

2.

CRISTOLOGIA PRÉ-CALCEDONENSE

Pode-se afirmar com toda serenidade que no Novo Testamento percebemos duas tendências bem definidas de cristologia que se desenvolvem em diferentes regiões. Estas duas tendências são costumeiramente definidas como *Cristologia do alto* e *Cristologia do baixo*. Tais tendências são fruto da diversidade de posturas cristológicas que encontramos no interior de algumas comunidades que se desenvolvem conforme as diversas regiões. Há aquela mais ligada a tradição judaica, que reconhece Jesus Cristo apenas como um homem excepcional, que no segundo século se desenvolverá no *ebionismo*, que se estenderá até o século III; e há ainda aquela outra tendência que reconhecia em Jesus uma figura angélica. Somente em nível de ilustração recordemos que praticamente em todo o primeiro capítulo da Carta aos Hebreus o autor se opõe a esta cristologia quando diz que Cristo é superior aos anjos (cf. Hb 1, 4-14). Tal postura será ainda posteriormente encontrada no Pastor de Hermas, quando apresenta Jesus superior aos homens, contudo sua grandeza não pode prejudicar a unidade de Deus. Neste sentido a categoria de anjo é utilizada para identificá-lo. Uma terceira tendência pode ser encontrada ainda na Carta aos Hebreus e no corpo joanino, onde percebemos o pensamento segundo o qual, a despeito de ser homem, o mistério da pessoa de Jesus ultrapassa a sua humanidade, e ele é assim inserido no âmbito da divindade, de modo que ele não é somente humano, mas é também um ser divino, provindo efetivamente do mundo da divindade. Jesus é então definido como θεός. Esta tendência depara-se com o grande desafio de conciliar a divindade de Jesus com a unicidade de Deus. Visto que João afirma categoricamente a divindade de Jesus Cristo: “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30).

2.1.

Clemente Romano

A carta de Clemente Romano é de suma importância para o conhecimento da teologia do fim do século I. Nesta obra Cristo é chamado de

Senhor, e sua função de mediador¹ é significativamente sublinhada como intercessor entre Deus e os homens, como podemos depreender logo de sua introdução². Neste sentido, ao destacar o a função mediadora de Cristo Clemente parece-nos afirmar a Sua preexistência a encarnação, principalmente em 1Clem 16,2: “O cetro da majestade de Deus, nosso Senhor Jesus Cristo, não veio com ares de arrogância e orgulho, muito embora assim pudesse ter feito, mas com humildade, como, sobre ele, o Espírito Santo anunciou”. O que nos leva a perceber aí considerável inclinação para uma cristologia do alto.

2.2.

Cristologia Antioquena

Judeo-cristãos helenistas de Jerusalém, provenientes de Chipre e da Cirenaica, pregaram em Antioquia o Evangelho com admiráveis frutos ao ponto de fazer desta cidade um dos maiores centros do cristianismo nos séculos I e II. Aí também se desenvolve uma cristologia do alto, cujo primeiro grande expoente será Inácio de Antioquia, conhecido por suas cartas escritas às Igrejas quando era conduzido a Roma a fim de aí sofrer o martírio no reinado de Trajano.

A despeito de suas cartas não se tratarem de tratados teológicos, percebe-se nestes textos afinidades com o quarto Evangelho e com a primeira carta de João e ainda uma certa influência das cartas paulinas, particularmente 1Coríntios e Efésios, e também das cartas pastorais³, o que coloca sua cristologia na mesma linha de Paulo e de João, definida como cristologia do alto. Todavia, por outro lado observa-se certa distância dos demais textos do Novo Testamento, precisamente quando Cristo é definido Deus (*Téos*) com toda espontaneidade (cf. Rm 6,3). Ele afirma não menos espontaneamente a preexistência do Filho à encarnação.

Esforçai-vos por fazer tudo na harmonia de Deus, sob a presidência do bispo em lugar de Deus e dos presbíteros em lugar do colégio dos apóstolos e dos

¹ Cf. GRILLMEIER, A. *Gesú il Cristo nella fede della chiesa*, v.I/1: *Dall' età apostólica AL Concilio di Calcedônia (451)*. Trad. E. Norelli e S. Olivieri. Brescia: Paideia, 1982.

² Cf. Carta de Clemente Romano aos Coríntios, cf. <http://www.e-cristianismo.com.br/pt/historia/apostolicos/65-clemente-de-roma-aos-corintios>

³ Cf. LIÉBAERT, J. *Os Padres da Igreja*. v. 1, 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2000, p.25

diáconos, particularmente queridos, encarregados do serviço de Jesus Cristo, o qual antes dos séculos estava com o pai e nos últimos tempos se manifestou (Mag. 6,1)⁴.

É em Inácio que se encontra pela primeira vez o termo *Logos* na reflexão teológica fora do corpo joaneu. O bispo de Antioquia tem diante de si uma das mais antigas problemáticas da fé cristã, isto é, a tendência em se minimizar a realidade da humanidade de Cristo, seus sofrimentos e sua morte, ao intencionar resguardar a integridade de sua divindade. Esta tendência mais tarde se desenvolverá no século II em formas mais populares, como em certos Evangelhos apócrifos, ou em formas mais sistemáticas, como na gnose, ao ponto de reduzir a encarnação a mera aparência, ou uma aparição de Deus sob forma humana. Assim o docetismo ganha espaço tornando-se a grande heresia cristológica do século II. Por isso Inácio tanto insiste em suas cartas para que as comunidades creiam na realidade da encarnação, paixão e ressurreição de Cristo, mas que creiam considerando também como realidade a sua divindade e humanidade, como fundamento de todo o mistério cristão em dizeres que de modo profético anunciam as dos futuros símbolos de fé (cf. Carta à Esmirna 1, 1-2)⁵.

O docetismo (do verbo *dokein*; ter a aparência; parecer), que já se encontra presente no corpo joaneu, ao tender subestimar a realidade histórica da obra salvífica de Deus contribuirá de maneira decisiva para que o gnosticismo e o marcionismo também desprezem a carne e professem que Cristo não sofreu realmente, mas somente em aparência⁶. Diante disto, Inácio testemunha de modo autêntico a fidelidade da Igreja antiga ao mistério de Cristo.

O que podemos depreender do que já foi dito até aqui é que o docetismo surgirá em ambientes onde se desenvolve uma cristologia do alto.

⁴ RUIZ BUENO, D. *Padres Apostólicos*. Madrid: BAC, 1965, p. 462. Mag.

⁵ Cf. LIÉBAERT, J., *Op. Cit.* pp. 25-26

⁶ Cf. ORBE, A. *Cristologia Gnóstica: introducción a La soteriología de los siglos II e III*, Madrid 1976, pp. 380-412.

2.3.

Teologia do *Logos*

O termo *Logos*, no sentido cristão significa a Palavra, o Verbo de Deus encarnado em Jesus Cristo. No Novo Testamento o termo *Logos* aparece três vezes, mais precisamente no corpo joanino (Jo 1,14; 1Jo 1,1; Ap 19,13).

A palavra grega *logos* possui vários significados. Aqui nos interessa recordar que ela significa, no contexto bíblico, “palavra” e “pensamento”.

Na filosofia grega, desde Heráclito (535-465 a.C.) a palavra *logos* foi utilizada por diversas escolas filosóficas gregas. Os estóicos compreendiam o *logos* como o princípio divino que penetra e sustenta o mundo. Para Fílon de Alexandria, teólogo judeu de cultura helênica, o *logos* era a inteligência divina (*nous*), um “segundo deus”⁷, noção que será mais tarde assimilada pela teologia de Orígenes.

Existe um considerável consenso de que a noção neotestamentária de Palavra de Deus, e especialmente no Prólogo do IV Evangelho (Jo 1, 1-18), seria em parte influenciada pela doutrina de Fílon. Porém, o autor do IV Evangelho teria corrigido a doutrina de Fílon acentuando a igualdade de essência entre o Pai e o *Logos*. Talvez ele quisesse polemizar contra determinadas idéias gnósticas já divulgadas na Ásia menor (Cl 2,18; 1Tim 1,14; Ti 1,14; 3,9) que negavam ou comprometiam a divindade de Cristo⁸.

A teologia do *Logos* em João é ápice da cristologia neotestamentária e, por este motivo, Jo 1,14 concentrou sempre sobre si a atenção dos Padres da Igreja⁹.

Jesus de Nazaré surge como a definitiva Palavra de Deus dirigida aos homens, como o único e absoluto revelador e enviado de Deus que supera todos os profetas. Só ele pode revelar os bens celestiais (Jo 1,18). Ele não é só legislador como Moisés, mas é também o dispensador da graça e da verdade. Nele está presente o próprio Deus (14,9). O objeto de sua revelação não é apenas o Pai, mas também a sua própria pessoa e missão. Ele se auto-descreve como luz e vida do mundo, e de forma absoluta *ego eimi* (8,24-28.58; 13,19).

⁷ DE FRAINE, J. *Logos*. In: *Dic. Enc. da Bíblia*, p. 899.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 899.

⁹ Cf. GRILLMEIER, A., *Gesù Cristo nella fede della Chiesa*, v. I, p. 169.

Esta última é uma formulação característica das teofanias. A atividade reveladora e a inteira missão de Cristo é apresentada no IV Evangelho em um movimento de descida e subida, e também como um procedimento judiciário entre Deus e o mundo que lhe é inimigo. Enquanto o esquema da descida teve grande importância na Era patrística, o segundo praticamente não foi levado em consideração¹⁰.

A encarnação do *Logos* descrita em 1,14 se tornou um ponto central na interpretação da pessoa de Jesus. Tal valorização pode ser compreendida pela importância dos termos *logos* e *sarx* no contexto da evangelização dos povos de cultura grega. Trata-se da inculturação do Evangelho, iniciada ainda durante a elaboração dos escritos neotestamentários, e que continuou durante a Era patrística.

O corpo dos escritos joaninos, pela primeira vez na literatura cristã, qualifica a pessoa de Jesus Cristo com o nome *Logos*, que será repetido inúmeras vezes pela teologia de tradição grega, e traduzido para outras línguas, mesmo que não conserve mais a força expressiva de sua origem.

O primeiro elemento presente no conceito joanino de *Logos* é a idéia da “revelação” e do “revelador” Jesus Cristo. Jesus é a Palavra de Deus que existe antes mesmo da criação do mundo e que com a criação e a encarnação é pronunciada no mundo.

A tarefa de “revelador” é estritamente ligada à pessoa de Jesus que se tornou a revelação personificada do Pai. Não só as palavras de Jesus, mas o fato de sua missão e da sua origem são por si mesmas uma auto-revelação divina. Em Ap 19,11-16 a períclope do enviado divino é expressa pela imagem do cavaleiro branco, cujo nome é Palavra de Deus. A sua missão é expressa por seu nome. Em Jo 1, 14, o *Logos* é apresentado, em primeiro lugar como “palavra pronunciada” em oposição a *logos* como racionalidade, conforme compreensão helenística da época. Próprio desta perspectiva está o relacionamento entre o *Logos* e a atividade do revelador. Um outro tipo de revelação entre Jesus e a sua missão não se pode retirar de 1Jo 1, 3, embora seja controvertido se “*logos*” aqui está relacionado à pessoa de Jesus ou à sua doutrina, embora se possa compreender as duas coisas. Trata-se de uma

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 169-171.

continuação dos temas do prólogo. O conteúdo do termo “*logos*” não é definido por ele próprio, o que significa que uma definição puramente funcional é insuficiente.

As fontes da teologia joanina são procuradas muito freqüentemente no Antigo Testamento, mas apenas o termo “*Logos*” veterotestamentário não contém o tema de revelação de Deus, nem a idéia de palavra como força e sabedoria, que se revelam nas forças cósmicas de Deus, além do mais falta ainda ao Antigo Testamento a idéia de uma palavra “pessoal”¹¹.

A doutrina veterotestamentária de sabedoria nos permite compreender que a “sabedoria” do AT e o *Logos* do IV Evangelho, malgrado não serem equivalentes, possuem algum ponto em comum. Ambos existem desde o início (Pv 8,32; Eclo 24) e estão junto de Deus (Pv 8,23-25.30). Ambos agem no mundo. Mas em Jo1,14 o *Logos* faz a sua tenda entre os homens. A relação entre o prólogo joanino e Pv 8,22 e Eclo 24 é tão estreita que se pode falar de uma dependência literária. A. Grillmeier crê que no IV Evangelho não se conservou o vocativo *sophia* e optou-se por *Logos* devido a identificação rabínica da “sabedoria” com a Torah. É provável que o gênero feminino de *sophia* e o seu lugar nas especulações gnósticas não recomendassem o seu uso no mundo da cultura grega¹². Mas onde os livros do Antigo Testamento viam apenas a personificação poética de um atributo divino, o IV Evangelho vê o Verbo de Deus, Filho unigênito do Pai, expressão cabal da sabedoria divina, pelo qual tudo foi criado¹³.

Também as fórmulas, os hinos e as idéias do Novo Testamento teriam exercido influência em João. Em 1Cor 1, 24 Cristo é apresentado como “potência” e “sabedoria” de Deus, sem, contudo, tratar da essência de Cristo, mas apresentando uma definição desenvolvida na economia da salvação, e qualificando mais claramente a missão de Cristo que a essência de sua pessoa. Contudo, não há oposição entre missão e essência da pessoa de Cristo. Cl 1,15, 2Cor 4,4 e Hb 1,3 se referem à Sb 7,26 (“É um reflexo da luz perene, um espelho sem mancha da atividade de Deus e uma imagem da sua bondade”). Tais expressões do Novo Testamento não tratam somente da função de Jesus

¹¹ *Ibid.*, p. 173s.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 175.

¹³ TERRA, J. E. M. Prólogo de São João (1,1-18). In: *RCB* 89/90, 1990, p. 12.

Cristo, mas se referem à sua essência sempre em relação à sua função. Pode ser que o quadro cosmológico da “sabedoria” em Pv 8,22-31 e Sb 7,22-28 tenha influenciado em Cl 1,15ss. Mas as expressões paulinas deveriam ser interpretadas também em si mesmas e com base no seu significado próprio e dentro da teologia paulina¹⁴.

Fórmulas como “ser semelhante a Deus”, “forma de Deus” (Fl 2,6) ou ainda “irradiação de sua glória” e “imagem expressa de seu ser” (Hb 1,3) movem-se na direção dos vocativos e das interpretações de Cristo presentes no IV Evangelho. Mas, para qualificar a pessoa e a missão de Cristo João escolheu um conceito predileto da filosofia grega o que nos leva a um claro testemunho do encontro do cristianismo com o helenismo. E o IV Evangelho conserva os traços deste encontro, não apenas no sentido positivo do reconhecimento de uma ligação entre o anúncio cristão e o helenismo, mas também no sentido restritivo de uma confutação dos influxos insanos do espírito helênico¹⁵.

Podemos admitir que o prólogo é dirigido primeiramente aos gregos. Mas é precisamente o conceito de *Logos* que supera a compreensão que os gregos fazem deste termo, pois a sua interpretação cristã é carregada de significação veterotestamentária e genuinamente cristã, de forma que 1,14 não deixa de ser um escândalo para os gregos.

O *Logos* joanino é ao mesmo tempo pessoal e transcendente. O *Logos* de Fílon é concebido como um ser, de um lado distinto de Deus, e por outro dotado de propriedades divinas e investido de uma função cosmológica-antropológica. Mas no prólogo joanino o *Logos* tem uma relação tanto com Deus quanto com o mundo e, em particular com a história que vai além do que previa Fílon, e que está na base da encarnação. Neste sentido, o *Logos* joanino é totalmente estranho a Fílon¹⁶.

Jo 1,14 diz que Deus-*Logos* se fez carne e habitou entre nós homens. A presença do revelador em pessoa é uma presença na carne. A Palavra de Deus apareceu *visivelmente* (1 Jo 1,1ss). O *Logos* de Deus é homem. O específico elemento joanino consiste na nitidez das antíteses e na profundidade da síntese de *Logos* e *sarx*. Em nenhum livro do Novo Testamento a oposição entre e

¹⁴ GRILLMEIER, A. *Op. Cit.*, p. 175s.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 176.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 177.

preexistência e vida na carne é delineada tão nitidamente como em João. Quanto mais divino e transcendente é o *Logos*, quanto mais supratemporal e supramundana a permanência junto de Deus, tanto mais resulta a sua presença numa autêntica natureza de carne¹⁷.

A expressão *sarx* (carne) tem a tarefa de pôr em evidência a visibilidade e realidade, mas também a mortalidade desta manifestação humana do *Logos* divino e imortal. Na cultura grega soa como estranho e até mesmo violento o contraste que há entre *Logos* e *sarx*, sobretudo quando ainda se relacionam as idéias de sua paixão e de sua morte. Por isto esta imagem cristã encontra tamanha oposição. Assim, a tentação grega será eliminar a realidade corpórea de Cristo ou dissolver a unidade do *Logos* e da *sarx*¹⁸.

Para contrastar com todas as tentações docetistas, João no IV Evangelho escolheu a expressão mais forte de “carne” do *Logos* com a qual ele entende seguramente a humanidade de Jesus na sua complexidade. Mas o termo por ele escolhido sublinha o elemento mais visível para situar a realidade da vinda do Deus-*Logos* no nosso mundo e para a nossa salvação. Que uma acentuação deste tipo poderia conduzir a uma perda de equilíbrio não estava nas intenções do IV Evangelho. Apesar de aguda, a síntese *Logos-sarx* não era desequilibrada. A história sucessiva deveria mostrar que esta tensão podia ser combinada tornando-se assim, complexamente, um fecundo impulso para a reflexão teológica no âmbito grego. No âmbito da compreensão posterior revelou-se que o IV Evangelho representa Jesus de Nazaré como homem íntegro dotado de corpo e alma, e também com sofrimentos espirituais e perturbações, ou seja, com uma autêntica vida humana. Isto significa que a idéia de *Logos* não ofuscou a imagem humana de Cristo¹⁹.

No séc. II, os apologistas lançavam mão da filosofia estóica para explicar a preexistência de Cristo, distinguindo a Palavra imanente (*logos endiathetos*) da Palavra expressa (*logos prophorikos*), como se vê, por exemplo, em Justino.²⁰

Em Justino predomina a imagem do “outro Deus”, do poder e sabedoria

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 177s.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 178.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 178s.

²⁰ Cf. LACUGNA, C. M. O Mistério Trinitário de Deus In: FIORENZA, F. S.; GALVIN, J. P. (org.) *Teologia Sistemática*, v. 1. S. Paulo: Paulus, 1997, p. 221; FIGUEIREDO, F. A. *Curso de Teologia Patrística*, v. I. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 120.

do *Logos* de Deus, imagem tomada do livro da Sabedoria, mas também da fase intermediária da filosofia do platonismo, que reúne em si as idéias que dão sentido e ordem ao mundo e que constituem a fonte mais profunda da compreensão racional e a norma mais alta da moralidade humana²¹. Assim sendo, estão sob a ação do *Logos* tanto os santos do Antigo Testamento quanto os grandes sábios do paganismo. Desta forma, Justino afirma que não apenas a história da salvação, mas também a história da humanidade toda desemboca na encarnação do Filho de Deus²². Tal qual Irineu, Justino insiste no dado da encarnação para refutar tanto os docetas quanto os gnósticos²³; tal senda será posteriormente percorrida, no século seguinte.

Os apologistas, partindo de premissas medioplatônicas (da “Média Academia” grega, dos seguidores de Platão), assumiram o esquema medioplatônico do real, que distinguia três planos, a saber: Deus, universo e homem. O elo intermediário que preenchia o abismo entre Deus e o universo era reconhecido no *Logos*, que foi identificado com Jesus, e que tinha uma função criadora cosmológica, ou seja, ele era o intermediário da criação. Aqui reside o risco de reduzir o Cristo ao nível de um “deus menor”, apesar do empenho de Justino em afirmar que o *Logos* é distinto, mas não separado do Pai²⁴.

Na teologia do *Logos* do séc. II já estão presentes os pressupostos da confissão no único Cristo, Deus e homem. No século seguinte já era manifesta a divindade do *Logos* preexistente e, ao mesmo tempo a real encarnação no seio de Maria, bem como a unidade da divindade e da humanidade²⁵.

No séc. III, especialmente nos escritos de Tertuliano, e de Orígenes, (cf. infra), dá-se a elaboração de um vocabulário técnico, de corte metafísico (*hypostasis, subsistentia, ousia, natura*), com o qual se quer expressar a fé em Cristo e a relação entre a sua humanidade e a sua divindade²⁶.

²¹ Cf. SMULDERS, P. Evolução da Cristologia na História dos Dogmas e no Magistério Eclesiástico. *Mysterium Salutis* III/3, p.19.

²² Cf. *Ibid.*, p. 19.

²³ Cf. *Ibid.*, p. 26.

²⁴ Cf. PADOVANI, L. *Introdução à Teologia Patrística*, p. 49s.

²⁵ Cf. STUDER, B. Dios Salvador en los Padres de La Iglesia. Trad. A. O. Garcia. Salamanca: S. Trinitario, 1993. Tit. Original: *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, p. 290s.

²⁶ LACUGNA, C.M., *O Mistério Trinitário de Deus*, p. 221.

Tertuliano e Hipólito desenvolveram as idéias de Justino e de seu contemporâneo Irineu de Lião: Jesus é a Palavra que procede de Deus, que tem poder criador, e se torna homem em Jesus Cristo, sendo que o divino e o humano são o mesmo *Logos*²⁷. Tertuliano vai mais além, distinguindo em Cristo duas “substâncias”, a divina (chamada espiritual) e a corporal²⁸.

2.4.

Cristologia de Justino

O conceito que Justino tem de Deus manifesta sua forte inclinação para a filosofia platônica. Deus não tem princípio, por isso é inefável e sem nome. O nome que melhor o qualifica é o de Pai. Sendo Criador é realmente o Pai de todas as coisas. Justino nega a onipresença substancial de Deus. Deus Pai vive, segundo ele, em regiões situadas acima do céu. Não pode abandonar sua morada, e conseqüentemente não pode aparecer no mundo.

Nada, absolutamente, por pouca inteligência que tenha, se atreverá a dizer que foi o Criador e Pai do universo quem, deixando todas as suas moradas supra celestes, apareceu em uma mínima porção de terra²⁹.

Porque o Pai inefável e Senhor de todas as coisas não chega a nenhuma parte, não passeia, não dorme, nem se levanta, mas permanece sempre em sua própria região, onde quer que ela seja, olhando com penetrante olhar, olhando agudamente, mas não com olhos, nem orelhas, mas por uma potencia inefável. Tudo observa e tudo conhece, e nada de nós lhe está oculto, sem precisar mover-se, Ele que não cabe em nenhum lugar, nem no mundo inteiro e era antes que o mundo existisse³⁰.

Mas como Deus é transcendente e está acima de todo ser humano, é necessário salvaguardar o abismo que há entre Deus e o homem. E esta foi precisamente a obra do Logos. Ele é o mediador entre Deus Pai e o mundo. Deus não se comunica com o mundo e não se revela a ele senão através do Logos. O Logos é o guia que conduz Deus aos homens sendo ainda o mestre destes. No princípio o Logos morava em Deus como uma potência. Mas pouco antes da criação do mundo emanou e procedeu Dele, e assim o mundo foi

²⁷ Cf. SMULDERS, P., *Op. Cit.*, p. 26.

²⁸ Cf. *De Carne Christi* 1, 2; cit. SMULDERS, P., *Op. Cit.*, p. 27.

²⁹ *Diál.* 60, 2. In: <http://earlychristianwritings.com/text/justinmartyr-dialoguetrypho.html>

³⁰ *Diál.* 127, 2-3. In: Id.

criado pelo Logos. Em seu *Diálogo*, Justino se vale das imagens para explicar a geração do Logos.

Algo semelhante vemos também em um fogo que se ascende de outro, sem que se diminua aquele do qual se tomou a chama, mas permanecendo o mesmo. E o fogo ascendido também aparece com seu próprio ser, sem haver diminuído aquele de onde se ascendeu³¹.

Justino parece inclinar-se ao subordinacionismo no que diz respeito às relações entre o Pai e o Logos. Prova clara disto temos na *Apologia*.

Seu Filho, aquele que só propriamente se diz Filho, o Verbo, que está com Ele antes das criaturas e é gerado quando no princípio criou e ordenou por seu intermédio todas as coisas, se chama Cristo por sua unção e por haver Deus ordenado através Dele todas as coisas³².

Consequentemente, Justino supõe, ao que parece, que o Verbo se fez externamente independente somente com a finalidade de criar e governar o mundo. Sua função pessoal concedeu-lhe sua existência pessoal. É pessoa divina, porém subordinada ao Pai (cf. *Diál.* 61).

A doutrina mais importante de Justino é a doutrina do Logos, que forma uma espécie de ponte entre a filosofia helênica e o cristianismo. Com efeito, Justino ensina que embora o Logos divino não tenha aparecido em sua plenitude mais que em Cristo, uma semente do Logos estava já presente em toda a humanidade muito antes de Cristo. Pois todo ser humano possui em sua razão uma semente (σπέρμα) do Lógos. Assim, não só os profetas do Antigo Testamento, mas também os filósofos pagãos traziam em suas almas uma semente do Logos em via de germinar. Justino cita ainda os exemplos de Heráclito, Sócrates e o filósofo estóico Musônio, que viveram segundo normas do Lógos, o Verbo Divino. Estes pensadores foram, na verdade, verdadeiros cristãos.

Nós aprendemos que Cristo é o primogênito de Deus, e anteriormente aprendemos que Ele é o Verbo, do qual todo o gênero humano participa. E assim, os que viveram conforme o Verbo, são cristãos, ainda que tenham sido

³¹ *Diál.* 61, 2. In: Id.

³² *Apol.* II, 6. In: Id

considerados ateus, como sucedeu entre os gregos Sócrates e Heráclito e outros semelhantes³³.

Neste sentido, não há oposição entre cristianismo e filosofia³⁴. Para Justino a existência de elementos de verdade na filosofia pagã consiste em prova histórica de que os filósofos pagãos disseram muitas verdades, se apropriando inclusive da literatura dos judeus do Antigo Testamento³⁵. Porém, somente os cristãos possuem a verdade em plenitude, porque Cristo se revelou como a Verdade em pessoa.

2.5.

Cristologia de Irineu

A teologia do Logos de Irineu também merece especial atenção, visto que, se Justino é o apologista grego mais importante do século II, Irineu é o teólogo latino mais importante do mesmo século.

Sobre a relação do Filho com o Pai, Irineu diz:

Por isso, se alguém nos perguntar: Como foi gerado o Filho pelo Pai? Responderemos que esta emissão ou geração ou enunciação ou manifestação ou seja qual for o nome com que se queira chamar esta geração inefável, ninguém a conhece, nem Valentim, nem Marcião, nem Saturnino, nem Basíledes, nem os anjos, nem os Arcanjos, nem os Principados, nem as Potestades, mas somente o Pai que gerou e o Filho que foi gerado. Sendo, portanto, a sua geração inefável, todos os que tentam explicar as gerações e emissões não sabem o que dizem e prometem expor coisas indizíveis.³⁶

Todavia, temos em Irineu a primeira tentativa de compreender a relação entre o Pai e o Filho de uma maneira especulativa: “Assim, por meio do Filho que está no Pai e que tem em si o Pai, manifestou-se o Deus que é, o Pai dando testemunho ao Filho e o Filho anunciando o Pai” (Adv. Haer. 3, 6,2).

Desta maneira Irineu combate os gnósticos e defende a identidade do Pai como o criador do mundo. E ainda afirma que há um só Cristo, mesmo que o conheçamos por diferentes nomes. Neste sentido, o Cristo é identificado como o Filho de Deus, o Logos, o Homem-Deus Jesus, o nosso Salvador e Senhor.

³³ *Apol. I 46,2-3. In: Id*

³⁴ *Apol. II 10,2-8. In: Id.*

³⁵ *Apol. I 44, 8-10. In: Id.*

³⁶ IRINEU, *Adv. Haer.* 2, 28,6

Devemos ainda afirmar que o ponto central de toda a cristologia de Irineu está na teoria da recapitulação, que por sua vez possui sua gênese em São Paulo. Contudo, foi o Bispo de Lion quem a desenvolveu consideravelmente. Para Irineu, recapitulação é resumir todas as coisas no Cristo desde o princípio dos tempos. Deus refaz seu plano de salvar a humanidade, que havia sido prejudicado pela queda de Adão, mas que é retomado desde o princípio a fim de renovar, restaurar e reorganizar toda a criação em seu Filho encarnado, que a partir daí se converte para nós em segundo Adão. Pois visto que com a queda do primeiro homem toda a natureza humana se viu decaída, foi preciso que o Filho de Deus se fizesse homem para realizar como tal uma nova criação da humanidade.

Se o Senhor se tivesse encarnado por conta de outra economia e se tivesse assumido carne de outra substância não teria recapitulado em si o homem e até nem poderia ser chamado carne, porque somente seria carne se derivasse daquela obra primitiva modelada do limo da terra. Se o Senhor tivesse que assumir a carne tirada de outra substância, já desde o princípio o Pai usaria essa substância para modelar a sua obra. Contudo, o Verbo salvador se tornou aquilo mesmo que era o homem que se perdeu para salvá-lo, operando assim em si mesmo a comunhão com o homem e a sua salvação. O que se perdera tinha carne e sangue, porque foi usando o limo da terra com que Deus plasmou o homem e era justamente por este homem que se devia realizar a economia da vinda do Senhor³⁷.

Com esta recapitulação do homem original, não somente foi renovado o primeiro Adão pessoalmente, mas também toda a humanidade:

(...) mas quando se encarnou e se fez homem, recaptulou em si toda a longa série dos homens, dando-nos em resumo a salvação, de forma que o tínhamos perdido em Adão, isto é, a imagem e semelhança de Deus, o recuperássemos em Jesus Cristo³⁸.

Foi destruído o fruto da desobediência de Adão: “Deus que recapitulava em si a modelagem antiga, o homem, para destruir o pecado, abolir a morte e vivificar o homem; por isso, a sua obra é veraz” (Adv. Haer. 3,18,7). Assim o segundo Adão, o Filho de Deus humanado retomou a antiga contenda com o diabo e a venceu.

³⁷ Ib. 5, 14,2.

³⁸ Ib. 3, 18,1.

O Senhor não teria recapitulado em si a antiga e primeira inimizade contra a serpente e não teria cumprido a promessa do Criador e nem o seu mandamento se tivesse vindo de outro pai. Mas, sendo um só e idêntico aquele que, no princípio, nos modelou e, no fim, enviou seu Filho, o Senhor cumpriu verdadeiramente o seu mandamento nascendo de mulher, aniquilando o nosso adversário e completando no homem a imagem e semelhança de Deus³⁹.

Cristo o renovou em toda a sua plenitude com esta recapitulação.

(...) então o que trouxe de novidade a vinda do Senhor? Ficai sabendo que trouxe toda novidade, trazendo a si mesmo, que fora anunciado. Com efeito, o que foi predito é que a novidade viria para renovar e vivificar o homem⁴⁰.

2.6.

Cristologia Adopcionista

O adopcionismo é tradicionalmente considerado uma heresia de tipo judaico e relacionada com o ebionismo. Pois, como os judeus, os adopcionistas não reconheciam a divindade de Cristo e o reduziam à simples homem. Esta postura está presente no pensamento de Cerinto e Carpócrates. Cerinto é apresentado por Irineu como um gnóstico que afirmava que o mundo não havia sido criado por Deus, mas por uma força interior, que Jesus era filho de José e Maria, porém com uma geração comum e mais justo que os demais homens. A partir do batismo no Jordão, quando então o Espírito Divino desce em forma de pomba, ele começa a anunciar o Pai e a operar prodígios.

Cerinto, asiático, ensina que o mundo não foi feito pelo primeiro Deus, mas por uma potência distinta e bem afastada da Potência que está acima de todas as coisas, que não conhecia o Deus que está acima de tudo. Jesus, segundo Cerinto, não nasceu da Virgem, porque isto lhe parecia impossível, mas foi filho de José e de Maria de maneira semelhante à dos outros homens e sobressaiu entre todos pela santidade, prudência e sabedoria. Depois do batismo desceu sobre ele, daquela Potência que está acima de todas as coisas, o Cristo, na forma de pomba, desde então começou a anunciar o Pai incógnito e a fazer milagres. Finalmente o Cristo saiu de Jesus, voltou para o alto e Jesus sofreu e ressuscitou, enquanto o Cristo permanecia impassível, porque era pneumático⁴¹.

Carpócrates é também apresentado por Irineu como possuidor de uma concepção similar a de Cerinto a cerca do Senhor.

³⁹ Ib. 5, 21,2.

⁴⁰ Ib. 4, 34,1.

⁴¹ Ib. I, 26,1

Carpócrates e os seus discípulos dizem que o mundo e as coisas nele contidas foram feitas por Anjos muito inferiores ao Pai ingênito. Jesus, que nasceu de José semelhante a todos os homens, distinguiu-se deles porque a sua alma forte e pura se lembrava do que tinha visto na esfera do Pai ingênito. Por isso foi-lhe dada pelo Pai a força que lhe permitiu escapar aos criadores do mundo e assim, passando por todos completamente livre, subiu junto a ele. E o mesmo se dá com os que têm disposições semelhantes. Dizem que a alma de Jesus, educada nos costumes dos judeus, os desprezava e por isso recebeu o poder de destruir nos homens as paixões que lhes foram impostas como castigo⁴².

Os adopcionistas procuravam fundamentar sua doutrina em passagens das Sagradas Escrituras, das quais se podia deduzir que Jesus era apenas um simples homem⁴³.

Segundo Eusébio o pai e cabeça desta apostasia que negava Deus, sendo o primeiro a dizer que Cristo era um simples homem, foi um certo Teódoto de Bizâncio, chamado “o Curtidor”, que difundiu esta doutrina em Roma no final do século II. Contudo, foi excluído da comunidade nos anos 190 no pontificado de Vítor⁴⁴, mas ainda deixando discípulos que continuaram a difundir sua doutrina, principalmente um aluno seu também chamado Teódoto e também de Bizâncio, mas apelidado de “o Banqueiro” e por Artemão entre os anos 230 e 250. Todavia, formas mais evoluídas de adopcionismo foram ainda propostas aproximadamente entre 260-270 por Paulo de Samósata, que pôde contar com a adesão de Nestório, e por Fotino de Sírmio (meados do século IV)⁴⁵.

2.7.

Cristologia do Logos de Hipólito

Hipólito, contra o monarquismo de Noeto, desenvolve sua cristologia segundo a qual o Logos é gerado em ordem a criação do mundo.

Qual o autor, conselheiro e realizador de tudo que foi criado, gerou o Logos e este Logos, ele tinha em si e que era invisível, ele o torna visível ao mundo criado. Enunciando-o primeiro como voz e gerando-o luz da luz, emite como Senhor para a criação sua própria inteligência, e esta, que era inicialmente

⁴² Ib. I, 25,1

⁴³ Cf. SIMONETTI, M., A. *Adopcionistas*. In: Dicionário Patrístico e de antiguidades cristãs, p. 43.

⁴⁴ Cf. EUSÉBIO, *Hist. Ecl.* V, 28,6

⁴⁵ Cf. SIMONETTI, M., *Adopcionistas*. In: *Op. Cit.*

visível somente a ele e invisível ao mundo criado, torna-a visível, a fim de que o mundo, vendo-a passe ser salvo graças a tal epifania.⁴⁶

Hipólito define a relação entre o Logos e o Pai em termos subordinacionistas, na mesma linha dos apologistas Justino, Atenágoras, Teófilo e Tertuliano. Contudo, o seu subordinacionismo é ainda mais acentuado. Ele não somente distingue entre o Verbo imanente em Deus (*logos endiathetos*) e o Verbo proferido por Deus (*logos prophorikos*), mas descreve a geração do Verbo como um desenvolvimento progressivo em três fases: a fase que precede a criação, a fase que segue após a criação e a encarnação. Porém, Hipólito foi mais longe que os apologistas, associando a geração do Logos não somente a criação do mundo, mas também a encarnação. Na verdade ele não se deu conta de que esta evolução do Verbo em fases distintas introduzirá na essência divina um certo crescimento. Contudo, o progresso é incompatível com a imutabilidade divina. Hipólito cometia outro erro ao fazer da geração do Verbo um ato livre como o da criação e ao sustentar que Deus precisamente por querer agir assim, poderia fazer de um homem Deus (Philos. 10,33,7)⁴⁷.

2.8.

Cristologia do *Logos* de Tertuliano

Tertuliano é o primeiro dos Padres Latinos e um dos maiores autores cristãos dos séculos II e III. O epíteto *Vir ardens* a ele atribuído por São Jerônimo revela sua personalidade e temperamento ardente e combativo, mas ao mesmo tempo generoso e apostólico.

Dentre as suas principais contribuições para a teologia podemos destacar a sua doutrina acerca da Trindade e da Cristologia. Algumas de suas fórmulas e definições são tão precisas e tão acertadas que passaram para a terminologia eclesiástica até nossos dias. Como é o caso do próprio termo *Trindade* ou *Trinitas*, que por ele nos é transmitido, dado o fato de estar ele entre os primeiros autores que expressam todo um conjunto de idéias cristãs em latim, ao se apoiar nas traduções já existentes da Bíblia. Na verdade ele foi o primeiro a aplicar o termo latino *Trinitas* às três pessoas divinas. Em *De pudicitia* 21

⁴⁶ HIPÓLITO, *Contra Noeto* 10, 4; BP. 35, 172.

⁴⁷ QUASTEN, J. *Patrologia*, vol. I, BAC, 1961, pp 487-488.

Tertuliano fala de uma *Trinitas unius Divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus*.

Todavia, é em *Adversus Praxean* que podemos encontrar a expressão mais perfeita a respeito da Trindade. Aí Tertuliano explica a compatibilidade entre a unidade e a trindade ao recorrer à unicidade dos três em sua substância e em sua origem: *tres unius substantiae et unius status et unius potestatis*⁴⁸. O Filho é da substância do Pai: *De Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris (ibid. 4)*. O Espírito é do Pai pelo Filho: *Spiritum non aliunde deduco quam a Patre per Filium (ibid)*. Assim Tertuliano afirma que há uma só substância nos três que estão unidos entre si: *Ubique teneo unam substantiam in coherentibus (ib.12)*. No capítulo 25 de *Adversus Praxean* ele explica a relação existente entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo da seguinte maneira: *Conexus Patris in Filio et Filii in Paraclito tres efficit coherentes, alterum e altero. Qui tres unum sunt, non unus*. Tertuliano foi ainda o primeiro a empregar o termo *persona*, que haveria de se tornar tão famoso na história da teologia posterior.

Tertuliano declara ainda que o Logos é um *alter* em relação ao Pai, ou seja, no sentido de *persona*, não de substância. De modo que há uma clara distinção entre Eles, mas não divisão: *alium autem quomodo accipere debeas iam professus sum, personae non substantiae nomine, ad distinctionem non ad divisionem (Adv. Prax. 12)*. O vocábulo *persona* é também aplicado ao Espírito Santo, a quem Tertuliano chama de terceira pessoa.

Contudo, Tertuliano não conseguiu se livrar da influência do subordinacionismo. A antiga distinção entre o *Logos endiathetos* e o *Logos prophorikos*, o Verbo interno ou imanente em Deus e o Verbo emitido ou proferido por Deus, que desviou os apologistas gregos da sã doutrina, também induz Tertuliano a pensar que a geração divina se efetua gradualmente. Embora Sabedoria e Verbo sejam nomes idênticos para a segunda Pessoa da Trindade, Tertuliano distingue entre o primeiro nascimento enquanto Sabedoria antes da criação, e uma *nativitas perfecta* no momento da criação quando o Logos foi proferido e a Sabedoria vem a ser o Verbo:

⁴⁸ TERTULIANO, *Ad. Prax.* 2. In: http://www.intratext.com/IXT/ENG0272/_P2.HTM

Foi então quando o Verbo recebeu sua manifestação e seu complemento, ou seja, o som e a voz, quando Deus disse: “Faça-se a luz”. Este é o nascimento perfeito do Verbo quando procedeu de Deus. Primeiro foi produzido por Ele no pensamento sob o nome de Sabedoria: “Deus me criou no princípio, como primícia de suas obras” (Pr 8,22). Logo foi gerado em vista da ação: “Quando Ele preparava os céus, ali estava eu” (Pr 8,27). Assim, fazendo que fosse seu Pai Aquele de quem era Filho por proceder dele, vindo a ser o primogênito, porque foi gerado antes de todas as coisas, e Filho único, porque somente Ele foi gerado por Deus⁴⁹.

Nesta linha de pensamento o Filho não é eterno⁵⁰. Ainda que o Logos seja *res et persona* antes da criação do mundo *per substantiae proprie atem*⁵¹. O Pai é toda substância (*tota substantia est*), enquanto o Filho é uma emanção e porção do todo (*derivatio totius et portio*), como Ele mesmo confessa, *porque o Pai é maior do que eu* (Jo 14,28). As analogias que Tertuliano emprega para explicar a divindade explicitam suas tendências subordinacionistas, mais precisamente quando diz que o Filho provém do Pai como o raio de luz provém do Sol⁵².

A despeito de suas claras tendências subordinacionistas, a doutrina trinitária de Tertuliano representa um passo adiante de considerável importância. Algumas de suas fórmulas são idênticas as do Concílio de Niceia, celebrado mais de cem anos mais tarde. Outras foram adotadas pela tradição e pelos concílios posteriores. O mesmo deve-se dizer de maneira muito particular acerca de sua cristologia, que possui todos os méritos de sua doutrina trinitária e nenhum de seus deméritos ou deficiências. Tertuliano afirma claramente as duas naturezas na única pessoa de Cristo. Não há transformação da divindade na humanidade; muito menos uma fusão ou mistura que haveria feito das duas uma única substância.

Percebemos claramente a dupla condição que não se confunde, mas que se une em uma só pessoa: Jesus, Deus e homem (...). Assim, a propriedade de uma e outra natureza permanece também sem confusão, de modo que por um lado o Espírito realiza as obras que lhes são próprias em Jesus, como os milagres, os atos de poder e os prodígios; por outro lado, a carne manifesta as afeições que lhe são próprias; teve fome ante a tentação do demônio, sede com a samaritana, chorou sobre Lázaro, esteve triste até a morte e, por fim foi morto. Mas se fosse

⁴⁹ Ib. 7.

⁵⁰ Cf. TERTULIANO, *Adv. Hermógenes* 3. In: http://www.intratext.com/IXT/ENG0268/_P3.HTM

⁵¹ Cf. Id.

⁵² Cf. Ib. 8.

um terceiro ser, fruto da mescla das duas naturezas, algo como que *electrum*, neste caso não apareceria provas tão distintas por cada uma das duas substâncias. Por uma transmissão de poderes, o Espírito faria as obras da carne e a carne as do Espírito, ou realizariam obras que não corresponderiam nem a carne nem ao Espírito, mas atos próprios da terceira espécie, fruto desta mescla. Suposto isto, há que se dizer que ou o Verbo morreu ou a carne não morreu, se o Verbo tivesse se tornado carne, pois neste caso, a carne seria imortal, e o Verbo mortal. Porém, como as duas substâncias trabalham distintamente, cada uma segundo seu próprio caráter, então suas ações e seus efeitos se processarão também de modo distinto⁵³.

Com tais palavras podemos já aqui perceber e reconhecer a fórmula do futuro Concílio de Calcedônia, que trata das duas substâncias em uma só pessoa.

2.9.

Cristologia de Orígenes

Após S. Irineu, é em Orígenes que encontramos uma síntese significativa da Teologia Cristã⁵⁴, tendo apresentado as bases para os debates teológicos e cristológicos posteriores.

Ao serem abordados as obras e a teologia de Orígenes, deve-se considerar que a teologia cristã não estava ainda suficientemente amadurecida, sobretudo com relação à precisão de diversos termos teológicos. Mas é mérito de Orígenes ter enriquecido a teologia grega, sobretudo a cristologia, com os termos *physis*, *hypostasis*, *ousia*, *homoousios*, *theanthropos*⁵⁵.

Orígenes usa com freqüência o termo *trias*, trindade⁵⁶. Para ele o Pai é ser absoluto e incompreensível, mas que se faz compreensível por meio do Logos, que é Cristo⁵⁷. Mas que também é o Filho, que, ainda segundo o autor em questão, procede do Pai, não por um processo de divisão, mas da mesma maneira que a vontade procede da razão, ou seja, por um ato espiritual:

Se o Filho faz tudo o que faz o Pai, por conseguinte o Filho faz tudo como o Pai, a imagem do Pai se manifesta no Filho, que dele nasceu por um ato da vontade que procede da inteligência. E por este motivo creio que a vontade do Pai deve ser suficiente para fazer que exista o que Ele quer que exista. Porque,

⁵³ *Ib.* 27.

⁵⁴ Cf. CARDEDAL, O. G. *Cristologia*. Madrid: BAC, 2001, p. 220.

⁵⁵ Cf. QUASTEN, J., *Op. Cit.*, p. 392.

⁵⁶ Cf. ORÍGENES, *In Ioh.* 6, 33; 10,39; cit. QUASTEN, J., *Ib.*, p. 375.

⁵⁷ Cf. *De principii* 1,2,8; *Contra Celso* 7,17; cit. QUASTEN, J., *Ib.*, p. 374.

ao querer, não faz outra coisa que proferir a decisão de sua vontade. E assim é engendrada por ele a existência (subsistentia) do Filho. Isto deve mantê-lo acima daqueles que não admitem que exista nenhum ser ingênito, isto é, não nascido, a exceção de Deus Pai... Assim como o ato da vontade procede da inteligência, sem que por isto fique alguma parte nem se separe ou divida dela, deve-se supor que de maneira análoga o Pai gerou o Filho, sua própria imagem que é invisível. O Filho é o Verbo. Por conseguinte, não devemos pensar que haja nele nada que possa ser percebido pelos sentidos. É sabedoria, e na sabedoria não cabe nada corpóreo. É a luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo; porém não tem nada em comum com a luz de nosso sol. Nosso Salvador expôs a imagem de Deus Pai invisível. Com relação ao Pai, é a verdade; com relação conosco, é quem nos revela o Pai, é a imagem que nos leva ao conhecimento que nos leva ao Pai, de quem ninguém conhece, exceto o Filho e aquele a quem o Filho quiser revelar⁵⁸.

Para Orígenes, em Deus tudo é eterno, inclusive o ato de geração do Filho: “*aeterna ac sempiterna generatio*”⁵⁹. Pela mesma razão o Filho não tem princípio, e, portanto, não teve um tempo em que ele não existisse⁶⁰. Esta noção de geração eterna, tendo o Pai como princípio, como “fonte da divindade” (*In Ioh. 2,3*) evita o triteísmo, mas não o subordinacionismo⁶¹.

Orígenes afirma que a geração do Filho não é por adoção, mas Pai e Filho possuem unidade de substância. Foi Orígenes que cunhou a palavra *homoousios*, consubstancial, que se tornou famosa nas controvérsias cristológicas e no Concílio de Nicéia, em 325. Foi Orígenes quem pela primeira vez atribuiu o termo *homoousios* a cada uma das pessoas divinas:

Que outra coisa podemos supor que é a luz eterna senão Deus Pai, de quem nunca se pode dizer que, sendo luz seu Esplendor (Hb 1,3) não estivera presente com Ele? Não se pode conceber luz sem resplendor. E se isto é verdade, nunca existiu um tempo que o Filho não fosse Filho. Sem dúvida, não será, como dissemos da luz eterna, sem nascimento pareceria que introduzimos dois princípios de luz, mas que é, por assim dizer, resplendor da luz ingênita, tendo esta mesma luz como princípio e como fonte, verdadeiramente nascido dela. Não obstante, não houve um tempo em que ele não foi. A sabedoria, por proceder de Deus, é gerada da mesma substância divina. Sob a imagem de uma emanção corporal, assim é chamada “Emanção pura da glória de Deus onipotente” (Sb 7,25). Estas duas comparações manifestam claramente a comunhão de substâncias entre o Pai e o Filho. Com efeito toda emanção parece ser consubstancial, ou seja, de uma mesma substância com o corpo do qual emana ou procede⁶².

⁵⁸ *De Principiis* 1,2,6; cit. QUASTEN, J., *Ib.*, pp. 375s.

⁵⁹ Cf. *In Ier.* 9,4; *De principiis* 1,2,4; cit. QUASTEN, J., *Op. Cit.*, p. 376.

⁶⁰ Cf. *De principiis* 1,2,9; 4,4,1; *In Rom.* 1, 5; cit. QUASTEN, J., *Ib.*, p. 376.

⁶¹ Cf. GOMES, C. F., *A doutrina da Trindade Eterna*, p. 253.

⁶² *Contra Celso* 8, 12; *In Ioh.* 2, 10, 75; cit. GOMES, C. F., *Op. Cit.*, p. 252.

Orígenes apresenta Pai e Filho e Espírito Santo hipostaticamente distintos desde toda a eternidade, graças a suas relações e missões; isto implica a idéia de Trindade atemporal; foi também quem primeiro apresentou o Espírito Santo como pessoa não criada⁶³.

Como exemplo do emprego impreciso de termos *homoousios*, pode-se recordar Paulo de Samósata, que foi eleito bispo de Antioquia em 260, e que usou o termo *homoousios* de Orígenes de forma adocionista, ou seja, que Jesus era mero homem e o *Logos* fez nele morada; por este motivo o termo *homoousios* foi rechaçado num sínodo em Antioquia em 268, por ser inadequado para expressar a relação entre o Pai e o Filho⁶⁴. Esta condenação de 268 fez com que o Credo de Nicéia não fosse plenamente acolhido após a sua celebração⁶⁵, como se verá adiante.

A Teologia do *Logos* de Orígenes representa um avanço considerável, na qual é possível distinguir duas linhas de pensamento. Uma realça a divindade do *Logos*, enquanto a outra o chama de “um segundo Deus”, *deutero theós*⁶⁶. Somente o Pai é *autotheós* e *aplos agathós*, a bondade original. O Filho é a imagem da bondade, *eikon agathotetos*⁶⁷.

A união das duas naturezas em Cristo é extremamente estreita, *porque a alma e o corpo de Jesus formaram depois da oikonomia, ou seja, depois da encarnação*, um só ser com o *Logos* de Deus⁶⁸. Orígenes ensina a *communicatio idiomatum*, ou a troca de atributos. Ainda designando Cristo com um nome que denota sua divindade, podem-se atribuir a Ele predicados humanos e vice-versa.

Ao Filho de Deus, por quem foram criadas todas as coisas, é chamado Jesus Cristo e Filho do Homem. Pois também se diz que o Filho de Deus morreu - precisamente por causa daquela natureza que poderia parecer morte. Leva o nome de Filho do homem, de quem se anuncia que virá na glória de Deus Pai com os santos anjos. Por isto, através de toda a Escritura, à natureza divina se aplicam atributos humanos, e se distingue a natureza humana com títulos que correspondem à dignidade divina⁶⁹.

⁶³ Cf. SCHEFFCZYK, L. *Formulação Magisterial e histórica do dogma da Trindade, Mysterium Salutis* II/1, *Op. Cit.*, p. 153.

⁶⁴ Cf. CARDEDAL, O.G., *Op. Cit.*, p. 233.

⁶⁵ Cf. MARROU, H.; DANIELOU, J. *Nova História da Igreja*, v. I, p. 264.

⁶⁶ Cf. *Contra Celso* 5,39; *In Ioh.* 6,39; cit. QUASTEN, J. *Op. Cit.*, p. 377.

⁶⁷ Cf. *Contra Celso* 5, 39; *De Principiis* 1,2,13; cit. QUASTEN, J., *Id.*

⁶⁸ Cf. *Contra Celso* 2,9; cit. QUASTEN, J. *Op. Cit.*, p. 379.

⁶⁹ *De Principiis* 2,6,3; cit. QUASTEN, J., *Id.*

O Filho e o Espírito Santo são para Orígenes os intermediários entre o Pai e as criaturas:

Nós que cremos no Salvador quando diz ‘O Pai, que me enviou, é maior que eu’, e por esta mesma razão não permite que se aplique o atributo de ‘bom’ em sentido pleno, verdadeiro e perfeito, mas que o atribui ao Pai dando graças e condenando o que glorifica o Filho em demasia, nós dizemos que o Salvador e o Espírito Santo estão bem acima de todas as criaturas, com uma superioridade absoluta, sem par; porém dizemos que o Pai está acima deles tanto ou mais quanto eles estão acima das criaturas mais perfeitas⁷⁰.

Orígenes supõe uma ordem hierárquica na Trindade, que coloca o Espírito Santo em um plano inferior ao do Filho⁷¹. O Espírito Santo é “o mais sublime dos seres vindos à existência através do Verbo, o principal dentre os que se originaram do Pai através de Cristo”⁷².

Com esta noção de hierarquia, provavelmente de origem neoplatônica⁷³, Orígenes, de alguma forma, compromete a sua teologia, pois põe em perigo a igualdade e a consubstancialidade das pessoas divinas⁷⁴.

Por estas e outras passagens similares se compreende por que motivo Orígenes foi acusado de subordinacionismo. S. Jerônimo (+419) acusava Orígenes de subordinacionista. S. Gregório Taumaturgo (+270), discípulo próximo de Orígenes, e S. Atanásio (+273) o consideram acima de qualquer suspeita⁷⁵. Autores modernos, como Regnon e Prat⁷⁶, bem como o grande patrólogo B. Altaner o têm como subordinacionista⁷⁷. O teólogo espanhol O. C. de Cardedal afirma a possibilidade de uma leitura ortodoxa dos escritos de Orígenes, apesar dos traços subordinacionistas dos mesmos⁷⁸. Para Orígenes o Ser divino é um dinamismo de comunicação que tem por raiz a vontade, o *thélema* do Pai, mas isto não compromete a consubstancialidade das pessoas

⁷⁰ *In Ioh.* 13,25; cit. QUASTEN, J., *Op. Cit.*, p. 377.

⁷¹ Cf. *De Principii*, Praef. 4; cit. QUASTEN, J., *Id.*

⁷² *In Ioh.* 2,10; cit. GOMES, C.F., *Op. Cit.*, p. 253.

⁷³ Cf. SCHEFFCZYK, *Op. Cit.*, p. 153.

⁷⁴ Cf. FRANGIOTTI, R., *História das Heresias*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 60.

⁷⁵ Cf. QUASTEN, J., *Op. Cit.*, p. 377.

⁷⁶ Cf. *Id.*

⁷⁷ Cf. ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia*. São Paulo: Paulinas, 1972, p. 212.

⁷⁸ Cf. CARDEDAL, O. G. *Cristologia*. Madrid: BAC, 2001, p. 222.

divinas⁷⁹.

Diferentemente dos apologistas, que possuíam um esquema tripartite Deus-cosmo-homem e atribuíam ao *Logos* uma função cosmológica intermediária, Orígenes dá um passo adiante, procurando a relação entre transcendência e imanência, ou entre a divindade e a humanidade no Cristo, precisamente na sua alma, na união entre esta e o *Logos* desde a preexistência, mais que união moral⁸⁰.

Orígenes relaciona sua doutrina do Logos com a doutrina de Jesus encarnado presente nos Evangelhos. Introduce o conceito de alma de Jesus e vê nesta alma preexistente o elo entre o Logos infinito e o corpo infinito de Cristo.

Sendo esta substância da alma intermediária entre Deus e a carne, pois é impossível que a natureza de Deus se misture com um corpo sem que haja um intermediário, o Deus-Homem (θεάνθρωπος) nasce, como temos dito, fazendo de intermediária esta substância, cuja natureza não rejeita assumir um corpo. Por outro lado, muito menos era contrário a natureza desta alma, como substância racional que era, receber a Deus, em quem havia entrado já totalmente, segundo dissemos acima, assim como no Verbo, na Sabedoria e na Verdade. Ela, pois, merece também, juntamente com a carne que assumiu, os nomes de Filho de Deus, Poder de Deus, Cristo e Sabedoria de Deus, enquanto que estava inteiramente no Filho de Deus ou havia recebido inteiramente dentro de si o Filho de Deus⁸¹.

Orígenes é também o primeiro a usar a expressão Deus-Homem, θεάνθρωπος (*In Ez. Hom.3,3*), que seria incorporada definitivamente à terminologia teológica. Acerca da Encarnação afirma que a carne na qual penetrou esta alma de Cristo era *ex incontaminata virgine assumpta et casta sancti spiritus operatione formata* (*In Rom. 3,8*). Por sua união com o Logos, a alma de Cristo não podia pecar.

Não se pode por em dúvida que sua alma fora da mesma natureza que a dos demais. Se não fosse de verdade, não se poderia chamar de alma. Mas, ao corresponder a todas as almas o poder de escolha entre o bem e o mal, a de Cristo escolheu o amor à justiça, de modo que com toda a imensidade de seu amor aderiu a ela irrevogavelmente e sem separação possível, de maneira que a firmeza de sua intenção, a imensidade de seu afeto e o ardor inextinguível de seu amor anularam toda possibilidade de retroceder e mudar. O que

⁷⁹ Cf. ARDANAZ, F. El problema del dinamismo trinitario en Origenes. In: *Ang* n.49, 1972, pp. 67-98; cit. GOMES, C.F., *Op. Cit.*, p. 254.

⁸⁰ Cf. PADOVESE, L., *Introdução à teologia Patrística*. Trad. O. S. Moreira. São Paulo: Loyola, 1999, p. 52s.

⁸¹ *De principiis* 2,6,3; cit. QUASTEN, J., *Op. Cit.*, p. 378.

anteriormente dependia da vontade, foi trocado a partir daí de natureza para força de um grande hábito. Devemos, portanto, crer que em Cristo existiu uma alma humana e racional, sem que necessariamente tenhamos que supor que tivera alguma inclinação ou possibilidade de pecado⁸².

2.10.

Ário e o concílio de Nicéia I (325)

Até o presente momento vimos os traços subordinacionistas de alguns autores cristãos dos séculos II e III. Agora, ao adentrar no século IV, torna-se mister compreender que é precisamente neste século em que surge uma crucial polêmica na qual se envolverá a Igreja e que por muito tempo mobilizará suas energias: o arianismo.

O arianismo, do nome do sacerdote alexandrino Ário se difundiu aproximadamente a partir de 320. Devemos admitir que as idéias surgidas não são de fato novas, mas ressurgem com um maior vigor e força.

Desde Justino a Orígenes, a idéia de um ou vários intermediários entre Deus, por si mesmo inacessível, e o mundo, sempre constituiu um poderoso elemento de sedução nos teólogos cristãos, capaz de fazê-los prejudicar a plena divindade do Verbo e do Espírito, apresentando-os como se mantivessem com o mundo uma relação indigna do Pai e ligando a própria existência deles à do cosmos⁸³.

Não sabemos dizer ao certo a origem da teologia de Ário, o que de fato podemos afirmar é que ela se relaciona com a linha de reflexão próxima de uma das tendências da filosofia da época. E justamente por não possuir o sentido da fé eclesial de seus predecessores, Ário desenvolve o seu pensamento segundo uma lógica que há de ir de encontro formalmente com a fé tradicional. A profissão de fé, ou o “símbolo” do concílio de Nicéia (325), que origina o nosso *Credo* litúrgico, ainda hoje constitui um testemunho do estremeamento provocado e a reação do povo cristão. Pois não se trata somente de uma discussão entre teólogos ou de uma questão política explorada por alguns imperadores contemporâneos. O arianismo é antes de tudo uma questão de Igreja e de fé⁸⁴.

⁸² Ib. 2,6,5; cit. QUASTEN, J., Id.

⁸³ Cf. LIÉBAERT, J. *Os Padres da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 135.

⁸⁴ Cf. Id.

Ao afirmar que o Filho é criatura do Pai, porém a primeira e a mais digna de todas, destinada a ser instrumento para criação de outros seres, Ário, presbítero da Igreja de Alexandria, foi mais longe que os pensadores anteriores.

Ário parte da doutrina trinitária de Orígenes, tradicional em Alexandria, que considerava o Pai, o Filho e o Espírito Santo como três hipóstases, ou seja, realidades individuais subsistentes distintas entre si e subordinadas uma à outra, embora participando de uma única natureza divina. Assim, Ário acentua de modo radical o seu subordinacionismo, provavelmente por reação contra o sabelianismo⁸⁵ e certas concepções demasiado materialistas da geração do Filho pelo Pai. Segundo ele, o Pai é mônade absolutamente transcendente no confronto com o Filho, que lhe é nitidamente inferior, distinto dele tanto pela natureza quanto pela hipóstase, também Deus, mas de nível, autoridade e glória inferiores.

Ao passo que para Orígenes, e também posteriormente para o Bispo Alexandre de Alexandria, o Filho é coeterno ao Pai, que dele é *arché* ontológica, mas não cronológica, para Ário se o Filho é coeterno ao Pai, deve ser não-gerado como Ele. E como não pode haver dois não-gerados, apesar de o Filho ser anterior a toda criação e ao próprio tempo, ele é posterior ao Pai, do qual recebeu o ser. Assim, houve um momento em que o Filho não existia. Por isto, Ário diz em sua carta a Eusébio de Nicomédia: “Nos perseguem porque afirmamos que o Filho teve princípio, mas que Deus não tem princípio. Por isto nos perseguem, e também porque afirmamos que é do nada. E isto afirmamos porque Ele não é nem parte de Deus nem de outro substrato”⁸⁶.

Ário não aceita a idéia de que o Filho tenha sido gerado pela substância do Pai, pois implicaria a divisão da mônade divina. Num primeiro momento,

⁸⁵Cf. Sabélio, expoente do monarquianismo patripassiano, após ser condenado por volta de 220 em Roma por Calisto, juntamente com seus discípulos, divulga na Líbia e no Egito a doutrina monarquiana e a desenvolve em oposição à teologia do Logos de Orígenes. Em relação ao patripassionismo original, estes ampliaram a doutrina, encerrando nela o Espírito Santo: um só Deus se manifesta como Pai no AT, como Filho na Encarnação, como Espírito Santo em Pentecostes. Deste modo evitavam a afirmação de Noeto, segundo a qual o próprio Pai havia se encarnado e sofrido. Ainda contra o pensamento de Orígenes, que afirmava três hipóstases distintas na Trindade, eles sustentavam que Pai, Filho e Espírito Santo constituem um único *prósopon* e uma hipóstase. Os poucos testemunhos, segundo os quais os sabelianos teriam afirmado três *prosopa* na Trindade, são devidos aos monarquianos de tipo mais moderado. Haja vista que durante o século IV os teólogos do Logos apresentaram cada forma de monarquianismo como sabelianismo. Cf. SIMONETTI, M. *Sabellio e il sabellianismo*: SSR 4 (1980) 7-28.

⁸⁶QUASTEN, J. *Patrologia*, vol. II, BAC, 1962, p. 12.

ele afirmou que o Filho foi criado do nada por obra do Pai, e em seguida evitou esta expressão, que provocava certo escândalo, e falou da geração do Filho pelo Pai, porém continuou a considerar esta geração como criação, de modo que o Filho seria a única criatura criada diretamente do Pai, todo o mais é obra direta do Filho pela vontade do Pai.

Condenado em um sínodo convocado por Alexandre, Bispo de Alexandria, no ano 318, Ário encontrou defensores no Oriente, fora do Egito, em alguns bispos, antigos discípulos de Luciano, entre os quais o mais influente de todos eles, Eusébio de Nicomédia, entre outros, como Eusébio de Cesaréia que, apesar de não compartilhar o radicalismo do subordinacionismo de Ário, possui um ponto de vista doutrinário intermediário ao de Ário e Alexandre. Assim, a dissidência atingia o Oriente e crescia. Para por fim ao desencadeamento de tão violenta polêmica Constantino convocou em Nicéia o primeiro concílio ecumênico, em que participaram mais de 300 bispos. Aí, Ário e seus defensores foram superados pelos origenianos moderados chefiados por Alexandre pelos monarquianos de tradição asiática, liderados por Marcelo de Ancira e Eustácio de Antioquia. Foi, então redigida uma fórmula de fé em que eram condenadas as proposições arianas fundamentais e o Filho era definido *homoousios* com o Pai, ou seja, consubstancial, ou da mesma substância. Quase todos se submeteram e assinaram, exceto Ário e dois bispos líbios, que foram condenados e exilados na Ilíria. E pouco tempo depois foram ainda depostos e exilados na Gália Eusébio de Nicomédia e Teógnis de Nicéia, por continuarem a apoiar os partidários de Ário⁸⁷.

O símbolo do concílio de Nicéia foca ao máximo grau a unidade de Cristo com o Pai. Nas interpolações antiarianas declara-se com maior evidência o objetivo doutrinário do concílio, destinado a combater os erros arianos. Na ordem em que se apresenta o texto, a primeira formulação é dada pela expressão “isto é, da substância do Pai” (DS 125). Tal expressão rebate as teses arianas segundo as quais o Logos é criado do nada e não há nenhuma comunhão ontológica entre o Pai e o Filho. Assim, o Filho participa

⁸⁷ Cf. Ib. 10-11

plenamente da essência do Pai, introduzindo-se um conceito que é confirmado logo depois pelo termo *homo-ousios* (“da mesma essência” ou “substância”)⁸⁸.

O termo *homoousios*, por conta da polissemia de *ousia*, podia significar que o Filho não só é da mesma substância que o Pai, como também da mesma hipóstase, afirmação esta contrária à doutrina das três hipóstases trinitárias que prevalecia no Oriente, a ponto de ser considerada sabeliana. Além do mais, alguns bispos ficaram um tanto quanto reticentes porque a formulação não era bíblica. Tanto que teria ocorrido uma convergência em torno da expressão “de Deus”, que fundamentava-se em Jo 8, 42. Contudo, logo percebeu-se que os arianos a usavam, podendo muito bem adaptá-las às suas doutrinas (como de fato faziam ao recordar que 1 Cor 8,6 e 2 Cor 5,18 sustentavam que todas as coisas vêm “de Deus”). Assim, para evitar quaisquer ambigüidades era necessário superar os limites da linguagem bíblica. Portanto, aquela afirmação vinha de encontro às aspirações dos monarquianos, como Marcelo e Eustácio, mas também não resultava agradável a muitos, não só a antiarianos, mas ainda a antimonarquianos, que assinaram apenas por pressão de Constantino⁸⁹.

A segunda formulação introduzida com nítida função antiariana está na expressão “Deus verdadeiro de Deus verdadeiro”. A fórmula quer afirmar contra Ário que o Filho também é verdadeiro Deus em todos os sentidos que o Pai é verdadeiro Deus. A doutrina ariana ressaltava a divina unicidade absoluta do Pai, referindo-se a Jo 17,3, de modo que só o Pai é verdadeiro Pai, enquanto o Filho o é somente por participação. Assim, Eusébio de Cesaréia afirmava que o Pai é “verdadeiro Deus”, ao passo que o Logos é “Deus”⁹⁰.

A próxima fórmula, “gerado, não criado”, objetivava rebater uma das idéias mais difundidas do arianismo, a assimilação entre “gerado” e “criado”, ou seja, aplicavam indiferentemente ao Filho o termo “gerado” e “criado”. Todavia o concílio afirma e defende que o Filho é eternamente gerado do Pai. Precisamente por sua clareza, a expressão “gerado, não criado” não sofrerá ambigüidades depois de 325, o que não se sucederá com a próxima fórmula “consustancial ao Pai” (*homoousion tô Patri*)⁹¹.

⁸⁸ Cf. ALBERIGO, G. (org.). *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 26-35.

⁸⁹ Cf. Id.

⁹⁰ Id.

⁹¹ Cf. Id.

O termo chave “consustancial” (*homoousios*) – tomado da linguagem filosófica utilizado por Plotino e Porfírio para designar seres pertencentes a mesma classe e que compartilham o mesmo tipo de conteúdo, e também já presente no âmbito cristão, proveniente da literatura gnóstica, onde indicava a “semelhança no ser” entre seres diferentes, ou uma pertença ao mesmo modo ou grau de ser – visa na verdade repelir qualquer idéia de diferença de natureza ou de “substância” entre o Pai e o Filho, iguais em divindade, isto é, de “mesma substância” e até no sentido dado ao termo depois de Nicéia “uma única substância”⁹².

O emprego do ponto de vista soteriológico, “*só é redimido o que é assumido*”, axioma de Irineu, assimilado pela teologia alexandrina, prevaleceu no Credo de Nicéia e foi posteriormente desenvolvido por Gregório Nanzianzeno: “O que não foi assumido pelo Logos em sua encarnação também não foi curado; o que, porém, é unido com Deus também é salvo”⁹³. Contemporaneamente ao Concílio de Nicéia, Atanásio escreveu: “Se o Filho fosse criatura, o homem permaneceria puramente mortal, sem ser unido a Deus (...), o homem não poderia ser divinizado, permanecendo unido a uma criatura, se o Filho não fosse verdadeiro Deus”⁹⁴.

Portanto, o concílio de Nicéia recusa terminantemente a idéia de um Cristo intermediário cósmico. Ele afirma que em Jesus Cristo está o absoluto de Deus que nós podemos encontrar. O Logos é Deus verdadeiro que entra em nosso mundo, de maneira que cabe aos homens de fé acolhê-lo como Ele se revela⁹⁵.

⁹² Id. Após o Concílio, os arianos tentaram imprimir uma interpretação herética ao termo *homoousios*, para que não fosse entendido no sentido de identidade quantitativa estrita, mas no sentido de uma identidade qualitativa, que se atribui como predicado extrínseco a dois sujeitos distintos. Os latinos interpretaram o *homoousios* claramente como referente à unidade substancial; os orientais, influenciados pelo pensamento de Orígenes, entendiam como comunhão apenas genérica de essência; os orientais também pensavam que os ocidentais se aproximavam do modalismo sabeliano, também porque Marcelo de Ancira (+374), apesar de grande defensor do Credo Niceno, retomava a concepção da Trindade da antiga tradição da Ásia menor e de Tertuliano, e acentuava excessivamente a Mônada divina.

⁹³ *Ep.* 101,7; cit. KESSLER, H., *Cristologia*. In: T. Schneider (org.), *Manual de Dogmática*, vol. I, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 311

⁹⁴ *II Adv. Ar.* 69-70: *PG* 26, col. 293a-296a; cit. SESBOÜÉ, B. *Gesù Cristo nella Tradizione della Chiesa*. Trad. A. Poltroniere. Milano: Paoline, 1987. Tit. original: *Jésus-Christi dans La tradicion de l'Eglise*, p. 97.

⁹⁵ Cf. LIÉBAERT, J. *Os padres da Igreja*, vol. 1. São Paulo: Loyola, p. 140.

2.11.

Apolinário de Laodicéia

Apesar de Apolinário ser um dos maiores defensores da doutrina do concílio de Nicéia contra os arianos e de seu pensamento ser precisamente fruto desta oposição, sua cristologia possui fortes traços característicos da doutrina ariana.

Apolinário afirma a unidade da divindade e da humanidade em Cristo. Considerava o pensamento ariano uma possível ameaça a este dogma. A doutrina corrente na escola de Antioquia não o satisfazia, por isso buscava uma solução melhor que excluísse toda tendência a interpretar como uma dupla personalidade a estreita união da divindade e da humanidade em Cristo.

No entanto, a sua própria teoria não era uma solução. Pois a sua teoria mutilava a humanidade de Cristo. Na esteira do pensamento de Platão, Apolinário afirmava que no homem coexistem corpo, alma e espírito. O segundo destes três elementos é a alma irracional ou animal, o princípio da vida; o terceiro, o espírito ou mente é a alma racional, o princípio determinante e controlador. Segundo Apolinário, em Cristo interagem o corpo humano e a alma irracional, ou seja, o primeiro e o segundo elementos. Mas o mesmo não se dava com o terceiro elemento, o espírito humano, ou alma racional, pois esta teria sido substituída pelo Logos divino. Neste sentido, Cristo teria a divindade completa, mas a humanidade incompleta. Tal solução parecia a Apolinário suficiente para atender às dificuldades de interpretação relativas ao prólogo do evangelho de São João quando nos diz: *Verbum caro factum est*, que designa a união da divindade do Logos que se uniu somente a corporeidade do homem e habitou como alma no corpo que recebera da Santíssima Virgem Maria. De modo que Cristo não pode ter uma humanidade completa basicamente por duas razões: uma razão metafísica, segundo a qual dois seres perfeitos, Deus e homem, não podem produzir uma unidade, mas somente um ser híbrido, de maneira que seria absurda a teoria da união da divindade perfeita com a humanidade perfeita em uma só pessoa, pois duas realidades completas ou inteiras não podem estar contidas em uma única outra realidade completa ou inteira; e ainda uma outra razão psicológica, segundo a qual a alma racional constitui a sede e o centro do poder de escolha entre o bem e o mal, o qual

atribuiria a Cristo a possibilidade de pecar. Contudo, o Redentor para remir há de permanecer sem pecado⁹⁶.

Apolinário estava convencido de que em Cristo havia uma só natureza. Pois para ele natureza completa significava o mesmo que *prosopon*. Não é fácil precisar até que ponto tal conclusão era fruto de sua discordância a respeito do uso dos termos *phísis*, *prosopon* e *hypóstasis*. Sem dúvida alguma Apolinário pensou em uma única unidade real e biológica em Cristo, que une diretamente a divindade com seu corpo e forma uma só natureza. Por isso ele via nesta teoria a única explicação para a *communicatio idiomatum*, para a concepção virginal, para o poder redentor da morte de Cristo, e para o caráter salvífico de sua carne, que recebemos na Ceia Eucarística⁹⁷.

A teoria de Apolinário parecia responder facilmente à difícil questão da impecabilidade de Cristo. Ele ainda teria influenciado bispos e feito adeptos em diferentes províncias do Oriente. Mas logo surgiram oposições, visto que sua teoria ia de encontro com a doutrina da Igreja sobre a humanidade completa e perfeita de Cristo. Pois ao negar à pessoa de Cristo uma alma humana, o elemento mais importante da natureza humana, Apolinário esvaziava de sentido o significado da encarnação e da própria redenção. Recordemos que se o Logos se encarnou por nós, não seria possível que assumisse um corpo carente de inteligência. Além disso, o Redentor não redimiu somente o corpo, mas também a alma. Assim, aqui cabe o velho adágio de Irineu segundo o qual Cristo não redimiu o que não assumiu. Daí então a condenação da teoria de Apolinário no concílio ecumênico de Constantinopla em 381.

2.12.

Controvérsia nestoriana

Logo após assumir a sede de Constantinopla em 428 Nestório dá largas à abertura das controvérsias cristológicas propriamente ditas que dominarão as discussões teológicas até o século VII. Nascido por volta de 381 na Germanícia (Síria), monge e depois presbítero de formação antioquena, Nestório teria sido aluno de Teodoro de Mopsuéstia e logo se destacou por seu admirável talento

⁹⁶ Cf. QUASTEN, J. *Patrologia*, vol. 2. Madrid: BAC, 1962, pp. 399-401

⁹⁷ Cf. Id.

na oratória. Como patriarca de Constantinopla procurou combater com veemência os hereges. No âmbito de uma série de iniciativas com o objetivo de restabelecer em Constantinopla a pureza da fé, Nestório chegou a desaprovar publicamente o costume já amplamente espalhado de dar à Maria o nome de “mãe de Deus” (*Theotókos*). Com efeito, a cristologia antioquena distinguiu com máxima precisão em Cristo as propriedades divinas das humanas, de modo que Maria em *stricto sensu* devia ser considerada somente como mãe de Jesus. Daí Nestório preferir o título mais compreensivo de “mãe de Cristo” (*Christotókos*). Porém, apesar de se tratar de uma questão contingente que não constitui o ponto-chave de sua teologia, Nestório toma posição a partir de uma perspectiva soteriológica e de terminologia bíblica, levado pela desconfiança de apolinarismo que poderia conter a expressão *Theotókos*, insinuando a idéia de união física entre a humanidade e a divindade.

Na verdade quando assumiu a cátedra de Constantinopla tal discussão já estava em curso entre os que defendiam a possibilidade de aplicar à Maria o termo “mãe de Deus” e os que a isso se opunham propondo a expressão “mãe do homem” (*anthropotókos*). Assim, Nestório por considerar os dois termos suspeitos propõe como solução intermediária a expressão “mãe de Cristo” (*Christotókos*).

(...) Em todas as passagens em que as divinas Escrituras fazem menção da economia do Senhor, essas mesmas Escrituras atribuem o nascimento e o sofrimento não à divindade, mas à humanidade de Cristo, de forma que, para falarmos com exatidão, dever-se-ia chamar a santa Virgem de mãe de cristo (*christotókos*) e não mãe de Deus (*theotókos*). Ouve o Evangelho que proclama: “Livro das origens de Jesus Cristo, filho de Davi. (...) É bom e conforme com a tradição evangélica confessar que o corpo é o templo da divindade do Filho, templo que é unido a ele por uma suprema e divina conjunção, a ponto de a natureza da divindade se apropriar do que pertence a esse templo. Mas sob pretexto dessa apropriação, atribuir (ao Verbo) as propriedades da carne que lhe está unida, quer dizer, o nascimento, o sofrimento e a morte, só pode ser, meu irmão, o fato de um espírito transviado pelos erros dos gregos, ou doente da loucura de Apolinário, de Ário ou de outras heresias, ou de alguma outra doença mais grave ainda. Porque, rigorosamente falando, aqueles que se deixam levar por essa palavra de apropriação deveriam dizer que o Deus Verbo foi, por apropriação, amamentado, que cresceu pouco a pouco, e que no momento da paixão teve medo e sentiu necessidade da ajuda de um anjo⁹⁸.

⁹⁸ CIRILO, *Lettre 5*, PG, 77, 52 B-56 B, trad. P.-Th. Camelot, *Éphèse et Chalcedoine*, Paris, 1962, pp. 195-197; cit. SPANNEUT, M. *Os Padres da Igreja*, vol. 2. São Paulo: Loyola, 2002, p. 260.

Tal solução proposta revelava sua mais absoluta ignorância da tradição patrística acerca da expressão *theotókos*, além de tocar em um ponto muito sensível da religiosidade popular, em que o culto mariano ocupava grande espaço no seio das comunidades. A despeito de a solução ser proveniente de método teológico fundamentado na autoridade bíblica e conciliar, o mau-humor e os protestos suscitados levaram Nestório a ser acusado de dualismo cristológico, ou seja, de dividir Cristo, de afirmar dois Cristos e dois Filhos, o homem e o Deus; e ainda de retomar as idéias de Paulo de Samosata a respeito de Cristo como “puro homem”, que se tornou Filho de Deus por adoção. Contudo, malgrado tais opiniões terem sido consideradas injustas já pelos historiadores antigos⁹⁹, por serem desprovidas de uma clara compreensão do método utilizado por Nestório, seu pensamento ficou estigmatizado como expressão de uma visão dualista incapaz de distinguir claramente natureza e pessoa, tendendo assim a conceber as duas naturezas de Cristo como duas pessoas.

Nestório sempre negou estas acusações, pois se preocupara apenas em salvaguardar a integridade da natureza humana, ameaçada pelo apolinarismo, e fazer frente aos alexandrinos que a reduziam a um mero instrumento passivo do Logos. Em sua teoria, ele defendeu tanto a distinção das propriedades das duas naturezas como também a sua unidade, refutando a acusação de pregar dois Cristos. Para exprimir simultaneamente a distinção e ao mesmo tempo a unidade da divindade e humanidade no Cristo, ele usou um linguajar típico da escola antioquena, ou seja, homem assumido pelo Logos, em quem ele habita como que em um templo. Além do mais, de acordo com pesquisas recentes, ele teria captado o sujeito único da encarnação de maneira bastante adequada, recorrendo precisamente ao conceito de *prosopon*, em que são expressas as propriedades individuais. É nele que Nestório percebe a base da unidade em Cristo, apesar de sua tentativa de explicar o modo da união seja ainda insuficiente¹⁰⁰.

⁹⁹ Cf. SÓCRATES, HE VII 32; cit. ALBERIGO, G. (org.). *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 74.

¹⁰⁰ Cf. ALBERIGO, G. (org.). *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 74.

Entretanto, a confusão e os protestos provocados pelo texto de algumas homilias de Nestório levaram Cirilo, bispo de Alexandria desde 412, a intervir na questão ao criticar o conteúdo dos discursos de Nestório. Mas a ação de Cirilo é animada tanto por motivos doutrinários como políticos. Pois, visto a já tradicional rivalidade entre Alexandria e Antioquia, Cirilo se sentia incomodado com o fato de um antioqueno de prestígio ocupar a sede de Constantinopla, que já se tornara a principal sede do Oriente. E a sua postura cristológica de tipo alexandrino, que relevava ao máximo a subordinação da humanidade de Cristo à sua divindade, percebia melhor sua unidade e desconfiava de uma distinção nítida demais das propriedades humanas e divinas em Cristo.

A disputa entre Nestório e Cirilo é ícone das divergências cristológicas entre alexandrinos e antioquenos. Diante deste contexto, o Papa Celestino, sem se aprofundar muito na questão, decidiu em favor de Cirilo; em seguida, em um concílio reunido em Roma em agosto 430, convidou Nestório a reconhecer e renegar seus erros, encarregando Cirilo de entregar-lhe a notificação que continha a condenação de suas teorias em 12 anátemas e a ordem de retratação formal. Porém, Cirilo só cumpre com sua função em novembro do mesmo ano, e neste ínterim Nestório havia pedido ao imperador Teodósio II a convocação de um concílio ecumênico. Uma vez atendido, o concílio foi aberto em Éfeso na solenidade de Pentecostes do ano seguinte (431) com o intuito de pôr fim às controvérsias e às questões ainda não resolvidas.

O concílio de Éfeso teve um desenrolar muito irregular, e todas as irregularidades foram fruto da iniciativa de Cirilo, cujos seguidores condenaram e depuseram Nestório. Alguns dias depois os seguidores de Nestório, liderados por João de Antioquia, condenaram e depuseram Cirilo. Diante desta irregularidade Teodósio aprovou ambas condenações e deposições. Porém, aquela contra Cirilo, de volta ao Egito, permaneceu inoperante, ao passo que Nestório renunciou espontaneamente a uma defesa ulterior e se retirava para um mosteiro em Antioquia. Negociações realizadas posteriormente entre João de Antioquia e Cirilo levaram à reconciliação em abril de 433: os antioquenos renunciaram a Nestório, aprovando sua condenação; Cirilo renunciou aos 12 anatemismos. A fórmula de fé, também ficará conhecida como Fórmula de União, aprovada por ambas as partes,

afirmava que no único Cristo Filho e Senhor se dera a união das duas naturezas, humana e divina, sem confusão, de modo que ele é consubstancial ao Pai pela divindade e consubstancial a nós pela humanidade, e Maria é definida *Theotókos*. A partir daí Nestório foi exilado primeiramente para Petra e logo após para o grande Oásis, no deserto Líbico. Viveu ainda até o concílio de Calcedônia (451), e em sua posterior defesa em *Livro de Heráclides* afirmou a congruência de sua doutrina com o *Tomus ad Flavianum* de Leão Magno.

O concílio de Éfeso não faz propriamente nenhuma definição dogmática. Contudo, a Fórmula de União constitui o “credo de Éfeso”, que une substancialmente este concílio ao de Calcedônia. A fórmula contém em si elementos essenciais da cristologia de Alexandria e de Antioquia. Tal fórmula é de suma importância, pois as duas escolas doutrinárias encontram um modo de expressar a consciência da fé eclesial a partir não somente de uma corrente de pensamento.

Em suma, o problema de Éfeso era a compreensão da unidade de Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Neste sentido, a fórmula do concílio afirma que o Logos assumiu a verdadeira humanidade mediante a união hypostática e que a conjunção das duas naturezas perfeitas se dá num só *prósopon*.

Confessamos, portanto, nosso Senhor Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, perfeito Deus e perfeito homem, composto de alma racional e de corpo, antes dos séculos gerado do Pai segundo a divindade, no fim dos tempos nascido, por causa de nós e de nossa salvação, da Virgem Maria, segundo a humanidade, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade. Aconteceu, de fato, a união das duas naturezas, e por isto nós confessamos um só Cristo, um só Filho, um só Senhor. Segundo este conceito de união inconfusa, confessamos a santa Virgem deípara, porquanto Deus, o Verbo, foi encarnado e em-humanado e, desde a concepção mesma, uniu a si o templo que dela recebeu. Quanto às expressões evangélicas e apostólicas que dizem respeito ao Senhor, sabemos que os teólogos aplicam algumas indiferentemente como referidas a uma única pessoa, enquanto distinguem outras como referidas a duas naturezas, atribuindo as dignas de Deus à divindade de Cristo, as mais humildes à sua humanidade¹⁰¹.

¹⁰¹ Fórmula de União entre Cirilo de Alexandria e os bispos da Igreja de Antioquia, Denz., n. 272.