Deus” (DUPUIS, 1999, p. 528). Se o pluralismo ressalta o amor como princípio e, a partir dele, Hick busca defender a encarnação como metáfora endossando a necessidade de rejeitar a Jesus como Verbo encarnado, Dupuis contra-argumenta afirmando que “o caráter decisivo da vinda do Filho na carne em Jesus Cristo não cancela, de fato, a presença e a ação universal do Verbo e do Espírito. O pluralismo religioso de princípio se fundamenta na imensidão de um Deus que é amor” (DUPUIS, 1999, p. 528). Nesse raciocínio o que se discute não é a visão de uma teologia cristã, mas a melhor postura de um cientista da religião, que busca manter a integridade da crença de qualquer religião, buscando um elemento concordante e comum, para um maior diálogo e uma melhor compreensão do fenômeno religioso que cada religião apresenta.

Por isso, a conclusão dos que rejeitam e criticam a posição de John Hick, afirma que o descarte da encarnação e sua rejeição como aceita pelo cristianismo tradicional não é a solução, por esta razão que defendem e acreditam que “não é descartando o mistério da encarnação que se pode chegar a uma perspectiva dialogal” (HICK, 2005, p. 18). Pelo contrário é preservando-o que se demonstrará sua integridade, tolerância e respeito pela singularidade e estrutura de cada religião. Diante disso, percebe-se que caso não se mantenha o conceito da encarnação, tal qual aceito e crido pelo cristianismo, será provocado uma implosão interna, cujas consequências desintegrarão a religião cristã, tirando dela o seu alicerce central. E, por conseguinte, não alcançará o objetivo das ciências da religião. Nenhuma releitura interpretativa da religião deve desestruturá-la, porque é preservando suas crenças que o fenômeno religioso será melhor compreendido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa teve como objetivo geral descrever o conceito da encarnação a partir de novas releituras interpretativas, alternadas à posição tradicionalmente conhecida do cristianismo que ressalta a encarnação literal de Deus no homem Jesus, sem perda de essência nem na divindade, nem na humanidade. As novas visões relacionam o conceito da encarnação até então conhecido mais no âmbito cristão às outras religiões, apresentando, desse modo, que o conceito de encarnação não é cativo, nem mesmo exclusivo do cristianismo, porque é descrito como a suprema hierofania, na visão de Mircea Eliade e como metáfora na visão de John Hick.

A pesquisa, que foi dividida em três capítulos, no primeiro foi descrito:

- Contextualizado sob uma ótica fenomenológica, assim como a pesquisa revelou, a encarnação é apresentada como a suprema hierofania, e esse conceito de encarnação é descrito também por Mircea Eliade. Sua perspectiva é fenomenológica, cujo foco se direciona ao fenômeno religioso como se apresenta. As hierofanias podem ser subdivididas em *cratofanias*, que seriam manifestação da potência divina em elementos da natureza (raio, fogo, inundação, terremotos etc.), e *teofanias* que seriam manifestações pessoais de Deus em visões, sonhos, audições etc. (ELIADE *apud* PIAZZA, 1983). A hierofania, fundamentada em Eliade (1993) é fator integrante das religiões, ela expressa, à sua maneira, uma modalidade do sagrado e um momento da sua história. Através das hierofanias é que o sagrado se manifesta. A encarnação é apresentada como a mais suprema hierofania.

- A importância da identificação da linguagem. O símbolo é a linguagem originária da experiência religiosa. E aqui se pode encontrar uma linha tênue entre a antropologia cultural e antropologia religiosa. Terrin argumenta sobre a necessidade de tal diferenciação e apresenta que a antropologia religiosa é identificada a partir da leitura do universo simbólico. Ele afirma inclusive que:

A religião só sobrevive à antropologia cultural se o método e a perspectiva de pesquisa antropológica se abrem simbolicamente a contribuições e vantagens ‘globais’ e, principalmente, se não se fecham no círculo vicioso de um funcionalismo sociocultural (TERRIN, 2003, p. 17).

Libânio (1990) ainda afirma que entre a pessoa e o fenômeno religioso, estabelecem-se relações mútuas provocativas, de modo que a pessoa é colocada em xeque pela realidade religiosa, e esta, por sua vez, é desvendada em suas significações profundas pela pessoa que a analisa.

- O nascimento do *homo religiosus*. Ao se utilizar e se aperceber de uma linguagem simbólica nasce o que se chama, pela maioria dos estudiosos da história da religião e fenomenólogos, de *homo religiosus*, que é aquele que pretende vislumbrar o acontecimento religioso e sua interpretação, a partir da manifestação do próprio fenômeno e não sob o foco de sistemas filosóficos, seja pelo positivismo ou evolucionismo. Nesse prisma surge Muller, que inicia o estudo dos mitos a partir da filologia comparada. “Foi Max Muller quem empregou a análise filológica, não só para revelar a natureza de certos seres míticos, mas também como ponto de partida de sua teoria geral de uma conexão entre a linguagem e o mito” (MULLER *apud* CASSIRER, 1976, p. 9). Segundo o seu parecer, mito não é a transformação da história em uma lenda fabulosa e descabida, mas algo condicionado pela atividade da linguagem. Baseado nessa premissa, as religiões são o testemunho das línguas que os seres humanos usaram para dirigirem-se ao seu criador. E dessa interpretação e atenção dos testemunhos do próprio ser humano religioso, que traz à tona a fenomenologia, o termo e o conceito do sagrado ganhou proeminência diante do conceito de Deus.

- A manifestação do divino como o cerne da experiência religiosa, que se dá quando o inacessível se revela. A experiência religiosa, justamente por causa da natureza de seu objeto, provoca no homem a sensação de defrontar-se com um profundo mistério, ao mesmo tempo temível e fascinante. Mistério, porque se trata de algo que transcende todas as realidades deste mundo, inclusive o homem. Temível, porque escapa ao controle do próprio homem. Fascinante, porque se apresenta como a última razão de todas as coisas. Essa experiência é retratada por Rudolf Otto ao descrever o *numinoso*.

- Que para Mircea Eliade a Fenomenologia Religiosa tomou um rumo mais objetivo, pois, partindo da experiência hierofânica, que torna-se integrante em todas as religiões, e vê a encarnação como a suprema hierofania. Eliade liberta-se das posições apriorísticas e aprofunda-se no significado do fenômeno como tal. É necessário ressaltar a crucial diferença de perspectiva e método entre Eliade e Otto em relação à manifestação do sagrado: ela se dá pela substituição do sagrado ontológico pela vida. Como afirma Piazza, “R. Otto identifica o sagrado com o ‘numinoso’; M. Eliade, com o ‘objeto hierofânico’, outros autores com o ‘mana’ e similares” (PIAZZA, 1983, p.136). Eliade (1993) chega a afirmar que é impossível fazer história das religiões sem atentar-se para as hierofanias, porque elas permitem que se estude o fenômeno religioso como um acontecimento realmente histórico, diferente de se atentar apenas para evolução ou transformação das religiões no chamado “tempo linear” ou cronológico, porque, nesse caso, a religião ficaria reduzida a um fenômeno puramente cultural ou social e até político, sem identificação própria. As hierofanias se produzem em

circunstâncias concretas no tempo e no espaço, tornando e apresentando o fenômeno religioso como essencialmente histórico. Por isso as hierofanias tornam-se fatores integrantes das religiões e o no cristianismo a encarnação é identificada como a suprema hierofania.

No capítulo dois, foi apresentado a trajetória do cristianismo, no qual buscou assegurar a encarnação como literal. Nele nota-se:

- Que na concepção cristã as duas naturezas, divina e humana, são preservadas e há uma só personalidade em Cristo no ato da encarnação. Os textos considerados como sagrados pelo cristianismo afirmam que, em adição à natureza divina, Cristo assumiu a natureza humana. E ela declara que a aceitação deste ensinamento é crucial. Todo aquele que confessa que Jesus veio em carne é de Deus, ao passo que todo aquele que não o faz “não procede de Deus” (I Jo 4:2 e 3). Há diversas referências na Bíblia sobre Sua humanidade. João (1:14), declara que Jesus “Se fez carne”, o que significa que Ele adotou a natureza humana (TAYLOR, 1983). Paulo igualmente afirma: “Deus enviou seu filho nascido de mulher (Gl 4:4), Cristo foi feito “semelhança de homens” e foi “reconhecido em figura humana” (Filip. 2:7). Já em I Timóteo (3:16), a manifestação de Deus através da natureza humana é chamada “mistério da piedade”. Ainda a genealogia de Cristo a Ele se refere como “filho de Davi” e “filho de Abraão” (S. Mt. 1:1). Como homem, Ele “nasceu da semente de Davi” (Rm. 1:3; 9:5) e foi o “filho de Maria” (Mr. 6:3). Segundo os ensinamentos da Bíblia, há uma só personalidade em Cristo, mas duas naturezas: a humana e a divina, cada qual perfeita. O Novo Testamento revela, conforme crença cristã da literalidade da encarnação que Jesus é uma unidade. Ele é dual à natureza, mas uma unidade quanto à personalidade. Um verso clássico que declara essa união da natureza Divina e humana em uma só personalidade é Colossenses 2:9, que diz: “porquanto, nEle, habita, corporalmente, toda a plenitude da divindade”.

- O surgimento de Concepções especulativas, consideradas como heresia em torno da encarnação. Enquanto a igreja se empenhava para compreender quem e o que é Jesus e, em especial, como se relacionava com o Pai, surgiram algumas concepções sobre Ele (ERICKSSON, 1997, p. 282) no decorrer da história, principalmente nos primeiros séculos do Cristianismo. Essas concepções nasceram da inquietação diante do mistério da encarnação que era um desafio à razão humana. Elas foram agrupadas no período pré-niceno, sendo apresentadas àquelas que desencadearam os dois principais concílios, o de Nicéia em resposta ao arianismo e o de Calcedônia, em resposta ao novacionismo e eutiquianismo. Nos credos de ambos concílios foram preservados as crenças em torno da literalidade da encarnação, sem prejuízo a integridade das duas naturezas, a divina e humana, sem negar uma única personalidade em Cristo.

No terceiro e último capítulo, foi apresentada a nova visão acerca da encarnação como metáfora, a partir dos argumentos de John Hick, baseado em uma pressuposição pluralista. Nele foi descrito:

- A nova tendência pluralista como paradigma regente. Foi visto que, diante de um novo mundo religioso, cujas perspectivas caminham proporcionalmente à ampliação do conhecimento e cosmovisão, alguns dogmas são apresentados sob outra ótica. Conforme Faustino Teixeira, “Uma posição mais tradicional vem identificada como exclusivismo, presente tanto em âmbito católico-romano quanto protestante. De acordo com esta visão, não pode haver salvação sem o conhecimento explícito de Jesus Cristo e a pertença à Igreja (HICK, 2005, p. 11). A essa visão tradicional e considerada radical pelos que defendem outra cosmovisão, vê-se como alternativa o inclusivismo e pluralismo.

- A Fundamentação pluralista de Hick (2000) propôs a encarnação como metáfora. O cerne da questão envolta no pensamento e argumento de Hick gira em torno do conceito da encarnação e sua compreensão tradicional, que afirma que Jesus de Nazaré foi Deus encarnado e estabeleceu a igreja para proclamar esse desígnio. Essa crença faz do cristianismo, única religião fundada por Deus em pessoa, ressaltando sua superioridade em relação a todas as outras religiões. Diante dessa conclusão, Hick propõe uma alternativa para o conceito literal da encarnação, afirmando que ela deve ser recebida como uma metáfora. Foi visto que seus argumentos foram baseados no conceito filosófico de Kant, onde a partir do entendimento do Real, propõe esse novo significado para encarnação.

- As críticas a Hick direcionadas. Alguns críticos afirmavam que, em prol de um diálogo religioso, o dogma não poderia ser desestruturado, porque tal atitude destruiria o que buscava construir a igualdade, respeito e um melhor diálogo do cristianismo com as demais religiões. Argumentaram que o cristianismo tem como centro a concepção da literalidade da encarnação. Desse modo, Geffré, um dos críticos assegura que manter a posição da literalidade da encarnação, não somente será o melhor meio para o diálogo inter-religioso, como também principalmente, manterá a originalidade e essência do cristianismo. Nesses dois objetivos se ancora as ciências da religião, pois busca preservar toda religião visando um melhor diálogo entre elas. Ele afirma que o que mantém ou preserva essa originalidade é “a identificação de Deus como realidade transcendente a partir da humanidade concreta de Jesus de Nazaré” (GEFFRÉ, 2004, p. 164). Nessa conclusão é indicada a divergência crucial de Geffré em relação ao ponto de vista de Hick.

Para concluir, fazemos as seguintes reflexões:

- Foi analisado um dos dogmas centrais do cristianismo, o que caracteriza uma tarefa delicada. A pesquisa não intenciona emitir parecer ou emitir juízo sobre ele, mas descrever as visões e releituras a partir de novas reflexões. O que fortalece e justifica o estudo das ciências das religiões.

- Foi intenção de o pesquisador apresentar uma fluência progressiva desde a concepção fenomenológica, culminando na conclusão de Mircea Eliade de apresentar a hierofania como fator integrante nas religiões, onde o ápice se dá na apresentação da encarnação do Logos eterno em Jesus como a suprema hierofania, perpassando pela concepção cristã de ver a encarnação de forma literal e seu contexto de controvérsia para ser salvaguardado pelos credos dos seus concílios, até a uma nova tendência fundamentada por Hick de vê-la como metáfora. É importante salientar que a oposição entre o literal e a metáfora apresentada por John Hick não reflete o entendimento e ensinamento dos pais da igreja do primeiro século, pois eles tinham o metafórico como verdade existencial. Eles não trabalhavam com essa oposição, mas usavam os dois aspectos naturalmente, pois estavam preocupados com a verdade. Além do mais ao usarem o método alegórico, consideravam a verdade religiosa como simbólica.

- O que deve ser analisado, ao conhecermos desde já essas diferentes concepções, é que nem sempre se encontrará um ponto de complementação entre elas. Mas ao refletir nos pilares do respeito, diálogo e soberania de cada religião em manifestar suas crenças, onde o sagrado é convencionado, a proposta de Hick pode trazer uma desestrutura, podendo provocar uma implosão no cristianismo, já que redimensiona sua hierofania estruturante.

- O melhor caminho é buscar o diálogo, a convergência de direções diametralmente opostas, recebendo o conceito como ele é. Qualquer religião ou crença que sofra alteração daquilo que a manifesta, afeta sua fenomenologia essencial. E se é a captura do fenômeno para um melhor diálogo e entrelaçamento entre os pensamentos divergentes que importam, é salutar que qualquer dogma, independentemente de qual religião ele pertença, seja percebido como se manifesta. Ao refletir-se nessas diferentes concepções acerca do conceito da encarnação apresentadas nesta pesquisa, certamente nossa visão se ampliará.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, João Ferreira de. **Bíblia sagrada**: antigo e novo testamento. rev. atual. São Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.
- ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Ars Poética, 1996.
- ANDRADE, Claudionor Corrêa de. **Dicionário teológico**. São Paulo: CPAD, 1996.
- APOLINÁRIO, Pedro. **As testemunhas de Jeová e sua interpretação da Bíblia**. São Paulo: IAE, 1986.
- ATANÁSIO, Santo. **Contra os pagãos a encarnação do Verbo**. São Paulo: Paulus, 2003.
- BAILLIE, Paul. **Deus estava em Cristo**. São Paulo: Vida Nova, 1985.
- BAKER, James Franklin. Bethune. **An introduction to the early history of Christian doctrine**. London: Methuen, 1903.
- BARBOUR, Ian G. **Quando a ciência encontra a religião**. São Paulo: Cultrix, 2004.
- BARREIROS, Álvaro. **Assumi a nossa carne e acampou entre nós**. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1983.
- _____. **Trinta anos de Jesus em Nazaré (os) - escândalo inaceitável ou realismo da encarnação?** São Paulo: Paulus, 2005.
- BARTH, Karl. **Church dogmatics**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1994.
- BÁZAN, Francisco Garcia. **Aspectos incomuns do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2005.
- BECKER, J. Christian. **Paul the Apostle: the triumph of god in life and thought**. Filadélfia: Fortress Press, 1980.
- BENTUÉ, Antonio. **JesuCristo en el pluralismo religioso: um único salvador universal**. Santiago de Chile: Centro Teológico Manuel Larraín, 2012.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGSTÉN, Eurico. **Teologia sistemática**. Rio de Janeiro: CPAD, 1983.
- BERKOUER, Grrit Cornelis. **The person of Christ**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1968.
- _____. **Work of Christ**. London: SCM Press, 1976.
- BOAS, Franz. **A mente do ser humano primitivo**. São Paulo: Vozes, 2010.
- BOETTNER, Loraine. **Studies in theology**. Grand Rapids: Eerdmans, 1947.

BOURDIER, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BRANDT, Hermann. As ciências da religião numa perspectiva intercultural. A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. **Estudos Teológicos**. São Paulo, nº 1, 2006. p. 122-151.

BRUCE, Frederick F. **João introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1987.

_____. **Paulo, o apóstolo da graça**. São Paulo: Vida Nova, 1985.

_____. **Romanos introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1981.

_____. **The new testament development of old testament themes**. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.

BRUNNER, Emil. **Man in revolt**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1968.

BULTMANN, Rudolf. **The gospel of John**. Philadelphia: The Westminster Press, 1966.

_____. **Theology of the new testament**. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.

BURKERT, Walter. **Mito e mitologia**. Rio de Janeiro: 70, 1900.

CALLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Lisboa: 70, 1977.

CAMPBELL, Joseph. **Isto és tu**. São Paulo: Landy, 2002.

CASSIRER, Ernest. **Linguagem, mito e religião**. Porto: Rés, 1976.

CAZENEUVE, Jean. **Sociologia do rito**. Porto: Rés, [s.a].

CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de bíblia teologia e filosofia**. São Paulo: Candeia, 1995.

CIPRIANI, Roberto. **Manual de sociologia de la religión**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

COSTA, Altino. **Nova enciclopédia brasileira de consultas e pesquisas**. Vila Marian, São Paulo: Novo Brasil, 1981.

CRAWFORD, Robert. **O que é religião?** Petrópolis: Vozes, 2005.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2001.

CRUZ, Eduardo Rodrigues. **A persistência dos deuses**. São Paulo: UNESP, 2004.

CULLMAN, Oscar. **Cristologia do novo testamento**. São Paulo: Líber, 1998.

DAMIÃO, Valdemir. **História das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2001.

DEDEREN, Raul. **Cristologia**. São Paulo: Seminário Adventista Latino Americano de Teologia, 1986.

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Loyola, 2007.

DESROCHE, Henri. **Sociologias religiosas**. Porto: Rés, 1984.

DUPUIS, Jacques. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999.

DUQUOC, Christian. **Cristologia ensaio dogmático I**. São Paulo: Loyola, 1992.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

EADIE, John. **Colossians, classic commentary library**. Michigan: ZoderVan, 1957.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Rio de Janeiro: Jze, 1999.

_____. **Imagens e símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. **O sagrado e o profano**. Lisboa: Coleção Vida e Cultura, 1971.

_____. **Tratado das histórias das religiões**. Lisboa: Cosmos, 1970.

_____. **Tratado das religiões**. Porto: Asa, 1993.

ERICKSSON, Millard J. **Introdução à teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

EVANS-PRITCHARD, Edward. E. A religião e os antropólogos. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro: Iser, n° 13, ano 1, 1986. p. 4-19.

_____. **Antropologia social da religião**. Rio de Janeiro: Campos, 1978.

FERRAROTTI, Franco *et al.* **Sociologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1990.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

FORTE, Bruno. **Teologia em diálogo**. São Paulo: Loyola, 2002.

FRANGIOTTI, Roque. **História das heresias**. São Paulo: Paulus, 1995.

FRIBERG, Bárbara Timothy. **O novo testamento grego analítico**. São Paulo: Vida Nova, 1987.

GALIMBERTI, Umberto. **Rastros do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2010.

- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GEFFRÉ, Claude. A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso. **Concilium**. Petrópolis Vozes, nº 311, ano 3, 2005. p. 13-28.
- _____. **Crer e interpretar**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GEISLER, Norman; NIX, William. **Introdução bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- GIL, Manuel. M G. **Cristo el misterio de Dios: Cristología y soteriología**. Madrid: Católica, 1976.
- GOMES, C. Folch. **Antropologia dos santos padres**. São Paulo: Paulinas, 1979.
- GOTO, Tommy Akira. **O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich**. São Paulo: Paulus, 2007.
- GRESCHAT, Hans-Jurgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2006.
- GUILLET, Jacques. **Jesus Cristo e sua fé**. São Paulo: Loyola, 1992.
- HAIGHT, Roger. **Jesus, símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2005.
- HICK, John. **A metáfora do Deus encarnado**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. **An interpretation of religion**. New Haven: Yale University Press, 1989.
- _____. **Teologia cristã e pluralismo religioso**. São Paulo: Attar, 2005.
- HODGE, Charles. **Teologia sistemática**. São Paulo: Hagnos, 2001.
- HORTON, Stanley M. **Teologia sistemática**. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.
- ISAACSON, Walter. **Einstein sua vida, seu universo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- KELLY, John Norman Davidson. **Doutrinas centrais da fé cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1994.
- KNITER, Paul F. Para uma teologia da libertação das religiões. *In*: ASETT (Org). **Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação**. Goiás: Rede, 2003.
- KONINGS, Johan. **Evangelho segundo João**. São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- KUNH, Thomas S. **As estruturas das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- LANGSTONE, A. B. **Esboço de teologia sistemática**. Rio de Janeiro: Juerp, 1986.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: USP, 1976.

- LIBÂNIO, João Batista. **Deus e os homens: os seus caminhos**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- MACKINTOSH, Hugh Ross. **The doctrine of the person of Jesus Christ**. Edinburgo: T. & T. Clarck, 1972.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Perspectivas do Homem, 1984.
- MATERA, Frank. **Cristologia narrativa do novo testamento**. São Paulo: Vida, 1989.
- MAUSS, Marcel. **Antropologia**. São Paulo: Ática, 1979.
- _____. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU, 1974. v. I.
- MOINGT, Joseph. **Deus que vem ao homem**. São Paulo: Loyola, 2010. v. II.
- MOLINER, Albert. **Plurarismo religioso e sofrimento eco-humano**. São Paulo: Paulinas, 2011.
- MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1990.
- MULLER, Ulrich B. **A encarnação do filho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2005.
- NASSER, Maria Celina de Q. Cabrera. **O que dizem os símbolos?** São Paulo: Paulus, 2003.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- PADEN, William E. **Interpretando o sagrado**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- PFANDL, Gerhard. **A trindade nas escrituras**. Parousia, 2º semestre 2005. Disponível em: <<http://circle.adventist.org/files/unaspress/parousia2005020710.pdf>>. Acesso em: 07 set. 2012.
- PIAZZA, Waldomiro Otavio. **Introdução a fenomenologia religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: 2003.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **O diálogo das religiões**. São Paulo: Paulus, 1997.
- RAMOS, José Carlos. **Reflexões sobre a pessoa de Jesus**. São Paulo: Unasp, 2004.
- REEBER, Michel. **Religiões**. Lisboa: Cosmos, 1987.
- SANCHEZ, Wagner Lopez. **Pluralismo religioso: as religiões no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2005.

- SEGUNDO, Juan Luis. **O dogma que liberta**. São Paulo: Paulinas, 2000.
- SESBOUÉ, Bernard. **História dos dogmas**. São Paulo: Loyola, 1994.
- SILVA, Marconiel Miguel da. **José no mistério da encarnação**. São Paulo: Paulus, 2010.
- STARK, Rodney; BAINBREIDGE, William Sims. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, [s.a].
- STOTT, John. **A cruz de Cristo**. São Paulo: Vida, 1991.
- SUSIN, Luiz Carlos. **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- TAYLOR, William Carey. **Dicionário do novo testamento grego**. Rio de Janeiro: Juerp, 1983.
- TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. **O diálogo dos pássaros**. São Paulo: Paulinas, 1993.
- _____. **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997.
- _____. Prefácio. In: HICK, John. **Teologia cristã e pluralismo religioso**. São Paulo: Attar, 2005.
- _____. **Teologia das religiões**. São Paulo: Paulinas, 1995.
- _____. Uma cristologia provocada pelo pluralismo religioso: reflexões em torno ao livro, Jesus, símbolo de Deus, de Roger Haight. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, nº 258, ano 4, 2005. p. 293-314.
- TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2006.
- _____. **Introdução ao estudo comparado das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- TILLICH, Paul. **El futuro de las religiones**. Com uma introducción de Mircea Eliade. Buenos Aires: La Aurora, 1976.
- USARSKI, Frank. **Constituintes da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- VIEIRA, Antônio. **Sermões**. Philadelphia: The Westminster Press, 1901. v. II.
- WACH, Joaquim. **Sociologia da religião**. São Paulo: Companhia Das Letras, 1991.
- WALKER, Williston. **História da igreja cristã**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1926.
- WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
- WHITE, Ellen. **O desejado de todas as nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1997.

WILBER, Ken. **Espiritualidade integral**: uma nova função para religião neste início do milênio. São Paulo: Aleph, 2006.

WILLISTON, Walker. **História da igreja cristã**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1926.

WOODROW, Whidden; MOON, Jerry; REEVE, John. **A trindade**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

ZUCK, Floy B. **A interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 1991.