



Angela Cristina Germine Pinto Caldeira

**A ação do Espírito em Jesus Cristo:
Um aprofundamento da relação entre
cristologia e pneumatologia na
cristologia pós-conciliar**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-
graduação em Teologia do Departamento de Teologia
da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Paulo Cezar Costa

Volume I

Rio de Janeiro
Dezembro de 2015



Angela Cristina Germine Pinto Caldeira

A ação do Espírito em Jesus Cristo: um aprofundamento da relação entre cristologia e pneumatologia na Cristologia pós-conciliar

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção o grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Paulo Cezar Costa

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Profa. Maria Clara Lucchetti Bingemer

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Luís Fernando Riberiro Santana

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Paulo Henrique de Gouvêa Coelho

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Prof. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

PUECAMP

Prof. Marcial Maçaneiro

PUCPR

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 10 de dezembro de 2015.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Angela Cristina Germine Pinto Caldeira

Graduou-se em Economia (1977) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Graduou-se em Teologia pela PUC-Rio em 2008. Concluiu Mestrado em Teologia em 2011 e Doutorado em 2015 pela PUC-Rio. Participou de congressos e simpósios na área de teologia com artigos publicados na Revista Atualidade Teológica. Participa em grupo de pesquisa do CNPq sobre questões contemporâneas de teologia e possui capítulo no livro publicado pela EDUCAM em 2015 sobre teologia e sexualidade. Dedicar-se atualmente à formação humana e cristã.

Ficha Catalográfica

Caldeira, Ângela Cristina Germine Pinto

A ação do Espírito em Jesus Cristo: um aprofundamento da relação entre cristologia e pneumatologia na cristologia pós-conciliar / Angela Cristina Germine Pinto Caldeira; orientador: Paulo Cezar Costa. – 2015.

2v. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2015.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Cristologia. 3. Pneumatologia. 4. Vaticano II. 5. Cristologia pós-conciliar. 6. Congar. 7. Kasper. 8. Bordoni. I. Costa, Paulo Cezar. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Ao meu marido cuja generosidade sem limites tornou possível esta Tese, com sua presença, lendo o texto com frequência, me ajudando a corrigi-lo e melhorá-lo cada vez mais.

Às minhas filhas, genros e netas, apoio e compreensão, que me ajudaram a manter o equilíbrio e a confiança necessários nesse período de minha vida.
A Deus, que possibilitou essa caminhada.

Agradecimentos

Ao professor e meu orientador Prof. Dr. Dom Paulo Cezar Costa, pelo apoio e confiança depositada, e pela tranquilidade animadora que me deu segurança para prosseguir diante de algumas dificuldades no desenvolvimento do trabalho, sempre com paciência a inspirar-me e amparar-me. E em fornecer subsídios teóricos através do seu conhecimento e de empréstimo de livros de referência para a nossa pesquisa.

Aos professores do Departamento de Teologia da PUC-Rio por inestimável ajuda recebida através de estudos, diálogos, compreensão e colaboração para a conclusão deste compromisso, mestres que possibilitaram progredir e desenvolver minhas reflexões, ensinando uma narrativa repassada de interesse humano e encarnada, colocando ao meu alcance um ambiente favorável para o estudo teológico e com a preocupação avivada pela alegria de servir. Durante a minha passagem pela PUC-Rio fui privilegiada como espectadora de um vasto panorama de conhecimento que espelha a história social, cultural e religiosa de nossa época.

À Banca examinadora pela revisão deste trabalho e sugestões valiosas. Em especial aos professores Maria Clara Bingemer e Luiz Fernando Ribeiro Santana, que vem suprimindo nossa Faculdade de Teologia com suas reflexões pneumatológicas.

Aos colegas de turma, companheiros de caminhada e apoio mútuo, que me incentivaram e possibilitaram refletir sobre muitas questões com valiosas sugestões esclarecendo e robustecendo a nossa tese.

À PUC-Rio e à CAPES, órgão do Governo Federal, que financiaram o Curso de Doutorado, e me permitiram desenvolver essa caminhada teológica.

Resumo

Caldeira, Angela Cristina Germine Pinto; Costa, Paulo Cezar. **A ação do Espírito em Jesus Cristo: um aprofundamento da relação entre cristologia e pneumatologia na cristologia pós-conciliar.** Rio de Janeiro, 2015. 351p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Na vida de Jesus de Nazaré se destaca a presença e ação do Espírito Santo ao longo do seu ministério messiânico para afirmar a centralidade da relação entre cristologia e pneumatologia. Jesus Cristo é o mistério mais importante de toda a realidade, revelado de modo único, original, irrepetível e insuperável no Espírito. O caminho do Espírito no evento de Cristo é o argumento principal desta tese. O horizonte teológico, assim com a realidade humana são desafios a enfrentar na atualidade. Para tal, primeiramente foi colocado em destaque a relação entre Cristo e o Espírito no NT, nos momentos principais, onde acontece a manifestação do Espírito na vida de Cristo: na encarnação, no batismo e no mistério pascal. Nestes três eventos a presença operante do Espírito revela a constituição divina e humana de Cristo e a universalidade de sua salvação. Após o testemunho bíblico e pós-bíblico destacou-se a presença do Espírito Santo na renovada atenção do Concílio Vaticano II em seus aspectos cristológicos, pneumatológicos e eclesiológicos. O concílio representou uma renovação da Igreja, entretanto com limitações e dificuldades para articular seu conteúdo. Os textos conciliares impulsionaram a produção teológica pós-conciliar valorizando a cristologia pneumatológica, destacando-se as obras de *Yves Congar*, *Walter Kasper* e *Marcello Bordoní*. A reflexão pós-conciliar afetou particularmente a posição teológica na América Latina, por isso foi relevante analisar a presença do Espírito na cristologia latino-americana. Por último, alguns pontos emergem na contemporaneidade, que indicam a necessidade da reflexão teológica de aprofundar a dimensão pneumática do mistério de Cristo.

Palavras-chave

Cristologia; pneumatologia; Vaticano II; Cristologia pós-conciliar; *Congar*; *Kasper*; *Bordoní*.

Abstract

Caldeira, Angela Cristina Germine Pinto; Costa, Paulo Cezar (Advisor). **The action of the Spirit in Jesus Christ: a deepening of the relationship between Christology and pneumatology in the post-conciliar Christology.** Rio de Janeiro, 2015. 351p. Doctoral Thesis - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

In life of Jesus of Nazareth stands out the presence and action of Holy Spirit over his messianic ministry to affirm the centrality of relationship between christology and pneumatology. Jesus Christ is the most important of all reality mystery, revealed in a unique way, unrepeatable and unsurpassed in the Spirit. The path of Spirit in Christ event is the main argument of this thesis. The theological horizon with the human reality are challenges to face today. For this purpose, it was first placed highlighted the relationship between Christ and the Spirit in the NT, in key moments, where is the manifestation of Spirit in the life of Christ in the incarnation, in his baptism and the paschal mystery. In all three events the active presence of Spirit reveals the divine and human constitution of Christ and the universality of salvation. After the biblical witness and post-biblical highlighted the presence of Holy Spirit in the renewed attention of Vatican II in its christological, pneumatological and ecclesiological aspects. The Council represented a renewal of Church, though with limitations and difficulties to articulate its contents. The conciliar texts boosted the post-conciliar theological production valuing the pneumatological Christology, highlighting the works of Yves Congar, Walter Kasper and Marcello Bordoní. The post-conciliar reflection particularly affected theological position in Latin America, so it was important to analyze the Spirit's presence in the Latin American christology. Finally, some points emerge in contemporary times, indicating the need for theological reflection to deepen the pneumatic dimension of Christ's mystery.

Keywords

Christology; pneumatology; Vatican II; Post-conciliar Christology; Congar; Kasper; Bordoní.

Sumário

1 Introdução	12
2 Jesus de Nazaré	17
2.1 O viver na contingência da história	17
2.2 A mensagem de Jesus	20
2.3 As atitudes de Jesus	22
2.4 A perspectiva pascal do Novo Testamento	26
2.5 O seguimento de Jesus	29
2.6 Conclusão do capítulo	32
3 A Revelação do Espírito Santo	34
3.1 Abordagens simbólicas e a promessa messiânica escatológica	34
3.2 Os Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos	39
3.3 O Quarto Evangelho e Apocalipse	43
3.4 As Epístolas Paulinas e a Epístola aos Hebreus	51
3.5 Conclusão do capítulo	56
4 Cristologia Pneumatológica no Novo Testamento e na Tradição pós-bíblica	58
4.1 A presença do Espírito no evento cristológico	58
4.2 Experiência e teologia do Espírito no Novo Testamento	62
4.2.1 O Espírito na encarnação de Jesus	64
4.2.2 Jesus ungido pelo Espírito no Jordão	69
4.2.3 O Espírito no mistério pascal de Jesus	76
4.3 A relação entre Cristo e o Espírito na tradição pós-bíblica	82
4.3.1 O dado pneumático na encarnação na tradição pós-bíblica	83
4.3.2 A unção batismal de Jesus na patrística	87
4.3.3 O acento pneumático da soteriologia pascal dos Padres	89
4.4 Conclusão do capítulo	93
5 O Espírito Santo nos Padres da Igreja	95
5.1 O Espírito na fé da Igreja	95
5.2 O Concílio de Constantinopla	109
5.3 Agostinho de Hipona: o <i>Filioque</i> e a graça	115
5.4 A disputa histórica e teológica em torno do <i>Filioque</i>	121
5.5 A perspectiva pneumatológica do Oriente cristão	129
5.6 Conclusão do capítulo	139
6 O Espírito Santo na história do Cristianismo	142
6.1 O Espírito Santo durante a Idade Média	142
6.2 <i>Joaquim de Fiore</i>	144
6.3 O Espírito Santo e a Contra-Reforma	147
6.4 A Encíclica <i>Divinum illud munus</i>	150
6.5 O relativo esquecimento do Espírito Santo	151
6.6 Conclusão do capítulo	155
7 O Legado da Reflexão Pneumatológica Conciliar	157
7.1 O Concílio Vaticano II	157
7.2 A pneumatologia do Vaticano II	166
7.3 A dimensão pneumática em <i>Hans Urs von Balthasar</i>	173

7.4 O Espírito Santo em <i>Jürgen Moltmann</i>	181
7.5 Conclusão do capítulo	187
8 Cristologia Pneumatológica pós-Conciliar	189
8.1 Autores europeus pós-conciliares	189
8.2 Yves Congar: “Creio no Espírito Santo”	191
8.2.1 Batismo, concepção, vida de Jesus	193
8.2.2 Os escritos joaninos	196
8.3 Walter Kasper: “Jesus é o Cristo”	199
8.3.1 A história e o destino de Jesus	203
8.3.2 O mistério de Jesus Cristo	205
8.3.2.1 Jesus Cristo, Filho de Deus	205
8.3.2.2 Jesus Cristo, Filho do homem	211
8.3.2.3 Jesus Cristo, mediador entre Deus e os homens	212
8.4 Marcello Bordon: “A cristologia no horizonte do Espírito”	222
8.4.1 Aspectos pneumáticos do evento da Encarnação	223
8.4.2 No Espírito, Jesus se torna Cristo: encarnação e unção	228
8.4.3 O dom pascal do Espírito Santo	232
8.5 Conclusão do capítulo	243
9 A Cristologia Latino-Americana	247
9.1 A Teologia da Libertação: elementos para o discernimento	247
9.2 A cristologia e a pneumatologia da libertação	258
9.3 A cristologia e a pneumatologia nos documentos do CELAM	268
9.4 A perspectiva pneumatológica na cristologia latino-americana	282
9.5 Conclusão do capítulo	289
10 A Relação entre Cristologia e Pneumatologia na Contemporaneidade	292
10.1 A secularidade e a pós-modernidade	292
10.2 A cristologia pneumatológica e o pluralismo religioso	297
10.3 O papel do Espírito na perspectiva universal do evento cristológico	304
10.4 Cristo e o Espírito Santo, mistério e presença na Igreja	311
10.5 A experiência de fé cristã	323
10.6 Conclusão do capítulo	330
11 Conclusão	333
12 Referências bibliográficas	342
12.1 Obras de referência	342
12.2 Documentos do Magistério	348
12.3 Documentos do Magistério Latino-Americano	349
12.4 Documentos Pontifícios	349
12.5 Bibliografia complementar	351
12.6 Teses	351

Abreviaturas

AA	Decreto <i>Apostolicam Actuositatem</i>
AT	Antigo Testamento
AG	Decreto <i>Ad Gentes</i>
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CELAM	Conselho Episcopal Latino-Americano
DAp	Documento de Aparecida
DVi	Carta Encíclica <i>Dominum et Vivificantem</i>
DI	Declaração <i>Dominus Iesus</i>
DIM	Encíclica <i>Divinum illud munus</i>
DV	Constituição Dogmática <i>Dei Verbum</i>
EG	Exortação Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i>
EN	Exortação Apostólica <i>Evangelii Nuntiandi</i>
GS	Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>
LG	Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i>
MC	Carta Encíclica <i>Mystici Corporis Christi</i>
MM	Carta Encíclica <i>Mater et Magistra</i>
NA	Declaração <i>Nostra Aetate</i>
NT	Novo Testamento
OL	Carta Encíclica <i>Orientale Lumen</i>
PT	Carta Encíclica <i>Pacem in Terris</i>
RH	Carta Encíclica <i>Redemptor Hominis</i>
RCC	Renovação Carismática da Igreja Católica
RMi	Carta Encíclica <i>Redemptoris Missio</i>
TdL	Teologia da Libertação
TMA	Carta Apostólica <i>Tertio Millennio Adveniente</i>
UR	Decreto <i>Unitatis Reintegratio</i>

*Mesmo que anoiteça e as sombras se estendam..., depois da noite amanhece de novo o dia. O Espírito do Senhor continua adejando e dando vida à criação, à Igreja e à história.
O sol reluz hoje no céu azul...*

(Victor Codina)

1

Introdução

A cristologia é o discurso sobre Jesus, confessado como Cristo. Na fé cristã, o mistério de Jesus Cristo está profundamente ligado ao mistério de Deus e à salvação da humanidade. Cristo é o Filho de Deus e o mediador entre Deus e os homens. Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação. E, ainda, possui um papel primordial como chave interpretativa para toda reflexão teológica.

A obra do Espírito é a presentificação, continuação e consumação da autocomunicação de Deus em Jesus Cristo¹. Houve motivos e desdobramentos na teologia para que a consideração acerca do Espírito tenha sido negligenciada, entre os quais as dificuldades com movimentos centrados no Espírito, o deslocamento do interesse teológico, o cristomonismo da teologia ocidental e o *déficit* na própria doutrina da graça. A própria singularidade do Espírito aponta para longe de si: aquele que comunica a proximidade de Deus é ao mesmo tempo inefável e velado. Sem o Espírito, o Cristo se torna um herói mítico. O dado da fé cristã exige situar Cristo no centro da obra salvífica de Deus através da ação do Espírito. Na economia salvífica o Espírito aparece como pessoa divina agindo na história. Sua ação permite compreender o Cristo, estendendo a sua presença ao cumprimento da história da salvação e reconduzindo o mundo a Deus.

A cristologia e a pneumatologia tem igual valor. O Filho e o Espírito têm igual importância e ação, embora com distinções missionárias, cada um com o que lhe é próprio. O Espírito possibilitou o Filho ser Cristo e cumprir seu messianismo. O Espírito está empenhado na mesma obra trinitária de criação, de redenção, de santificação e possibilita a Igreja superar barreiras e se universalizar. Na vida de Jesus Cristo houve a predominância da dimensão do Espírito. Esta dimensão é abundante no Novo Testamento (NT) e nos primeiros séculos cristãos. O aprofundamento da relação entre cristologia e pneumatologia possibilita um discurso pertinente com a atualidade, uma cristologia mais dinâmica e perene com

¹ HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*., pp.403-405.

repercussões sobre a antropologia, a eclesiologia e sobre o diálogo religioso. É um testemunho autêntico e coerente para transmitir a mensagem de Cristo.

O nosso estudo tem esses elementos como base colhendo reflexões teológicas no campo da cristologia e da pneumatologia no decorrer da história, recuperando os componentes pneumáticos na cristologia. A partir da centralidade de Cristo fica evidente a necessidade da relação entre a cristologia e a pneumatologia na atualidade. A reflexão de autores contemporâneos mostra a necessidade de pôr em relevo a unidade da missão do Filho e do Espírito Santo. Apresentamos as contribuições de autores pós-conciliares destacando *Yves Congar*, *Walter Kasper* e *Marcello Bordon*, que aprofundam teologicamente a reciprocidade entre a cristologia e a pneumatologia no horizonte trinitário, valorizam a dimensão do Espírito no evento cristológico para a teologia em geral, a vida cristã e a salvação universal². Verificamos a relação entre a cristologia e a pneumatologia na cristologia latino-americana e a importância desta relação para a contemporaneidade.

Uma mudança de época foi evidenciada no Documento de Aparecida (DAp) da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe³, em 2007. No século que passou uma enorme efervescência de acontecimentos mudaram a configuração sociopolítica do mundo. A interpretação desses fatos aprofundou mais a crise do pensamento moderno, gerando o atual ambiente chamado de pós-moderno, modernidade tardia ou ainda hipermodernidade. Não existe ainda um acordo sobre a terminologia deste período, usando-se também esses termos por questões de compreensão ou convenção. Essa mudança de época tem exercido um forte impacto sobre as confissões religiosas obrigando a repensar suas configurações, modos de vivê-las e transmiti-las⁴.

A pós-modernidade é um conceito multifacetado, um conjunto de mudanças sociais e culturais profundas em curso desde o final do século XX. Caracteriza-se pela prevalência do pensamento fraco e pelo desencanto da razão. O homem pós-moderno, para responder sobre o sentido da vida passa a buscar por si mesmo uma base para sustentar suas crenças e edificar sua identidade com alguma consistência.

² BORDONI, M. *El Espíritu Santo y Jesús*., pp. 3- 31. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

³ DAp 44.

⁴ BINGEMER, M. C. *O Mistério e o Mundo*., p.29.

As experiências religiosas se multiplicam, mas as suas configurações convergem para o consumo de experiências sensíveis e superficiais. Na pós-modernidade não se nega a ideia de Deus, mas ela é quase ignorada. Persiste a busca pelo transcendente, mas nem sempre para uma verdadeira experiência de adesão aos fundamentos religiosos e a uma instituição eclesial. As experiências religiosas geram movimentos, associações e grupos movidos pelo sentimento de que é possível entrar em comunhão com Deus⁵.

A proliferação de movimentos espirituais, de místicos diferentes em suas expressões e referências aos conteúdos evangélicos e de cristãos anônimos com sua espiritualidade são bem vindos. À importância de todas estas manifestações se devem acrescentar aquelas de encontro ecumênico e a possibilidade de renovação do estudo teológico. Por outro lado, esse despertar espiritual muitas vezes é fundamentado em um Deus sem forma, desencarnado de Jesus Cristo. Tendências neognósticas que defendem um vago espiritualismo, tipo Nova Era, ou que vivem formas ambíguas de pentecostalismo, sem referência a Jesus e ao seu projeto do Reino, esquecem o lugar central de Jesus Cristo⁶. O Brasil entre os países latino-americanos é palco de um movimento de pluralidade religiosa e, nesse contexto, o catolicismo e o pentecostalismo são as correntes predominantes. Considerando que os evangélicos históricos, os pentecostais e mesmo os evangélicos não determinados são todos cristãos, significa que o cristianismo continua hegemônico no país em busca de uma renovada expressão de fé⁷.

O nosso trabalho se propõe apresentar e resgatar o conteúdo da cristologia no horizonte do Espírito vivido e suscitado à luz da vida e experiência de Jesus Cristo. A vida de Cristo é compreendida através de sua relação com Deus. Uma das peculiaridades do NT é afirmar a existência de uma relação absolutamente única e singular entre o Espírito de Deus e Jesus Cristo, que reflete as dimensões da vida trinitária e articula soteriologia e história.

Muitos autores postulam a cristologia pneumatológica para recuperar o dinamismo da vida de Jesus, compreender melhor sua realidade à luz do Espírito

⁵ Ibid., pp.17-20.

⁶ CODINA, V. “*Não Extingais o Espírito*”, p.65.

⁷ JACOB, C. R; HEES, D. R; WANIEZ, P. *Religião e Território no Brasil*; BINGEMER, M. C. L. *O cristianismo histórico no Censo de 2010*, pp.99-110.

sem negar valores da cristologia e as verdades dogmáticas que dela derivam⁸. A cristologia e a pneumatologia tem sido estudadas separadamente, não refletindo a relação própria da Trindade no seu interior e no seu projeto salvífico. Só na eclesiologia é mais frequente a relação entre a missão de Cristo e a ação do Espírito Santo.

O objetivo geral do nosso trabalho é confirmar a importância da dimensão pneumatológica na cristologia para a atualidade, utilizando como referências autores contemporâneos que corroboram com a proposta da Tese. E como objetivos específicos: aprofundar a relação entre cristologia e pneumatologia nas fontes bíblicas e na tradição; apresentar a perspectiva pneumatológica do Concílio Vaticano II; ressaltar a concepção de alguns autores pós-conciliares ao tema da relação entre cristologia e pneumatologia; verificar a relação entre a cristologia e a pneumatologia na cristologia latino-americana; e, finalmente, constatar a importância do tema na contemporaneidade.

A reflexão teológica não possui um percurso linear. É marcada por momentos de progresso e de retrocesso, mas sempre buscando uma melhor compreensão da verdade de Cristo e da capacidade de transmitir essa verdade. O desenvolvimento teológico mesmo sendo dividido em tantas áreas com objetos de estudo próprios trata de uma única realidade salvífica, que é a revelação do Filho de Deus feito homem, e de realidades por Ele reveladas ou que Dele derivam. Cristo ocupa o centro da reflexão teológica, o ponto de partida e de chegada. A centralidade de Cristo não anula a validade de outros elementos na reflexão teológica. Cristo é o ponto de união de todos os tratados teológicos.

A nossa Tese resulta de nove capítulos que sustentam o seu tema e o seu método. Os capítulos 2, 3 e 4 indicam a consolidação e a progressão da relação entre cristologia e pneumatologia no evento de Cristo e na tradição pós-bíblica. Os capítulos 5, 6, e 7 se referem à pneumatologia nos Padres da Igreja, na história do cristianismo e no Concílio Vaticano II. E os capítulos 8, 9 e 10 apresentam a cristologia pneumatológica pós-conciliar latino-americana e na contemporaneidade. A metodologia aplicada na exposição deste trabalho possibilita mostrar os elementos legítimos da cristologia e da pneumatologia. A conclusão da

⁸ MADONIA, N. *Cristo Siempre Vivo en el Espíritu.*, pp.189-192. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

Tese alude aos elementos mais importantes verificados no texto, inferindo-se os pontos comuns. O ponto conclusivo mais importante refere-se à recuperação da dimensão pneumatológica na cristologia, acentuando a presença universal e operante do Espírito de Deus no evento de Cristo. O nosso trabalho reconhece a influência do Espírito em toda a trajetória de Jesus, desde o momento de sua concepção até a sua ressurreição, e para além da ressurreição, a presença de uma relação dinâmica entre a ação do Senhor, ressuscitado, e a economia do Espírito Santo. O evento Cristo torna-se operante no tempo e no espaço pela ação e obra do Espírito.

2

Jesus de Nazaré

2.1

O viver na contingência da história

O NT apresenta Jesus Cristo. São textos que levantam questionamentos e trazem luzes para que a sua interpretação dê mais de si. A partir de um núcleo histórico⁹ e sob a ação do Espírito Santo se desenvolveram as interpretações do evento de Jesus para o anúncio do *kerigma* nas primeiras comunidades cristãs. Vários especialistas falam do “Jesus histórico” e do “Cristo da fé” como duas formas de se chegar até Jesus, seja por métodos de investigação histórica¹⁰ e da exegese moderna, seja pela fé respondendo à ação de Deus em Jesus Cristo. A revelação neotestamentária, portanto, foi perpassada por uma tensão dialética entre

⁹ Aplicando critérios científicos boa parte do material evangélico apresenta suficiente base histórica. A pesquisa histórica e exegética enumera alguns dados que estariam dotados de maior base histórica: a existência de Jesus de Nazaré; o batismo de Jesus; o anúncio da chegada do Reino de Deus e a sua experiência de vida a serviço deste Reino; a realização de curas; a sua relação especial com Deus, invocado como “*Abba*”; o poder de perdoar os pecados, de violar prescrições sobre o sábado e de anunciar a vontade de Deus com base em sua própria autoridade; o seu êxito como pregador; o relacionamento com os pobres, pecadores e marginalizados em geral; a escolha e o envio de um grupo de seguidores; a utilização de parábolas em sua pregação; a sua entrada solene em Jerusalém e a ceia com os discípulos; o seu aprisionamento e a crucificação; e, a consciência de uma missão única. RUBIO, A.G. *O encontro com Jesus Cristo Vivo.*, p. 13.

¹⁰ Uma “primeira busca” (*First Quest*) se iniciou com *Reimarus* (1694-1768) e terminou com o estudo de A. *Schweitzer* (1875-1965), que concluía não ser possível chegar ao Jesus histórico. Uma “segunda busca” (*Second Quest*) de E. *Käsemann* (1953) a E. *Schillebeeckx*, que admitiram a necessidade de estudar o Jesus histórico na Bíblia e, com a ajuda do método histórico-crítico, abriram um caminho seguro para uma cristologia pré-pascal. J. *Jeremias* prolonga a proposta de *Käsemann* no esforço para chegar ao Jesus histórico e à sua mensagem. Essa etapa de busca é também conhecida pela expressão *New Quest* e é fecunda na proposição de critérios de autenticidade. A pesquisa exegética do NT se desenvolveu até hoje com a *Third Quest*, possibilitando a elaboração de uma cristologia Jesuana, isto é, uma cristologia que parte de Jesus, não que fale de Jesus. Tal perspectiva se apóia em três critérios indispensáveis segundo muitos autores entre eles J. *Jeremias* e *Romano Pena*: o da descontinuidade, o da conformidade e o da múltipla atestação. A descontinuidade atesta um fato original ou que se diferencie do ambiente judaico. A conformidade atesta a coerência de Jesus em seu ambiente natal. A múltipla atestação se refere à comprovação em grande número de fontes do Evangelho (Marcos, *Quelle*, fontes especiais de Mateus e Lucas, e eventualmente de Marcos), e em outros escritos do NT (Atos; João; Cartas de Paulo, de Pedro e João; e, em Hebreus). Esta metodologia, com suficiente segurança, pode individualizar a “*ipissima intentio Iesu*”. COSTA, P.C. *O Seguimento de Jesus Cristo como Fundamento da Evangelização.*, pp.179-194; PAGOLA, J. A. *Jesus.*, p.605.

o “Jesus histórico” e o “Senhor exaltado” revelada pelos testemunhos de fé. Sobre uma base histórica real e autêntica, os autores neotestamentários oferecem sua interpretação dos fatos histórico-transcendentes que marcaram a vida, a morte e a ressurreição de Jesus¹¹.

A cristologia fundamenta a razão da confissão de fé “Jesus é o Cristo, o Filho de Deus” (Mt 16,16; Jo 20,31; 1Jo 2,22; Hb 9,22) mediante a narração de feitos na sua vida e a proposição de sua verdade universal (*Logos*). A referência permanente da cristologia é a história pessoal de Jesus com sua mensagem, ações e destino. A realidade trinitária funda a possibilidade da criação e o sentido da encarnação. O Filho que se encarna revela o Pai e o Espírito Santo e os arrasta consigo para a história humana. Desta forma, a realidade trinitária, constitutiva de Cristo, funda sua história e o conteúdo do plano de salvação da humanidade. A confissão de fé da Igreja une a pessoa e a obra de Jesus Cristo de forma indissolúvel, cristologia e soteriologia estarão sempre interligadas.

Os Evangelhos apresentam Jesus que chama os discípulos para uma comunhão de vida e destino e os coloca num processo de seguimento. Apresentam Jesus intervindo com milagres e proclamando o Reino de Deus; agindo com total liberdade diante da lei em nome de Deus; proclamando que o sábado foi feito para o homem (Mc 2,27); denunciando a hipocrisia dos fariseus (Mc 7,8-13); usando a linguagem simples das parábolas; mostrando a intimidade única com o *Abbá* (Pai); sentindo-se verdadeiramente Filho e inserindo a todos na mesma intimidade. Jesus recebe os pecadores e come com eles (Lc 15,2) e exige amor até para com os inimigos (Lc 6,27-28); anuncia a todos a possibilidade de encontrar a Deus, que se tornou próximo dos homens. Sua morte violenta foi consequência da sua conduta. O anúncio de Jesus sobre o Reino se chocava com a expectativa veterotestamentária de Reino. Esperava-se uma restauração política. Diante dessa realidade, ao anunciar o Reino, sua morte era uma possibilidade. Jesus deu à sua morte o sentido de doação por todos e por fidelidade ao Deus do Reino¹².

A paixão e a ressurreição de Jesus revelou a identidade de sua pessoa e de sua ação. A ressurreição confirmou o valor da vida, das atitudes, da mensagem e morte de Jesus, e de seu messianismo, num sentido novo, iniciando-se a existência

¹¹ BINGEMER, M.C. *Um rosto para Deus?*, p.115.

¹² SCHÜRMANN, H. *El destino de Jesús.*, p.22. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

segundo o Espírito. A reflexão cristológica se desenvolveu em torno do eixo do acontecimento pascal. A Páscoa deu sentido para o significado da vida e morte de Jesus, e para o fundamento de uma fé explícita que se desenvolveu após a experiência pascal.

Articular a experiência cristológica básica com a Páscoa inaugurou, desde o início, diversas tentativas de expressão que existiram, lado a lado, com relativa diversidade de ideias e formulações cristológicas, à qual subjaz uma unidade essencial. Por um lado, o caráter distinto de situações e funções na vida das comunidades cristãs. Por outro lado, o caráter distinto de nexos da tradição já existentes, dos quais provinham indivíduos ou grupos cristãos de fala aramaica e grega ao redor de Jerusalém, judeu-cristãos helenistas fora da Palestina e cristãos gentílicos de proveniência diversa¹³.

A variedade das formas de expressão não possuiu um desenvolvimento linear. No próprio texto bíblico percebem-se cristologias histórico-salvíficas de exaltação e eleição¹⁴ como cristologias cósmicas de pré-existência e encarnação¹⁵, o que não significa que uma seja secundária em relação à outra. As várias formas de expressão indicam desde o início um relacionamento dialógico entre diversas tradições e concepções cristológicas, e também a passagem de um espaço cultural para o outro como a do mundo judaico antigo para o mundo helenista. Nenhuma cristologia por si só consegue apreender toda a plenitude de Cristo. Não obstante, a diversidade dos esquemas de pensamento, uma continuidade estrutural, consiste na indissolúvel vinculação da revelação com a salvação de Deus à pessoa e obra de Jesus Cristo. Por meio dele, Deus e sua salvação tornam-se legítimos e comunicáveis de modo universal e se pode delinear um quadro global da existência de Jesus, da sua mensagem central, de suas atitudes características, da sua ação, da sua morte e ressurreição.

¹³ KESSLER, H. *Cristologia*, p.266.

¹⁴ As cristologias histórico-salvíficas de exaltação e eleição explicitaram o significado de Jesus por um pensamento orientado pela história da tradição judaica e hebraica antiga, onde Jesus em correspondência à Torá e aos profetas é o portador escatológico da salvação. Ibid.

¹⁵ As cristologias de pré-existência e de encarnação procuraram corresponder ao pensamento de orientação cósmica da cultura do mundo helenista, descobrindo a profundidade da história e a pessoa de Jesus. Ibid., p.280.

Na fé cristã a fé pré-pascal tem uma dimensão insubstituível. O batismo de Jesus, sua autoridade, a extraordinária intimidade com o Pai, sua paixão e morte são momentos de sua história terrena plenos de cristologia¹⁶.

A cristologia pré-pascal é fundamental para a compreensão do Cristo pascal e da cristologia pós-pascal. O Cristo pré-pascal possui um intrínseco e essencial significado cristológico e soteriológico. Nele havia a vontade divina que se encarna e salva. Seu nascimento e sua existência são eventos salvíficos plenos. Jesus terreno é o ponto de partida da cristologia. A primeira catequese apostólica exprime esta convicção no discurso de Pedro em Pentecostes (At 2,22-24)¹⁷.

Desde o momento que Jesus colocou os discípulos diante do questionamento sobre sua pessoa (Mt 16,15) se pode legitimamente falar de uma cristologia existente antes da páscoa. Esta cristologia é refletida por sua realidade expressa por sua autoconsciência, sua pregação e sua ação que reivindicavam uma autoridade divina. Em seguida, a iluminação definitiva da ressurreição, como a culminação da revelação da figura cristológica de Cristo, cuja confissão, tanto antes como depois da Páscoa ainda é um presente original do Pai no Espírito¹⁸.

2.2

A mensagem de Jesus

Após deixar o deserto, Jesus vai diretamente para a Galiléia para anunciar a notícia de que Deus vem para libertar seu povo de tanto sofrimento (Mt 4, 12-13). As palavras e a mensagem de Jesus consistiram não só em confronto com o seu ambiente, mas principalmente na sua pessoal tomada de posição e sua extraordinária autoridade (Mc 1,22; Mt 7,29).

O núcleo central da pregação de Jesus era o Reino de Deus, uma realidade chave para captar o sentido e a proposta que Jesus queria ver realizado, não só para o povo de Israel, mas para toda a humanidade. Ao anunciar que o Reino de Deus estava próximo, propunha uma vida mais digna para todos, que Deus fosse

¹⁶ BORDONI, M. *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*., p.237. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

¹⁷ AMATO, A. *Gesù IL Signore*., p.160. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

¹⁸ *Ibid.*, p.162.

acolhido, que seu Reino de justiça e misericórdia se ampliasse o quanto antes, propiciando justiça e paz para todos¹⁹.

Jesus comunicava sua própria experiência de Deus, a de um Deus misericordioso, clemente e fiel. Ao ouvi-lo falar, seus contemporâneos sentiam que sua mensagem correspondia a uma vida digna na realidade cotidiana e concreta (Mc 3,1; Mt 13,33; Mc 4,2)²⁰.

Jesus pregou em sua vida e com suas palavras o Reino de Deus. Em Marcos 1,15, resume-se a pregação de Jesus: “O tempo está cumprido, o senhorio de Deus está próximo; convertei-vos e crede na mensagem da alegria”. A causa da pregação de Jesus é o anúncio do Reino de Deus²¹ e a sua vinda ao mundo. Declarava de maneira categórica que o Reino de Deus era para os pobres. Era preciso uma mudança profunda, mas Jesus não tinha uma proposta de caráter político ou religioso, o que propunha era que todos reconhecessem a Deus e entrassem no seu reinado através de um estilo de vida. O Reino é dom exclusivo de Deus, por isso é Reino de Deus:

Não vos preocupeis com a vida, quanto ao que haveis de comer, nem com o corpo, quanto ao que haveis de vestir. Pois a vida é mais que o alimento e o corpo mais do que a roupa. (...) Pelo contrário, buscai o seu Reino, e essas coisas vos serão acrescentadas (Lc 12,22-23 // Mt 6,25.33).

Jesus anunciava o Reino de Deus como uma realidade que exigia a restauração da justiça social:

O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a remissão aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano da graça do Senhor (Lc 4,18-19).

Há dois aspectos fundamentais que convergem na concepção de Jesus sobre o Reino de Deus: a dimensão de futuro e de presença. Na dimensão de futuro, escatológica, o Reino de Deus é uma realidade, onde só Deus pode atuar

¹⁹ Ibid., p.164.

²⁰ PAGOLA, J. A. *Jesus*, pp.109-141.

²¹ W. Kasper explica que a chegada do Reino de Deus era aguardada como libertação do senhorio injusto, impondo-se a justiça de Deus no mundo. Segundo W. Kasper, a mensagem de Jesus sobre a chegada do Reino de Deus deve ser entendida no horizonte da expectativa da humanidade por paz, justiça e vida. KASPER, W. *Jesus, il Cristo*, pp.87-88 (Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda); SCHILLEBEECKX, E. *Jesus, a história de um vivente*, pp.134-135.

gratuitamente. No segundo aspecto fundamental, na dimensão de presença, o Reino de Deus está intimamente ligado à pessoa de Jesus, aos seus gestos, ações e palavras. Em diversos momentos, os Evangelhos mostram a preferência de Jesus pelos pecadores, para quem revelava a graça de Deus. Com seus milagres, Jesus evidenciava o início do tempo da salvação messiânica e a instauração do Reino de Deus. Algumas passagens bíblicas a seguir, atribuídas a Jesus, confirmam a relação entre o seu ministério e a presença do Reino de Deus: no anúncio inaugural em Mc 1,15; nas parábolas de crescimento (Mc 4,3-9; 4,26-29; 4,30-32; Mt 13,24-30; Mt 13,24-30; 13,33; Lc 13,20-21); no texto sobre a caça aos demônios (Lc 11,20; Mt 12,28); no juízo de Jesus sobre João Batista (Lc 7,28; Mt 11,11); na posse do Reino em mãos violentas (Lc 16,16; Mt 11,12); na presença do Reino (Lc 17,20-21). Nestes textos, ou ditos de Jesus, o Reino está para desenvolver-se em plenitude numa proximidade que não pode ser postergada, não se trata de um futuro indeterminado²².

O Reino de Deus constitui a base na qual se compreendeu a pregação e a práxis de Jesus e, portanto, apresenta características próprias. Jesus apresentou o Reino ligado à sua pessoa (Lc 4,21; 10,23; Mt 11,5); o domínio do Reino era marcado pela soberania do amor e do perdão (Lc 6,36); Jesus concebia o Reino resultado da ação salvífica de Deus (Lc 12,32). Havia, portanto um intrínseco caráter soteriológico: o Reino é uma oferta salvífica para o homem (Mt 9,35). Ao se manifestar na história como superação do mal físico e do pecado, o Reino de Deus é recriação do homem e da natureza através da pessoa e obra de Jesus. O Reino possui uma dimensão cristológica porque se identifica com a pessoa de Jesus e com a sua presença (Mt 11,4-6; Lc 12,32; 22,29; 4,19)²³.

2.3

As atitudes de Jesus

Jesus se distinguiu do contexto social do seu ambiente por um estilo de vida fortemente original. O seu prestígio se fundava sobre a sua condição pessoal de homem livre, na autoridade de sua pregação, e no seu comportamento. Sua mensagem vinha acompanhada da realização de sinais de sua atuação como a cura

²² COSTA, P. C. *O Reinado Libertador de Deus nos Gestos e Palavras de Jesus*.

²³ AMATO, A. *Gesú IL Signore*., p.167.

de doentes, o perdão e a reconciliação, a opção pelos pobres e a denúncia da mentira.

Algumas atitudes de Jesus, entre as mais fundamentais, indicam o seu messianismo de serviço. Jesus se colocou em posição crítica em relação à *Torah*, na proibição dada aos discípulos de sepultar o próprio pai (Mt 8,21-22; Lc 9,59-60), na observância do sábado (Mc 1,21-28; Lc 13,10-17; Jo 5,1-11), na lei mosaica da concessão do divórcio (Mc 10,2-12; Mt 19,3-9; Lc 16,18), na prática do jejum (Mc 2,18-19), em relação ao *qorbàn* (Mc 7,8-13) e sobre os conceitos judaicos de puro-impuro referentes aos leprosos, às mulheres menstruadas, aos cadáveres, aos pagãos, aos publicanos e às prostitutas²⁴. A lei para Jesus devia estar a serviço do ser humano e não ao contrário. Jesus não hesitava em abolir algumas prescrições como a do sábado, do dízimo e da impureza (Mc 2,28; Mc 2,18-20; 7,1-8). Jesus fazia dura advertência aos ricos (Lc 6,24; 16,19-31). A riqueza era vista por Jesus como um obstáculo à salvação (Mt 19,23-26), mas também se importava com a salvação dos ricos (Lc 19,1-10; Jo 3,1; 19,38-42; Mt 27,57-61). Jesus viveu a pobreza como expressão da sua liberdade e de sua opção pelo Reino de Deus. Foi pobre (Lc 9,58), dependente da ajuda de outras pessoas (Lc 8,1-3) e totalmente despojado em sua morte (Mt 27,35).

Jesus viveu uma íntima união com o Pai. No confronto com o templo, considerado como lugar privilegiado da presença divina, Jesus exige uma atitude de respeito para com a casa de Deus. Os quatro evangelistas, cada qual em seu contexto respectivo, retratam a passagem da purificação do templo (Mt 21,12-17; Mc 11,15-17; Lc 19,45-48; Jo 2,13-16).

Jesus praticou perdão. Com as parábolas educava para a misericórdia, o perdão e o amor ao próximo (Lc 23,24; 15,11-32; Mt 18,35). Expressava sua ternura de filho ao chamar Deus de Pai (*Abbá*). Um momento significativo desse amor é no batismo do Jordão quando o Pai se refere ao Filho amado (Mc 1,11). Na cruz Jesus se abandona com confiança à caridade do Pai (Lc 23,46). O Pai revelado por Jesus é um Pai misericordioso, providente e bom (Mt 18,14)²⁵.

²⁴ Para cada um destes casos o Evangelho mostra a inobservância de Jesus a estas prescrições. Os Evangelhos citam dois encontros de Jesus com leprosos: Mc 1,40-45; Lc 17,12-14. Com uma mulher com fluxo de sangue: Mc 5, 25-34; Mt 9,20-22; Lc 8,43-48. Com cadáveres: Mc 5,35-43; Mt 9,18-19. 23-25; Lc 8,49-55; Lc 7,11-15. Com pagãos: Mc 7,24-30; Mt 15,21-28; 8,5-13; Lc 7,1-10; Jo 4,46-53. E com outras causas: Mt 11,19; Lc 7,34.

²⁵ AMATO, A. *Op.cit.*, p.178.

Um dado significativo da vida terrena de Jesus é caracterizado pelo chamamento aos discípulos (Mt 4,18-22; Mc 1,16-20; Jo 1,35-51). Seu grupo de discípulos se distinguia do movimento batista (Mc 3,14-15), pois sua intenção era o contexto humano no seu dia a dia (Lc 7,34). Seu comportamento era diferente dos profetas apocalípticos do seu tempo e dos essênios de *Qumrân*. Nas citações evangélicas, Jesus chama os discípulos (Mt 4,18-22; Mc 1,16-20. 10,21; Lc 9,50; Jo 1,43). No seu relacionamento com os discípulos o elemento determinante era a fé e a sua pessoa, sua missão e destino. Jesus pediu aos discípulos que renunciassem a tudo que lhes parecia renunciável por causa dele, às riquezas (Mc 10,21) e aos laços familiares (Mt 10,37-38). Em Mc 3,14-15: “E constituiu Doze, para que estivessem com ele, para enviá-los a pregar, e terem autoridade para expulsar os demônios”²⁶.

A tradição evangélica fala sobre os milagres²⁷. Os milagres de Jesus foram realizados por sua Palavra e não por fórmulas mágicas. Exigia a fé para a realização dos milagres (Mc 5,34; Mt 8,10; Lc 17,19), como também a compreensão da sua pessoa e das suas obras (Jo 9,35-38; Mc 8,17-21). Nos milagres se via a consciência de Jesus em realizar o cumprimento das Escrituras (Mt 11,2-6; Lc 7,22; Mt 11,4-5) e o desejo de agir como instrumento da irrupção escatológica do Reino de Deus (Lc 11,17-20; Mt 12,28). Jesus deu a seus discípulos não só o poder da Palavra, mas também de fazer milagres (Mc 6,7; Mt 10,1; Lc 9,1), e nesse sentido os milagres tinham a função de congregar escatologicamente o povo de Deus. Os milagres possuem um testemunho dificilmente recusável. Os milagres têm a função de comunicar e de revelar a mensagem de salvação; atestam a realidade de Jesus e a libertação e promoção dos homens e do cosmos²⁸.

²⁶Ibid., p.179.

²⁷A primeira grande experiência de um fato tão maravilhoso foi no Êxodo, como afirma a fé Deuteronomica (Dt 4,10-12.34-35). O conceito de milagre não era entendido como uma exceção às leis da natureza, mas como algo que colocava a questão da relação da harmonia entre o Deus Criador e o Deus Salvador, no contexto de uma concepção de mundo e de história, como uma manifestação do sagrado. Segundo W. Kasper, a investigação histórica e crítica sobre os milagres levam a crer que são expressões de fé no poder salvador da pessoa e da mensagem de Jesus, inseridos num contexto religioso e de linguagem teológica. Não se pode negar um núcleo histórico na tradição dos milagres de núcleo pré-pascal. Sobre esse núcleo foram feitos acréscimos posteriores. Os milagres mostram também que a salvação não é apenas espiritual, mas afeta o homem inteiro, corpo e alma. São símbolos do envio, do poder pleno de Jesus e do Reino de Deus, bem como símbolos para a fé. Os milagres expressam a confiança na onipotência e na providência de Deus. Em Jesus, se realiza o plano de Deus para a salvação do homem e do mundo KASPER, W. *Jesus, il Cristo.*, pp. 117-121; BORDONI, M. *Gesù di Nazaret.*, p.147.

²⁸ AMATO, A. *Gesù IL Signore*, p.181.

A conduta de Jesus continha uma cristologia implícita ou indireta. As refeições com publicanos e pecadores expressavam a antecipação do banquete salvador do final dos tempos (Mt 8,11). A inclusão dos pecadores à mesa transmitia a mensagem de amor de Deus, significava associá-los à mesa escatológica da graça, da qual ele mesmo era o portador²⁹. E os títulos atribuídos a Jesus foram uma qualificação implícita sobre determinados comportamentos seus. Alguns títulos pertenceram às interrogações pré-pascais sobre a pessoa de Jesus, como o de mestre e profeta, o de Messias, Filho do homem e Filho (de Deus). Foi amplamente documentado que a multidão muitas vezes reconheceu em Jesus uma dimensão profética (Lc 4,24; 13,33-34; Mc 6,4; Mt 13,57; Jo 4,44). O título de Messias tinha uma forte conotação político-religiosa. Antes da páscoa já havia uma profissão dos discípulos a respeito de Jesus como Cristo, isto é como Messias. Jesus não refutou o título, mas o entendia em termos diversos daquele comum das expectativas contemporâneas (Mc 8,31). O título de Filho do Homem, empregado por Jesus, aparece sempre relacionado com ditos sobre o futuro escatológico, ao destino de sofrimento e morte e com relação ao ministério histórico de Jesus. Jesus pode ter se expressado com esse título para delinear sua função como juiz escatológico, para sublinhar sua peculiar autoridade carismática, para exprimir seu destino de sofrimento, ou ainda, para corrigir a concepção messiânica corrente. Por essa razão trata-se de um título cristológico com uma implícita alusão à Dn 7,13-14. O título de Filho (de Deus) exprime a profunda intimidade de Jesus com o Pai e a sua obediência filial absoluta ao Pai. Jesus se dirigia a Deus chamando *Abbà*. No Antigo Testamento (AT) a expressão “Filho de Deus” anunciava uma vocação de adoção e eleição da parte de Deus. O título de Filho expressa uma relação íntima do Filho com o Pai e a consciência de Jesus totalmente voltado para o Pai. Jesus falou de si como Filho de uma maneira incomparável, que não se reduz a algo meramente externo, é algo mais complexo, um mútuo afetar-se, uma união de amor. Segundo os sinóticos, Jesus nunca se chamou de Filho de Deus, mas sua forma de falar expressava implicitamente que embora todos fossem Filhos de Deus, Ele o era de maneira única e especial (Mt 5,9.45)³⁰.

²⁹ Segundo W. Kasper, em Jesus de Nazaré são inseparáveis a sua pessoa e a sua causa. Por isso, toda pregação de Jesus e sua atuação continha uma cristologia implícita, que fazia destacar de algum modo sua pretensão maior: ser a Palavra e o amor de Deus em pessoa. KASPER, W. *Jesus, il Cristo.*, pp. 123-137.

³⁰ AMATO, A. *Op.cit.*, pp.184-186.

2.4

A perspectiva pascal do Novo Testamento

A Páscoa é o conjunto de acontecimentos situados na história que se define em função da ressurreição de Jesus. Na origem do testemunho apostólico está a experiência de um acontecimento real, e uma interpretação a partir da fé, que são inseparáveis. A ressurreição do crucificado representa o triunfo último da encarnação. A fé na ressurreição no NT é apresentada mediante confissões ou fórmulas de fé (1Cor 15,3-5), testemunhos que afirmam a realidade da ressurreição (At 10,40-42) e relatos evangélicos sobre o Ressuscitado (Mc 16,1-8; Mt 28,1-20; Lc 24,1-53; Jo 20,1-21).

No NT o eixo da pregação dos apóstolos foi o acontecimento pascal da morte e ressurreição de Jesus. Jesus viu a própria morte como inserida na vontade de Deus. A relação entre a própria morte e uma dimensão soteriológica devia estar presente na consciência de Jesus, como se pode deduzir de algumas considerações no seu ministério, na sua pregação e no seu comportamento. O mandamento do amor para com os inimigos (Lc 23,24); a preferência para com os pecadores (Mc 2,17); a misericórdia expressa nas parábolas; enfim, toda a sua ação em prol dos pobres e aos necessitados indicavam que Jesus na vida e na morte se colocou a serviço dos homens e do Pai. Jesus entendeu sua morte no contexto da vinda do Reino de Deus, realização da salvação. De modo que a interpretação escatológica da morte de Jesus implica numa interpretação de tipo soteriológica. O Reino de Deus é a realização da salvação, por isso a interpretação escatológica da morte de Jesus implica uma interpretação de tipo soteriológica seja pela interpretação da morte de Jesus como oferecimento expiatório a Deus e em favor de muitos, seja pela constatação de que o Reino de Deus se realiza em Jesus de modo especial na forma de serviço, um ser para os outros. A significação salvífica de Jesus não se limita exclusivamente à sua morte, mas tal significação experimenta na morte obediente de Jesus uma clareza e um sentido definitivo³¹.

Testemunhos valiosos recebidos de tradições diversas falavam de “aparições”, que foram compreendidas como um extraordinário evento escatológico denso de consequências que fizeram parte de uma concreta

³¹ W. Kasper destaca que se discute a autenticidade histórica de textos que falam de Jesus dando a vida em “resgate de muitos. KASPER, W. *Jesus, il Cristo.*, pp.147-150.

experiência humana e, como tal, constituíram o fundamento histórico da fé da Igreja (Lc 24,13-35)³².

Todo o Evangelho aponta na direção da ressurreição. A ressurreição de Jesus dá um significado unívoco e profundo à realidade de Jesus. O acesso à fé em Cristo se efetuou pelo anúncio de sua ressurreição como inauguração dos últimos tempos e foi certificada pelos testemunhos da sua volta à vida. Todas as fontes afirmam que os discípulos viveram um processo para o qual concorreram diversos fatores: refletiram sobre o ocorrido, recorreram à sua fé em Deus, e em seu poder sobre a morte, e recordaram o que tinham vivido com Jesus. Assim passaram de um reconhecimento superficial para uma confissão definitiva, o testemunho e o anúncio (Jo 20,28)³³.

No conteúdo da fé na ressurreição de Jesus se destacam quatro dimensões: escatológica, salvífica, cristológica e teológica. Na dimensão escatológica, a ressurreição deve ser compreendida na perspectiva da esperança judaica na ressurreição dos mortos. Situando-se nesta perspectiva, Paulo viu na ressurreição de Jesus o início da plenitude final (1Cor 15,20-26). Na dimensão salvífica, a ressurreição é o alicerce da esperança na participação plena do Reino de Deus e, ao mesmo tempo, já atua na realidade humana pela libertação do pecado, da lei e da morte. Na dimensão cristológica, Deus confirma o valor da vida e morte de Jesus. Com a ressurreição se iniciou a sua existência, segundo o Espírito, e começou a etapa de glorificação, exaltação, elevação ou entronização de Jesus (Ef 4,8; 1Cor 15,25). As aparições representaram a glorificação de Jesus (At 1,3) e os discípulos serão as testemunhas do Ressuscitado. Na dimensão teológica, Deus revela-se solidário com o sofrimento humano, revela-se o poder de Deus sobre a morte (Rm 4,24). Deus é revelado como Deus da vida que vence a morte, fruto do mal e da injustiça³⁴.

Nunca se pode precisar o impacto da execução de Jesus em seus seguidores. No entanto, pouco tempo depois, todos confessaram que o crucificado estava vivo. Fórmulas breves circularam entre os cristãos condensando o essencial de sua fé, usadas para transmitir a fé aos novos crentes, proclamar alegria nas celebrações ou reafirmar a adesão a Cristo em momentos de perseguição. Um exemplo típico

³² AMATO, A. *Gesú IL Signore.*, p.187.

³³ *Ibid.*, p.188.

³⁴ RUBIO, A.G. *O encontro com Jesus Cristo Vivo.*, pp.110-114.

dessas confissões de fé é a Carta de São Paulo aos Tessalonicenses: “se cremos que Jesus morreu e que ressuscitou, da mesma maneira Deus levará consigo os que morreram com Jesus” (1Ts 4,14)³⁵. Pode-se dizer que a ressurreição não é propriamente um fato histórico que possa ser verificado empiricamente, mas um fato real para os que creem em Jesus ressuscitado, porque constituiu seu verdadeiro sentido e sua verdadeira esperança. O testemunho do NT na ressurreição é um acontecimento, real e histórico³⁶.

Para os seguidores de Jesus a ressurreição foi a fonte de salvação para toda a humanidade, “primícias” de uma ressurreição universal. Em Jesus, experimentaram Deus irrompendo no mundo de maneira nova e definitiva, a irrupção da força e do amor Salvador de Deus. A ressurreição confirmou a vida de Jesus e seu projeto do Reino, e, por consequência, o valor salvífico de sua morte e de sua pessoa.

Paulo afirmou a ressurreição, de maneira incisiva, em Romanos 6,9-10. Falou da sua experiência em Coríntios, Gálatas e Filipenses. Nessa experiência tomou consciência do mistério que se encerrava em Jesus. O impacto do encontro com o Ressuscitado o fez compreender de maneira nova o mistério de Deus e a realidade da vida: “Já não vivo eu. É Cristo que vive em mim” (Gl 2,20).

Os relatos acerca da experiência transformadora de Jesus sugerem que Jesus está novamente entre os discípulos. Esse encontro com Jesus ressuscitado foi um dom. O relato de Emaús descreve a transformação que se produziu na vida dos discípulos ao acolherem Jesus ressuscitado (Lc 24,13-35). Reconheceram o Ressuscitado, retornaram à Jerusalém, contaram o que lhes aconteceu pelo caminho e como o reconheceram ao partir o pão (Lc 24,35).

Para *Karl Rahner*, a ressurreição de Jesus é o cumprimento da “esperança transcendental do homem”. Fiel aos seus pressupostos transcendentais, *K. Rahner* procurou mostrar que Jesus de Nazaré foi compreendido como Aquele que traz a salvação em sua ressurreição. Jesus se entendeu como profeta escatológico e estabeleceu um vínculo entre sua pessoa e o Reino de Deus:

Quando, pois o homem afirma sua existência como permanentemente válida e a ser redimida, dessa forma não caindo no equívoco de um dualismo antropológico platonizante, está afirmando na esperança sua ressurreição. (...) Essa esperança transcendental na ressurreição constitui o horizonte dentro do qual se pode compreender a experiência de fé na ressurreição de Jesus³⁷.

³⁵ PAGOLA, J. A. *Jesus.*, p.491.

³⁶ *Ibid.*, p.497.

³⁷ RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé.*, p.318.

Segundo W. Kasper, na ressurreição de Jesus teve início os acontecimentos escatológicos. A esperança do judaísmo tardio referente à ressurreição dos mortos no final dos tempos tem origem na fé em Yahweh como senhor da vida e da morte (1Sm 2,6; Dt 32,39). No NT a ressurreição de Jesus significa que se iniciaram os acontecimentos escatológicos, não sendo difícil reconhecer uma relação entre a mentalidade do judaísmo tardio e como o NT apresenta a ressurreição, atribuindo-a, na maioria das vezes, a Deus³⁸. A ressurreição para W. Kasper tem também o sentido de exaltação e de acontecimento salvador. No hino cristológico da Carta aos Filipenses e em outros textos do NT se fala de exaltação em vez de ressurreição. Em Mt 28,16, o Exaltado é dotado do poder divino. E, de modo claro, a relação entre cruz, ressurreição, exaltação e envio do Espírito aparece no Evangelho de João (Jo 12,32)³⁹. A ressurreição de Jesus representou uma correção do horizonte escatológico apocalíptico do judaísmo tardio com uma perspectiva incomparável de abertura para o futuro, que implica a consumação escatológica do homem em sua totalidade, uma nova humanidade e um mundo novo⁴⁰.

2.5

O seguimento de Jesus

A ruptura introduzida pela cruz e ressurreição coloca a questão da continuidade. O conceito de seguimento oferece uma chave de articulação pessoal e comunitária entre história e fé.

Jesus pôs em marcha um movimento significativo para despertar a consciência sobre a salvação de Deus. Seu movimento tomou força quando seus contemporâneos assumiram uma posição a respeito de sua pessoa. Entre estes, Jesus escolheu doze que formaram seu grupo mais estável e próximo. Seu grupo de discípulos era bem diferente daqueles de João Batista. Associados por Jesus à sua missão visavam a restauração de Israel. Não se tratava de uma restauração étnica ou política, mas uma presença libertadora de Deus em seu povo, curando os enfermos, acolhendo os excluídos e perdoando os pecadores⁴¹.

³⁸ KASPER, W. *Jesus, El Cristo.*, p. 177.

³⁹ Ibid., pp. 177-189.

⁴⁰ Ibid., pp.189-196.

⁴¹ PAGOLA, J.A. *Jesus.*, p.324.

A resposta ao chamamento de Jesus correspondia a uma mudança radical na existência, que se traduzia em fidelidade e disponibilidade para entrar em comunhão com a pessoa dele, com sua missão e seu destino. Jesus e seus discípulos proclamavam o Reino de Deus, o amor e a justiça, prevalecendo entre eles uma relação de irmãos⁴².

O chamamento, como expressão das pretensões messiânicas de Jesus, e o seguimento, como opção que implica fé na pessoa e participação em um estilo de vida e missão, constituíram parte integrante do que se pode denominar de estruturas pré-pascas da fé cristológica dos discípulos. Este movimento continuou depois da Páscoa com as mesmas estruturas e intenções. A continuidade do grupo de discípulos, antes e depois da Páscoa, pressupõe a continuidade da fé cristológica em suas estruturas fundamentais: a pretensão pessoal de Jesus e o seguimento⁴³.

Na experiência da Páscoa, o encontro pessoal e a identificação do Ressuscitado são de grande importância: uma pessoa viva vai ao encontro dos discípulos nos testemunhos das aparições (1Cor 15,3-8); sua identificação indica que o centro da fé da comunidade é Jesus ressuscitado. Outro aspecto da experiência da Páscoa é a dimensão de serviço e de missão, com que terminam os relatos de aparições. Esta dimensão era experimentada como um viver debaixo de sua soberania, com a responsabilidade e as exigências deste serviço e missão. A fé no Ressuscitado traduzia a experiência da realidade e da iniciativa de Deus. O centro dessa experiência era o encontro do Deus vivo em Jesus Cristo que confirmou o caráter único de uma presença que chama, define o caminho e cria a possibilidade do verdadeiro seguimento. Por isso, a experiência pascal foi vivida como continuidade do seguimento pré-pascal, e ponto de partida para a interpretação da comunidade primitiva⁴⁴.

A primitiva comunidade estabelecida em Jerusalém tinha a consciência da sua relação com o Israel da Aliança e a novidade dos acontecimentos vividos com Jesus. A graça e a salvação eram uma possibilidade nova sem limites e oferecida a todos. Desde muito cedo a experiência do influxo do Senhor exaltado aparece nas manifestações do Espírito na vida comunitária. A primeira comunidade palestinese possuía o entusiasmo característico da irrupção do Espírito prometido

⁴² COSTA, P.C. *O Seguimento de Jesus Cristo como Fundamento da Evangelização.*, p.182.

⁴³ PALACIO, C. *Jesus Cristo.*, pp.57-61.

⁴⁴ *Ibid.*, pp.61-66.

para os últimos tempos. As aparições, a constituição da comunidade em Jerusalém sob a direção do Senhor, a presença dos profetas, a expulsão de demônios, as curas em nome do Senhor Jesus foram manifestações pneumáticas tendo como centro a cristologia. Desde o início se pôde verificar, portanto, o que se poderia denominar de estrutura cristológica das experiências pneumáticas: o Espírito presente na comunidade é o Espírito enviado pelo Senhor exaltado⁴⁵.

A comunidade viu em Jesus o portador do Espírito, o que implicou na permanência viva de Jesus terrestre nos discípulos e sua transformação pós-pascal, a partir da experiência da ressurreição. A Páscoa representou uma fase intermediária entre a existência terrestre de Jesus e a plena atualização no Reino de Deus, fase em que se estabelece uma relação com o Senhor de uma forma nova⁴⁶.

O conceito de Páscoa permitiu a mudança operada nos discípulos. A interpretação dessa experiência e a sua representação nos relatos neotestamentários constituem um juízo da realidade sobre o acontecimento total. Os discípulos captaram o significado escatológico da existência terrestre de Jesus para identificar o Jesus terrestre com o Senhor exaltado. Entenderam, a partir da Páscoa, que Deus não os abandonara e que suas vidas tinham sido a irrupção do Reino de Deus. Essa dimensão de relação pessoal depois da Páscoa é um elemento constitutivo da cristologia. O seguimento dos discípulos permitiu ampliar a história real de Jesus ao mostrar que o ser pessoa de Jesus não terminou com a sua morte. Por isso, a Páscoa como ponto de partida da cristologia inclui o momento de encontro pessoal. Através do tema do seguimento, a vinculação permanente à pessoa de Jesus como centro da existência cristã se articulou. O esforço da comunidade para formular e exprimir o significado de Jesus foi, ao mesmo tempo, a definição de existência cristã, isto é, a maneira de viver uma relação atual com Jesus em uma comunidade determinada, onde a referência à ação salvífica e definitiva de Deus em Jesus Cristo foi mediatizada, segundo os contextos socioculturais, e incorporada na vida da

⁴⁵ A relação entre batismo e efusão do Espírito é um dado da mais antiga tradição (At 9,17-18), garantia a plenitude da salvação, significava a antecipação da salvação escatológica. A comunidade batizava (At 8,16), perdoava os pecados (At 5,13), expulsava os demônios (Mc 9,38) e fazia milagres em nome do Senhor Jesus (At 5,12-42). Conversão, batismo e perdão dos pecados estavam relacionados a Cristo e sua eficácia salvífica. As celebrações eucarísticas e a partilha dos bens tinham raízes na vida de Jesus e exigia, antes e depois da Páscoa, uma opção a favor de Jesus. A expressão *Maranatha* manifestava que a comunidade não separava a Páscoa da parusia e vivia sua Eucaristia como uma relação viva com Jesus Ressuscitado, sem separar a função futura no juízo e seu papel de Senhor no seio da comunidade. PALACIO, C. *Jesus Cristo.*, pp.71-74.

⁴⁶ *Ibid.*, pp.66-74.

comunidade. A partir da presença do Senhor exaltado foi possível manter o passado e o futuro de Jesus, e dos crentes⁴⁷.

Lucas insiste como nenhum outro evangelista na radicalidade do seguimento de Jesus: “sem olhar para trás” (Lc 9,62); “renunciando a si mesmo”; “tome a sua cruz cada dia e siga-me” (Lc 9,23).

Segundo *C. Palacio*, o seguimento foi reinterpretado após a Páscoa com base em três elementos. O primeiro, a identificação de Jesus de Nazaré com o Senhor exaltado que pressupõe a continuidade pessoal de Jesus como sujeito de uma relação. O Quarto Evangelho em sua perspectiva pós-pascal oferece essa identificação e apresenta o caráter universal do chamamento: o seguimento é a atitude do fiel diante de Jesus Cristo, um projeto de vida em obediência e solidariedade ao exaltado. O segundo elemento foi a possibilidade de uma relação pessoal com o Ressuscitado que se baseou na interpretação dos evangelistas nas aparições como encontros com o Senhor. Também agora era Jesus Cristo que estabelecia a relação e definia o caminho da comunidade. O terceiro elemento foi a ideia subjacente de “caminho” de Jesus e sua significação. A elaboração destes três elementos permitiu a transformação pós-pascal do tema do seguimento. A estrutura é a mesma, apesar de novos elementos para a fé indicando Jesus como Salvador⁴⁸.

Os fatos da vida da comunidade interpretados cristologicamente como presença de salvação caracterizaram uma relação pessoal do Exaltado com a comunidade, confirmaram o prolongamento da experiência pré-pascal com Jesus, a continuação do seu caminho e a promessa de salvação. Por isso, as manifestações do Espírito e os efeitos de sua ação foram considerados como uma maneira de levar à plenitude as promessas precedentes⁴⁹.

2.6

Conclusão do capítulo

A vida concreta de Jesus de Nazaré voltada para os semelhantes propiciou aos seus contemporâneos uma experiência nova de Deus, viver seu amor e tornar o Reino de Deus uma realidade de fato. A história de Jesus, suas ações e pregações

⁴⁷ PALACIO, C. *Jesus Cristo.*, pp.90-95.

⁴⁸ *Ibid.*, p.145.

⁴⁹ *Ibid.*, pp.78-80.

distinguiram-se pela sua liberdade. Deixou transparecer a experiência que tinha de Deus, o fundamento e a razão do seu agir. O Reino de Deus irrompeu em sua pessoa, símbolo do domínio de Deus sobre a terra e fundamento da sua atividade. Jesus representou o agir de Deus no mundo ordenando sua criação, os seres humanos e a sociedade. Em Jesus, os valores do Reino como a liberdade, a paz, a justiça e a fraternidade estavam presentes nele e na dimensão de plenitude futura (*éschaton*).

A Páscoa é o conjunto de acontecimentos situados na história que se define em função da ressurreição de Jesus. Na origem do testemunho apostólico está a experiência de um acontecimento real, e uma interpretação a partir da fé, que são inseparáveis. A ressurreição do crucificado representa o triunfo último da encarnação. Jesus após a sua ressurreição foi perfeitamente divinizado e glorificado.

A comunidade viu em Jesus o portador do Espírito, o que implicou na permanência viva de Jesus terrestre nos discípulos e sua transformação pós-pascal, a partir da experiência da ressurreição. A Páscoa representou uma fase intermediária entre a existência terrestre de Jesus e a plena atualização no Reino de Deus, fase em que se estabelece uma relação com o Senhor de uma forma nova.

A cristologia é um discurso da fé sobre Jesus de Nazaré confessado e anunciado como Cristo, salvação e esperança do homem e do mundo. No tempo presente, não menos que em outra época histórica, Jesus de Nazaré exercita sua irresistível atração chamando os homens a interrogar-se por questões mais importantes e decisivas para o seu destino. A questão tão viva na época de Jesus ainda está presente no contexto das culturas e testa a validade de um discurso cristológico que é capaz de colocar em perspectiva a reivindicação universal salvífica de Cristo: (Mt 11,13-15).

3

A Revelação do Espírito Santo

3.1

Abordagens simbólicas e a promessa messiânica escatológica

Segundo W. Kasper:

O espírito e os espíritos desempenham um importante papel em muitos mitos e religiões do mundo antigo. Está muito difundida, sobretudo a ideia de força vivificadora do espírito e de sua capacidade fascinadora, extática e entusiástica na adivinhação e na poesia. O espírito é, pois, uma magnitude dinâmica e criadora que tudo vivifica, que nos leva e arrebatamos do ordinário e estabelecido, que cria o extraordinário e o novo. O conceito de espírito entrou na filosofia com os pré-socráticos. Segundo Anaxímenes, o ar é a origem de todas as coisas; ele sustenta tudo e abarca toda a ordem cósmica. Segundo Aristóteles, o pneuma é o sopro vital que anima os seres vivos. O estoicismo, enfim, fez do pneuma o fundamento de uma teoria especulativa universal. O pneuma é para ele a força, a vida que determina todo ente em um conjunto e individualmente, também a Deus. Porém a este significado especulativo conservou o sentido original da palavra. O pneuma, com efeito, não é algo puramente espiritual; mas está ligado a um substrato corporal e, inclusive a algo material. (...) É uma força natural, intramundana, vital, impessoal, inserida no organismo do cosmo e em todas as partes⁵⁰.

Na consciência cristã o Espírito tem sempre um caráter anônimo, impessoal e difuso. Na Escritura, o Espírito revela-se através de símbolos impessoais como o vento, o fogo, a água, a unção com óleo, o perfume e outros símbolos, indicando dinamismo de vida e força. A presença do Espírito é uma constante na Bíblia, que como fio condutor indica as experiências das diversas etapas de revelação do mistério divino.

O conteúdo da revelação bíblica mostra inicialmente a vida como lugar da experiência de Deus. E nesta experiência o discernimento da presença reveladora de Deus na história, na qual se realiza a comunhão entre Deus e os homens. No AT se revelou a presença e a atuação do Espírito de Deus para Israel, como aquele que tinha o poder de criar, de renovar e de salvar. O termo latino “espírito” (*spiritus*) é

⁵⁰ KASPER, W. *El Dios de Jesus Cristo.*, pp.233-234.

traduzido no grego por *Pneûma* que corresponde ao termo hebraico *ruah*. No contexto do AT, o substantivo *ruah* é um dos mais importantes e recorrentes. Segundo F. Lambiasi, o termo *ruah* aparece em torno de 378 vezes no AT⁵¹. *Ruah* aparece algumas vezes nos livros históricos mais antigos (Jz e 1Sm), quase nunca no profetismo do século VIII d.C. e muito na obra exílica e pós-exílica. É quase impossível traduzir a noção hebraica de *ruah* por um só termo. Dada a complexidade do significado do termo *ruah*, os autores agrupam seu sentido segundo variadas categorias semânticas, que embora diversas, expressam um núcleo comum e convergem para a riqueza que o termo *ruah* quer transmitir⁵².

O termo hebraico *ruah* significava sopro, respiração, ar, vento, alma. É o vento ou sopro de ar; era a força viva no homem e, princípio de vida; era a força da vida de Deus que se fazia sentir no plano físico e espiritual⁵³. Mesmo no grego profano e em seu uso filosófico *pneuma* expressa a substância viva e geradora em todas as coisas. Na Bíblia a *ruah*-sopro significa a animação do corpo. Na mentalidade do judeu daquela época o Espírito-sopro era aquele que age e faz agir e, quando se trata do Sopro de Deus, anima, faz agir para realizar o seu desígnio⁵⁴.

O sopro-Espírito recebe várias qualificações na Bíblia: Espírito de entendimento (Ex 28,3), de sabedoria (Dt 31,3; 34,9; 35,31); e até de “um espírito mal vindo do Senhor” (1Sm 16,4;18,10). Contudo, a qualidade mais significativa é a de Espírito ou sopro de Deus expressando os efeitos deste sopro no mundo, no homem, naqueles que recebem dons de líder, de profeta e de homem religioso. A *ruah* de *Yahweh* no AT indica a força dinâmica de Deus agindo e realizando na história seu plano de salvação⁵⁵.

A tradição bíblica estabelece uma ligação entre a *ruah* e o Espírito de Deus. A *ruah* representa a presença divina pela qual está presente a força vital e criativa de Deus que se manifestou também como força unificante de Israel no quadro de aliança com o povo. A *ruah* é o próprio Deus em sua permanente ação criadora para dar início à criação, fazer com que ela possa se desenvolver, amadurecer e atingir o designo divino de levar todas as realidades ao seu cumprimento⁵⁶.

⁵¹ LAMBIASI, F. *Lo Spirito Santo*., p.30. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

⁵² SANTANA, L. F. R. *Liturgia no Espírito*., pp.20-21.

⁵³ CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito*., p.17.

⁵⁴ Ibid., p.18.

⁵⁵ LAMBIASI, F. *Op.cit.*, p.34.

⁵⁶ SANTANA, L. F.R. *Op.cit.*, p. 29.

Segundo F. Lambiasi⁵⁷ o primeiro significado fundamental de *ruah* é o físico-cósmico. Sob o plano cósmico o vento-*ruah* estava ligado a Deus que em sua soberania salvava ou punia seu povo. (Ez 14,21; Nm 11,31). A *ruah* era também identificada com o sopro-hálito de Iahweh. Destes significados da linguagem se observa uma identificação da *ruah* com uma relação de causa e efeito: a fonte da vida é Deus e com Ele cada ser do cosmos possui uma ligação permanente de dependência como suas criaturas⁵⁸. A *ruah* também significava sinal de vida, dom de Deus (Zc 12,1), o ânimo, a psicologia humana em seus múltiplos aspectos (Pr 16,18; 29,23). Como centro espiritual do homem, a *ruah* realiza a sua conversão dando-lhe um coração novo e um Espírito novo (Ez 18,31; 36,26)⁵⁹.

No amplo espectro de significação da *ruah* se destaca sua realidade misteriosa, divina, que age no plano cósmico e histórico. É sobretudo na história de Israel que se reconheceu a presença salvífica do Espírito de Iahweh. E nesta estreita correlação entre a história da salvação e o Espírito, como seu protagonista, que se realiza a originalidade da revelação veterotestamentária. Em várias passagens do AT a *ruah* de Iahweh indica a força dinâmica, pela qual Deus age e faz realizar na história seu plano de salvação⁶⁰.

Da promessa da terra à instituição da monarquia, Deus suscita chefes carismáticos com particulares intervenções para salvação do povo. Os chefes, graças à intervenção da *ruah*, eram habilitados a assumir tarefas que estavam além das possibilidades humanas normais. A *ruah* aparece como força divina, externa ao homem, para ajudar na história da salvação. Neste contexto carismático a *ruah* é vista como uma força sobre-humana, transitória, mas que envolve toda a energia do homem, mesmo a sua dimensão corpórea (2Rs 3,15; Ez 8,1; 37,1; 40,1)⁶¹.

Com a instituição da monarquia, a *ruah* agia de modo estável sobre o rei (1Sm 16,13). Dois elementos caracterizavam esta passagem de compreensão da *ruah*: o primeiro elemento diz respeito ao caráter de estabilização da *ruah*; e o segundo, a *ruah* está ligada a um rito de unção (1Sm 16,13; Is 61,1) e a imposição das mãos

⁵⁷ F. Lambiasi considera o entendimento sobre a *ruah* em quatro direções. Levando em conta a provável sucessão histórica, o autor analisa as quatro dimensões (carismática, real, profética e messiânico-escatológica) como linhas de ação da *ruah* que passam por diferentes períodos históricos. LAMBIASI, F. *Lo Spirito Santo.*, p. 35-41.

⁵⁸ Ibid., p.33.

⁵⁹ Ibid., p.34.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., p.36.

(Dt 34,9), sugerindo um tipo de institucionalização. Enquanto guardava a figura do rei messiânico, o dom da *ruah* era qualidade essencial da realização da salvação de Israel e da paz. Indicava também um relacionamento do Espírito com o messias: o Espírito do Senhor repousa de modo estável sobre seu consagrado, porque este reina segundo a virtude tipicamente real, a justiça. E faz do seu governo uma imitação do governo de Deus sobre o seu povo (Is 11,4)⁶².

No contexto do profetismo a experiência de Deus como Espírito se define particularmente na sua ligação com a Palavra que o Espírito inspira e acompanha. No profetismo clássico pré-exílico, o ministério profético não estava ligado ao Espírito. Os profetas eram considerados homens da Palavra, escutavam a Palavra de Deus. No profetismo pós-exílico o efeito do Espírito era do tipo dinâmico sobre a atividade do profeta (Ez 3,12; 8,3; 11,1. 24). Só em Ezequiel 11,5 se fala do influxo do Espírito como agente da revelação. Em época posterior, o profetismo foi considerado como efeito da ação do Espírito (Ne 9,30; Zc 7,12)⁶³.

No período do exílio e do pós-exílio progressivamente ocorreu um amadurecimento com relação a *ruah* que se expressa de modo evidente no Canto do servo de *Iahweh*. No canto a função carismática, o ofício real e o profético são mesclados (Is 11,1). Trata-se, conforme explica F. Lambiasi⁶⁴, de um grande passo da pneumatologia do AT, que estabelece como uma ponte entre a noção antiga de Espírito, entendida como sopro ou carisma, para a noção neotestamentária do Espírito como pessoa e dom, conforme a Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem* (DVi)⁶⁵.

A relação entre o Espírito e a profecia diz respeito à inspiração profética e ao anúncio de uma renovação moral escatológica da vida dos homens, da vinda de uma nova aliança e de nova criação, e o princípio de uma nova experiência religiosa. O profundo renovamento espiritual anunciado, a era escatológica, coincide com a era messiânica pela vinda do Espírito do Senhor sobre o tronco seco de Jessé. O Espírito, ligado à escatologia e ao messianismo, guia para o desígnio universal de salvação de Deus através da mediação escatológica por excelência do Messias.

⁶² LAMBIASI, F. *Lo Spirito Santo.*, p.37.

⁶³ Ibid., p.38.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ DVi 15.

Isaías expressou o que era comum no sentimento bíblico sobre a *ruah*, sempre referido como do Senhor, e explicitamente atribuído ao messias no contexto de uma pneumatologia messiânica individual (Is 11,1). Isaías anunciou a vinda de um Messias que receberia do Espírito todos os dons necessários para reinar segundo a justiça. Este misterioso personagem vem indicado com uma investidura do Espírito, indicando uma intervenção do tipo profética e histórico-salvífica (Is 42,1-7). No Terceiro Isaías, a pneumatologia messiânica está ligada a ação do Espírito do Senhor, Espírito que faz do servo um consagrado, enviado não só para anunciar, mas para oferecer a salvação (Is 61,1-3). A esta pneumatologia messiânica Isaías anuncia o futuro da salvação definitiva por meio de um Espírito. Na salvação escatológica o Espírito será doado a todo povo (Is 61,1-3). Em Joel aparece a característica universal do Espírito, inaugurando o tempo escatológico (Jl 3,1-2.3-4). Este seria um novo tempo, um novo êxodo, uma nova aliança⁶⁶.

Nos quatros séculos que precedem a Jesus, se desenvolveu a literatura sapiencial: Jó e Provérbios, Salmos, Eclesiastes, Eclesiástico e o Livro da Sabedoria. A literatura sapiencial do judaísmo helenizado contém uma notável reflexão sobre a Sabedoria, que a aproxima do Espírito, quase identificando as duas realidades, ao menos consideradas em sua ação. A Sabedoria procede de Deus e é com sua ação em benefício das criaturas que as conduz corretamente. Ela também possui a dimensão universal e até cósmica de manter a coesão do Universo (Sb 1,7; 1,8). Todavia, a função própria da Sabedoria é conduzir os homens de acordo com a vontade de Deus. Assim, a ação da Sabedoria é parecida com a do Espírito, ela será idêntica a ele, porque como ele tem o caráter de uma força ou energia interior de transformação. Esse caráter da Sabedoria propiciou uma visão da natureza da Sabedoria como um Espírito amigo dos homens (Sb 1,6-7). Dois valores devem ser sublinhados para a teologia do Espírito Santo. Primeiro, uma personalização do Espírito (Pr 8,22-31; Eclo 1,1-10; 4,11-19; 15,1-10; 24,1-22). A ação íntima de Deus pode ser aplicada ao Espírito. Além do mais, a Sabedoria e Sopro (Espírito) estão muitas vezes ligados e uma mesma coisa (Sb 1,4-5; 7,22-23; 9,17). Segundo, o Espírito é caracterizado por sua sutileza que lhe permite insinuar-se por tudo, permanecendo único, sendo em todas as coisas princípio de vida, de novidade e conduta santa⁶⁷.

⁶⁶ Ibid., pp.39-41.

⁶⁷ CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito.*, pp.26-30.

Segundo *F. Lambiasi*, para o autor do Livro da Sabedoria, o dom da sabedoria divina é interpretado como dom do Espírito. No NT, a sabedoria aparecerá identificada com a lei e com o Espírito (1Cor 12,8; At 6,10; Gl 3,2). O estreito paralelismo entre os atributos do messias e aqueles do Espírito-sabedoria deixam entrever que ambos possuem uma esfera de influência universal, ao lado de Deus, e com a mesma origem divina. Se pela intervenção da Sabedoria a esperança messiânica aparece realizada, a alusão a uma redenção corporal-cósmica, na terça parte do livro (Sb 10-19), segundo o autor, permite ligar sua constante orientação a uma salvação futura, plena e definitiva⁶⁸.

Para *F. Lambiasi*, alguns elementos caracterizam, portanto, a pneumatologia do AT. O primeiro elemento se refere ao monoteísmo. *Iahweh* é o único Deus, transcendente e livre para doar seu Espírito, segundo seu misterioso e gratuito desígnio de salvação. É este rígido monoteísmo que permite interpretar de modo correto a personalização do Espírito como testemunha a literatura sapiencial e a do judaísmo extrabíblico. Outro elemento característico da pneumatologia veterotestamenária, destacado pelo autor, é a atividade do Espírito na história. A *ruah* de *Iahweh* age como um protagonista de primeira grandeza na história da salvação. Mediante seu Espírito, Deus liberta Israel, guia através dos reis, fala através dos profetas e agirá no futuro (Is 11,2; 42,1; 61,1; 32,15). A relação estreita entre Espírito e Palavra é outro elemento que se destaca no AT. A Palavra é sustentada pelo Espírito. Israel escuta a Palavra da Aliança, porque tem o Espírito de *Iahweh* no coração. Só através da Palavra o Espírito pode ser reconhecido e autenticado. E o último elemento característico do Espírito no AT é a sua realidade dinâmica e relacional. É a força criadora e vivificante de Deus, a força motriz da história⁶⁹.

3.2

Os Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos

O Evangelho é a comunicação aos homens de que as promessas de salvação de Deus de fato se cumpriram em Jesus de Nazaré. É o início do tempo escatológico caracterizado pelo dom do Espírito sobre um povo de Deus com vocação universal.

⁶⁸ LAMBIASI, F. *Lo Spirito Santo.*, p.41.

⁶⁹ Ibid., pp.45-47.

A tradição neotestamentária atesta unanimemente que Jesus é portador do Espírito por excelência. O Espírito aparece no NT em dois momentos fundamentais: antes da Páscoa, o Espírito é doado a Jesus e depois da Páscoa, o Espírito é doado por Jesus. Trata-se de um único grande tempo escatológico iniciado pelo Espírito em Jesus de Nazaré e continuado na Igreja. A tradição sinótica mesmo em sua sobriedade a respeito da ação do Espírito sobre Jesus, no período pré-pascal enfatiza a presença do Espírito em momentos decisivos de sua vida⁷⁰.

Marcos e Mateus confirmam a tradição cristã primitiva caracterizada por uma experiência de vida no Espírito. Marcos inspira-se pelo Espírito no início do ministério público de Jesus por sua supremacia (Mc 1,8), seu mistério (Mc 1,10) e a origem do agir de Jesus (Mc 1,12). O Espírito era a força de que Jesus dispunha contra o mal (Mc 3,22-30), que também será dado aos discípulos em momentos de angústia (Mc 13,10)⁷¹.

Em Mateus a intervenção do Espírito é afirmada desde a concepção de Jesus para explicar o mistério de sua origem humana e divina (Mt 1,18-20). *F. Lambiasi* destaca que é típica de Mateus uma ênfase na conclusão da sua apresentação, para a qual Jesus aparece como aquele que nasceu e foi batizado no Espírito, vencendo o pecado. A citação veterotestamentária de Is 42,1 serviu ao evangelista para fazer de Jesus o Messias porque recebeu o Espírito. Em outra formulação Mateus explicita a ideia de que a ação de Jesus é obra do Espírito Santo (Mt 12,28), e finaliza a passagem com a missão deixada por Jesus “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28,19)⁷².

Segundo *X. Pikaza*, é seguro afirmar que através da missão e na pessoa de Jesus aconteceu a experiência do Espírito. O texto mais significativo para o autor é o *logion* em Mateus e Lucas: como enviado de Deus, Jesus expulsou os demônios (Mt 12,28; Lc 11,20). A cristologia que se expressa neste dito possui um caráter pneumatológico: como enviado de Deus e com a força do seu Espírito, Jesus realizou a ação do Reino de Deus. Sua atuação surpreendente indicava que dispunha do Espírito divino e suscitava as imagens proféticas ligadas à esperança do Espírito⁷³.

⁷⁰ Ibid., pp.48-49.

⁷¹ Ibid., p.49.

⁷² Ibid.

⁷³ PIKAZA, X. *El Espíritu Santo y Jesús*. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

Lucas apresenta uma particular atenção à realidade do Espírito. Pelo Espírito, Maria concebeu Jesus na qualidade de Filho de Deus (Lc 1,35), uma concepção pelo Espírito. Na plenitude do Espírito, Maria visita Isabel, e sua visita torna sua prima repleta da mesma força (Lc 1,41). Esse testemunho determinou o cumprimento das profecias e das promessas feitas pelos profetas (Lc 4,18-19). Os relatos da infância de Jesus aparecem plenos do Espírito Santo (Lc 1,41; 1,67; 2,25-27). Ao ser batizado por João, Jesus é designado e consagrado como aquele por quem a palavra, o sacrifício e a ação do Espírito entram na história como dom messiânico e dom escatológico. O batismo inaugurou um novo capítulo da vida de Jesus. Jesus, Filho de Deus e habitado pelo Espírito Santo desde o seio de Maria, foi constituído e declarado Messias, como aquele sobre quem repousou o Espírito, aquele que agirá pelo Espírito, aquele que, glorificado e feito Senhor, dará o Espírito. Jesus voltou para a Galiléia, com a força do Espírito, e sua fama se espalhou por toda a região. Ele ensinava nas sinagogas deles, e todos o elogiavam (Lc 4,14). Outros textos em Lucas falam da vinda do Espírito sobre Jesus num quadro profético missionário. Por duas vezes, em Lucas, Jesus fala sobre o papel do Espírito na vida dos discípulos: o Pai dará o Espírito Santo aos que lhe pedirem (Lc 11,13), e o Espírito inspira os discípulos ensinando o que devem fazer (Lc 12,12). O Espírito em Lucas está estritamente ligado à atividade missionária de Jesus e dos discípulos, como aparecerá em Atos dos Apóstolos⁷⁴.

I. Mazzarolo explica que a pneumatologia lucana tem características veterotestamentárias. Todo aquele que possuía o Espírito de *Iahweh* agia por seu sopro, entende a palavra e anuncia a Boa Nova do reinado de Deus segundo sua inspiração. Conforme a referência de Isaías 61,1-2, a unção da missão de Jesus é conferida pelo Espírito do Senhor. No que concerne aos personagens da abertura do Evangelho, é a força do Espírito que os faz precursores e personagens da ação de Deus na história (Lc 1,35; 1,41). Estes personagens sob a ação do Espírito Santo transformam-se em testemunhos do Evangelho e dos ensinamentos de Jesus. Este testemunho determina o cumprimento das profecias e das promessas feitas através dos profetas (Lc 4,18-19). Na pessoa de Jesus de Nazaré, o Espírito determina o sentido de sua missão na linha das profecias (Lc 4,18) e da novidade do Reinado de Deus⁷⁵.

⁷⁴ LAMBIASI, F. *Lo Spirito Santo.*, p.51.

⁷⁵ MAZZAROLO, I. *Lucas em João.*, p.27.

Atos dos Apóstolos apresenta a ação da Igreja em formação. A origem da Igreja se associa com a vinda do Espírito Santo. O Livro relata a experiência primeira do Espírito Santo na Igreja. Todos os evangelistas expressaram o fato de uma continuidade entre Cristo e a Igreja, especialmente sublinhada na obra de Lucas, onde o Espírito está estreitamente ligado à atividade missionária. Para Atos dos Apóstolos, o Espírito Santo é essencialmente o princípio dinâmico que garante a expansão da Igreja. Lucas construiu sua narrativa assumindo uma tradição que havia interpretado o evento em referência à valores vividos na festa judaica de Pentecostes⁷⁶.

A origem da Igreja se liga à vinda do Espírito. O início da Igreja corresponde ao início da vida pública de Jesus depois do batismo de Jesus no Espírito. E depois de Pentecostes (At 2,1-4) a Igreja inicia a sua missão com o discurso de Pedro em Jerusalém (At 2,14), discurso que anuncia uma perspectiva de salvação universal (At 2,39). O ministério de Jesus e a missão evangelizadora da Igreja foram colocados sob a força do Espírito⁷⁷. Em Pentecostes pelo Espírito foi dada a Igreja o dom de comunicar o Evangelho nas diversas culturas⁷⁸.

F. Lambiasi sintetiza Pentecostes em quatro dimensões: a cristológica, a escatológica, a eclesiológica e a missionária. Em Pentecostes, o Espírito que desceu sobre os discípulos é o Espírito do Cristo ressuscitado (At 2,33); com o dom do Espírito se realizou a promessa do Pai (Lc 24,49; At 1,4); os discípulos estão reunidos em oração num mesmo lugar (At 1,14; 2,1); todos os povos foram idealmente representados por Jerusalém e anunciarão a grande obra de Deus como Jesus o fez na força do Espírito (At 2,11)⁷⁹.

Pentecostes não bastou para dar aos apóstolos o entendimento universal da fé. Foram necessários tempo e novas intervenções do Espírito. Lucas coloca vários Pentecostes sucessivos: em Jerusalém (At 2; 4,25-31), na Samaria (At 8,14-17), na aventura missionária com Cornélio (At 10,44-48), em Cesaréia (At 11,15-17) e em

⁷⁶ Pentecostes foi celebrada no começo, pelos cristãos como o termo de uma Páscoa de cinquenta dias. Tomava-se o mistério pascal como um todo: ressurreição, glorificação (ascensão), vida de filhos de Deus comunicada pelo Senhor que envia o seu Espírito. É apenas no final do IV século que os momentos desse único mistério foram celebrados cada um à parte. Pentecostes não se tornou por isso uma festa do Espírito Santo. Não existe festa das pessoas da Santíssima trindade. Pentecostes continua sendo uma festa pascal. Há um único ciclo litúrgico e ele é cristológico e pascal. Pela fé e pelo sacramento, celebra-se, isto é, atualiza-se, no louvor, o mistério de Cristo. CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito.*, p. 68.

⁷⁷ LAMBIASI, F. *Lo Spirito Santo.*, p.65.

⁷⁸ Ibid., p.66.

⁷⁹ Ibid., p.70.

Éfeso (At 19,1-6). Todos esses relatos evidenciam o sinal da intervenção do Espírito. A pneumatologia foi uma temática importante na teologia de Lucas, segundo Y. Congar. Lucas ultrapassou o estágio veterotestamentário, no qual Deus concedia seu sopro, e em diversos momentos do seu texto é o próprio Espírito quem age⁸⁰.

O livro de Atos mostra não só a intervenção do Espírito na origem da Igreja, mas no acompanhamento do seu desenvolvimento. Desde o início quando Jesus promete o Espírito aos discípulos (At 1,5) ao fim, quando Paulo tentava convencer os líderes dos judeus a respeito de Jesus (At 28,25). O dom do Espírito em Atos dos Apóstolos é escatológico (At 2,17), mas histórico: o Espírito é força para missão. O aspecto histórico vem sublinhado pela força do Espírito aos discípulos para darem testemunho de Cristo até os confins da terra (At 1,8)⁸¹.

3.3

O Quarto Evangelho e Apocalipse

No Prólogo do Evangelho de João, o evangelista tem um ponto de partida diferente dos sinóticos: o *Logos* é Deus desde sempre (Jo 1,1) ⁸². Numa perspectiva mais ampla que a de Lucas, João quer afirmar já no primeiro versículo sua tese em torno do *Logos*:

No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam (Jo1, 1-5).

O Quarto Evangelho possui uma pneumatologia bem elaborada com um perfil peculiar. Enquanto nos sinóticos se pressupõe a unidade entre Deus e o Espírito,

⁸⁰ CONGAR, Y. *Op.cit.*, p.69.

⁸¹ LAMBIASI, F. *Op.cit.*, p.69.

⁸² Jesus fala com Deus com a intimidade de Filho para Pai e afirma explicitamente que ele não pode nada sem o Pai; quer cumprir e fazer tudo o que se constitui a vontade do Pai (Jo 5,19. 22-23. 25). Há no Evangelho de João uma integração e unidade entre o Pai e o Filho que essa obediência é entendimento, sintonia e não submissão. Quando Jesus faz a vontade do Pai está fazendo a sua, pois ele e o Pai são um (Jo 10,30; 17,22). No Discurso sobre a obra do Filho (Jo 5,19-47) encontra-se a afirmação da unidade de ação do Pai e do Filho testemunhada pela sua palavra de vida eterna (Jo 5,24). O texto oferece bases para a compreensão da teologia da encarnação, do mistério da filiação divina e para a confissão de fé em Jesus como messias e Filho de Deus (Jo 20,31). MAZZAROLO, I. *Nem aqui, nem em Jerusalém.*, p.43.

que depois se amplia na efusão do Espírito sobre Jesus, em João o que domina é a unidade entre o Pai e o Filho para a efusão do Espírito.

Os especialistas no Evangelho de João colocam em relevo o seu cristocentrismo. Mas a íntima união do Espírito com Cristo é o tema mais proeminente da pneumatologia joanina. O texto joanino também reflete com muita intensidade a ação do Espírito Santo na comunidade para que realizem a vontade de Deus no seguimento do projeto de Jesus⁸³.

Para o Quarto Evangelho, a fé foi um processo amadurecido através de crises e desafios. Depois da morte de Jesus, seus adversários perseguiram as comunidades cristãs e ironizaram a fé por ele. A comunidade com medo e em crise de fé, desorientada, expulsa da sinagoga, perdeu sua identidade religiosa, política e social. Nesse contexto, o Evangelho foi escrito para animar a comunidade e fortalecer os crentes joaninos a permanecerem no seguimento a Jesus. O evangelista afirma que somente se chega à fé pela morte e exaltação de Jesus, e a doação do Espírito (Jo 16,7). Assim como Jesus foi enviado pelo Pai, o Espírito também foi enviado pelo Pai, o que possibilitou o conhecimento da vida de Jesus. Como Jesus, o Espírito pôde atuar com autoridade, porque também foi enviado pelo Pai. O dom do Espírito possibilitou o olhar retrospectivo sobre os acontecimentos da vida de Jesus⁸⁴.

Para S. Bulgákov, nas entrelinhas do Quarto Evangelho se apresenta a revelação do Verbo de Deus associado ao Espírito Santo e com um duplo sentido: um sentido direto, como doutrina do Espírito Santo ao longo de todo Evangelho, e do Paráclito no discurso de despedida; e um sentido indireto, velado, no qual se prediz o vínculo diádico entre a Segunda e a Terceira hipóstase⁸⁵.

No Prólogo de João, S. Bulgákov observou uma doutrina velada do Espírito Santo e de toda a Santíssima Trindade: “No princípio era o Verbo (segunda hipóstase) e o Verbo estava com Deus (primeira hipóstase) e o Verbo era Deus. No princípio ele estava com Deus” (Jo 1,2). Para o autor, o Prólogo exprime a relação entre o Pai e o Filho, uma relação hipostática e o Espírito Santo é o amor hipostático do Pai e do Filho. Assim, é sobre toda a Santíssima Trindade que fala o texto. A

⁸³ TEPEDINO, A. M. *Amor e discernimento*, p. 54.

⁸⁴ Ibid., pp.55-56.

⁸⁵ BULGÁKOV, S. *Il Paráclito*, p.210. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

união diádica do Filho e do Espírito Santo é indicada também de modo velado no versículo seguinte. (Jo 1,3). A ação das duas hipóstases se define diádicamente uma na outra ou por meio da outra. No versículo quarto do Prólogo há um significado hipostático determinante: o Espírito Santo vivificante repousa sobre o Filho e com ele constitui a revelação do Pai. A vida hipostática é a “luz dos homens” e, neles, de todo o mundo criado (Jo 1,4). Um dos motivos mais essenciais do Evangelho de João, a glória e a glorificação, são manifestações da Terceira hipóstase junto à graça e a verdade: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que recebe do Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade” (Jo 1,14). A glória é o repousar do Espírito Santo sobre ele: “Porque a Lei foi dada por Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo” (Jo 1,17). A comunicação ao mundo da graça mediante a ação do Espírito Santo é definida como obra de Cristo. E o testemunho de João Batista, o confirma: “Aquele sobre quem vires o Espírito Santo descer e permanecer é o que batiza com o Espírito Santo” (Jo 1,33). O Prólogo contém a plenitude da teologia trinitária e, em particular, uma pneumatologia⁸⁶.

Nos doze primeiros capítulos do Evangelho de João, *S. Bulgákov* ressaltou uma doutrina sobre o Espírito Santo às vezes velado, outras vezes de forma mais explícita na mesma união diádica⁸⁷.

Nos capítulos 13-17, na interpretação de *S. Bulgákov* há uma fonte excepcional e evidente da revelação sobre o Espírito Santo consolador e hipostático, como também da doutrina das duas unidades diádicas: do Filho e do Espírito Santo. Na divina díade, duas hipóstases da díade (*Peûma/Logos*) fazem transparecer o amor divino; durante o último discurso esta identificação é de tal modo apoiada que o verdadeiro sujeito não é o Filho quem fala, nem o Espírito Santo quem fala, mas aquelas duas unidades na qual se revela o Pai. O capítulo 17 expõe o mistério trinitário e glorifica pelo mesmo fato a Santíssima Trindade. Na oração sacerdotal, *S. Bulgákov* destaca que mais de uma vez se repetem e se alternam os temas que a compõe: da glorificação do Filho, a obra do Filho sobre a terra, os discípulos e todos aqueles que acreditarão no Filho, a união de todos no Espírito Santo, a glorificação, e o amor. Todos esses elementos têm como eixo a promessa do Espírito Santo e nesse sentido, o discurso depois da ceia não é outro que não seja a promessa de Pentecostes. No discurso após a ceia é exposto o caminho do Senhor em direção à

⁸⁶ Ibid., pp.210-211.

⁸⁷ Ibid., pp.212-214.

paixão, sua partida do mundo e a sua glorificação. Assim, a paixão, a glorificação na ressurreição, a ascensão à direita do Pai, como a missão do Espírito Santo são mostradas como um único ato composto⁸⁸.

S. Bulgákov observa também a denominação que a terceira hipóstase recebe sob a dupla forma: Paráclito ou Espírito Santo. A obra do primeiro Paráclito, Cristo, consiste, acima de tudo, em obter o envio de outro Paráclito, o Espírito Santo (Jo 14,16). O envio do outro, do Consolador, é apresentado como obra do Pai em resposta à oração do Filho. O Paráclito é o Consolador, aquele que porta a consolação aos apóstolos e ao mundo inteiro, e por meio dele, Cristo se faz presente por todos os séculos. No discurso depois da ceia se fala quatro vezes da vinda e da descida do Consolador sempre atestando uma relação diádica do Filho e do Espírito Santo na autorevelação do Pai⁸⁹.

Em sua análise do texto joanino, *S. Bulgákov* mostra que a autorevelação da Santíssima Trindade possui uma estrutura interna, na qual o Pai se manifesta imediatamente no Filho, que é a imagem da sua hipóstase. O Filho é manifestado no Espírito Santo vivificante, resultando na Santíssima Trindade. Por isso, “tudo o que é do Pai é meu” e o Espírito Santo “tomará o que é meu” e “me glorificará”. A glória é a ação do Espírito Santo, a sua revelação e irradiação seja na Trindade, seja no mundo. Na Santíssima Trindade a glória é a *Sofia* divina da qual o Filho de Deus se desveste na sua *kenósis* e que é restabelecida com a glorificação (Jo 13,31-32; 17,1-5). Esta glorificação compreende a ressurreição, ascensão e o seu assentamento à direita do Pai, pelo Espírito Santo. A glorificação é a consagração na verdade (Jo 17,17). Mas a ação do Espírito Consolador é também a alegria perfeita e a paz (Jo 15,11; 16,24; 20,19. 22.26)⁹⁰.

S. Bulgákov destaca ainda no Evangelho de João os testemunhos do Espírito no amor, porque no Deus Trino o Espírito é o amor hipostático. O mandamento novo, do qual “todos conhecerão meus discípulos” (Jo 13,35), fala de um amor eclesial no Espírito Santo, reconduzido à sua fonte mais elevada: o amor divino, intra-trinitário que é o Espírito Santo (Jo 14,20.23.26; 15,4; 16,27): “Dei-lhes o

⁸⁸ BULGÁKOV, S. *Il Paráclito.*, pp.215-216.

⁸⁹ *Ibid.*, pp.217-220.

⁹⁰ *Ibid.*

conhecimento de teu nome e ainda hei de dar para que o amor, com que me amastes, esteja neles, como eu” (Jo 17,26)⁹¹.

No Quarto Evangelho aparece uma estreita união entre o *Pneûma* e Jesus para a salvação dos homens e, em relação recíproca, com Deus Pai (Jo 1,29-34). O discurso pneumatológico e o cristológico são profundamente ligados, reciprocamente dependentes e inseparáveis. O testemunho sobre o Espírito precede todas as outras afirmações sobre o Espírito e de certa forma o anuncia (Jo 1,29-34)⁹². A relação entre o Espírito e Jesus é determinante para a revelação do Espírito como para a apresentação de Cristo. O Espírito desce do céu sobre Jesus e permanece nele, conseqüentemente é com o Espírito que Jesus batiza no Espírito Santo. No batismo, João Batista que não conhecia a identidade de Jesus, recebe a indicação de Deus através da descida e a permanência do Espírito sobre ele. Depois de ver e reconhecer o sinal de Deus faz a proclamação a Israel. Enquanto na revelação de Deus a identidade de Jesus é definida pelo batismo no Espírito Santo, no testemunho de João é expressa como filiação:

Eu vi o Espírito descer do céu, como pomba, e permanecer sobre ele. Pois eu não o conhecia, mas aquele que me enviou disse-me: ‘aquele sobre quem vires o Espírito descer e permanecer, é ele quem batiza com o Espírito Santo’. Eu vi, e por isso dou testemunho: ele é o Filho de Deus!⁹³

A revelação sobre o primeiro momento da relação entre o Espírito e Jesus é expressa pelo testemunho de João Batista (Jo 1,32) e na palavra divina interior ao precursor (Jo 1,33). Na palavra de João Batista, Deus toma uma face (Jo 1,34)⁹⁴.

Outro aspecto da pneumatologia em João, segundo R. Schnackenburg se reflete na passagem de Jo 7,38. Mas, Jesus ainda não fora glorificado (Jo 7,39). A

⁹¹ Ibid.

⁹² A descida do Espírito é interpretada em forma de pomba. A pomba era um símbolo de Israel, do povo eleito. Na tradição cristã a pomba é o símbolo do Espírito Santo. Deus destinou uma revelação a João: ele será indicado pelo Espírito Santo e repleto deste batizará no Espírito, ou seja, o Messias atestado. SCHNACKENBURG, R. *Il Vangelo di Giovanni*, pp.421-422. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

⁹³ Jo 1,32-34.

⁹⁴ O verbo “descer” qualifica o Espírito e o “céu” indica a sua proveniência. O céu é a designação de Deus Pai, o mistério de Jesus é mistério de descida do Pai e de ascensão ao Pai. Dizer que o Espírito vem do céu é dizer que o Espírito vem do Pai, o que expressa um primeiro elemento de revelação do Espírito, sua relação com Deus. O Espírito provém de Deus, se origina em Deus e é enviado por Ele. E o verbo permanecer qualifica a relação do Espírito com Jesus, expressando uma união íntima entre os dois, uma união em ordem da salvação, permanente e definitiva. FERRARO, G. *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni*, p.45. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

fonte de água viva é Jesus. Jesus anuncia um novo tempo que será realizado com a sua glorificação⁹⁵.

A glorificação de Jesus, no Quarto Evangelho começa na cruz, na “hora” da sua morte. Jesus fala da sua hora⁹⁶, de passar do mundo para o Pai (Jo 13,19), de ser glorificado (Jo 12, 23. 27; 17,1). A glorificação de Jesus compreende a sua morte, a sua ressurreição e a sua ascensão ao Pai. Em cada um destes momentos há uma diversa forma de envio e dom do Espírito, na morte de Jesus (Jo 19,30. 31), na sua ressurreição (Jo 20,22), para o perdão dos pecados (Jo 20,22-23), e para criar nos discípulos a fé pascal (Jo 20,27). O Espírito é promessa para aquela “hora” misteriosa que está próxima. A “hora” pascal é a hora de Jesus e do Espírito. Ao morrer Jesus comunica o Espírito e o doa sem medida (Jo 3,34). A glorificação condiciona o envio do Espírito por Jesus, consiste que sua glória celeste ou divina de Filho é comunicada à sua humanidade oferecida e imolada⁹⁷.

Entre a cruz e a glória, o dom do Espírito por Jesus é apresentado no Evangelho de João de quatro maneiras: pelo último suspiro de Jesus como o prelúdio da efusão do Espírito, “inclinando a cabeça, entregou o Espírito” (Jo 19,30); pelo golpe de lança no lado de Jesus, “mas um dos soldados transpassou-

⁹⁵ Para R. Schnackenburg Jesus é fonte de água viva. O Evangelho relaciona o Espírito com o símbolo de água viva e com o mistério da glorificação de Jesus: “Ele disse isso falando do Espírito que haviam de receber os que acreditassem nele; pois não havia ainda o Espírito, porque Jesus não fora glorificado” (Jo 7,39). Jesus, fonte de água viva, é origem do Espírito. A água viva como símbolo da revelação é oferta de Jesus no momento em que fala e revela. A água viva como símbolo do Espírito é um dom prometido para o futuro. Segundo Schnackenburg, a frase “não havia ainda o Espírito” indica uma relação causal entre a glorificação de Jesus e a plenitude do dom do Espírito. SCHNACKENBURG, R. *Il Vangelo di Giovanni*., p.293-294.

⁹⁶ No Evangelho de João, o ministério de Jesus é polarizado para a hora decisiva, a “hora” de Jesus (Jo 2,4; 7,30; 8,20; 12,27; 17,1). O significado teológico da “hora” de Jesus refere-se à sua paixão e morte e à sua ressurreição e glorificação. A “hora” pascal é a “hora” do Espírito (Jo 19,30). João não usou o termo “expirar” de Mc 15,37, nem “entregar o Espírito” de Mt 27,50, mas cunhou uma fórmula nova, “transmitir o Espírito” (*paradidomi*), em Jo 19,30 com duplo sentido: o significado de morrer, e o sentido de transmitir ou comunicar o sopro de Deus. O verbo *paradidomi* tem a conotação de transmissão, de comunicação de algo, de passar adiante, de transmitir ou comunicar (Mc 15,15; Mt 25,20; Lc 22,22; At 6,14; 2 Pd 2,21). A “hora” perpassa todo o ministério de Jesus e expressa uma manifestação divina na base dos acontecimentos: “É chegada a hora em que será glorificado o Filho do Homem” (Jo 12,23). Esse anúncio indica o fim de um tempo e a explicação dos acontecimentos a que Jesus se submeteu. A efusão do Espírito Santo está estreitamente conexa à “hora” de Jesus (Jo 2,4; 8,2; 17,1). Jesus usou metáforas relativas à vida e à morte (Jo 12,24) e anunciou a alternativa que tinha diante de si: aceitar a “hora”. A “hora” expressa a intervenção de Deus na história do mundo iniciada na criação e na encarnação (Jo 1,1-18), e manifesta o caráter exclusivo e único do destino de Jesus, e de um acontecimento histórico e definitivo. A partir da “hora” se abriu um tempo novo. DESTRO, A; PESCE, M. *Cómo nació el cristianismo Joánico*., p.175. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

⁹⁷ LAMBIASI, F. *Lo Spirito Santo*., p.63-64.

lhe o lado com a lança e imediatamente saiu sangue e água” (Jo 19,34); pela promessa de outro Paráclito; e pelo dom pascal do Espírito aos apóstolos⁹⁸.

O discurso de despedida contém cinco passagens nas quais se trata do Paráclito – Espírito Santo: em Jo 14,16-17, a promessa de outro Paráclito, que estará com os discípulos e neles; em Jo 14,26, ele ensinará e recordará as palavras e atos de Jesus; em Jo 15,26-27, ele dará testemunho de Jesus; em Jo 16,7-11, o Paráclito estabelecerá a culpabilidade do mundo; e em Jo 16,13-15, conduzirá os discípulos à plenitude da verdade⁹⁹.

No capítulo 14 do Evangelho de João é o Pai que envia o Espírito. Em Jo 15,26 e Jo 16,7 é Jesus que o envia. R. Schnackenburg entende que o envio do Paráclito pelo Pai em nome de Jesus significa a união estreita entre o Filho e o Pai na missão do Espírito e na mediação de Jesus¹⁰⁰.

Pelo fato do Espírito ser sujeito de atos, ser ao lado de Jesus “um outro Paráclito” (Jo 14,16), dá ao Espírito características pessoais, o que não indica em João indicações precisas de dogmática trinitária. Para João, o Espírito procede do Pai e volta para o Pai (Jo 15,26). O Pai é a origem absoluta, tanto do Espírito como do Verbo. As relações do Paráclito com Cristo são as mais estreitas possíveis na ordem da economia da salvação. A revelação do Pai deve ser vivida pelos discípulos na fidelidade a essa revelação. Essa é a função do Espírito-Paráclito, Espírito de verdade, que continua a obra de Jesus depois da sua partida: acolher pela fé o enviado e o revelador do Pai, guardar suas palavras e seus mandamentos. A função do Espírito é relativa à fé, que compõe a substância viva da relação dos homens com Jesus. O Espírito não inventa outra economia, ele vivifica a carne e relembra as palavras de Jesus¹⁰¹.

Segundo Y. Congar, a ação do Espírito consiste, em fazer crer que o Filho foi enviado na carne, em dá-lo a conhecer, confessá-lo e amar como ele amou (1Jo 4,14; 3,23). Para isso, o Espírito foi associado ao testemunho dado por Jesus e que é atualizado na Igreja pelo Batismo e pela Eucaristia (Jo 3,5; 6,27.63). Assim, o Espírito age inaugurando e instituindo o que se realiza na Igreja, sob a forma sacramental, na palavra (Jo 6,63), e no culto (Jo 4,23-24). Em João o Espírito é

⁹⁸ CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito.*, pp.72-78.

⁹⁹ Ibid., p. 79.

¹⁰⁰ SCHNACKENBURG, R. *Il Vangelo di Giovanni.*, pp.293-294.

¹⁰¹ CONGAR, Y. *Op.cit.*, p. 83.

essencialmente Espírito de verdade e, como tal, dá testemunho de Cristo juntamente com os apóstolos. O Espírito conduz a um conhecimento pleno da verdade (Jo 16,13), e faz com que a lembrança aos ensinamentos de Jesus resulte em um testemunho maduro de entendimento e comunicação de sentido. Trata-se da plenitude do mistério cristão e da economia da salvação resultante da vida e da Páscoa de Cristo¹⁰².

Nos Evangelhos sinóticos se fala da unidade de Deus com o Espírito e esta unidade é estendida a Jesus, o dom do Espírito a Jesus. No Evangelho de João o ponto de partida é a unidade entre o Pai e o Filho e desta unidade, o dom do Espírito. O Evangelho de João ilustra um aprofundamento pós-pascal, a plenitude do mistério cristão e da economia da salvação, resultante da vida e da páscoa de Cristo. O Espírito está intimamente relacionado a Jesus, e Jesus com o Pai, revelando sua visão profundamente trinitária:

Se me amais, observarei meus mandamentos, e rogarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito para que convosco permaneça para sempre, (...) O Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que eu vos disse (Jo 14,16. 26)¹⁰³.

No Apocalipse de João, o testemunho de Jesus é chamado de “o Espírito da profecia” (Ap 19,10). Os profetas ocupam um grande espaço no Livro (Ap 1,3; 10,7; 11,3.18; 16,6; 18,20.24; 22,6.9). Imagens de visões se referem ao simbolismo dos dons do Espírito Santo (Ap 1,12.15.16), mas o Espírito não se revela por si mesmo, ele aparece relacionado com Jesus. Comunicado por Jesus, o Espírito intervém junto à Igreja em um contexto de tribulação e de luta, que corresponde ao contexto do Quarto Evangelho e da Primeira Carta de João. Na revelação inspirada de João, no Apocalipse poucas passagens tratam diretamente do Espírito Santo. Através das tribulações, trata-se de preservar o testemunho de Jesus (Ap 5,10; 12,11.17; 17,6; 19,10; 20,4) e resistir ao falso profeta à serviço da ambição idolátrica da Besta (Ap 13; 16,13; 19,20; 20,10)¹⁰⁴.

João viu a glória celeste ou divina do Filho no Apocalipse sob a forma de um cordeiro em pé e imolado (Ap 5,6); ele partilha o trono com Deus e desse trono

¹⁰² Ibid., p.85.

¹⁰³ Ibid., p.87.

¹⁰⁴ Ibid.

jorra um rio de água viva (Ap 22,1); aquele que quiser receba de graça a água da vida (Ap 22,17); ele é o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim (Ap 21,6)¹⁰⁵.

Segundo *F. Molina*, a palavra mais solene sobre o Espírito Santo no Apocalipse é a conclusão: “O Espírito e a Esposa dizem: Vem! Quem tem sede, venha, e quem quiser, receba de graça a água vivificante” (Ap 22,17). A assembleia que é a esposa no Livro do Apocalipse se convoca e, guiada profeticamente pelo Espírito invoca a vida do Senhor, que se realiza sacramentalmente na celebração litúrgica¹⁰⁶. É preciso sublinhar com ênfase a realidade plena e pessoal do Espírito. Não se trata de uma vaga personificação, tampouco se pode confundir com a esposa ou a Igreja, pois se diz o Espírito e a esposa. O Espírito conforme o uso geral do Livro é o Espírito de profecia. No texto, o Espírito está diante da esposa em posição privilegiada, o que indica a importância do seu papel de direção para a Igreja: o Espírito a conduz durante todo o arco da história; o mesmo tempo a acompanha¹⁰⁷.

3.4

As Epístolas Paulinas e a Epístola aos Hebreus

Nas Epístolas Paulinas, o pensamento de Paulo sobre o Espírito aparece inicialmente na evidência que deu ao termo *Pneûma*, e principalmente por sua experiência do Espírito ligada ao evento da páscoa, à ressurreição e à glorificação de Jesus como Cristo e Senhor¹⁰⁸. Paulo não conheceu Cristo segundo a carne, mas conhece a encarnação (Fl 2,6) e a cruz, condição de todo processo de salvação. A ressurreição coloca Jesus na esfera do mistério de Deus. Nesta perspectiva, o pensamento paulino conserva a fé monoteísta veterotestamentária, o Espírito é atribuído a Cristo, mas é sempre e primariamente de Deus¹⁰⁹. O *Pneûma* designa o Espírito de Deus na maioria das vezes, expressa pela qualificação *Pneûma hagion*; só duas vezes Paulo fala do Espírito de Jesus Cristo (Rm 8,9; Fl 1,19) ou do Espírito de seu Filho (Gl 4,6). Para Paulo o Espírito não é uma força anônima (sabedoria ou força). É uma forma de atuação do Senhor, exaltado, a dádiva escatológica, o poder de Deus. Paulo deu muita atenção para a atuação salvífica do Pai, do Filho e do

¹⁰⁵ Ibid., p.76.

¹⁰⁶ MOLINA, F.C. *El Espiritu em el libro del Apocalipsis*, p.148. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

¹⁰⁷ Ibid., pp.167-169.

¹⁰⁸ CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito*, p.49.

¹⁰⁹ Ibid.

Espírito Santo. Não obstante a identidade dinâmica do Cristo exaltado e do Espírito Santo, o *Pneûma* não é simplesmente um termo diferente para designar Cristo ou Deus. O Espírito aparece antes como sujeito no processo de libertação (Gl 4,5-7; 2Cor 3,17; Rm 8,2), de revivificação (2Cor 3,6; Rm 8,10), de santificação (1Cor 6,11; Rm 15,16), no dom de carismas (1Cor 12). O Espírito atua como testemunha (Rm 8,16), intercessor (Rm 8,26), revelador (1Cor 2,0.13; 2Cor 6,4.6), inspirador dos pregadores (1Ts 1,5; 2Cor 3,6), e guia (Rm 8,14)¹¹⁰.

O dom do Espírito, em dependência da redenção pela cruz, se realiza na economia da fé, não da lei (Gl 3,2.14.16.18. 26. 27). Deus é o princípio absoluto. O Espírito atribuído a Cristo em Paulo, primariamente vem de Deus. O Espírito, objeto da promessa feita a Abraão, vem de Deus, mas chega aos pagãos através da pregação, que suscita a fé¹¹¹.

Pelo batismo se inicia a vida no e pelo Espírito (Rm 7,6; 8,2). A vida sob o Espírito é uma vida de filhos de Deus. O Espírito Santo é dado como adiantamento da herança escatológica para quem vive sob o impulso do Espírito (Rm 5,5; 7, 5-6; 8,1.17). É a comunicação de um dinamismo, de uma faculdade de ação (Rm 8,14-15).

Segundo Y. Congar, a vida em Cristo é eclesial. E o Espírito tem uma função decisiva na construção da Igreja. Todos os batizados formam o corpo da Igreja (1Cor 12,13). Se o Corpo de Cristo, do qual fala Paulo, é uma realidade visível, não se trata de um corpo físico material. Aquele que se une ao Corpo glorioso de Cristo, penetrado do Espírito, pela fé, pelo batismo, pelo pão e pelo vinho, torna-se espiritualmente um membro de Cristo. A essa visão concreta, as cartas do cativo acrescentam uma teologia de Cristo glorificado, cabeça do corpo, que é a Igreja (Ef 1, 20-23) e de Cristo desfrutando uma primazia cósmica absoluta (Cl 1, 15-20)¹¹².

Na primeira Carta aos Coríntios, Paulo sem diminuir as manifestações do Espírito, o liga a Cristo. Para Cristo converge toda a ação do Espírito. Cristo é o critério da presença do Espírito. O Espírito por sua vez é sujeito soberano que busca através de seus dons a construção da Igreja como Corpo de Cristo. Paulo liga os

¹¹⁰ HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*, p.427.

¹¹¹ Ibid., p.50.

¹¹² CONGAR, Y. Op. cit., p.53.

dons ao bem de todos (1Cor 12,7), à construção do Corpo através dos diversos dons da graça (Rm 1,6)¹¹³.

O *Pneûma* é totalmente relativo à Cristo. Jesus é o Senhor (Rm 10,9). O Espírito dá a conhecer, reconhecer e viver o Cristo. O Espírito é Espírito de Cristo (Rm 8,9; Fp 1,19), do Senhor (2Cor 3,17) e Espírito do Filho (Gl 4,6). Do ponto de vista de conteúdo, não há autonomia, e muito menos disparidade de uma obra do Espírito em relação à de Cristo. De fato, observa-se em Paulo um grande número de efeitos atribuídos indiferentemente a Cristo e ao Espírito. E as fórmulas “em Cristo” ou “no Espírito” são muitas vezes usadas indiferentemente. Muitos textos unem Cristo e o Espírito (1Cor 6,11; 12,13; Rm 9,1)¹¹⁴.

A perspectiva escatológica de Paulo aparece na expectativa aberta em Coríntios: “E, quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos” (1Cor 15,28). E o meio para que Jesus seja, em sua humanidade, glorificado, de modo a ter uma humanidade e uma ação de Filho de Deus é o Espírito, termo e conteúdo da Promessa, dom escatológico, que estabelece Jesus. Jesus Cristo em sua humanidade crucificada, na condição de Filho de Deus com poder, na plena qualidade de *Kyrios*. Pelo Espírito, Cristo é um *Pneûma zoopoïoum*, um ser espiritual que dá vida. Assim, São Paulo atribuiu as ações e os frutos da vida cristã tanto à Cristo, como ao Espírito, de tal modo que parece identificar os dois¹¹⁵.

O Espírito não é o Senhor, pois o Senhor é Cristo. Os exegetas em geral reconhecem que não há identificação ou confusão entre o Senhor e o *Pneûma*. Paulo designa a esfera de existência e de ação do Senhor glorificado. É a esfera escatológica e divina do Espírito. De modo que do ponto de vista funcional o Senhor e seu Espírito fazem a mesma obra, na dualidade da função deles¹¹⁶.

O Espírito em Paulo não é uma simples força, é o próprio Deus enquanto comunicado, presente e ativo nos outros. O caráter pessoal é especialmente sublinhado em 1Cor 12,11, em que Paulo mostra o Espírito distribuindo os dons da graça “segundo a sua vontade”. Deus está presente no *Pneûma* como no Filho, porque ele é o próprio Deus (1Cor 3,16). Como Espírito, ele é para os homens dom

¹¹³ Ibid., p.56.

¹¹⁴ Ibid., p. 61.

¹¹⁵ Ibid., pp.63-64.

¹¹⁶ Ibid., p. 64.

(Rm 5,5), pois no *Pneûma* Deus doa a si mesmo (1Ts 4,8). As fórmulas da tríade, nas quais o *Pneûma* se apresenta em igualdade com Deus e Cristo (1Cor 12,4-6; 2Cor 13,13) indicam não uma simples comunidade de ação, mas uma igualdade de três pessoas no ser¹¹⁷.

Na análise do epistolário paulino, R. Penna destaca a qualificação cristológica do Espírito observada em textos específicos que apresentam uma direta associação do Espírito ao Senhor Jesus Cristo. O autor destaca no epistolário paulino a relação entre o Espírito de Cristo e o Espírito de Deus, e o aspecto da absoluta novidade por ser Paulo o primeiro autor bíblico a atribuir, explicitamente, o *Pneûma* a Cristo. Outro aspecto da novidade em Paulo, segundo o autor, é a atribuição do *Pneûma* a Deus em fidelidade à tradição veterotestamentária e a Cristo. Paulo tinha clara consciência dessa mútua relação, sem justaposição¹¹⁸.

A noção de Espírito em Paulo é antes de tudo teocêntrica. O Espírito de Deus em Cristo age mediante Cristo ou Cristo vive e age mediante o Espírito de Deus. O lugar desta relação é o evento da ressurreição no qual Jesus Cristo se torna Espírito vivificante (1Cor 15,45) através da intervenção divina que lhe confere uma nova forma pneumática tornando-o capaz de doar o Espírito. Paulo afirma que Cristo ressuscitado tornou-se Espírito doador de vida (1Cor 15,45). O Espírito é também dom escatológico. O dom do Espírito é considerado como garantia (Cor 1,22; 5,5) e primícias dos que morreram (1Cor 15,20). Em Rm 8,18-30, Paulo apresenta a tensão escatológica da existência pneumática: “Eu penso que os sofrimentos do tempo presente não têm proporção com a glória que há de ser revelada em nós”¹¹⁹.

Segundo B. Hilberath, em conformidade com Paulo, se pode falar de uma identidade dinâmica ou unidade de atuação entre o Senhor, exaltado, e o Espírito enquanto dádiva escatológica. Em virtude de sua existência pneumática o Ressuscitado atua no Espírito em relação aos seus, e por Cristo eles experimentam no Espírito a presença viva de Deus¹²⁰.

¹¹⁷ CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito*, pp. 65-66.

¹¹⁸ PENNA, R. *Lo Spirito di Cristo*, pp.291-292. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

¹¹⁹ Ibid., p.297.

¹²⁰ HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*, p.422.

Paulo tem o mérito de entender o Espírito como agente de vida nova doada em Cristo, o princípio criativo da redenção humana, o protagonista da renovação cósmica¹²¹. Segundo a Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*:

Nos textos de São Paulo, sobrepõem-se e compenetraram-se reciprocamente a dimensão ontológica (a carne e o espírito), a dimensão ética (o bem e o mal moral) e a dimensão pneumatológica (a ação do Espírito na ordem da graça). As suas palavras (especialmente nas Epístolas aos Romanos e aos Gálatas) levam-nos a conhecer e sentir ao vivo o vigor daquela tensão e daquela luta, que se trava no homem, entre a abertura à ação do Espírito Santo e a resistência e oposição a ele, ao seu dom salvífico. Os termos ou polos em contraposição, aqui, são: da parte do homem, de suas limitações e maldade, pontos nevrálgicos de sua realidade psicológica e ética; e, da parte de Deus, o mistério do Dom, o incessante doar-se da vida divina no Espírito Santo. A quem caberá a vitória? Àquele que souber acolher o Dom¹²².

Para Paulo o Espírito age na Igreja. O Espírito a edifica. A Igreja é o templo do Espírito (1Cor 3,16). O Espírito a vivifica com seus dons (1Cor 12,7-11). O Espírito a unifica em um único corpo (Gl 3,28; Ef 4,4; 1Cor 12,8; Rm 12,6). No interior da Igreja os cristãos são animados pelo Espírito (Gl 4,7; Rm 8,15; Gl 5,18-21; Gl 5,16-21)¹²³.

A Carta aos Hebreus ocupa um lugar singular por sua atenção ao valor pneumático da morte de Jesus Cristo e proclamar a superioridade da morte de Jesus em confronto aos sacrifícios antigos. Na cruz, mediante o Espírito eterno, Jesus se ofereceu imaculado a Deus (Hb 9,14). A Carta apresenta cada aspecto da paixão de Cristo: Cristo se ofereceu como vítima imaculada em virtude do Espírito e o Pai é o destinatário da oferta. O sacrifício de Cristo se realiza uma vez para sempre para a salvação eterna e esta qualidade não depende da pessoa divina do Verbo enquanto encarnado, mas pelo princípio interior divino santificante da humanidade de Jesus. Tal princípio de união interior é o Espírito Santo. Cristo é o sacerdote capaz de oferecer um sacrifício único pelos pecados porque possui o Espírito eterno. A Carta aos Hebreus sublinha a importância do princípio ativo que anima por dentro a vida ablativa de Cristo, culminando na cruz (Hb 2,14; 9,24). O Espírito é o responsável pelo agir livre de Cristo, no exercício supremo do seu sacerdócio, um valor de perenidade que transcende o limite da temporalidade histórica e dá a sua vida uma

¹²¹ Ibid.

¹²² DVi 55.

¹²³ LAMBIASI, F. *Lo Spirito Santo*, p.76.

perspectiva de totalidade. A ação do Espírito Santo se destaca no agir ablativo de Cristo, na cruz (Hb 5,7-8).

A Carta aos Hebreus é fundamental para a perspectiva pneumática da morte de Jesus na cruz, como explica João Paulo II na Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*:

As palavras da Epístola aos Hebreus explicam-nos, agora, de que maneira Cristo “se ofereceu a si mesmo sem mácula a Deus”, e como fez isso “em virtude de um Espírito eterno”. No sacrifício do Filho do homem, o Espírito Santo está presente e age tal como agia na sua concepção, na sua vinda ao mundo, na sua vida oculta e no seu ministério público. Segundo a Epístola aos Hebreus, na caminhada para a sua partida, através do Getsêmani e do Gólgota, o próprio Jesus Cristo se abriu totalmente na sua humanidade à ação do Espírito-Paráclito que, do sofrimento, faz emergir o amor salvífico. (...) Deste modo, a Epístola demonstra como a humanidade, submetida ao pecado nos descendentes do primeiro Adão, se tornou em Jesus Cristo perfeitamente submetida a Deus e a ele unida, e, ao mesmo tempo, cheia de misericórdia para com os homens. Aparece assim uma nova humanidade que, em Jesus Cristo, mediante o sofrimento da cruz, retornou ao amor. (...) Esta nova humanidade reencontra-se na mesma fonte divina do dom original: no Espírito (...) que é ele próprio Amor e Dom. O Filho de Deus, Jesus Cristo – homem na oração ardente de sua paixão permitiu ao Espírito Santo, que já tinha penetrado até o mais profundo a sua humanidade, transformá-la num sacrifício perfeito mediante o ato de sua morte, como vítima de amor na cruz. (...) Mas ofereceu-o “em virtude de um Espírito eterno”: o que equivale dizer que o Espírito Santo agiu de modo especial nesta autodoação absoluta do Filho do homem, para transformar o sofrimento em amor redentor¹²⁴.

3.5 Conclusão do capítulo

A revelação bíblica desde o início traduziu a experiência religiosa primordial do homem acentuando o contexto histórico, lugar por excelência onde Deus e os homens se encontraram. A experiência de Deus percebida no Espírito era uma força vital para vida e vida em liberdade. O Espírito comunicava e suscitava o diálogo para constituir a história da salvação. No AT, na perspectiva profética, o Espírito aparece profundamente ligado à Palavra. Na perspectiva escatológica o Espírito era o princípio de uma nova experiência religiosa, em relação a um evento messiânico que iria acontecer mediante o Espírito.

A experiência do Espírito na Bíblia refere-se, desde o início, através da palavra *ruah*, a uma experiência religiosa do homem, não só a experiência de uma inspiração profética, mas o papel do Espírito no anúncio da renovação moral e na

¹²⁴ DVi 40.

vinda de uma nova aliança, de uma nova criação. Esta profunda renovação, anunciada como era escatológica foi vista em relação a um evento messiânico, a vinda do Espírito de *Yahweh* sobre o tronco seco de Jessé.

No NT o Espírito é chamado de Espírito Santo, Espírito de santificação. O Espírito no NT revela sua identidade em profunda unidade com o evento cristológico. A presença do Espírito é percebida na vida carismática de Jesus. O Espírito é o lugar da relação de Jesus como Pai e da singular relação do Pai com Ele. O Espírito foi companheiro em sua paixão. Jesus pleno do Espírito Santo se torna doador do Espírito e o ponto alto desta doação é a experiência da Páscoa, a passagem da morte na carne para a vida no Espírito.

Nos sinóticos, em particular em Lucas, e em Atos dos Apóstolos, o Espírito é força para o testemunho a serviço da evangelização. O Evangelho de João num estágio mais evoluído e simbólico da fé conduz a uma dimensão mais profunda de compreensão do mistério de Jesus. Em Jesus, Deus toma uma face. João insiste na mediação de Cristo em tudo. A ação do Espírito é sempre relativa à Palavra da verdade que é Cristo. O Quarto Evangelho se constitui do testemunho interior do Espírito na fidelidade com a Palavra de Jesus e, graças ao Paráclito, este evento está vivo na história da Igreja e do mundo.

Paulo manteve a qualificação teológica fundamental do Espírito de Deus do AT e revela a especial conotação do Espírito como Espírito de Cristo, de modo que foi o primeiro escritor bíblico a atribuir explicitamente e em forma direta o *Pneûma* a Cristo. Pelos dados paulinos do Espírito provém a capacidade de discernir as coisas de Deus, o testemunho, e a participação no Corpo de Cristo que é a Igreja. Se no AT o Espírito intervinha de modo parcial e provisório trazendo uma solução real, mas não definitiva para Israel e para a história, no NT se inicia o tempo escatológico, com Cristo o Espírito é dado para todas as pessoas (At 2,16-21). A cristologia é a chave para se compreender a pneumatologia paulina, que por sua vez é a chave para a compreensão da perspectiva paulina de Cristo. Toda concepção paulina é radicalmente trinitária. É Deus que santifica, Cristo é a santificação para a qual também o Espírito colabora. O discurso paulino sobre o Espírito Santo põe em relevo a autonomia pessoal e a ação do Espírito, junto ao Pai e ao Filho.

A Carta aos Hebreus ocupa um lugar singular por sua atenção ao valor pneumático da morte de Jesus Cristo.

4

Cristologia Pneumatológica no Novo Testamento e na Tradição pós-bíblica

4.1

A presença do Espírito no evento cristológico

O NT compreende a relação entre Cristo e o Espírito, segundo uma dupla perspectiva: nos sinóticos, Jesus é apresentado como o Messias portador do Espírito. A cristologia aparece como função da pneumatologia. Na cristologia sinótica Cristo está a serviço do Espírito. Os sinóticos e os Atos dos Apóstolos se interessam por Cristo como o portador do Espírito e por sua atividade. Paulo e João desenvolvem uma pneumatologia mais ampla, onde aparece a nova criação e o Espírito. Em João e no epistolário paulino o Espírito é experimentado a partir de Cristo que envia e doa o Espírito. A integração das duas perspectivas permite captar de modo mais amplo a leitura do evento de Cristo. As duas perspectivas são recíprocas com respeito ao princípio de totalidade teológica bíblica, com os múltiplos aspectos da revelação e o necessário contexto trinitário. A correta compreensão da relação entre o Filho e o Espírito não pode confundi-los, nem estabelecer uma hierarquia entre ambos subordinando um ao outro. A revelação adequada do Espírito não se limita na relação com Cristo. Na integração das duas séries de enunciados neotestamentários se vê a relação recíproca entre cristologia e pneumatologia.

A ação do Espírito Santo na encarnação é colocada em relevo no NT. Cristo e o Espírito são como dois lados inseparáveis na única economia salvífica. Um não existe sem o outro. Como não se pode separar a economia de Cristo da, do Espírito, assim não se pode isolar a cristologia da pneumatologia. *F. Lambiasi* ressalta que a teologia distingue a cristologia do Espírito e a cristologia do Verbo (do *Logos*). A cristologia do Espírito é testemunhada nos Evangelhos que falam do Espírito em perspectiva veterotestamentária, como uma força divina sobre Jesus, na sua concepção, no batismo, na sua atividade messiânica e no evento pascal. Nestes

eventos a cristologia aparece em função da pneumatologia. O Espírito acompanha a realização histórica da vida de Jesus até a sua exaltação pascal. Na cristologia do Verbo, Cristo age através do Espírito. O Espírito está a serviço de Cristo. Nos textos paulinos o Espírito é Espírito de Cristo (Rm 8,9), Espírito do Filho (Gl 4,6). O Espírito é dom de Cristo, força de irradiação do ressuscitado¹²⁵.

Se a cristologia do Espírito é centrada na exaltação de Jesus (cristologia ascendente), a cristologia do Verbo acentua a encarnação, a pré-existência e a divindade de Jesus (cristologia descendente). As duas séries de enunciados são legítimas, não são contrapostas e apresentam uma integração recíproca em vista de uma síntese superior¹²⁶.

Contudo, na Escritura encontra-se o ponto de partida e de chegada da revelação histórico salvífica de Deus Pai, que se manifesta na vinda do seu Filho. A relação Cristo-Espírito se apresenta na Escritura em enunciados que aparecem em direções opostas, mas que formam um único grande movimento que procede de Deus e tem seu ápice na plenitude dos tempos em Jesus Cristo. Cristo e o Espírito são pessoas distintas que se relacionam de modo misteriosamente inseparável e original na única economia salvífica. Não se pode separar cristologia e pneumatologia. Os dois princípios irrenunciáveis regulam a atividade de Deus *ad extra*. No primeiro princípio, esta atividade é una e indivisa, onde atua o Filho, está presente o Pai e o Espírito. E, no segundo, as pessoas agem em comunhão, mas segundo o caráter próprio de cada uma. O Espírito faz de Cristo um ser escatológico fazendo do único evento de Cristo uma atualidade permanente de salvação¹²⁷.

Ao iniciar a sua atividade pública, a sua missão messiânica no Espírito Santo foi revelada ao Povo por João Batista. Ele anuncia, junto ao Jordão, a vinda do Messias e administra o batismo de penitência em Jesus de Nazaré. Ao mesmo tempo João afirmou a verdade sobre o Redentor: “Servo do Senhor”. Desse modo Jesus foi elevado como Messias, ou seja, ungido com o Espírito Santo. Ele como Verbo encarnado já o era, a partir da sua concepção. A missão messiânica no Espírito Santo foi revelada ao povo por João Batista. O testemunho de João Batista foi corroborado pelos três Evangelhos Sinóticos e por um testemunho de ordem superior: “abriu-se o céu e o Espírito Santo desceu sobre ele em forma corporal,

¹²⁵ LAMBIASI, F. *Lo Spirito Santo*, p.218.

¹²⁶ *Ibid.*, p.219.

¹²⁷ *Ibid.*, p.223.

como uma pomba”, e simultaneamente uma voz dizia: “este é o meu Filho muito amado, no qual pus minhas complacências” (Mt 3,17). A teofania trinitária deu testemunho da exaltação de Cristo no batismo do Jordão, revelou a dimensão mais profunda da verdade acerca de Jesus de Nazaré como Messias, isto é, o Messias é o Filho muito amado do Pai, e o mistério da pessoa do Messias foi esclarecido: Ele foi exaltado porque é o Filho da complacência divina¹²⁸.

Segundo a Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*, a teofania do Jordão iluminou o mistério de Jesus de Nazaré, cuja atividade foi toda desenvolvida com a presença do Espírito Santo. Esse mistério foi gradualmente revelado e confirmado por Jesus, mediante tudo que fez e ensinou¹²⁹. Aquilo que, durante a teofania do Jordão, veio “do exterior” dar uma especial manifestação revelou também o mais íntimo do ser que é Jesus. Sua exultação revela o Pai e o Filho, unidos no Espírito Santo. O que ele disse do Pai e de si, Filho, brotou da plenitude do Espírito que estava nele, se derramou no seu coração, impregnou o seu próprio “eu”, inspirou e vivificou a sua ação. A união de Cristo com o Espírito Santo, da qual ele teve uma consciência perfeita, exprime-se na sua exaltação, que torna perceptível a sua fonte. Ocorreu, assim, uma especial manifestação e exaltação próprias do Filho do Homem, de Cristo-Messias, cuja humanidade pertence à Pessoa do Filho de Deus, substancialmente uno com o Espírito Santo na divindade¹³⁰. Jesus de Nazaré, elevado no Espírito Santo, manifestou-se como aquele que é portador do Espírito, como aquele que ia trazer e dar o Espírito aos Apóstolos e à Igreja à custa de sua partida na cruz. O Espírito Santo foi revelado como fonte íntima da vida e da ação messiânica de Jesus Cristo e de um modo mais amplo, não só como dom à Pessoa, mas como Pessoa-dom. Jesus anunciou a vinda de um “outro consolador” em virtude da particular comunhão entre o Espírito Santo e Cristo. Esta comunhão tem sua fonte primária no Pai. Provindo do Pai, o Espírito Santo é enviado de junto do Pai e depois da partida do Filho, segundo o texto joanino, o Espírito Santo virá diretamente para consumir a obra do Filho¹³¹.

No evento pascal ocorreu a definitiva revelação do Espírito Santo como Pessoa que é dom, e a vinda do Espírito Santo como Paráclito e Espírito da verdade.

¹²⁸ DVi 19.

¹²⁹ DVi 20.

¹³⁰ DVi 21

¹³¹ DVi 22.

Eles constituem o tempo do novo princípio da comunicação de si mesmo da parte de Deus Uno e Trino à humanidade, no Espírito Santo, por obra de Cristo Redentor¹³². A expressão definitiva do mistério de Jesus dá-se no dia da ressurreição. Neste dia Jesus é constituído Filho de Deus com poder, segundo o Espírito de Santificação, mediante a ressurreição dos mortos (Rm 1,3). Deste modo a elevação messiânica de Cristo no Espírito Santo atingiu seu auge na ressurreição, quando ele se revelou Filho de Deus. Estabelece-se assim uma ligação entre o envio do Filho e o do Espírito Santo, e também uma íntima ligação entre a missão do Espírito Santo e a missão do Filho, na redenção. A missão do Filho tem o seu cumprimento na redenção. A missão do Espírito “vai haurir” algo da redenção. A redenção é totalmente operada pelo Filho como o ungido, que veio no poder do Espírito Santo oferecendo-se em sacrifício no madeiro da cruz. E essa redenção é constantemente operada na história do mundo pelo Espírito Santo, que é o “outro consolador”¹³³.

Conforme a Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*, a presença do Espírito Santo em toda a vida de Jesus convida à reflexão sobre a presença do mesmo Espírito no sacrifício redentor do Verbo encarnado. O Espírito Santo que já tinha penetrado até o mais profundo da humanidade de Jesus, tornou a cruz o sacrifício perfeito de amor redentor. Jesus ofereceu-se sem mácula em virtude de um Espírito eterno, como fala a Carta aos Hebreus, o que equivale dizer que o Espírito Santo agiu de modo especial na autodoação absoluta do Filho, para transformar o sofrimento em amor redentor¹³⁴.

No mistério pascal o Espírito Santo é definitivamente revelado e tornado presente de uma maneira nova. Cristo doa o Espírito. As palavras de Cristo, “recebeis o Espírito Santo”, constituíram a confirmação das promessas e o Paráclito que atuava desde a criação, na antiga Aliança, foi plenamente confirmado pela missão do Filho como Messias, que veio no poder do Espírito Santo. No ápice da missão messiânica de Jesus, o Espírito Santo tornou-se presente no mistério pascal em toda a sua subjetividade divina. A obra salvífica de Jesus foi confiada aos Apóstolos e à Igreja e neles o Espírito permanece como protagonista da realização desta obra no espírito do homem e na história do mundo. Ao transferir aos

¹³² DVi 23.

¹³³ DVi 24.

¹³⁴ DVi 40.

Apóstolos o poder de perdoar os pecados, esse poder pressupõe e inclui a ação salvífica do Espírito Santo. O Espírito leva o homem a conhecer o mal e o orienta para o bem¹³⁵.

Para João Paulo II é necessário atingir no conteúdo cristológico a dimensão pneumatológica, abarcando com o olhar da fé o conjunto da ação do Espírito, no qual foi dando aos homens vida nova, realizando neles “a adoção filial” no Filho unigênito e santificando-os. E retroceder no tempo, abarcar a ação do Espírito Santo mesmo antes de Cristo, desde o princípio, especialmente na economia da Antiga Aliança. Esta ação se desenvolveu segundo o eterno desígnio de salvação, estreitamente unido ao mistério da Encarnação e da Redenção (Ef 1,3-14). A graça, portanto, comporta um caráter cristológico e, conjuntamente, um caráter pneumatológico, que se realiza sobretudo naqueles que expressamente aderem a Cristo (Ef 1,13)¹³⁶.

4.2

Experiência e teologia do Espírito no Novo Testamento

Os autores bíblicos sempre conectaram Jesus e o Espírito. A vida de Cristo é compreendida através de sua relação com Deus, uma especial relação de filiação. Jesus foi gerado pelo Pai, recebeu nomes e atributos divinos. Jesus era pleno do Espírito como testemunha Atos 10,37, da sua concepção à sua ressurreição. Entretanto, a Bíblia não testemunhou só a ação do Espírito sobre a humanidade de Jesus, mas a estendeu para além da ressurreição apresentando a relação entre a ação do Senhor, ressuscitado, e a economia do Espírito. O Senhor ressuscitado doa o Espírito Santo, chamado por Paulo de Espírito de Jesus Cristo (Fl 1,19). Jesus Cristo é o Senhor (Fl 2,11).

Em Gálatas, Paulo condensa a experiência espiritual dos cristãos: “Quando se completou o tempo previsto, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sujeito à lei, para resgatar os que eram sujeitos à lei, e todos recebermos a dignidade de filhos. E a prova de que sois filhos de Deus é que Deus enviou aos nossos corações o Espírito de seu Filho, que clama: *Abbá, Pai*” (Gl 4,4-6).

¹³⁵ DVi 42.

¹³⁶ DVi 53.

Com o envio do Filho pelo Pai os homens se tornam filhos no Filho. Esta experiência acontece no Espírito e é experiência do Filho e da filiação. Duas grandes esperanças se articulam na Escritura: a do Messias esperado e o Dom do Espírito Santo.

Jesus experimentou em seu próprio batismo, sua aceitação por parte de Deus Pai e a atuação do Espírito. Tradições pós-pascais antigas descrevem a mensagem de Jesus acerca do senhorio próximo de Deus e suas ações como operadas pelo Espírito; e mais, descrevem sua vida toda, desde a concepção até a ressurreição, a partir do Espírito. A própria experiência pascal do Senhor, exaltado no Espírito, e atuante na comunidade foi caracterizada como experiência espiritual, como experiência no Espírito¹³⁷.

A ligação entre Jesus e o Espírito é permanente e acentua o fato de que Jesus foi gerado a partir do poder de Deus (Lc 1,35). Jesus dará o Espírito Santo (Lc 11,13). Antes da Páscoa Jesus era o portador do Espírito por excelência, aquele que vem do Pai. Na condição de exaltado, ele torna-se doador do Espírito (Lc 24,49; At 2,33)¹³⁸. Em Efésios se declara: “Nele acreditamos e recebemos a marca do Espírito Santo prometido” (Ef 1, 13-14). Colossenses apresenta a criação em determinação cristológica: “Nele foram criadas todas as coisas, no céu e na terra” (Cl 1,16-19). Em 1Ts 9 se afirma com clareza a salvação de Jesus. Em 1Tm 3,16 encontra-se uma cristologia bem integral: “Ele foi manifestado na carne, justificado pelo Espírito, contemplado pelos anjos, proclamado entre as nações, acreditado no mundo, arrebatado na glória”. Os homens são seus herdeiros Filhos no Filho, pela filiação do Filho.

Os fenômenos descritos na Bíblia foram experimentados como realização das promessas veterotestamentárias da vinda do Messias repleto do Espírito à luz das experiências pascais pneumáticas, que se estenderam para além da ressurreição de Jesus apresentando a relação entre a ação do Senhor, ressuscitado, e a economia do Espírito Santo.

O testemunho sinótico apresentou um fato novo, a ligação do Espírito de *Yahweh* a Jesus. Este fato constitui a novidade e a originalidade da pneumatologia do NT. A reciprocidade da relação entre Cristo e o Espírito se funda principalmente em três momentos fundamentais do evento cristológico: a encarnação, a unção

¹³⁷ HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*, pp.419-420.

¹³⁸ Ibid., p.432.

baptismal e o evento pascal. O desenvolvimento da relação do Espírito em Cristo mostra-se nestes três momentos salvíficos, que pontuam a experiência e a obra de Cristo.

4.2.1

O Espírito na encarnação de Jesus

A primeira relação entre Cristo e o Espírito ocorre com a encarnação do Verbo (Mt 1,20; Lc 1,35; Jo 1,14). Na encarnação, o Espírito, no contexto da criação divina (Jo 1,18), aparece como lugar pessoal no qual Cristo, Verbo encarnado, vive sua vida humana em perfeita comunhão com o Pai até a oblação suprema da cruz realizada no Espírito Santo (Hb 9,14). Em Jesus, se realiza a plenitude da presença do mistério trinitário divino entre os homens.

M. Bordoni observou que Mateus inicia seu Evangelho com a genealogia de Jesus Cristo, Filho de David, Filho de Abraão¹³⁹. No anúncio do nascimento de Jesus a José, o evangelista demonstrou sua intenção de relacionar a criação do mundo (Gn 2,4) com a criação do homem (Gn 5,1), ao indicar que Adão iniciou a geração humana e que Jesus Cristo iniciou uma nova criação. Mateus abriu a perspectiva universal com a genealogia histórica de Jesus. Contudo, esta perspectiva universal é marcada pela ação do Espírito: “A origem de Jesus Cristo foi assim: Maria sua mãe, comprometida em casamento com José, antes que coabitassem, achou-se grávida pelo Espírito Santo” (Mt 1,18). A concepção de Jesus aconteceu de fato sob a ação do Espírito Divino (*ek pnéumatos haghíu*). Por este dado pneumático a concepção virginal de Jesus foi realizada sob o mesmo poder criador e vivificante de Deus em Gn 1,2. O Espírito de Deus, que presidia a criação cósmica e a criação do primeiro homem (Gn 2,7), determinou o início do novo gênesis, a humanidade do novo Adão e inaugurou o novo povo de Deus. A característica de universalidade é marcada, portanto, não só por meio da genealogia,

¹³⁹ Em Mt 1, 1-17, a genealogia limita-se a ascendência israelita de Cristo. Ela tem por objetivo relacioná-lo com os principais depositários das promessas messiânicas, Abraão e Davi, e com os descendentes reais deste último. O caráter sistemático da genealogia de Mateus é realçado pela distribuição dos antepassados de Cristo. A genealogia de Lucas, mais universalista, remonta a Adão, cabeça de toda a humanidade. As duas listas só têm dois nomes em comum. Essa divergência pode explicar-se pelo fato de Mateus ter preferido a sucessão dinástica à descendência natural. As duas listas terminam com José, o pai legal de Jesus. Através de José Jesus é juridicamente descendente de Abraão e da casa de Davi. BÍBLIA DE JERUSALÉM.

mas pela ação do Espírito. Ao utilizar a expressão *ek pnéumatós estin haghíu*, uma expressão nova para o AT, Mateus consente ver no Espírito, operante em Maria a força criadora e vivificante de Deus e a qualidade divina da qual se origina o Espírito (Mt 1.20)¹⁴⁰.

No Quarto Evangelho, *M. Bordoni* observou no diálogo de Jesus com Nicodemos, que João também recorreu à expressão análoga *ek tû pnéumatós* usada em Mateus, para exprimir a essência da ação onipotente de Deus e a sua autocomunicação pessoal ao homem: “Respondeu-lhe Jesus: em verdade, em verdade te digo: quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus. O que nasceu da carne é carne, o que nasceu do Espírito é Espírito” (Jo 3,5-6). A especificidade da nova criação é própria da qualidade divina de participação da vida trinitária de Deus à humanidade e a essência de Deus exprime a dependência da sua ação onipotente e a referência de sua autocomunicação pessoal ao homem.

O relato de Mateus indicou a identidade divina daquele que é gerado na humanidade de Maria, pelo Espírito Santo (Mt 1,23), e a geração do novo povo de Deus. *M. Bordoni* observa que se a concepção de Jesus como ação do Espírito Santo, em Mateus, mostra uma reminiscência da pneumatologia antiga, do sopro potente de Deus, criador e vivificador, a força manifestativa de sua presença carismática no mundo e a singular origem de Jesus (do Espírito) não pode ser explicada de forma alguma com o paralelo de outros nascimentos humanos. Em nenhum lugar do AT se fala de um indivíduo nascido do Espírito. Tal expressão provém da tradição e que indica que a origem de Jesus, segundo o Espírito, significa sua natureza celeste, e constitui a razão de sua altíssima, única e universal dignidade messiânica¹⁴¹.

No Evangelho de Lucas o anjo do Senhor anuncia: “Nasceu hoje, na cidade de Davi, um Salvador, que é o Cristo Senhor” (Lc 2,11). A presença do Espírito se destaca em torno de alguns fatos que precedem o nascimento de Jesus. No anúncio do nascimento de João Batista o anjo disse a Zacarias: “e, desde o ventre da mãe, ficará cheio do Espírito Santo” (Lc 1,15). Zacarias, repleto do Espírito Santo, profetizou: “E tu, menino, serás chamado Profeta do Altíssimo” (Lc 1,76). Isabel

¹⁴⁰ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.207. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

¹⁴¹ *Ibid.*, p.208.

ao saudar Maria e o que nela havia sido concebido, “ficou repleta do Espírito Santo” (Lc 1,42). O Filho de Deus “nasce de uma mulher” (Gl 4,4), concebido na carne pela virtude do Espírito Santo (Mt 1,20; Lc 1,35). O mistério dessa concepção virginal aparece associado ao Espírito Santo como o grande protagonista da encarnação do Verbo¹⁴².

Lucas, em um contexto diferente, liga a história de Jesus ao tempo da promessa através do ciclo da concepção e do nascimento de João Batista com uma singular manifestação do Espírito e reaviva o Espírito profético que precedia a manifestação superior do Espírito ocorrido na concepção do Messias (Lc 1,15.17.41.67.80). Por meio dos dados bíblicos (Lc 1,5-25; 1,26-38; Lc 1,57-80; Lc 2,1-21), a narração do texto evangélico tende a revelar de um lado a relação da vinda de Jesus com a antiga esperança de Israel, e de outro, o cumprimento e a superação da revelação antiga. Na realidade, Lc 1-2 se move no clima do AT, no qual se dá um notável relevo ao templo de Jerusalém e à sua liturgia, enquanto a perspectiva universal parece derivar do Dêutero-Isaías e dos Salmos: a piedade que se afirma é a dos pobres de *anawîm*. No contexto universal determinante, mais do que em Mateus, a presença do Espírito Santo se mostra como antecipação de Pentecostes, como Espírito profético com o qual interviam os profetas do AT:

Zacarias, seu pai, repleto do Espírito Santo, profetizou: Bendito seja o Senhor Deus de Israel, porque visitou o seu povo, e suscitou-nos uma força de salvação na casa de Davi, seu servo, (...) “E, tu, menino, serás chamado profeta do Altíssimo; pois irás à frente do Senhor, para preparar-lhe os caminhos”. (Lc 1,67-69.76-79).

Assim, na narrativa se confrontam dois momentos da economia salvífica ligados numa relação de promessa-cumprimento. O caminho do Espírito, como Espírito profético, oferece o fio condutor dinâmico da unidade do plano divino universal¹⁴³. Este mesmo Espírito no evento da anunciação se mostra com características novas. Tanto em Mateus (Mt 1,18.20), como em Lucas, (Lc 1,35) se faz alusão a uma ação criadora do Espírito para anunciar que Jesus é o ponto de partida da nova criação. O significado de *episkíasei* (o poder do Altíssimo te cobrirá; Lc 1,35b) e da expressão precedente *epeléusetai* (o Espírito Santo descerá sobre ti; Lc 1,35), revela o poder protetor e criador de Deus: “O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra”. Este texto não se

¹⁴² Ibid., p.208.

¹⁴³ Ibid.

refere apenas a Is 32,15, onde se previa a nova criação, mas a Atos 1.8, quando se trata da vinda do Espírito Santo. No relato de Lucas da anunciação, o Espírito parece evocar uma antecipação de Pentecostes, como início da manifestação do Espírito na era cristã. No Evangelho de Lucas, portanto, na anunciação, a presença do Espírito não se revela somente como manifestação da potência divina criadora, mas como ação criativa (nova criação), que consiste na autocomunicação definitiva de Deus ao homem realizado na encarnação e humanização do Verbo, nas quais o Espírito age como pessoa¹⁴⁴.

M. Bordoni destacou ainda a importante manifestação pessoal do Espírito com referência à pessoa de Maria. A vinda do Espírito Santo em Lucas não se refere somente ao Messias, mas também a sua mãe. O resultado desta vinda não é só a concepção singular por intervenção de Deus (Lc 1,31), mas a participação na filiação divina (Lc 1,35) pela via da encarnação, pela qual a eterna, e única filiação do Verbo, se revela através de Maria no tempo histórico. Em seu papel materno pela potência do Altíssimo, Maria aparece como tabernáculo da Nova Aliança, onde reside a glória de Deus como sinal cristológico de seu amor. Considerando, contudo, o aspecto pneumático em questão (Lc 1,35), Lucas sugere a ideia de que Maria no seu caminho, ativo e responsável, diante de Deus é a personificação da humanidade inteira na sua relação de aliança nova, no contexto da manifestação escatológica de Deus, do qual o Espírito é revelação¹⁴⁵.

Segundo *M. Bordoni*, no mistério da anunciação se manifestou o vulto pneumático de Deus que exprime a sua iniciativa: seja como intervenção criativa do Espírito que já na economia antiga era sinal (Lc 1,35); seja como graça interior, como dom pessoal, em vista de uma extraordinária relação interpessoal de amizade íntima com Deus, do qual o Espírito é sinal e presença, e suscita a perfeita correspondência à graça na participação pessoal de Maria na maternidade divina, na linha de obediência do Servo, atitude constante de Maria em antítese à desobediência de Eva. Maria supera a antiga infidelidade na obediência, é a Nova Filha do Sã (Lc 1,38)¹⁴⁶.

L. Ladaria em sua análise dos textos de Mateus e Lucas conclui que a encarnação de Jesus realizou-se por obra do Espírito Santo. Há uma atuação do

¹⁴⁴ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.209.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Ibid., p.210.

Espírito Santo no momento em que Jesus entra no mundo. Destaca que, segundo os textos evangélicos, um primeiro momento no qual o Espírito Santo desce sobre Maria, não sobre Jesus (Lc 1,35). Mas a santidade, efeito da ação divina, é atribuída a Jesus desde o primeiro instante: “o que nascerá de ti será santo, e será chamado Filho de Deus”. Embora não se diga de maneira clara, tudo indica que desde o momento da encarnação o Espírito Santo está presente na vida de Jesus, o Filho, que se encarna no cumprimento do desígnio Pai. Sua origem nessa peculiar ação de Deus mostra o caráter transcendente divino da pessoa de Jesus. A ação criadora do Espírito de Deus (Gn 1,2; Sb 1,7) alcança seu ponto mais alto. O Espírito Santo ao descer sobre Maria tornou possível a encarnação. Nesse sentido, sua ação precede a do Filho e indica que o Espírito Santo está presente na humanidade de Jesus, criada pelo fato de sua assunção pelo Filho na união hipostática. Na perspectiva de *L. Ladaria* a presença do Espírito deve ser considerada logicamente “posterior” à união hipostática por parte do Filho. O autor nota ainda que a atuação pública de Jesus movida pelo Espírito, e a doação ulterior do mesmo Espírito não são postas em relação nem no NT, nem na antiga tradição da Igreja com o momento da concepção virginal de Jesus por obra do Espírito. Estes momentos para os relatos neotestamentários e para a tradição se relacionam com a vinda do Espírito sobre Jesus no Jordão¹⁴⁷.

O agente operante do mistério da encarnação e da união hipostática é o Espírito como Pessoa-Amor e Dom incriado, consubstancial ao Pai e ao Filho, é ao mesmo tempo sujeito da autocomunicação de Deus, fonte primeira de todos os dons e do próprio Dom incriado. Na encarnação do Filho, o Espírito se encontra hipostaticamente unido a Ele, como o é desde toda a eternidade. No seio da Trindade, o Espírito é o vínculo de amor eterno entre o Pai e o Filho; na encarnação torna-se vínculo de união entre o Verbo e a humanidade (Jo 1,14)¹⁴⁸.

Nos relatos bíblicos sobre a encarnação o aspecto cristológico é fortemente marcante, mas não se pode ignorar o seu teor pneumatológico. O mistério da encarnação se realizou por obra do Espírito Santo¹⁴⁹. Somente a partir dessas duas vertentes se chega à plenitude da revelação inaugurada com a encarnação do Verbo

¹⁴⁷ LADARIA, L. F. *O Deus Vivo e Verdadeiro.*, pp.69-70.

¹⁴⁸ SANTANA, L.F.R. *O Espírito Santo na vida de Jesus.*, p.268.

¹⁴⁹ DVi 50.

eterno, onde as promessas antigas são cumpridas e algo radicalmente novo é instaurado na história dos homens como advento do Salvador¹⁵⁰.

A Igreja recolheu o dado revelado da dimensão pneumática da encarnação e, desde cedo, o introduziu no símbolo da fé. Desde o fim do segundo século, no “Símbolo Apostólico” está a menção de que Jesus “nasceu do Espírito Santo e da Virgem Maria”. O Concílio Ecumênico de Constantinopla (381) definiu a divindade do Espírito Santo reafirmada no Símbolo Niceno-Constantinopolitano¹⁵¹.

4.2.2

Jesus ungido pelo Espírito no Jordão

A unção do Espírito se desenvolve durante todo o ministério de Jesus. Para o AT o Messias seria revestido pelo Espírito de *Iahweh*. À luz dessa perspectiva a vida de Jesus foi interpretada como fenômeno messiânico envolvido em um mistério pneumático (Is 11,1-9). O Messias seria aquele que recebera a plenitude do Espírito Santo, em favor do Povo eleito por Deus e de toda a humanidade. Messias, literalmente, significa “Cristo”, isto é “Ungido”; e na história da salvação significa “ungido com o Espírito Santo”. Esta era a tradição profética do AT. Esta tradição está contida no texto de Isaías (Is 11,1-3) ao fazer alusão à vinda de um personagem misterioso que a revelação neotestamentária identificou com Jesus. Desta forma, a tradição liga a pessoa e a sua missão de Jesus à uma ação particular do Espírito de Deus, Espírito do Senhor¹⁵².

O batismo de Jesus foi de grande importância na sua vida:

Sabeis o que aconteceu por toda a Judéia: Jesus de Nazaré, começando pela Galiléia, depois do batismo proclamado por João, como Deus o ungiu com o Espírito Santo e com o poder, ele passou fazendo o bem e curando a todos os que estavam dominados pelo diabo, porque Deus estava com ele¹⁵³.

Esta declaração é uma expressão clara de que no batismo de Jesus se via o início de sua obra pública, concluída com a sua morte e ressurreição¹⁵⁴.

¹⁵⁰ SANTANA, L.F.R. Op. cit., p.271.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² DVi 15.

¹⁵³ AT 10,37-38.

¹⁵⁴ Investigações exegéticas recentes têm mostrado que existe uma íntima relação entre os relatos sobre o batismo de Jesus e a catequese batismal da Igreja primitiva o que significa que as narrações acerca do batismo de Jesus se constituíram em princípio hermenêutico, para a autocompreensão da fé cristã. SANTANA, L.F.R. *O Espírito Santo na vida de Jesus.*, p.273.

No Jordão, Jesus é apresentado como enviado de Deus, seu Filho, dotado da força necessária para o cumprimento de sua missão. Jesus inicia sua vida pública pregando o Reino de Deus, confirmando com sinais e prodígios e declarando que esse Reino irrompeu entre os homens. A unção pneumática do Jordão impulsionou Jesus a anunciar a boa nova aos pobres, uma unção profética de acordo com as promessas que anunciavam a libertação do povo, sinal de *Iahweh*. Pela unção no batismo, e com o seu ministério público, Jesus plenifica os tempos messiânicos¹⁵⁵.

O acontecimento do batismo e a experiência que Jesus fez do Espírito no Jordão é algo marcante e pessoal. O contexto descrito por Lucas mostra Jesus em oração, escutando a voz do céu (Lc 4,21-22). Os Evangelhos querem mostrar o Espírito de Deus pairando, concebendo e inaugurando algo novo acontecendo em Jesus. Mostram que Jesus foi tocado e penetrado pelo Espírito. Foi importante a significação existencial. Jesus aceitou sua vocação no sentido de um crescimento em sabedoria e graça, que se manifestou a ele de modo claro e concreto. A unção baptismal inaugurou uma nova etapa em sua vida, uma novidade no seu itinerário espiritual e na sua missão messiânica¹⁵⁶.

Depois do batismo o Espírito atua em Jesus, e em todos os momentos o guia em seu caminho histórico para o Pai. Não são poucas as referências nos Evangelhos sobre a atuação do Espírito em Jesus. Por isso o batismo tem um lugar primordial na história da salvação¹⁵⁷.

Para *F. Lambiasi*, após ter descido sobre Maria, o Espírito desceu novamente no Jordão para inaugurar a atividade do Messias e culminou na ressurreição, quando Jesus foi “constituído Filho de Deus com poder, segundo o Espírito de santificação” (Rm 1,4):

O Espírito, assim, está presente em Jesus antes do batismo, mas sob o perfil da “economia”, isto é, do desenvolvimento ordenado e progressivo da história da salvação, é no batismo que Jesus, de modo novo, é constituído – não só declarado – Filho de Deus para nós¹⁵⁸.

¹⁵⁵ A descida do Espírito Santo sobre Jesus é uma unção profética por lhe conferir crédito junto aos homens, confirmar seu mandato divino, corroborar sua investidura messiânica e instaurar sua obra de Servo Sofredor. A expressão, “Deus ungiu com o Espírito Santo e com poder Jesus de Nazaré”, é uma clara referência a Isaías 61,1, onde se fala da unção profética (*Pneûma Kyriou ep’emè, hoû heîneken é chrisé me...*). E ao iniciar seu ministério público na Galiléia, Jesus, tomando o profeta Isaías, aplica a si e ao seu ministério a mesma passagem reconhecendo nela a síntese de sua missão messiânica (Lc 4,18-19). A SANTANA, L.F.R. *O Espírito Santo na vida de Jesus.*, p.273.

¹⁵⁶ Ibid., pp.271-279.

¹⁵⁷ Ibid., p.273.

¹⁵⁸ LAMBIASI, F. *Lo Spirito Santo.*, p.54.

A unção messiânica de Jesus por sua vez relaciona-se com a proclamação da identidade de Jesus. A voz do céu proclama: “Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo” (Mc 1,11; Lc 3,22; Mt 3,17). A identidade de Jesus como Filho se manifesta no batismo. O momento do batismo revela, portanto, a filiação de Jesus e a sua identificação pessoal com a missão que o Pai lhe confiou¹⁵⁹.

Com relação à identidade do Espírito, no momento do batismo, o Espírito ainda não se manifesta plenamente como Espírito do Filho. Sobre Jesus desce o Espírito Santo, o Espírito do Pai e do Filho. Essa manifestação terá lugar na ressurreição. O NT nunca se refere ao Espírito do Filho ou de Jesus ao se referir do Espírito que desce sobre ele no Jordão e no qual é ungido. Mas na sua vida, Jesus possui o Espírito como algo próprio, não só como algo recebido de fora. Enquanto é o Espírito do Pai o que vem sobre Jesus, este é impelido a realizar sua missão. Enquanto é o Espírito do Filho, este em liberdade interior faz-se obediente ao Espírito do Pai que o guia. O Espírito Santo não é para Jesus um mero princípio externo, mas habita nele e nele permanece como em seu lugar natural¹⁶⁰.

O NT reconhece dois momentos cronologicamente diferenciados: a encarnação de Jesus por obra do Espírito Santo e a unção, localizada no Jordão. Mas a teologia da unção de Cristo desaparece da consciência da Igreja, predominando a corrente que a identificou à encarnação. O perigo do adocionismo em suas várias formas de correntes gnósticas, do arianismo e de formas extremas da cristologia antioquena propiciou uma desvalorização da presença do Espírito Santo em Jesus bem como a dimensão trinitária da unção: o Pai unge a Jesus com o Espírito¹⁶¹. A teofania do Jordão (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22) mostra que o amor do Pai sobre seu Filho no batismo é personificado no Espírito Santo. Procedendo do Pai, o Espírito Santo repousa sobre o Filho a fim de que o Filho possa manifestar no mesmo Espírito a sua entrega total e amorosa ao Pai¹⁶².

R. Cantalamessa, citado por L. Santana, relatou sobre a tendência na Igreja de transferir os eventos ou mistérios da vida de Jesus para a encarnação, onde o fundamento da salvação, a constituição do Salvador prevalece sobre o desenvolvimento real da salvação. Nesse sentido, o batismo de Jesus tende a ser um

¹⁵⁹ LADARIA, L. F. *O Deus Vivo e Verdadeiro*., p. 81.

¹⁶⁰ Ibid., p. 82.

¹⁶¹ Ibid., p.74.

¹⁶² SANTANA, L. F. R. *O Espírito Santo na vida de Jesus*., p.279.

mistério cristológico e a ideia da unção de Jesus pela ação do Espírito Santo passa a ser identificada com a encarnação:

A consequência mais notável é o enfraquecimento da dimensão pneumática da cristologia, isto é, a diminuição da atenção que deveria ser dada à ação do Espírito Santo na vida de Jesus... Entre os latinos, com o advento da Escolástica, o mistério e a própria ideia da unção de Cristo por obra do Espírito Santo no dia do seu batismo desapareceram por completo da teologia, já que nunca foram tratados como questão em nenhuma das Sumas, a partir de Santo Tomás. Com o Concílio Vaticano II, esse mistério reaparece na consciência da Igreja¹⁶³.

A presença do Espírito Santo em Jesus foi acentuada por vários autores. Citado por L. Ladaria, H. Mühlen, em seu livro *Uma Mystica Persona*, ressaltou que a encarnação e a unção devem ser distinguidas e, ao mesmo tempo, articuladas. Por uma preocupação eclesiológica, segundo o autor, a Igreja deveria ser vista como a continuação da unção de Jesus com o Espírito Santo. Segundo a Sagrada Escritura há uma diferença temporal entre as duas missões: a missão do Filho, no momento da encarnação, e a missão do Espírito, no Jordão. Mühlen, inspirando-se em Tomás de Aquino considerou essa sucessão temporal uma mera sucessão lógica. Apesar das afirmações bíblicas, buscou razões dogmáticas para situar no momento da encarnação a unção da humanidade de Cristo, correspondente à missão do Espírito. Assim haveria uma coincidência cronológica entre os dois acontecimentos, ainda que logicamente a unção pressuponha a encarnação. Segundo H. Mühlen, Jesus teve desde o primeiro momento de sua encarnação a plenitude do Espírito Santo e a plenitude da graça. Isso não quer dizer que não se possa falar de uma história da graça em Jesus, mas se trataria de um crescimento na manifestação dessa graça. O Espírito que desce sobre Jesus na encarnação é o Espírito Santo, do qual o Filho é origem. Por isso, não se deveria conceder ao momento do batismo maior valor que o de uma promulgação pública, do que existiu desde o momento da encarnação. A distinção entre encarnação e unção recolhe um aspecto relevante da tradição. Jesus é o Filho de Deus encarnado, ungido é o portador do Espírito, e sublinha-se a atuação do Espírito em Jesus durante sua vida mortal¹⁶⁴.

Para H. Balthasar em sua obra *Teodramatica 3. Las Personas del drama. El hombre em Cristo*, segundo L. Ladaria, a atuação do Espírito Santo sobre Jesus é um dado evidente do NT e de maneira mais elaborada tratou desta questão. Se o

¹⁶³ Ibid., p. 274.

¹⁶⁴ LADARIA, L F. *O Deus Vivo e Verdadeiro*., p.75.

Espírito ungiu Jesus como Messias para que o Senhor não fosse considerado um simples profeta, foi necessário retroceder à atuação do Espírito ao momento da sua concepção. A precedência do Espírito Santo em relação a Cristo acentuou-se, sobretudo na encarnação. Se depois da ressurreição Cristo envia o Espírito Santo, de algum modo foi antes enviado pelo Espírito Santo. Na economia da salvação há uma “inversão trinitária”¹⁶⁵, que não altera a ordem da vida intradivina, mas mostra que pela necessidade de salvação mudam-se, de algum modo, as relações entre a segunda e a terceira pessoa. O Espírito opera a encarnação do Filho e, na economia, o precede. O Espírito é, ao mesmo tempo, o Espírito do Pai e do Filho. Como Espírito do Pai é enviado à Virgem, e como Espírito do Filho o move para a encarnação. O Espírito que está sobre Jesus e o impele mostra o momento imanente do Espírito que vem do Pai. A encarnação e a unção, para *H. Balthasar*, coincidem como a unção da humanidade de Cristo com a natureza divina por uma parte e com o Espírito Santo por outra¹⁶⁶. As “duas mãos do Pai”, o Filho e o Espírito, segundo Irineu, atuam de modo diferente, mas sempre um com o outro. Por outro lado, *H. Balthasar* parece atribuir ao batismo de Jesus um caráter mais manifestativo de uma presença do Espírito que se tivesse produzido desde sempre: “desde o momento do batismo o Espírito paira sobre Jesus para fazer dele durante toda sua vida o receptor das indicações do Pai”¹⁶⁷. Também, para *S. Bulgákov*, em seu livro *Il Paraclito*, a ordem da atividade das hipóstases no mundo é inversa à sua ordem intratrinitária, à sua *taxis*¹⁶⁸.

Y. Congar, em seu livro *El Espiritu Santo*, está também entre os autores significativos que buscaram harmonizar a presença do Espírito Santo em Jesus, conforme cita *L. Ladaria*. *Y. Congar* se colocou claramente a favor de uma sucessão cronológica e lógica do NT. Destaca o batismo de Jesus como um novo momento de sua vida. Sublinha a historicidade da obra de Deus, e a sucessão dos acontecimentos temporais, cuja novidade deve ser respeitada. A autocomunicação de Deus em Jesus conhece diversas etapas históricas, que são momentos qualitativos dessa comunicação:

Quanto a Jesus, teremos sumo cuidado em evitar todo adocionismo. Afirmamos que é ontologicamente Filho de Deus pela união hipostática desde sua concepção; que é

¹⁶⁵ Ibid., p.77.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ BULGAKOV, S. Bolonha. *Apud O Deus Vivo e Verdadeiro*, p.77.

templo do Espírito desde esse mesmo momento, santificado pelo Espírito em sua humanidade. Porém guiados pela intenção de respeitar os momentos ou etapas sucessivas da história da salvação, e dar todo o realismo aos textos do Novo Testamento, propomos ver primeiro no batismo e depois na ressurreição-exaltação dois momentos de atuação da nova virtus (da eficiência) do Espírito em Jesus enquanto é constituído (não só declarado) por Deus como Messias-Salvador e, posteriormente, Senhor¹⁶⁹.

Para *L. Ladaria*, segundo as afirmações do NT e da primeira tradição, a unção de Jesus coloca-se no Jordão. Esse é o ponto de referência para a ação messiânica de Jesus e a posterior doação dele aos homens. A santificação da humanidade de Jesus por obra do Espírito não é por isso posta em discussão. Jesus é desde a encarnação pessoalmente o Messias, o Cristo (Lc 2,11; Mt 1,1.16-18), mas só depois da nova efusão do Espírito e da manifestação aos homens no Jordão começa a exercer sua função messiânica. O autor destaca que sem cair em adocionismo podem-se ver os momentos da atuação do Espírito no caminho histórico de Jesus que culminou na ressurreição¹⁷⁰.

Segundo *M. Bordoni*, o batismo de Jesus é o lugar fundamental no qual emerge um particular ligame entre a pneumatologia e a cristologia na tradição sinótica, e que constitui um prisma de leitura de toda a existência terrestre de Jesus, até a sua morte (Mc 10,38), um batismo no Espírito Santo (Mc 1,8; Jo 1,33; Mt 3,11; Lc 3,16)¹⁷¹. Para o autor, não basta considerar o valor simbólico do batismo de Jesus. A teologia deve considerar o realismo da unção batismal de Jesus como um acontecimento no Espírito que realmente teve lugar nele, tanto no aspecto cristológico como no eclesiológico, porque o dom do Espírito que Jesus recebe está também destinado à Igreja¹⁷².

O texto sinótico apresenta o batismo de Jesus como um evento que recorda as profecias do anúncio da vinda de um Messias, pleno do Espírito Santo, cuja singularidade distinta seria a concentração carismática única. A visão da teofania batismal indica o Espírito descendo sobre Jesus (Mt 3,16; Lc 3,22; Mc 1,10) e permanecendo sobre Ele (Jo 1,32.33). Essa manifestação singular do Espírito sobre Jesus no início de sua vida pública designa o cumprimento da antiga promessa (Is 11,1-5; 42,1-4; 61,1-3), mas se define no quadro da Palavra do Pai, que proclama a identidade de Jesus como Filho predileto (Mc 1,11; Mt 3,17; Lc 3,22). O termo

¹⁶⁹ Ibid., p.78.

¹⁷⁰ Ibid., p.79.

¹⁷¹ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.231.

¹⁷² Ibid., p.238.

agapetós (predileto), ausente no texto da profecia antiga, indica a extraordinária relação com o Pai que transcende a expectativa antiga. O Espírito manifesta e caracteriza a novidade da era cristã, quando relacionado com a vinda de Jesus. O autor observou que o Quarto Evangelho não se refere ao batismo de Jesus, mas ao testemunho do Batista sobre a pessoa de Jesus, na qual desce o Espírito (Jo 1-33). Com tal palavra se alude a toda a existência de Jesus, conduzida por uma efusão extraordinária do Espírito anunciada pelos profetas (Is 32,15; 44,3; Ez 26,36), que se difundirá como afirma a Escritura cristã a partir do evento pascal. No judaísmo a efusão do Espírito se referia ao Messias e que se difundiria a partir do evento pascal na comunidade e no mundo¹⁷³.

Para *M. Bordoni*, a novidade do NT é a efusão do Espírito referida ao Messias. Jesus, o ungido pelo Espírito Santo, supera a expectativa antiga e a transcende. O batismo no Espírito, característica única de Jesus, como Cristo, é ilustrado pelo simbolismo da pomba associada à visão do Espírito, de um lado lembra a missão do mensageiro escatológico realizada na força do Espírito, e de outro, a convocação da nova Israel, povo eleito em caminho penitencial (Lc 3,21) com o qual Jesus se solidarizava desde o princípio, o novo Povo de Deus. Portanto, o símbolo da pomba significa o fruto principal do Espírito em Jesus, isto é, a constituição da comunidade perfeita da era da graça¹⁷⁴. A concentração pneumatológica manifestada em Jesus no seu batismo pode ser considerada, portanto, a razão formal da sua representação universal. Na pessoa de Jesus, como Messias e servidor, o povo messiânico inteiro tem sua origem e está totalmente representado diante do Pai. A tradição sinótica mostra depois do batismo de Jesus, com diversos acenos, como a sua existência terrena se realizou sob o signo do Espírito Santo¹⁷⁵.

Após o batismo, a narrativa sinótica ao se referir a Jesus mostra que a extraordinária presença do Espírito na vida terrena de Jesus fundava-se na sua própria autocompreensão. Tal sabedoria se reflete na passagem a respeito da blasfêmia contra o Espírito Santo (Mc 3,28-29; Mt 12,31-32; Lc 12,10), na presença do Espírito de Deus na expulsão do demônio (Mt 12,28; Lc 11,20) e na assistência do Espírito ao testemunho de Cristo na perseguição (Mc 13,11; Mt 10,19.20; Lc 12,11.12; 21,14.15). Esses textos evangélicos mostram com clareza a presença do

¹⁷³ Ibid., pp.231-232.

¹⁷⁴ Ibid., p.232.

¹⁷⁵ Ibid.

Espírito Santo, a sua ação aparece como força de vitória contra o mal que acompanha a obra de instauração do Reino de Deus por Jesus, e como força para evangelização. Jesus, pelo Espírito, se manifesta como profeta por excelência dos últimos tempos (At 3,22; Dt 18,15), profeta que não só fala a Palavra de Deus, mas que é a própria Palavra de Deus (Jo 3,34). Uma das peculiaridades dos Evangelhos consiste em afirmar a existência de uma relação única e singular entre o Espírito e a pessoa de Jesus. Todos afirmam que após o batismo Jesus foi para o deserto impelido pelo Espírito Santo (Mc 1,12; Mt 4,1; Lc 4,1)¹⁷⁶.

Todo o ministério público de Jesus transcorre na presença e sob a ação do Espírito Santo. Três são os efeitos da ação do Espírito na vida de Jesus: o Espírito Santo impeliu Jesus a lutar contra o mal (Mc 1,12); Jesus foi consagrado com a unção do Espírito para pregar a Boa Nova aos pobres (Lc 4,18); e, no Espírito exultou na oração de louvor ao Pai (Lc 10,21). Em outros termos, o Espírito impeliu Jesus a lutar contra o demônio, a pregar o Evangelho e a orar ao Pai. Nestas realidades pode ser expressa a tríplice unção de Jesus: régia, profética e sacerdotal¹⁷⁷.

4.2.3

O Espírito no mistério pascal de Jesus

Na Páscoa, a unção de Cristo em seu valor proléptico encontra a sua realização, e o mistério da encarnação, seu cumprimento. O evento da Páscoa, portanto, constitui a consumação da encarnação, tendo a unção como parte integrante. Na Páscoa ocorre o evento histórico da encarnação do Filho de Deus, Jesus Cristo, definido no contexto universal da história humana como evento portador da salvação para toda a humanidade¹⁷⁸.

A unção de Jesus mostrou como toda a sua existência histórica foi realizada por ação do Espírito Santo, seja como poder de santificação, seja como poder que qualificou sua ação profética. Nos aspectos da vida histórica de Jesus se concentra o seu amor filial, lugar revelador por excelência da sua existência trinitária de Filho eterno, no qual se revela a ação pessoal do Espírito. Na perspectiva teológica do

¹⁷⁶ Ibid., p.233.

¹⁷⁷ SANTANA, L.F.R. *O Espírito Santo na vida de Jesus.*, p.279.

¹⁷⁸ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, pp.244-245.

NT, o Espírito assume uma ação intrínseca no evento da cruz como supremo ato de oferta, recapitulando o significado oblativo da vida de Jesus, o seu amor filial ao Pai e a sua dedicação aos homens¹⁷⁹.

M. Bordoni destaca que a Carta aos Hebreus possui um posto singular no conjunto da teologia neotestamentária por considerar o valor pneumático da morte de Cristo. A ação do Espírito Santo na oferta de Cristo na cruz, no contexto da Carta aos Hebreus, mostra como Cristo enfrentou o drama da cruz (Hb 5,7-8). A força do Espírito estava presente inspirando uma adesão perfeita à vontade de Deus e levando Cristo à solidariedade fraterna com os homens até à morte (Hb 2,14-18). Por isso, a Carta aos Hebreus é fundamental para a perspectiva pneumática da morte de Jesus na cruz¹⁸⁰.

A Carta aos Hebreus proclama a superioridade da morte sacrificial de Jesus em confronto aos sacrifícios antigos, em “virtude do Espírito como vítima sem mancha” (Hb 9,14). Apresenta o mistério da Paixão de Cristo em seu aspecto generoso (Cristo ofereceu a si mesmo), em sua missão de Cristo (Cristo foi vítima imaculada), na menção do Espírito como inspirador da oferta e a menção do Pai como destinatário. O sacrifício de Cristo se realizou uma vez por todas para uma salvação eterna. A salvação qualificada como “eterna” abdicou o sentido temporal para assumir a qualidade da realidade divina e imortal. Este diferencial qualitativo não depende só da pessoa divina do Verbo, enquanto encarnada, mas do princípio interior divino que santifica a humanidade assumida de Jesus, de acordo com a sua liberdade humana. Tal princípio pessoal de união interior na humanidade de Jesus é o Espírito Santo. A expressão o “Espírito eterno” na Carta aos Hebreus sublinha a singularidade de Cristo, no qual o Espírito é a força que sustenta seu ministério e o sentido ativo, que anima por dentro todo o movimento da vida de Jesus, culminando na cruz. Esta força espiritual realizou uma transformação sacrificial, fez passar do plano do “sangue e da carne” (Hb 2,14) para o plano da intimidade celeste com Deus (Hb 9,24)¹⁸¹.

No Quarto Evangelho, prevalece a ação de Jesus que se entrega ao Pai, como anúncio da efusão do Espírito sobre a humanidade (Jo 1,33; 20,22), a partir da

¹⁷⁹ Ibid., p. 245.

¹⁸⁰ M. Bordoni lembra que a teologia do NT o Espírito é visto em conexão com a ressurreição de Cristo e com a humilhação da cruz. BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*., p. 246.

¹⁸¹ Ibid., pp.246-248.

ressurreição. Com expressão literária e valor teológico diverso, a ideia da presença do Espírito na morte de Jesus é testemunhada como sopro último da existência de Jesus (Jo 19,30). O relato expressa, para *M. Bordoni*, o sopro de amor de Jesus e sinal do Espírito, que animava o dinamismo da sua liberdade humana de Salvador. No cumprimento de sua vida, que é a “hora” pascal de sua morte, o Espírito foi doado à Igreja e ao mundo. Na ressurreição de Jesus se manifesta de maneira decisiva a vinda do Espírito. A morte de Jesus não ocorreu só no Espírito, mas junto com a ressurreição constituiu-se uma fonte do dom do Espírito¹⁸².

A teologia neotestamentária oferece um aporte de notável proporção sobre o evento pascal. Inicialmente consente ver o Espírito como princípio da glorificação de Jesus. Para a teologia paulina, o Espírito se manifesta por excelência como agente da ressurreição. Embora o Pai seja o primeiro autor da ressurreição, essa não se realiza sem o Espírito. Paulo chama a força vivificante do Espírito de “poder de Deus” (*dýnamis*: 1Cor 6,14; 2Cor 13,4; Ef 1,18-20). No AT o Espírito de Deus opera como potência criativa do mundo, e contrapõe a morte de Cristo atribuída à fraqueza da carne à ressurreição realizada pelo poder de Deus (2Cor 13,4). Paulo identifica a ação do Espírito como glória (*dóxa*): “Cristo foi ressuscitado pela glória do Pai” (Rm 6,4). No AT a glória de Deus (*kabôd*) estava associada ao Espírito e por isso em Paulo a ideia de “glória” se conjuga com aquela de “poder”. Paulo fala de “glória de poder” (2Ts 1,9) e “poder da glória” (Cl 1,11; Ef 3,16), e esta glória resplandece sobre a face de Jesus Cristo. Para Paulo, a ação do Espírito Santo na ressurreição de Jesus transforma a condição humana dominada pela lei da carne na condição de dignidade filial. Jesus é o Filho de Deus (Rm 1,4) e Espírito vivificante (1Cor 15,45). No Ressuscitado manifesta a qualidade pneumática do amor divino. É pelo Espírito que o evento cristológico manifestado através da existência histórica de Jesus vem a transcender a história do seu viver e morrer para assumir um valor universal e difundir-se pelo mundo. Assim, no evento da ressurreição de Jesus

¹⁸² Outras interpretações sugerem limitar o dom do Espírito à ressurreição (Jo 7, 37-39). A “hora de Cristo” é de fato, no Quarto Evangelho, uma hora indivisível que compreende a morte (Jo 7,30; 8,20), a glorificação (Jo 21,23; 17,1), mas o termo “é consumado” (Jo 19,28) se refere à obra de Jesus realizada na sua hora na qual, segundo o Espírito, é o princípio que opera a consumação. A expiração da morte pode indicar o anúncio da vinda do Espírito doado de Jesus, na sua hora de morte e glorificação. A emissão do seu hálito de vida anuncia o dom do Espírito, à Igreja representada por Maria e os fiéis no discípulo que ele amava. Os conteúdos, pneumatológico e eclesiológico, da morte de Jesus, segundo *M. Bordoni*, parecem coerentes com a narração do Quarto Evangelho na cena que ilustra a morte de Jesus (Jo 19,31-37), onde a água e o sangue prefiguram a permanência da efusão do Espírito além da morte de Cristo. BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito..*, p.250.

predomina o agir do Espírito como Espírito de Deus, “poder e glória” divina, que realiza em Cristo a “nova criação” desde o primeiro momento de sua concepção¹⁸³.

Em Paulo se afirma o aspecto singular da relação Cristo-Espírito, próprio do NT, que vem doado de Cristo e assume uma conotação cristológica. Este é o aspecto da novidade cristã. O lugar em que se funda esta perspectiva é o próprio evento da ressurreição, na qual por um lado o Espírito se torna Espírito vivificante (1Cor 15,45) assumindo a condição de existência pneumática, por outro lado este princípio vivificador se doa. Assumir a ligação do Espírito de Deus com o Espírito de Cristo, a partir da Páscoa, considera que a ação de Cristo é qualificada pelo Espírito de Deus. Esse Espírito de Deus adquire qualidade cristológica, que se estende desde o início da vida cristã (Gal 4,6) até o último ato escatológico (2Ts 2,8). Assim sendo, se pode afirmar que em Paulo o Espírito, enquanto de Deus, age em Jesus para conferir na sua humanidade a função própria de Deus associando-se ao evento da encarnação. E a partir da Páscoa, por meio do Espírito Santo, operar a redenção dos homens (Rm 5,5): o ser “em Cristo”, em comunhão ao Filho de Deus (1Cor 1,9) como o Filho em relação ao Pai (Rm 8, 14-16; Gal 4, 6-7)¹⁸⁴.

O amor de Deus por meio do Espírito Santo realiza a redenção dos homens em Cristo (Rm 5,5). A expressão paulina “Espírito de Cristo”, significa o Espírito de Deus em Cristo, e que age mediante Cristo. E o Cristo vive e age mediante o Espírito de Deus. No primeiro plano está sempre o Cristo ressuscitado e a *ruah* de *Yahweh*. Como no Espírito de Deus ocorre a perfeita comunhão interpessoal entre Cristo e o Pai, dessa forma ocorre a comunhão entre o Cristo e o homem no Espírito. O Espírito é a força divina contra a morte e o pecado e a força para a vida nova em Deus. No tempo “novo”, o *Pneûma* tem a conotação cristológica. O Espírito passa a ter uma nova dimensão existencial, revelando-se secreto e dinâmico ao longo do tempo¹⁸⁵.

Na Carta aos Hebreus, no contexto imediato ao qual se afirma a ação do Espírito Santo na morte de Cristo, se menciona o corpo glorificado de Cristo, como a tenda maior e mais perfeita, não feita por mãos humanas, nem pertencendo a esta criação que entrou no santuário celeste (Hb 9,11-12). Trata-se do corpo glorificado de Cristo da nova criação realizada na paixão e ressurreição de Jesus. *M. Bordoni*

¹⁸³ Ibid., pp.251-252.

¹⁸⁴ Ibid., p.253.

¹⁸⁵ Ibid., p.254.

destaca a profunda transformação que mudou radicalmente a situação existencial da humanidade através da renovação completa do ser humano de Cristo, uma renovação tão profunda que foi considerada a “nova criação”. A ressurreição de Jesus capacitou a humanidade a se comunicar de modo perfeito com Deus. Na Carta, Cristo é o sacerdote capaz de oferecer uma oferta a Deus, porque possui em si o Espírito Eterno. Assim, continua o autor, o Espírito não só anima o movimento de amor de Jesus ao Pai e aos homens, mas opera a transformação existencial, a glorificação do ser humano de Jesus como via perfeita ao Pai (Hb 5,9; 7,28). A paixão e glorificação de Cristo colocou Jesus na condição de transformar a humanidade. Esta transformação levou à perfeição definitiva os que são por ele santificados (Hb 10,17)¹⁸⁶.

No Quarto Evangelho também emerge a perspectiva de ressurreição de Cristo como salvação pela qual Cristo glorificado doa o Espírito a partir do Pai ao homem. No seu terceiro capítulo, o amor do Pai se revela ao doar seu Filho (Jo 3,16). Ao Filho deu todo seu poder (Jo 3,35). A razão formal de todo o esse poder salvífico se encontra na perspectiva da ressurreição como salvação, na qual o Cristo glorificado, a partir do Pai, doa o Espírito Santo ao homem. Na autoafirmação de Jesus como mensageiro divino o Pai o enviou para a pregação da Palavra de Deus e para a doação do Espírito sem medida (Jo 3,34). É pelo amor do Pai que Cristo pode doar o Espírito sem medida. *M. Bordoni* ressalta que para o Quarto Evangelho esse dom se realiza na glorificação de Cristo (Jo 7,39). Durante a vida terrena de Cristo o Espírito já estava presente nos discípulos, na pessoa de Jesus (Jo 14,7). Mas é a exaltação de Cristo que libera o Espírito que estava com Ele. No evento da cruz se inicia o processo de glorificação do Filho do homem, mas é com a ressurreição que este processo se completa. No dom do Espírito se realiza o anúncio de João 3,34 e 7, 37-39. E, por ocasião da Páscoa, Jesus mostrou aos discípulos as mãos e o lado, soprou sobre eles, e falou: “Recebei o Espírito Santo” (Jo 20,20). Esse gesto não deve ser considerado equivalente ao relato de Pentecostes, em Lucas. O Quarto Evangelho quer destacar dois aspectos: recordar a primeira criação do homem (Gn 2,7) para fazê-los compreender que com o sopro de vida, que é o Espírito Santo, Jesus inaugurava a nova criação; e, indicar que o escândalo da Paixão se transformou em fundamento da fé. Com o sopro, sinal do dom do Espírito

¹⁸⁶ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.254.

de vida, Jesus insufla nos discípulos a fé pascal tornando-os homens crentes e capazes da missão apostólica¹⁸⁷.

M. Bordon destaca que a cristologia joanina mostra, ao mesmo tempo, o Cristo glorioso em retorno ao Pai (Jo 16,10; 20,17) com o papel pessoal de Jesus na doação do Espírito aos homens. No Espírito, Jesus assume uma presença diversa da terrestre, mas não menos real que aquela. O capítulo 14 do Evangelho de João mostra como o retorno de Cristo será uma experiência nova:

Não vos deixarei órfãos. Eu virei a vós. Ainda um pouco e o mundo não mais me verá, mas vós me vereis, porque eu vivo e vós vivereis. Naquele dia sabereis que eu estou no meu Pai, e vós em mim, e eu em vós (Jo 14,18-20).

Pela sua ressurreição, Jesus retorna com o Pai: “Se alguém me ama, guardará a minha palavra; meu Pai o amará, e nós viremos e faremos nele a nossa morada” (Jo 14,23). Essa presença nova se cumprirá pelo dom do Espírito. Na força do Espírito, os discípulos puderam ver Jesus com um novo olhar e experimentar sua presença na Palavra. No Espírito, portanto, é assegurada na Igreja a permanência e a eficácia da revelação de Jesus. Assim se pode dizer, que para João o Espírito Santo é o lugar pessoal do encontro sempre atual entre o crente, o Cristo e o Pai¹⁸⁸.

O vínculo entre a ressurreição, a exaltação de Cristo e a vinda do Espírito Santo destaca-se também em Lucas. Sua perspectiva teológica com relevo salvífico à ressurreição se baseia na força da missão de Jesus pela pregação universal da Igreja. Cristo anuncia aos discípulos que enviará o que o Pai prometeu (Lc 24,8; At 1,4-5). No discurso apostólico de Pedro se destaca a realização da promessa do Espírito como um dom do Pai através de Cristo glorificado (At 2,32-33). Lucas concede um espaço particular à dimensão eclesiológica mostrando como Pentecostes não foi apenas o encerramento da Páscoa, mas antes a abertura do tempo da Igreja. Sobre a base do anúncio realizado por Pedro (At 2,17-21) aparece a peculiaridade do dom pentecostal do Espírito, próprio da constituição da Igreja como comunidade profética. Para Lucas, o Espírito doado do Pai pelo Cristo ressuscitado é um Espírito profético, apoio e força para o testemunho, enquanto na perspectiva paulina tem a aparência de santificador ou princípio de uma lei interior. Em Pentecostes se abriu um tempo de evangelização universal da Igreja, assim como no batismo de Jesus se abriu o tempo da pregação do Reino. A Igreja, ao

¹⁸⁷ Ibid., pp.255-256.

¹⁸⁸ Ibid., p.256.

receber seu batismo no Espírito Santo (At 1,5) iniciou um caminho não só se realizando como uma comunidade, mas convocada na escuta do ensinamento apostólico, na comunhão fraterna e do pão, na pregação (At 2,42) e dedicada ao anúncio da palavra de salvação para todos os homens. O Livro dos Atos dos Apóstolos mostra como toda a história da Igreja se desenvolveu sob a ação do Espírito Santo. Depois de sua manifestação inicial, o Espírito se mostra como sinal de força (At 4,31) no momento de oração para libertação dos apóstolos Pedro e João, no momento de evangelização dos pagãos (At 10,44-47), e sobre os discípulos de Éfeso seguidores de João (At 19,5-6)¹⁸⁹.

O Espírito constitui o fio condutor de todo movimento da Igreja em seu caminho de evangelização, com acenos e modos diversos. *M. Bordoni* destaca que o modo de agir do Espírito prevalece a partir do capítulo 13 do livro de Atos dos Apóstolos ao lembrar a antiga concepção bíblica, pela qual o Espírito irrompe em fatos ou em oráculos proféticos. Outras vezes, a ação do Espírito se manifesta de maneira mais pessoal como inspiração do agir humano. Este aspecto pessoal predomina principalmente na primeira parte do Livro dos Atos dos Apóstolos (At 5,32; 8,18; 11,17; 15,8). Pode-se dizer que o verdadeiro modo de ação do Espírito é exatamente o que domina na primeira seção do Livro dos Atos, à luz do dom pentecostal, na narrativa da história da Igreja. O Espírito doado do Pai pelo Cristo glorioso é o princípio pessoal divino, que suscita e inspira a atividade do homem dando-lhe uma extraordinária força para concretizar o plano de salvação de Deus, e promovendo a sua liberdade¹⁹⁰.

4.3

A relação entre Cristo e o Espírito na tradição pós-bíblica

Nos eventos da encarnação, da unção e da Páscoa de Jesus, a ação do Espírito no evento cristológico revelou a constituição da realidade humana e divina de Cristo. A pneumatologia não foi aprofundada como a cristologia. O Espírito Santo muitas vezes apareceu como o Deus desconhecido e a sua natureza não foi interesse até o IV século. Depois do Concílio de Nicéia, no qual a Igreja rejeitou definitivamente o arianismo e afirmou a plena igualdade entre Pai e Filho, a Igreja

¹⁸⁹ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.257.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.259.

se dedicou à compreensão da natureza do Espírito Santo e a relação do Espírito com o Pai e o Filho. A tradição pós-bíblica considerou a relação entre Cristo e o Espírito nos momentos relevantes da vida de Cristo: na encarnação, na unção batismal e na Páscoa.

4.3.1

O dado pneumático na encarnação na tradição pós-bíblica

No desenvolvimento da tradição patrística-dogmática se deu muita importância aos textos de Rm 1,3-4 e Jo 1,14. O pensamento da primeira tradição cristã a partir da era apostólica passou por três grandes momentos de reflexão, sempre atribuindo o nascimento de Jesus ao Espírito Santo e à Virgem Maria, conjuntamente, como na fonte bíblica¹⁹¹.

No primeiro momento de reflexão, na era apostólica havia a preocupação de evitar o modelo de adoção filial, procurou-se unir a unção batismal com a exaltação pascal (Rm 1,3-4), porque era corrente a tendência de envolver a identidade de Jesus numa linha simplesmente humana, um Messias adotado de Deus, para reduzir o perigo do adocionismo¹⁹². A tradição neotestamentária observava a importância do nascimento humano de Jesus da Virgem Maria como nascimento pelo Espírito, segundo o testemunho de Mateus e Lucas. Neste contexto inicial, o “nascer do Espírito” e o “nascer da Virgem” andavam juntos. O nascimento virginal constituiu-se pela ação do Espírito, pelo qual o singular parto de Maria gerou humanamente o Filho de Deus. Numa primeira fase, analisando os textos dos dois primeiros séculos, o nascimento de Jesus foi afirmado principalmente como o nascimento virginal,

¹⁹¹ Ibid., p.210.

¹⁹² Adocionismo é uma visão teológica do cristianismo primitivo, que professava que Jesus nasceu humano, tornando-se posteriormente divino por ocasião do seu batismo, quando foi adotado como Filho de Deus. Havia alguns concepções mais ou menos semelhantes, não necessariamente opostas. No pensamento judeu, o Messias era um ser humano eleito por Deus para levar adiante sua obra de elevá-los por sobre todas as nações em uma espetacular inversão da história. Neste sentido, o Messias não é um Filho de Deus. Na tradição grega existiam heróis elevados à condição divina depois de extraordinárias proezas ou façanhas, por meio da apoteose. O mais importante exemplo disto foi Heracles, que depois de ser queimado vivo, foi tomado por seu pai, Zeus, para governar ao seu lado. No Império Romano, cuja orientação cultural era predominantemente grega, na época dos primeiros cristãos, é altamente provável que este exemplo estivesse ao seu alcance. Ao mesmo tempo, os cristãos sob o influxo do adocionismo facilmente identificavam-se com um herói como Jesus, ser humano qualquer que era eleito (“adotado”) por Deus, e que dava esperanças de salvação aos próprios cristãos, tão humildes diante de Deus quanto seu herói máximo. FRANGIOTTI, R. *História das Heresias*., pp.7-26.

sem menção do Espírito Santo, até Irineu, por motivação apologética o acento sobre o nascimento “da Virgem” era funcional em função da demonstração da messianidade e da divindade de Jesus Cristo diante de judeus e pagãos. Neste período, o acento no nascimento da Virgem revelava o caráter transcendente e divino do nascimento de Jesus¹⁹³. Numa segunda fase, depois da metade do segundo século, com a preocupação apologética, diante de gnósticos¹⁹⁴ e docetas¹⁹⁵, a expressão “da Virgem Maria” passou a salvaguardar a verdadeira humanidade de Jesus, enquanto a menção do Espírito Santo garantia sua verdadeira divindade. Se no início da fase apologética se destacava o acento sobre a Virgem para afirmar o caráter transcendente e divino do nascimento de Jesus, em seguida, no combate à gnose, o acento recaiu sobre Maria para afirmar a real humanidade do Salvador. Nesse contexto, com o sentido cristológico antignóstico se afirmava Cristo, homem e Deus, para salvar todos os homens unindo-os a Deus. Posteriormente, no símbolo Niceno-Constantinopolitano¹⁹⁶, afirmou-se: “concebido pelo poder do Espírito Santo, nasceu da Virgem Maria”¹⁹⁷.

No segundo momento de reflexão, em torno dos séculos IV e V, a fé na encarnação por ação do Espírito Santo e da Virgem Maria não teve uma elaboração. Os alexandrinos mantiveram silêncio com relação ao dado pneumático por adesão ao texto original do símbolo de Nicéia, preocupados com a unidade real de Cristo frente aos nestorianos. O Concílio de Éfeso (431) confirmou, segundo a doutrina de

¹⁹³ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.211.

¹⁹⁴ Gnosticismo é um conjunto de correntes filosófico-religiosas sincréticas que chegaram a mimetizar-se com o cristianismo nos primeiros séculos de nossa era, vindo a ser declarado como um pensamento herético após uma etapa em que conheceu prestígio entre os intelectuais cristãos. De fato, pode falar-se em um gnosticismo pagão e em um gnosticismo cristão, ainda que o pensamento gnóstico mais significativo tenha sido alcançado como uma vertente heterodoxa do cristianismo primitivo. FRANGIOTTI, R. *Op.cit.*, pp.27-44.

¹⁹⁵ Docetismo é a concepção segundo a qual Jesus não teria um verdadeiro corpo. Os docetas não concebiam a encarnação na matéria. Para se alcançar a salvação não era necessária a fé no homem Jesus. Se Jesus era Deus, seu corpo real só poderia ser astral, celeste. Pretendiam assim, marcar o caráter divino, celeste, do Filho de Deus: Jesus era para eles um homem celeste. *Ibid.*, pp.27-30.

¹⁹⁶ O processo doutrinal ao longo do século II construiu a formulação do símbolo “nascido do Espírito Santo e da Virgem Maria” através dos textos cristológicos do Novo Testamento (Lc 1,35; Mt 1,20; Jo 1,14 e Rm 1,3-4). Neste processo de assimilação dos textos bíblicos, Rm 1,3-4 fornece o esquema de duas naturezas (segundo a carne e segundo o Espírito), Lc 1,35 relata o nascimento de Jesus de Maria, e Jo 1,14 fornece a ideia de pré-existência anterior ao nascimento humano. O símbolo Niceno-Constantinopolitano deriva do dado sinótico do nascimento de Jesus, lido à luz de Rm 1,3-4, o qual, por sua vez, foi lido à luz de Jo 1,14. BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, pp.212-213.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.213.

Cirilo, a fé na encarnação, a fé no *Emanuel*, verdadeiro Deus e na verdade da *Theotókos*, que enquanto Santa Virgem gerou, segundo a carne, o Verbo de Deus¹⁹⁸.

M. Bordoni observou que a partir de Gregório de Nazianzo o dado pneumático de Lc 1,35 e o sentido do artigo “encarnado do Espírito Santo e da Virgem Maria” no símbolo Niceno-Constantinopolitano (381) definiu em primeiro lugar, o Espírito enviado sobre o Verbo Encarnado em relação à encarnação. Esta concepção foi importante para a perspectiva pneumática da encarnação, abriu a via de identificação entre encarnação e unção, mas o Espírito sempre foi mais identificado com a divindade do que unido com a humanidade de Jesus. Esse processo conduziu a identificação entre encarnação e unção, mas excluiu o Espírito como realidade constitutiva do evento cristológico, substituído pela ação exclusiva do *Logos*. A identificação entre encarnação e unção reduziu a encarnação ao agir do Verbo e à união hipostática da divindade e humanidade em Cristo. A encarnação não aparece como evento trinitário que envolve o agir próprio de cada pessoa divina. Tal perspectiva percorreu uma parte do pensamento patrístico depois da crise ariana. Até Basílio, se sustentou o valor pneumático da encarnação, sem coincidi-lo com a unção batismal de Jesus¹⁹⁹.

No terceiro período de reflexão, na escolástica, herdeiro da doutrina dos Padres, surgiu o problema da relação entre a encarnação e o Espírito com a doutrina das duas graças: a graça *unionis* e a graça *capitis*. A encarnação foi vista como “graça” que precede cada dom de graça, seja como expressão da vontade gratuita divina (perspectiva teológica), seja como dom gratuito da união hipostática (graça de união), eficientemente realizada por Deus, mas pessoalmente realizada quando o Verbo assumiu a carne humana. Nesta condição pode-se ver resumida a posição dos Padres, que identificaram encarnação e unção reduzindo a perspectiva pneumática da encarnação²⁰⁰.

Tomás de Aquino via na graça *creata* ou *capitis* uma consequência da união hipostática. Assim, a concepção do período medieval influenciada por Tomás definiu o termo “graça”, seja a identificação ontológica entre união e unção, seja a perspectiva pneumática do evento da encarnação como ação-dom ou graça de Deus,

¹⁹⁸ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p. 213.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 214.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.215.

com uma doutrina da ação do Espírito pouco refletida²⁰¹. A “graça santificante” que segue a “graça da união”, seu princípio e fonte, exprime a condição interiormente santificada da plenitude da humanidade de Jesus. A união hipostática foi realizada, não pela graça santificante, mas pela graça de união, que determina a união segundo a substância, segundo a Pessoa²⁰².

A reflexão teológica medieval também viu o dogma da encarnação na doutrina da graça como a suprema manifestação de Deus. Tal reflexão não ignora, na perspectiva trinitária, que o aspecto da ação de Deus é conjunto ao agir do Espírito. E, de fato, na consideração geral de Tomás de Aquino estava inserido o contexto trinitário. A perspectiva trinitária coincidia com a visão de encarnação no contexto da missão divina, uma visão dinâmica do evento da encarnação no quadro histórico. Nesse desenvolvimento, a perspectiva pneumatológica é relevante: na atenção ao contexto ativo da graça no qual a Trindade toda participa e na união do Espírito que se realizou em Jesus, consequência da graça de união. Em um e outro aspecto da graça se destaca a perspectiva pneumática universal da encarnação²⁰³.

Com a ideia da graça de união se afirmava a união hipostática, a realidade divino-humana de Cristo, como graça extraordinária, protótipo e princípio do dom para a humanidade. A escolástica posterior sempre deu importância maior à graça de união e menor importância à união mediante o Espírito e a graça consequente a união-união. A encarnação sempre foi vista pelo ato da assunção da natureza humana de Jesus. O mistério da inclusão da humanidade de Jesus e a sua mediação

²⁰¹ A reflexão escolástica deu maior importância à graça *unionis* e menor à união mediante o Espírito. A encarnação foi sendo vista como ato de ascensão da natureza humana de Jesus em razão da sua santidade (divino-hipostática). O mistério da humanidade em Jesus e o papel da mediação universal de Cristo aparecem exclusivamente associados à assunção da natureza humana. A união pelo Espírito e a graça *creata* são consequências acidentais da união hipostática. Tomás de Aquino via na graça *creata* uma consequência da união hipostática. A graça de união se deu de maneira gratuita à natureza humana na pessoa do Verbo e, portanto, consequência da união hipostática. A perspectiva teológica de graça, segundo Tomás de Aquino, apresenta dois sentidos: a vontade divina de doar-se à natureza humana e a graça que santifica a humanidade de Jesus Cristo e o eleva a Deus. Estes dois sentidos inseparáveis estão presentes na união hipostática que resume o termo graça: o princípio divino que realiza a união da natureza em Cristo. No pensamento de Santo Tomás não são frequentes as menções ao Espírito Santo, embora mencione a relação direta da graça habitual com o Espírito Santo, e a articulação entre a graça de união e a graça habitual. A santificação da humanidade de Cristo tem lugar no instante de sua concepção, e a abundância de sua graça deriva da própria união do Verbo. Santo Tomás, como Santo Agostinho, deixaram em aberto o sentido da presença do Espírito na ação salvadora de Cristo, e referiam-se à graça sem a menção do Espírito. O mistério da união de Cristo foi absorvido pela encarnação, ou reduzido. Para Tomás a ideia da encarnação se fundava no mistério da Trindade. Defendia o princípio de que na Trindade se coloca a origem do evento da encarnação. LADARIA, L. F. *O Deus Vivo e Verdadeiro*., p.180.

²⁰² BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*., p.216.

²⁰³ *Ibid.*

universal também foram atribuídas à união hipostática, sem destaque para a unção do Espírito e para a graça *creata*, consideradas consequências da união hipostática. A presença e a ação do Espírito em Jesus foram consideradas secundárias nos tempos posteriores. Em algumas ocasiões falava-se da graça sem a menção ao Espírito Santo²⁰⁴.

4.3.2

A unção batismal de Jesus na patrística

A reflexão sobre a unção de Jesus na tradição patrística no período pré-niceno até o Século IV, com exceção de Orígenes, não falava da unção de Cristo pelo batismo. Os Padres no Século II ainda não tinham uma cristologia em perspectiva pneumatológica desenvolvida para identificar o Espírito Santo como pessoa divina na Trindade²⁰⁵.

Conforme mencionou *M. Bordoni*, Irineu viu a relação entre encarnação e unção ao explicar sua compreensão sobre os dois nomes de Cristo: Jesus e Cristo. Para ele, Jesus indicava o Filho de Deus encarnado, e Cristo aquele que foi ungido no batismo. O Verbo de Deus é Jesus, que assumiu a carne humana e ungido pelo Espírito Santo tornou-se Jesus Cristo. Para Irineu a unção batismal de Jesus se liga às profecias que revelavam antes de tudo a dimensão trinitária de Cristo (Is 11,1-4; Is 61,1-2). Para Irineu (*Adv. Haeres*, 3, 9, 3), a Trindade inteira estava envolvida na unção de Jesus como Cristo e via no caráter pessoal do Espírito a própria unção. O aspecto trinitário salientava o valor dinâmico deste mistério que era um evento e não toca somente a estrutura do ser de Jesus Cristo. Irineu via na descida do Espírito sobre o Verbo Encarnado no batismo a primeira realização de sua efusão carismática sobre o gênero humano. O Espírito que Jesus recebe, de fato, é destinado a todos os homens (Jl 3,1-2; Sl 50,3). Deste modo, pela unção batismal, Jesus é constituído na sua função de salvador da humanidade. A unção continha, portanto, o ato da economia salvífica. No batismo do Jordão a natureza humana do Verbo foi santificada com um Espírito destinado ao homem. O *Pneûma* enviado do Pai santificou Jesus e com ele a Igreja. A importância desta posição doutrinal de Irineu se baseou na motivação soteriológica universal: o Espírito, de fato, na sua

²⁰⁴ Ibid., pp.216-217.

²⁰⁵ Ibid., p.234.

intervenção sobre Jesus fez do Filho Unigênito de Deus o Filho Primogênito, consagrado como homem para a humanidade atingir a plenitude da sua unção e ser salva²⁰⁶.

A teologia da unção de Jesus congregou Padres gregos e latinos, que viam na unção batismal de Jesus a sua mediação redentora universal de salvação e santificação do gênero humano. A ideia da descida do Espírito sobre Jesus no momento de seu batismo, entretanto, favorecia as posições adocionistas e arianas. Por isso, os Padres deram um particular relevo ao fato da unção de Jesus ter se realizado já na sua concepção. Por esta perspectiva retroativa da unção à concepção restou a convicção de que a unção é ação do Espírito. Para Atanásio, na encarnação do *Logos* a humanidade foi ungida pelo Espírito Santo, e para Cirilo de Alexandria pelo poder do Espírito a carne de Jesus se tornou vivificante. Os Padres latinos sustentaram que quando o Verbo se fez carne, Jesus como homem recebeu a mística e invisível unção, pela qual ficou cheio de graça e do Espírito Santo. Agostinho afirmou que Cristo não foi ungido pelo Espírito Santo no seu batismo. No batismo, Jesus se dignou a prefigurar o seu corpo, isto é, a Igreja, na qual os fiéis através do batismo recebem o Espírito Santo. Portanto, Cristo foi ungido com aquela mística e invisível unção, quando o Verbo se fez carne. À medida que se deu maior relevo à unção no momento da concepção de Jesus, o significado da unção batismal de Jesus se transferiu para o plano eclesiológico. Para Agostinho, a unção ocorreu desde o primeiro momento da encarnação, quando Jesus foi repleto de graça e do Espírito Santo, constituído fonte de santificação, princípio universal de salvação, Novo Adão, primogênito da nova humanidade. Na sua unção batismal sua virtude universal foi só manifestada²⁰⁷.

A reflexão patrística por razões anti-heréticas antecipou a unção de Cristo ao momento da encarnação para garantir o fundamento ontológico da salvação, conservou a distinção entre encarnação e unção de Jesus como Cristo. Esta distinção reconduziu a unção à união hipostática, a qual constituiu o fundamento único da divinização da natureza humana individual de Jesus e da inclusão, e divinização Nele de toda a humanidade. O nome Cristo, tradicionalmente ligado à unção pelo

²⁰⁶ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.235.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.237.

Espírito passa a expressar o composto humano-divino para indicar aquele que foi ungido pela divindade do Verbo²⁰⁸.

4.3.3

O acento pneumático da soteriologia pascal dos Padres

A reflexão pós-bíblica com relação à Páscoa oferece uma riqueza pelo acento pneumático da soteriologia cristológica pascal dos Padres da Igreja. Na obra de Basílio, o sopro do Espírito não é só um dom proveniente do Pai pelo Filho encarnado e glorificado, é antes um sopro que precede e conduz a existência terrena de Jesus. Na vinda de Cristo o Espírito o precede. Na encarnação o Espírito não está separado. Gregório de Nazianzo fala da presença da pessoa do Espírito no evento cristológico. Para o autor, no Espírito a obra do Pai e do Filho chega à perfeição. O Espírito não é subordinado ao Filho, é o Paráclito que prepara o evento do Filho e o conduz à sua obra redentora. Gregório de Nissa compartilhava da perspectiva trinitária da salvação em que no Pai está sua fonte, no Filho sua realização e no Espírito sua perfeição e manifestação. No Espírito, para esse autor, está a glória que o Pai deu a Cristo e que Cristo deu aos discípulos, visto que tudo é uma coisa só. A ressurreição aparece como um diafragma através da qual Cristo no seu Espírito opera a santificação dos homens, que é comunhão com o Pai e com ele na unidade do Espírito. Não apenas os capadócijs afirmavam o dom pascal do Espírito. Para os alexandrinos, entre os quais Atanásio e Cirilo, só o Espírito era o princípio formal da vivificação da carne de Cristo, a partir do evento da ressurreição, lugar por excelência desta vivificação. A ressurreição é o momento em que a carne de Cristo não só é vivificada, mas torna-se vivificante mediante a irrupção nos homens de seu Espírito²⁰⁹.

Testemunho singular na patrística latina da visão pneumática do evento pascal se encontra em Agostinho, com a sua perspectiva trinitária no dom do Espírito como amor no mistério da morte e ressurreição de Cristo. Particularmente, o dom do Espírito ocorreu no momento em que Cristo ressuscitado soprou sobre os discípulos dizendo: “Recebei o Espírito Santo” (Jo 20,22). Agostinho ilustra este dom do

²⁰⁸ BORDONI, M. *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*.

²⁰⁹ Ibid., p.260.

Espírito como amor para a salvação dos homens e evidencia no dom do Espírito por Cristo glorificado a dimensão eclesial da salvação²¹⁰.

Para Massimo Confessor, a ação pascal do Espírito consistia, sobretudo, em esculpir no coração do homem a “forma crística” do Filho, pela qual é edificado o homem novo. Por esta adoção filial se opera uma nova condição de existência pessoal do homem, constituída de uma sinergia ativa entre o seu agir e a graça do Espírito, pela qual se determina o novo nascimento da liberdade. Massimo Confessor expressou essa ideia soteriológica pneumática através da “lenda do pelicano”. Esta lenda apresenta relações diretas com o sacrifício de Jesus. Segundo a lenda, na falta de peixes para alimentar seus filhotes, o pelicano bica o próprio peito oferecendo sua carne e sangue para os filhos. A *kénosis* da cruz aparece como dom filial do *Pneûma*: do lado traspassado de Cristo crucificado vem o Espírito de filiação, que marca o homem com uma impressão divina. Mas esta obra do Espírito que brota do mistério da Cruz não se realiza sem a ressurreição²¹¹.

Do breve histórico sobre o acento pneumático da soteriologia pascal dos Padres emerge a relação entre cristologia e pneumatologia com relevo ao duplo aspecto do NT. O primeiro aspecto se refere ao Espírito Santo agindo na história de Jesus de Nazaré: nele já estava presente o Espírito guiando sua vida pública e agindo na sua oferta na cruz e exaltação. O evento de Cristo é visto no quadro de uma vinda do Espírito que o precede (Basílio, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa) e esteve com ele em sua vida. O segundo aspecto apresenta em uma perspectiva pascal o dom do Espírito na carne de Cristo, lacerada pela paixão, glorificada pela ressurreição e concedida a todo gênero humano (Cirilo, Agostinho, Massimo Confessor). O evento pascal da cruz e ressurreição leva ao seu cumprimento a encarnação e a unção de Cristo, e tudo santificado e unificado a partir de Cristo, crucificado e ressuscitado²¹².

M. Bordoni ressalta que a relação Cristo-Espírito que se delineia na perspectiva do horizonte universal de salvação dos Padres é trinitária. A unção vem do Pai (Irineu, Basílio, Ambrósio). A tradição patrística confirma a permanente fisionomia teocêntrica do Espírito Santo na vida divina trinitária: se de uma parte o Espírito é ligado inseparavelmente ao Filho, de outra subsiste procedendo do Pai e

²¹⁰ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*.

²¹¹ Ibid., p.262.

²¹² Ibid.

é manifestado com o Filho. Na economia se manifesta o processo da vida imanente trinitária, onde a pessoa do Pai aparece como princípio e causa do Filho e do Espírito Santo. A hipóstase do Pai confere a essência divina. Em virtude do caráter próprio da sua hipóstase, o Pai tem que ser por si mesmo o princípio primeiro de origem e fonte da vida, do Filho e do Espírito. O Filho que se originou do Pai por geração tem sua propriedade hipostática no ser gerado, mas o Espírito tem sua propriedade hipostática distinta, aquela que tem origem pela via da *ekpóreusis*²¹³. Pela propriedade hipostática as duas processões trinitárias do Filho e do Espírito não são intercambiáveis. O Pai é a causa do ser do Filho e do Espírito. Pelos Padres orientais o Pai não comunica a sua propriedade hipostática a uma das duas outras pessoas trinitárias. Por isso não aceitam a ideia de que o Filho possa ser considerado com o Pai a causa da existência do Espírito. É como se introduzisse na Trindade duas causas, duas fontes ou princípios em contraste ao princípio da monarquia do Pai, único princípio da vida trinitária. Por essa razão, a teologia oriental posterior reiterou a afirmação de que o Espírito procede do Pai. Esta posição que afirma a *ekpóreusis* do Espírito unicamente do Pai se constituiu um obstáculo para a teologia trinitária latina. Bem como inserção do *Filioque* no símbolo de fé se constituiu um obstáculo para a teologia trinitária oriental²¹⁴.

Da parte do pensamento teológico ocidental, seja em Ambrósio, em Agostinho e na teologia posterior da Idade Média não se pensava em atingir o princípio de monarquia do Pai com a afirmação do *Filioque*. Sobre o plano da economia pascal, que é o ponto de partida da ação salvífica do Filho e do Espírito Santo, se revela o mistério de processão trinitária imanente do Espírito do Pai pelo Filho, ou do Filho, através do dom do Espírito da parte de Cristo glorificado, sempre num quadro trinitário, no qual se afirma o primado do Pai. Se a perspectiva pascal põe em evidência o Cristo, pelo qual vem doado o Espírito, este dom da parte de Cristo é possível, segundo Agostinho, porque o Espírito procede trinitariamente também do Filho. Sua posição se baseia em João 19,22. Se o Espírito não procedesse do Filho, quando Jesus se mostrou aos discípulos depois da ressurreição, não poderia dizer: “Recebei o Espírito Santo”. O dom do Espírito da parte de Cristo

²¹³ O termo “*ekpóreusis*” foi traduzido por “processão” com um sentido muito amplo. Significa que “procede de outro” e, portanto, pode indicar a origem do Filho como a do Espírito. É um termo joanino que indica “vir de uma fonte” e como tal atribuída somente ao Pai, que na Trindade é origem. Ibid., p.262.

²¹⁴ Ibid., p.263.

revela o papel do Filho na processão do Espírito, porque o Filho recebe do Pai o Espírito. O primado do Pai não é afetado pela participação do Filho ou pela processão do Espírito. Seja no Ocidente ou no Oriente, o dom pascal do Espírito se refere ao Pai como fonte primária e, ao Filho, para o qual e do qual procede. A acentuação cristológica não é um dado contingente que se coloca sobre o plano histórico da economia, mas a sua razão teológica no quadro da Trindade imanente²¹⁵.

M. Bordonni explica que o princípio de supremacia do Pai, na processão do Espírito, que na tradição oriental foi expressa na forma “só do Pai” (*ek mónu tu Patrós*), pode ser compreendido de maneira próxima a da teologia latina do *Filioque*, ultrapassando a incompreensão da controvérsia histórica do cisma do Oriente. A afirmação que o Espírito procede do Pai não pode e não deve ser compreendida como processão independente do Filho. O Pai é Pai único de seu Filho único. O Espírito não é um segundo Filho. O Espírito procede da mesma maneira, único, que é própria do Pai, e enquanto Pai é ligado ao Filho. Portanto, a processão do Espírito Santo “só do Pai” é indissociável da relação existente entre Pai e Filho. A geração do Filho pelo Pai permite dizer que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho²¹⁶.

No plano da economia, o obstáculo trinitário entre a geração do Filho e a *ekpóreusis* (procedência) do Espírito se manifesta no evento pascal. De um lado, o Espírito age em Cristo no evento de sua cruz e exaltação, e de outro é dom do Cristo exaltado. No período patrístico o dom do Espírito, no plano da economia, cumpriu uma função de aperfeiçoamento de Cristo, sem endossar, portanto, alguma redução do Espírito como se fosse sujeita a Cristo. Se o Cristo exaltado, como Senhor é doador do Espírito isto depende, antes de tudo, da ação do Espírito realizada nele para a exaltação pascal (Rm 8,11), pela qual agora é Espírito doador de vida (1Cor 15,45). O Espírito é Senhor vivificante e é sempre doado do Pai para o Cristo, Espírito de Deus ou do Pai. E, enquanto Espírito do Pai, ele precede a vinda do Filho e a anuncia como seu precursor. O dom do Espírito de Cristo glorificado pelo Pai, e do poder do Espírito, não é um apêndice da encarnação, não é uma ação ministerial: a vinda do Espírito é um novo ato pessoal como êxtase e comunicação pelo qual o Espírito, pelo Filho encarnado, preside e anima o caminho universal da

²¹⁵ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.264.

²¹⁶ *Ibid.*, p.265.

história da salvação regida pela lei trinitária. Se na encarnação e na unção Jesus de Nazaré é constituído a partir do Espírito como “homem universal”, que recapitula em si a humanidade inteira na ordem da graça, pelo evento da Páscoa, vivificado a partir do Espírito, Jesus o doa exercitando sua função universal soteriológica na história do mundo²¹⁷.

4.4

Conclusão do capítulo

No evento cristológico o Espírito agiu como força dinâmica e vivificante. No NT o Espírito desceu sobre Jesus e o ungiu, e o Pai realizou seu desígnio salvífico. Jesus realizou todas as suas obras com a presença do Espírito Santo. Nas diferentes etapas de sua vida, Jesus revelando o Pai se mostrou como Filho, no Espírito, realçando a original relação entre Cristo e o Espírito. A partir da ressurreição de Jesus, se realiza a força reveladora da sua missão (Lc 24,8; At 1,4-5). O Ressuscitado tornou-se doador do Espírito a toda a humanidade (Jo 7,37-39; 10,10) com um poder glorioso e salvífico, dotado da *dýnamis* soteriológica (Rm 8,1-13).

O aprofundamento da relação entre Cristo e Espírito no evento da encarnação, no batismo de Jesus e no seu evento pascal revela a presença operante do Espírito. Na encarnação, a obra do Espírito é decisiva. Se, por um lado, o aspecto cristológico é destacado nos relatos bíblicos sobre a encarnação, por outro não se pode ignorar a perspectiva pneumatológica. Somente a partir dessas duas vertentes se chega à plenitude da revelação inaugurada com a encarnação do Verbo eterno, onde as promessas antigas foram cumpridas e algo radicalmente novo foi instaurado na história dos homens como advento do Salvador.

O batismo de Jesus é o lugar fundamental do qual emerge um particular ligame entre a pneumatologia e a cristologia na tradição sinótica, e que constitui um prisma de leitura de toda a existência terrestre de Jesus, até a sua morte, um batismo no Espírito Santo. No evento pascal, o Espírito opera a transfiguração de Jesus, encarnado e ungido, para a condição de pneumático e vivificante agindo de modo universal na história humana pela fé, em unidade ao Espírito e ao Pai. Jesus, o

²¹⁷ Ibid., p.266.

Cristo, por ação do Espírito se constituiu em evento definitivo e único, constitutivo e normativo para a salvação de todos os homens.

Com relação à encarnação, a reflexão pós-bíblica passou por grandes momentos de reflexão que conduziram inicialmente à exclusão do Espírito como realidade constitutiva do evento cristológico, substituído pela ação exclusiva do *Logos*, antecipando a unção de Cristo ao momento da encarnação para garantir o fundamento ontológico da salvação e, embora conservasse a distinção entre encarnação e unção de Jesus como Cristo, esta distinção reconduzia a unção à união hipostática. Na escolástica, herdeira da doutrina dos Padres, surgiu o problema da relação entre a encarnação e o Espírito com a doutrina das duas graças: a graça *unionis* e a graça *capitis*. Nesta condição pode-se ver resumida a posição dos Padres que identificaram encarnação e unção reduzindo a perspectiva pneumática da encarnação.

A relação entre o Cristo e o Espírito emergiu no acento pneumático da soteriologia cristológica pascal dos Padres da Igreja, com relevo ao duplo aspecto do NT. O primeiro aspecto se referindo ao Espírito Santo agindo na história de Jesus de Nazaré e, no segundo, o dom do Espírito em Cristo glorificado pela ressurreição e concedido a todo gênero humano. O evento pascal da cruz e ressurreição leva ao seu cumprimento a encarnação e a unção de Cristo, e tudo santificado e unificado a partir de Cristo, crucificado e ressuscitado.

5

O Espírito Santo nos Padres da Igreja

5.1

O Espírito na fé da Igreja

A origem da Igreja compreendeu a ação do Espírito Santo e se considerava repleta dos seus dons. Segundo Y. Congar, Justino, por volta do ano 150, reivindicava a continuidade da profecia e dos carismas dentro da Igreja, entre outros, como Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Melitão de Sardes e Irineu que exaltaram o Espírito como princípio vivificador da fé e da Igreja²¹⁸.

No século II, o Espírito Santo ao lado do Pai e do Filho se fazia presente na profissão de fé, na fórmula batismal e dom divino que santificava os cristãos. A ideia do Espírito como pessoa divina em igualdade às outras duas pessoas se desenvolveu de forma gradual. O Espírito foi compreendido como poder que transforma e renova o homem. A atuação do Espírito seria experimentada numa abundância de carismas, relacionado com a pregação profética, a interpretação da Escritura e a direção das comunidades. A função inspiradora e reveladora do Espírito Santo encontra-se no centro da incipiente reflexão pneumatológica dos apologistas, sobretudo em S. Justino, que relacionou a filosofia com os escritos dos profetas veterotestamentários. Seguindo 2Tm 3,16, o Espírito foi considerado por Justino o verdadeiro autor dos escritos sagrados²¹⁹.

B. Hilberath cita Teófilo de Antioquia e Irineu de Lião. Teófilo de Antioquia deu continuidade à equiparação do Espírito à sabedoria e qualificou os evangelistas como portadores proféticos do Espírito e suas obras, juntamente com as Cartas de Paulo, como palavra sagrada divina. Irineu de Lião, em sua obra *Adversus haereses*, denominou o Espírito por sabedoria de Deus. Irineu considerava o Espírito e o Filho as duas mãos de Deus. O Espírito por meio dos profetas e apóstolos desvelava a

²¹⁸ CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito*., p.96.

²¹⁹ HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*., pp.442-448.

economia salvífica divina. Reconhecia entre a Igreja e o Espírito Santo um relacionamento íntimo. Para ele, na Igreja se encontra o Espírito de Deus e toda a graça. Como Espírito de Cristo, o Espírito Santo tem não só uma função de revelação, mas também soteriológica. A ligação de cristologia pneumatológica e a doutrina da recapitulação é característica de Irineu. Em Cristo, cabeça da criação, é consumada a humanidade, renovada segundo a imagem de Deus, na Igreja, pelo Espírito: “Onde está a Igreja, aí está também o Espírito de Deus; e onde está o Espírito de Deus, aí estão a Igreja e toda a graça; o Espírito, porém, é a verdade”²²⁰.

Para *F. Lambiasi*, a reflexão de Irineu aproximava-se de Deus em duas direções: como existente em seu ser intrínseco, e como automanifestação na economia salvífica. Como existente em seu ser, Deus era o Pai de todas as coisas, Uno, contendo em si a eternidade, a sua Palavra e a sua sabedoria. Como automanifestação, Deus se fez conhecer ocupando-se da criação e da redenção; o Filho e o Espírito eram as suas duas mãos no meio e forma de sua autorevelação. Com base na Escritura, Irineu reforçou a doutrina da terceira pessoa da Trindade desde a criação. O Pai se revelava por meio do Verbo. O Filho revelava a consciência do Pai por meio da sua manifestação. E por meio do Espírito os profetas previram, pois sem o Espírito seria impossível contemplar a palavra de Deus. A profissão de fé no Espírito Santo era a profissão de fé em Deus, que atuava como Deus trinitário e se dava a conhecer tal como Ele era desde a eternidade. O caminho do Espírito e sua participação no plano divino de salvação era algo que se podia comprovar historicamente na concepção de Irineu, que acentuou a atuação do Espírito na criação e na formação do homem, na profecia veterotestamentária, na encarnação e no nascimento de Cristo. E o batismo era o momento de união entre o Cristo e o Espírito em favor da humanidade. Em confrontação ao gnosticismo, Irineu afirmou o Deus trinitário. A manifestação de Deus constituía toda a realidade e mantinha sua consistência pela obra salvífica do Pai, do Filho e do Espírito. O ordenamento salvífico mantido por Deus significava, ao mesmo tempo, reconhecer Deus através do Filho e do Espírito. No interior desse processo aparecia a manifestação do Espírito Santo. Ele era a eficiência de Deus na economia salvífica. Sem chegar a formular a procedência do Espírito, este era aclamado inseparavelmente na divindade²²¹.

²²⁰ Ibid., pp.442-448.

²²¹ LAMBIASI, F. *Lo Spirito Santo.*, pp.99-102.

Para *B. Hilberath*, um ponto central na pneumatologia de Irineu (*Adv. Haer.*, III, 24,1) é a relação entre a profissão de fé no Espírito e na Igreja, enquanto comunhão histórica e visível dos fiéis. A eficiência do Espírito como característica da Igreja, para Irineu, se mostra no conhecimento da verdade sobretudo no confronto com a gnose. Irineu concedeu um papel fundamental à pregação dos apóstolos, à tradição da Igreja e à Escritura, todos sempre sob a ação do Espírito²²².

Em Tertuliano (*Adv. Prax.* 30,5) encontramos afirmações pneumatológicas em conexão com a confissão de fé trinitária. Para ele, o Espírito pertencia enquanto magnitude pessoal à imagem de Deus. Procurava explicar que a Trindade não desfazia a unidade da monarquia divina, onde o Espírito era o proclamador da monarquia una, unidade das três pessoas na substância una do Pai, e intérprete da economia²²³. Entretanto, mesmo acentuando a inseparabilidade e a unidade da Trindade, e apesar da designação do Espírito como Deus, observa-se em sua perspectiva uma subordinação na Trindade histórica salvífica. Tertuliano (*Adv. Prax.* 11,7), referia-se ao Espírito atribuindo-lhe um papel próprio em terceiro lugar. A atuação do Espírito na Igreja era destacada na eclesiologia de Tertuliano, pois a Igreja era em sentido verdadeiro Espírito, no qual está a Trindade. O mérito de Tertuliano no que diz respeito à pneumatologia era o de empregar o procedimento exegético da prosopologia ou da prosopografia (identificação de papéis de oradores em textos escritos). Tertuliano atribuía ao Espírito um papel próprio de orador que fala em seu papel de terceiro sobre o Pai e o Filho²²⁴.

Uma posição relevante com relação ao Espírito ocorreu em Orígenes e Clemente de Alexandria, de acordo com *B. Hilberath*. Para Orígenes, em sua concepção, a vida inteira do cristão se transformava pelo *Pneûma* e não apenas no batismo. A fé batismal marcava o começo e o caminho do cristão, compreendido como conversão para um novo estilo de vida sob o influxo do Espírito. Foi o primeiro a tratar de maneira coesa o Espírito Santo em sua obra *De Principiis* (I 3,5), embora sua teologia tenha um cunho mais cristológico. Para Orígenes o Pai concedia o ser às criaturas, o Filho as dotava de razão e o Espírito as santificava. Ao mesmo tempo em que o Espírito Santo só atuava nas pessoas que trilhavam os caminhos de Cristo, a ponderação ética do influxo renovador do Espírito colocava

²²² HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*., p.443.

²²³ Ibid., p.445.

²²⁴ Ibid.

o cristão no campo de atuação do *Pneûma*. Clemente de Alexandria aprofundou um pouco mais a relação entre pneumatologia e antropologia, mas sua pneumatologia conservava o papel subordinado, fruto das vinculações entre batismo e a recepção do Espírito, conforme a tradição anunciava. Enquanto Clemente de Alexandria sustentava o recebimento do Espírito no batismo por parte de todos, Orígenes defendia que só em uma vida ética e ascética da pessoa pneumática se evidenciava a presença do Espírito²²⁵.

A posição do Espírito, peculiar na economia da salvação, não era entendida em sentido exclusivo. A teologia do Espírito Santo se desenvolveu de um modo mais lento em relação à teologia do Filho, porque a figura de Cristo e a importância da sua obra mediadora para as relações do homem com Deus fez com que o Espírito Santo fosse relegado. O conceito de Espírito divino era compreendido como natureza de Deus e também como nome pessoal de Cristo.

A falta de testemunhos escriturísticos precisos, bem como o uso das palavras chaves como “substância”, “natureza” e “pessoa”, utilizadas suscetíveis de várias interpretações, dificultou a afirmação da consubstancialidade do Espírito com o Pai e o Filho²²⁶.

Ao mesmo tempo tomava forma a doutrina que negava a divindade do Espírito Santo. Os pneumatômacos, como foram chamados a princípio por Atanásio e outros, sem serem arianos, não aceitavam a divindade do Espírito Santo. No Oriente, a heresia de Macedônio e dos pneumatômacos suscitou a reação ortodoxa. Para os pneumatômacos, o Espírito era uma força, um instrumento de Deus, criado para agir nos homens e no mundo; permanecia-se no plano da economia, desconhecia-se o nível próprio de Deus e em seu ser, a ação divinizadora do

²²⁵ Ibid., p.446.

²²⁶ BASÍLIO DE CESARÉIA. *Homilia sobre Lucas 12.*, pp.83-84.

homem²²⁷. Em seguida, foram chamados de macedonianos ou pneumáticos, que interpretavam o Espírito como um servidor de Deus, um ser angélico²²⁸.

A questão do Espírito Santo começou a colocar-se explicitamente por volta do ano 360. Atanásio já lhe dera atenção em suas cartas à Serapião de Thmuís. Entre os anos 374 e 375, Basílio compôs sua obra o *Tratado sobre o Espírito Santo*, dedicada à Anfíloquio de Icônio, que lhe pediu instrução sobre o Espírito Santo. Nesta obra, Basílio trata da consubstancialidade, isto é, da mesma dignidade que possui o Espírito Santo em relação ao Pai e ao Filho²²⁹.

Embora somente a partir do quarto século aparecessem os tratados sistemáticos sobre o Espírito Santo, a sua presença foi percebida e demonstrada na Igreja primitiva, na qual a dimensão pneumatológica era um traço fundamental nos Padres da Igreja, vivido em nível de experiência. A tarefa dos Santos Padres era de preparar a Igreja através de um conjunto de instruções essenciais que ampliasse e aprofundasse os elementos anunciados por Jesus Cristo. Esses elementos eram a transmissão da Palavra de Deus na catequese dos Padres. O método catequético dos Padres remonta a mais antiga experiência da Igreja acerca do Credo apostólico em obras com a *Demonstratio* da pregação apostólica, de Irineu, o *Tratado sobre o Batismo*, de Tertuliano ou os *Testemunhos*, de Cipriano²³⁰.

Na catequese dos Padres a Sagrada Escritura era o material básico que fundamentava a instrução catequética. A dimensão trinitária pneumatológica da catequese patrística foi bem relevante. Os Padres fundamentados na revelação bíblica destacavam a importância da Trindade, tanto imanente como econômica na vida da Igreja. A teologia formulada em nível de fé e de culto encontrava-se na *Didaquê* em Justino, em Tertuliano nas *Constituições Apostólicas*, nas quais

²²⁷ Entre os macedônianos se encontravam os pneumatômacos. Os pneumatômacos radicados na “teologia normal” do Oriente, após Nicéia constituíam o partido intermediário entre os arianos e os nicenos rigorosos (*homousianos*). Os arianos formulavam o relacionamento de Cristo, como *Logos*, com Deus, como criador, no esquema criado-incriado, os *homoiusianos* com o esquema Pai-Filho defendiam um monoteísmo binitário. Os pneumatômacos perceberam dentro da posição homoiusiana o problema da relação do Espírito com Deus. A confissão batismal só podia ser fundamentada numa teologia trinitária a partir da ideia da *ousia* (substância, natureza) e não a partir do esquema Pai-Filho. Os pneumatômacos caracterizavam-se pelo biblicismo, tradicionalismo teológico, experiências carismáticas e uma vida ascética. Os pneumatômacos foram condenados no sínodo realizado sob Atanásio em Alexandria em 362, no sínodo de Roma, em 378 e por fim no Concílio de Constantinopla em 381 quando foram considerados definitivamente hereges. HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*, p.447. CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito*, p.103.

²²⁸ BERARDINO, A; ANDRADE, C. *Dicionário Patrístico de Antiguidades Cristãs*, p.1173.

²²⁹ BASÍLIO DE CESARÉIA. Op. cit., p.84.

²³⁰ SANTANA, L.F.R. *A Dimensão Pneumática da Espiritualidade Cristã*, p.160.

retomam e transmitem o mandato de Jesus, expresso em Mt 28,19-20²³¹. Na tradição patrística a teologia era antes de tudo contemplação do mistério trinitário, uma teologia equilibrada e articulada sobre as três pessoas divinas. Embora somente a partir do quarto século aparecessem os primeiros tratados sobre o Espírito Santo, a sua presença e atuação desde cedo estavam na práxis da catequese dos Padres e no âmbito do culto da Igreja era vivamente experimentada pelos cristãos²³².

A catequese dos Padres era ligada à liturgia, à celebração litúrgica. A catequese litúrgica dos Padres atendia às necessidades dos catecúmenos em vista dos Sacramentos da Iniciação Cristã e estendia-se na formação dos batizados ao longo do Ano Litúrgico. Neste sentido, a catequese dos Padres encontrava-se ontologicamente ligada à liturgia e à sacramentalidade cristã, destacava a eficácia das celebrações do Ano Litúrgico. Os Padres tinham uma consciência da teologia paulina do Corpo de Cristo, que enfatiza o vínculo eclesial para a comunhão com Deus. A Igreja como povo reunido na unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo era a sua característica constitutiva e fundamental, segundo a catequese dos Padres. A experiência comunitária derivava da experiência batismal para formar a comunhão de fé, de culto e de vida aos moldes dos primeiros cristãos. No batismo se revelava o sentido eclesial das etapas preparatórias o caminho catecumenal com a presença do Espírito Santo. A tradição dos autores cristãos testemunha uma espiritualidade nos ritos de iniciação cristã daqueles que se preparavam para a recepção dos sacramentos. Os testemunhos litúrgicos e patrísticos a partir do final do século II reconhecem a unidade da celebração do batismo, da confirmação e da eucaristia celebrados em uma mesma liturgia com adultos ao término de um processo catecumenal. Estes três sacramentos recebidos conduziam o catecúmeno à plena experiência da vida cristã. Na Iniciação Cristã encontravam-se inseparáveis

²³¹ A referência ao *Pneûma* nas partes fixas dos símbolos batismais e das profissões de fé, de acordo com o mandato batismal de Mt 28,19-20, significava que a confissão de fé no Espírito Santo estreitamente unida com a profissão de fé no Pai e no Filho e, portanto, começava a se delinear a ideia do Espírito como pessoa divina em igualdade com as outras duas pessoas. Esta conexão constituiu o fundamento de todas as afirmações teológicas sobre a divindade do Espírito Santo. Batismo, culto, pregação, ensinamentos catequéticos, polêmica anti-heréticas e anti-pagã, exorcismos, foram ocasiões para expressar a fé cristã de acordo com a época. Os credos estiveram muito vinculados com o rito do batismo, quando o batizando pronunciava a fórmula de fé. A finalidade dos credos era a de afirmações solenes de fé no contexto batismal, quando ressaltavam dois momentos no ritual do batismo: o momento em que o batizando pronunciava sua fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo e o momento de sua imersão na água. Este ritual se observa nas confissões batismais e nas regras de fé presentes na *Didaquê*, Justino, Tertuliano, Novaciano, Clemente de Alexandria e Orígenes.

²³² SANTANA, L.F.R. *A Dimensão Pneumática da Espiritualidade Cristã*, pp.165-171.

a teologia, a celebração e a pastoral do batismo, da confirmação e da eucaristia. Neste sentido a vida cristã se caracterizava por sua dimensão paraclética, isto é, pela consciência e assistência do Espírito no batizado²³³.

Os Sacramentos da Igreja como uma experiência do Espírito do Ressuscitado que brota de Deus era um verdadeiro batismo no “Espírito Santo”. A Iniciação Cristã conforme os Padres era um processo gradual de fé com a ajuda da comunidade por meio dos Sacramentos da iniciação e na força do Espírito de Jesus Cristo. A celebração e a experiência de Deus na Igreja e nos cristãos se relacionam na teologia sacramental patrística. Como sacramento de encontro com Deus e os homens, a Igreja dá continuidade ao projeto salvífico do Senhor. Os Padres testemunham que o Espírito de Deus é capaz de fazer a Igreja um instrumento eficaz de salvação e construir a unidade da Igreja e da comunhão dos fiéis batizados, o que se verifica também na liturgia da Igreja. A pneumatologia não era um dogma relativo a terceira pessoa, mas uma dimensão essencial da teologia e da liturgia da Igreja. A eclesiologia patrística era fundamentalmente pneumatológica. Tal como ocorria na comunidade primitiva, a liturgia patrística realçava o culto como contexto ideal, no qual o Espírito está presente e opera. Conforme a doutrina dos Padres há um perfeito equilíbrio entre a vida trinitária e pneumatológica da liturgia da Igreja. Vários Padres, na tradição oriental como ocidental, reconhecem ser a liturgia da Igreja, sobretudo nos Sacramentos da Iniciação Cristã uma experiência do dom do Espírito Santo, e de seus dons²³⁴.

Ambiguidades sobre a identidade do Espírito Santo pediam um ensinamento mais claro, uma vez que bispos católicos orientais em celebrações litúrgicas já acentuavam características antiarianas, orando ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo, em lugar de orarem ao Pai e ao Filho no Espírito Santo. O *Tratado sobre o Espírito Santo*, escrito por Basílio, teve por objetivo esclarecer sobre a doxologia “com o Espírito”, em razão destas acusações. No Concílio de Constantinopla, em 381, dois anos depois da morte de Basílio, se proclamou a divindade do Espírito Santo, digno de receber a mesma honra e a mesma glória que o Pai e o Filho: “Senhor e doador de vida, que procede do Pai (e do Filho), que com o Pai e o Filho recebe uma mesma adoração e glória, e que falou pelos profetas”. Coube aos Padres capadóci- os

²³³ Ibid., pp.171-180.

²³⁴ Ibid., pp.181-187.

desenvolvimento fundamental da pneumatologia, em especial a reflexão sobre a unidade do Espírito Santo com o Pai e o Filho na única divindade.

No Ocidente, a teologia de Hilário sobre o Espírito Santo foi muito rica no aspecto histórico salvífico. Para ele, antes de Cristo, o Espírito atuou, sobretudo, na inspiração profética do AT. A partir da ressurreição o Espírito Santo torna-se dom do Ressuscitado. A humanidade glorificada de Jesus passa a ser o veículo de comunicação do Espírito para toda a humanidade. O Espírito foi caracterizado sobretudo como dom, o dom da vida de Cristo ressuscitado e comunicado aos homens. Hilário de Poitiers repetiu diversas vezes em seus textos que o Espírito procede do Pai mediante o Filho²³⁵.

Basílio, Gregório de Nissa e Gregório de Nazianzo são os chamados Padres capadócijs. Em suas atividades episcopais enfrentaram as ameaças arianistas e dos macedônios²³⁶, e mantiveram-se sempre preocupados com a unidade da Igreja. Basílio foi pioneiro na defesa da consubstancialidade do Espírito Santo com o Pai e o Filho. Seus tratados teológicos dogmáticos estão voltados contra os arianos e os pneumatômacos, que negavam a divindade do Espírito Santo. Entre os anos 363 e 365 compôs o *Tratado Contra Eunômio*, líder dos arianos e dos anomeus²³⁷. Em sua refutação, Basílio defendeu a igualdade perfeita do Filho e do Espírito Santo com o Pai²³⁸.

A primeira menção sobre o Espírito Santo ocorreu em uma carta de Atanásio ao Bispo Serapião de Thmuis, por volta do ano 360. Até então o Concílio de Nicéia havia afirmado a divindade e consubstancialidade do Filho, mas proclamado somente a fé no Espírito Santo. Atanásio (*Ep. I ad Ser.* 2.21; III, 1) desenvolveu argumentos em suas cartas à Serapião de Thmuis negando que o Espírito fosse somente uma criatura do *Logos*. O ponto de vista de Atanásio foi o mais explícito, até então, sobre o reconhecimento da divindade do Espírito Santo. Atanásio se confrontava com os “trópicos” que chamavam o Espírito de criatura e o classificavam entre os anjos, como espírito servidor²³⁹. Foi decisivo na controvérsia

²³⁵ LADARIA L.F. *O Deus Vivo e Verdadeiro*., p.212.

²³⁶ Os macedônios defendiam a unidade de Deus, e afirmavam o Espírito Santo subordinado ao Pai e ao Filho, negando a divindade do Espírito Santo. O Espírito Santo seria apenas um ministro, um intérprete, uma espécie de anjo a serviço de Deus. HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*., p.447.

²³⁷ *Eunômio* representava o arianismo radical, chamado anomeísmo, para quem só o Pai é Deus, seu Filho Jesus Cristo é apenas uma criatura. BASÍLIO DE CESARÉIA. *Homília sobre Lucas 12.*, p.17.

²³⁸ *Ibid.*, pp.9-19.

²³⁹ As pessoas que combatem o Espírito (*pneumatomachountes*) são chamadas por Atanásio de trópicos. A designação de “trópicos”, por Atanásio referia-se ao modo exegético usado por eles que

com os macedônios ou com os pneumatômacos e com os Padres capadócijs desenvolveu o papel criador do Espírito Santo, juntamente com o Pai e o Filho, diferenciando suas funções das funções do Pai e do Filho. Para Atanásio o Pai criou todas as coisas pelo Filho, no Espírito. Em suas epístolas forneceu um elenco de atributos que a Bíblia atribui ao Espírito Santo sem se afastar da fé de Nicéia. Partindo da consubstancialidade ao Filho, fundou a divindade do Espírito Santo formulando o esquema do dogma trinitário. Ao equiparar ontologicamente o Espírito ao Filho, uniu-o ao Pai, sendo o Pai idêntico ao Filho, de tal modo que é o Espírito do Pai, procede do Pai, está no Pai, participa da realidade divina do Pai. Se o Espírito é inalterável e participa da imutabilidade do Filho, é a imagem do Verbo e realidade própria do Pai. Assim, Atanásio apresentou um quadro trinitário fixando a participação do Pai, do Filho e do Espírito Santo na mesma substância divina²⁴⁰.

Atanásio integrou a pneumatologia na cristologia: o Espírito Santo é o Espírito de Cristo. Nesse sentido, o Espírito é designado como imagem do Filho e o *Logos* como imagem do Pai. Quem une a humanidade ao Espírito é o Ressuscitado. O Espírito pertence ao Ressuscitado e por ele é enviado para a santificação da humanidade. Portanto, na perspectiva de Atanásio (*Ep. I ad Ser.* 2.21; III, 1) a atuação do *Pneûma* ocorre estreitamente vinculada ao do *Logos*, e a criação se determina trinitariamente. O Espírito Santo é o meio pelo qual o criador se faz presente na criatura. O Espírito é próprio da divindade do Pai, por meio do qual o Filho diviniza as criaturas. Assim, a unidade não exclui a eficácia própria das três pessoas divinas²⁴¹.

Para Basílio Magno, Deus só podia ser conhecido pelo Filho e pelo Espírito. A semelhança entre o Pai e o Filho, para Basílio, estava na natureza divina. Basílio seguia a interpretação da ortodoxia nicena: o Pai é maior, enquanto causa e princípio do Filho que dele foi gerado. E o fato de que o Filho realizou as atividades de Deus mostrava a identidade de natureza. Baseado nos textos bíblicos, Basílio argumentou que os nomes de Pai e Filho indicavam a relação que os unia. E, por isso, podiam ser aplicados a seres tão diversos. Com este raciocínio estabeleceu as bases para uma futura teologia trinitária, em que se combinava a unidade da essência divina

consistia em interpretar de modo figurado passagens da Escritura. HILBERATH, B. J. *Op.cit.*, p. 446.

²⁴⁰ ATANÁSIO. *Contra os pagãos.*, p.30.

²⁴¹ *Ibid.*

com a pluralidade das pessoas. Pai e Filho, segundo Basílio, eram nomes relativos, implicavam-se mutuamente²⁴².

Basílio afirmou que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são três hipóstases, com uma estrutura formal (*ousia*) e um aspecto distintivo (*prósopon*). Distinguiu entre essência (*ousia*) e existência individual (*hypóstasis*), e concluiu que as três hipóstases eram iguais na essência e distintas como individualidade. Assim, em Deus o comum é a *ousia* e particular, individualizante, é a hipóstase²⁴³.

Respondendo a Anfíloquio sobre as formas de doxologia, ora com o Filho e o Espírito, ora pelo Filho no Espírito, Basílio explicava que:

“Existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede, e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe” (1Cor 8,6). Assim, segundo sua opinião, as naturezas significadas pelas palavras se relacionam mutuamente como as palavras entre si²⁴⁴.

E com relação à igualdade em honra do Pai e do Filho:

Se o Pai cria por meio do Filho, isso não representa imperfeição na atividade criadora do Pai, nem fraqueza na atuação do Filho, mas demonstra a unidade da vontade. Desta forma, a locução “por quem” atesta a causa principal, mas não deprecia a causa eficiente²⁴⁵.

Basílio de constatou que na Escritura o Espírito Santo recebeu os seguintes nomes: “Espírito de Deus”, “Espírito de verdade” (Jo 15,26), “Espírito reto” e “Espírito principal” (Sl 50,12-14). Mas “Espírito Santo” é seu nome mais adequado por ser considerado o ser mais incorpóreo, inteiramente imaterial e simples:

Deus é Espírito (Jo 4,24). Por isso, quem ouve falar em Espírito não deve imaginar uma natureza circunscrita, ou sujeita a mudança e alteração, em tudo semelhante a uma criatura. Mas, quem eleva o pensamento ao ser mais sublime, necessariamente terá em mente uma substância inteligente, de poder infinito, grandeza ilimitada, fora do tempo e dos séculos, em nada ciosa de seus próprios bens. Para ele voltam-se todos os que anseiam pela santificação, para ele se dirigem os anelos dos que vivem segundo a virtude, quantos recebem o refrigério de seu sopro, e são amparados para alcançar o fim adequado a sua natureza. Aperfeiçoa os outros, enquanto ele mesmo de nada carece. Não é um ser vivo que precise se refazer; ao contrário é provedor (*choregón*) de vida. Não aumenta progressivamente, mas logo possui a plenitude; é consistente por si mesmo, está em toda parte. Origem da santificação, luz inteligível, concede por si mesmo certa iluminação a toda faculdade racional, a fim de que descubra a verdade. Inacessível por natureza, faz-se, contudo, inteligível, por bondade. Seu poder enche todas as coisas, mas somente se comunica aos que são dignos, não, porém, numa só medida, mas opera proporcionalmente à fé. Simples por essência, seu poder, contudo, se manifesta em milagres variados (Hb 2,4). Está

²⁴² LADARIA, L. *O Deus Vivo e Verdadeiro*., pp.217-223.

²⁴³ BASÍLIO DE CESARÉIA. *Homilia sobre Lucas 12*., p.85.

²⁴⁴ *Ibid.*, pp.96-97.

²⁴⁵ *Ibid.*, p.114.

presente todo inteiro a cada ser, embora todo inteiro em toda parte. Impassível na partilha, indefectível na comunicação, à semelhança do raio solar, que agracia, como se fosse o único, àquele ao qual está presente, enquanto ilumina a terra, o mar, infiltrando-se também no ar. De igual modo, o Espírito está presente, como se fosse único, a cada um dos que são capazes de acolhê-lo; permanece intacto e comunica graça suficiente para todos. Os participantes da graça do Espírito dela usufruem quanto é possível a sua natureza, não, porém, à medida que ele pode transmiti-la²⁴⁶.

Entre suas argumentações, em sua obra, o *Tratado sobre o Espírito Santo*²⁴⁷, Basílio defendeu que no NT o Espírito aparecia unido ao Pai e ao Filho na fé batismal, operava na criação, na ação salvífica e era capaz de divinizar²⁴⁸.

Em sua defesa da fé no Espírito Santo, Basílio reuniu argumentações baseadas na Escritura e na tradição. O argumento mais utilizado é o do mandato batismal, no qual o Espírito se acha unido ao Pai e ao Filho, e na mesma ordem²⁴⁹. A fé cristã e o batismo eram inseparáveis²⁵⁰. O Espírito estava na mesma ordem que o Pai e o Filho²⁵¹. Era uma transgressão renegar o Espírito²⁵². Como também assegurava ser insuficiente o batismo em nome do Senhor²⁵³.

Por meio do Espírito Santo realiza-se a restauração do paraíso, a subida ao Reino dos céus e o retorno à adoção filial. Em todas as ações, o Espírito Santo está inseparavelmente unido ao Pai e ao Filho. Com base em Coríntios, Basílio ensinou que se Deus distribui ações e operações, e o Senhor dispõe sobre os ministérios, o Espírito Santo está também presente, repartindo carismas como lhe apraz de acordo com a dignidade de cada um.

O Espírito Santo era inseparável do Pai e do Filho, tanto na criação dos seres inteligentes, como na economia relativa aos homens e no juízo vindouro. Basílio demonstrou que as três Pessoas têm uma só natureza, são um só Deus:

Ninguém pense que afirmo haver três “hipóstases-princípios”, nem ser imperfeita a ação do Filho. Ora, existe apenas um princípio, que cria pelo Filho e perfaz no Espírito. Nem a atividade do Pai, que “realiza tudo em todos” (1Cor 12,6) é imperfeita, nem a operação criadora do Filho é deficiente, também se não é aperfeiçoada pelo Espírito. Pois, nem o Pai necessitaria do Filho, podendo criar

²⁴⁶ Ibid., p.115.

²⁴⁷ Basílio compôs sua obra entre os anos de 374 e 375, dedicada a Anfilôquio de Icônia, que parece ter lhe pedido instrução sobre o Espírito Santo. Esta obra se compõe de 30 capítulos, nos quais tratou da consubstancialidade, isto é, da mesma dignidade que possui o Espírito Santo em relação ao Pai e ao Filho. BASÍLIO DE CESARÉIA. *Homília sobre Lucas 12.*, pp.84-87.

²⁴⁸ Ibid., p.116.

²⁴⁹ Ibid., p. 117.

²⁵⁰ Ibid., p.120.

²⁵¹ Ibid., p.119.

²⁵² Ibid., p.120.

²⁵³ Ibid., p.121.

somente por sua própria vontade, mas quer fazê-lo por meio do Filho; nem o Filho precisaria auxiliar para agir à semelhança do Pai, quer contudo, perfazer por meio do Espírito²⁵⁴.

No capítulo 18 do *Tratado sobre o Espírito Santo*, aparece a “doutrina da monarquia”. Basílio insistiu na inseparabilidade do Espírito Santo do Pai e do Filho, na conjugação entre as três hipóstases e o conceito de unicidade de Deus (*monarchia Patris*); o Pai, única *arché* da vida intradivina (*principium sine principio*). O Pai, o Filho e o Espírito não são um número, mas o conhecimento da fé que leva à salvação, à distinção entre os três da Trindade, à conjugação da monarquia²⁵⁵. No Espírito, o princípio de unidade e diversidade.

A confissão de que o Filho provém do Pai já tinha uma longa tradição na patrística pré-nicena. A distinção por hipóstase, que foi o marco da teologia alexandrina era aceita no sentido de subsistência individual. Assim se podia falar em Deus com três hipóstases, professar as três hipóstases e manter a monarquia, o que significava: manter o monoteísmo cristão; afirmar que as três hipóstases não eram separadas e formavam um só Deus; e explicar como Deus sem destruir sua unicidade pôde ter um Filho, e como este pôde se tornar humano de maneira real. Fazer teologia no IV século significava perscrutar o mistério da Trindade. No Pai e no Filho se contemplava a única imagem da divindade. Esta imagem mostrava a concepção dinâmica da divindade e a unidade da Trindade²⁵⁶. Tal unidade era profundamente dinâmica, pois se realizava no entrelaçamento do Pai no Filho e do Filho no Pai, formando um só Deus. Depois de usar o conceito de hipóstase, Basílio adotou também o conceito de *prósopon*, que tinha para ele o significado bem preciso de pessoa²⁵⁷, e dizia que, segundo a propriedade de pessoas, eram um e um, porém segundo a natureza comum os dois eram um, designando a diferenciação das hipóstases trinitárias²⁵⁸.

Para Basílio Magno, a característica própria do Pai era não derivar de ninguém, a do Filho era ser derivado do Pai e a do Espírito era derivar do Pai através do Filho. O Pai era ingerado, o Filho era gerado e o Espírito Santo era conhecido

²⁵⁴ BASÍLIO DE CESARÉIA. *Homília sobre Lucas 12.*, p.133.

²⁵⁵ Ibid., p.143.

²⁵⁶ COSTA, P.C. *A divina monarquia em Basílio Magno.*, pp. 588-595.

²⁵⁷ As discussões suscitadas pelos arianos e anomeus levaram Basílio a aprofundar a compreensão das hipóstases. A *hypostasis* une a *ousia* e o *prósopon*. Para ele, o *prósopon* seria o aspecto externo sob o qual aparece a *hypostasis* característica de um ser, o rosto que ele tem. BASÍLIO DE CESARÉIA. Op. cit., p.86.

²⁵⁸ COSTA, P.C. Op.cit.

depois do Filho e com o Filho e tinha a mesma substância do Pai. Assim, segundo a propriedade de pessoas, o Pai era ingerado, o Filho era gerado: um e um; mas, segundo a natureza comum formavam um só Deus. Cada uma das pessoas tinha as suas características comuns, mas participavam de uma natureza comum e se entrelaçavam, estando um no outro, mantendo o dogma da monarquia²⁵⁹.

A monarquia não era só garantida pela unidade de substância, mas também pelo relacionamento entre as hipóstases por meio do Espírito, mediante o único Filho até o único Pai. Basílio entendia uma unidade profundamente dinâmica que se realizava no entrelaçamento do Pai no Filho e do Filho no Pai, formando um só Deus. O Pai era afirmado como princípio ao qual tudo se dirigia e em sentido contrário, tudo provinha dele. O Pai se estendia no Filho e no Espírito Santo. Os seres do Filho e do Espírito provinham do único Pai. Segundo as propriedades, o Pai era ingerado, o Filho era gerado do Pai e o Espírito era ser conhecido com o Filho e ter a sua substância no Pai. Assim, Basílio conjugou no dogma da monarquia o Pai, o Filho e o Espírito Santo²⁶⁰.

No que concerne à vida de Cristo, Basílio ponderou que tudo se cumpriu por meio do Espírito. O Espírito estava junto da carne do Senhor, enquanto unção, e dele sendo inseparável (Jo 1,33; Lc 3,22; At 10,38). Em toda atividade de Cristo, o Espírito estava presente por ocasião da tentação no deserto enquanto fazia milagres e não o deixou depois da ressurreição dentre os mortos (Mt 4,1; Mt 12,28; Jo 20,22-23). E, por obra do Espírito, se constituiu a Igreja com os apóstolos, os profetas e os doutores; a seguir, o dom dos milagres, das curas, da assistência, do governo e do falar diversas línguas (1Cor 12,28)²⁶¹.

Para Basílio, o Espírito Santo era:

(...) Pois, ele era, preexistia e estava presente antes dos séculos com o Pai e o Filho. Se pensares, portanto, em um ser que existisse antes dos séculos, descobririas que é posterior ao Espírito. Refletes sobre a criação? As potências dos céus foram consolidadas pelo Espírito, e tal consolidação, é claro, consiste numa estabilidade nos bons hábitos. De fato, a intimidade com Deus, a imutabilidade diante do mal e a permanência na felicidade provêm da fortaleza do Espírito. O Espírito precede a vinda de Cristo. É inseparável da sua manifestação na carne. Os milagres, o carisma das curas, foram produzidos por ação do Espírito Santo. Os demônios foram expulsos por meio do Espírito de Deus. A presença do Espírito venceu o diabo. A remissão dos pecados realizou-se por graça do Espírito. “Mas vós vos lavastes e

²⁵⁹ COSTA, P.C. *A divina monarquia em Basílio Magno.*, pp. 588-595.

²⁶⁰ BASÍLIO DE CESARÉIA. *Homilia sobre Lucas 12.*, p.143.

²⁶¹ *Ibid.*, p.143.

fostes santificados em nome de nosso Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito Santo” (1Cor 6,11). A familiaridade com Deus se mantém por obra do Espírito Santo, pois “enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: Abbá, Pai!” (Gl 4,6). A ressurreição dos mortos se realiza por ação do Espírito. “Envias teu Espírito e eles são criados e assim renovas a face da terra” (Sl 103,30)²⁶².

A comunhão de natureza se comprova, segundo Basílio, pela origem em Deus. O Filho procede do Pai, por geração, e o Espírito também procede do Pai, por uma intimidade que designa uma essência viva, senhora da santificação, mas com uma maneira de existir inefável. O Espírito é denominado também “Espírito de Cristo”, a este unido por natureza. O Espírito por natureza é como o Pai e o Filho. Ele vivifica juntamente com Deus, que dá vida a todo ser vivo, e com o Filho que comunica a vida. Por isso, o Espírito deve ser glorificado com o Pai e o Filho. Glorificar a Deus no Espírito e com o Espírito demonstra para Basílio o que é relativo aos homens, proclama a comunhão do Espírito com Deus. Proclama-se, assim, a dignidade do Espírito e anuncia-se a graça do Espírito em favor dos homens²⁶³.

Em sua época, Basílio destacou a dificuldade de expressar a presença do Espírito Santo na profissão de fé, visto que Cristo e o Espírito estavam unidos por natureza. Herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo são todos os homens, o Espírito se une na comunhão com Deus e Cristo. Basílio insistia em censurar a irreverência dos que recusavam glorificar o Espírito e lhe atribuir a comunhão na glória com o Pai e o Filho:

Cremos no Espírito, mas lutamos contra ele nas nossas profissões de fé; somos batizados, e ainda lutamos. Invocamo-lo como autor da vida, e o menosprezamos como sendo companheiro de escravidão. Recebemo-lo com o Pai e o Filho, e desprezamo-lo como se fosse parte da criação. Nossos adversários não sabem o que pedir na oração (Rm 8,26). Se induzidos a falar sobre o Espírito respeitosamente, julgam que o igualam em mérito, e reprovam os termos que lhes parecem ultrapassar a justa medida, enquanto, ao contrário, deviam lastimar-lhe a deficiência. De fato, faltam-nos as palavras para realmente dar graças pelos benefícios de que somos cumulados. O Espírito ultrapassa todo o entendimento (Fl 4,7) e desafia a linguagem, que não exprime nem a menor porção de sua dignidade, segundo a palavra do livro intitulado: Sabedoria (de Sirac): “Que vossos louvores exaltem o Senhor, segundo o vosso poder, porque ele vos excede. Para o exaltar, desdobrai forças, não vos canseis, porque nunca chegareis ao fim” (Eclo 43,30). Certamente, tereis terríveis contas a prestar de tais palavras, tendo ouvido do Deus que não mente (Tt 1,2) ser irremissível a blasfêmia contra o Espírito Santo (Mt 12,32; Mc 3,28-29; Lc 12,10)²⁶⁴.

²⁶² Ibid., p.148.

²⁶³ Ibid., p.172.

²⁶⁴ Ibid., p.175.

Basílio recorreu à tradição de Irineu, Clemente Romano, Dionísio de Roma, Dionísio de Alexandria e Orígenes, entre outros, que falavam do Espírito. Afirmava o costume apostólico de manter as tradições orais e a validade da doxologia. Manifestou a unidade existente entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, uma comunhão e união, acima do tempo, indicando a posse da mesma natureza, uma posse eterna. Por comunhão assegurava que possuíam a mesma essência e idêntica razão de ser. Por união, Basílio defendia que se o Espírito fosse estranho à divindade não seríamos Filhos de Deus.

Cristo sempre situado entre o Pai e o Espírito Santo revelava, para Basílio, a união entre as pessoas divinas, baseada principalmente na transmissão batismal. Pai, Filho e Espírito Santo estavam unidos em todos os aspectos. Estar unido em comunhão equivale a possuir uma mesma e única razão de ser. Por isso, o Pai e o Filho e o Espírito Santo possuíam em comum o nome de divindade. Em Deus, a unidade de natureza residia na comunhão de divindade.

Em mais da metade dos capítulos do *Tratado sobre o Espírito Santo*, Basílio afirmava que o Espírito Santo é inseparável do Pai e do Filho, e pertencia à fé inviolável transmitida pela Escritura e pela tradição. A comunhão entre o Pai, o Filho e o Espírito se revelava desde o início das obras divinas, se mantém e perdura até a vinda do Senhor, um princípio que cria pelo Filho e perfaz no Espírito. O Espírito Santo apareceu, portanto, na criação, na economia da Antiga Aliança, na vida de Cristo e na Igreja.

5.2

O Concílio de Constantinopla

A defesa da divindade do Espírito Santo pelos padres capadócijs foi decisiva e serviu de base para o Concílio de Constantinopla em 381, dando-se um passo a mais do que se havia definido em Nicéia (325).

Os desenvolvimentos teológicos do século IV tiveram suas conclusões no primeiro Concílio de Constantinopla (381). Nele completou-se a fé nicena, sobretudo no artigo dedicado ao Espírito Santo com o reconhecimento da sua divindade e de sua unidade com o Pai e o Filho. Entretanto, só o Concílio de Calcedônia (451) atestou o símbolo “dos 150 Padres” de 381, cujo reconhecimento estava associado ao reconhecimento do próprio Concílio de Constantinopla como

segundo concílio ecumênico. A epístola doutrinária redigida em Constantinopla foi considerada a partir do sínodo posterior, realizado em 382, aos bispos do Ocidente. O Credo Niceno-Constantinopolitano faz parte do concílio de 381²⁶⁵.

Nos debates depois de Nicéia sentiu-se a necessidade de complementar o Credo. A conjugação de Espírito Santo, Igreja, batismo, perdão dos pecados e ressurreição era concebida como desdobramento da atuação do Espírito. No artigo do Credo Niceno-Constantinopolitano aparece o complemento pneumatológico. No artigo dedicado ao Pai, acrescenta-se que é criador “do céu e da terra”, sublinhando-se a universalidade do domínio do Pai sobre tudo. Acrescenta-se que a geração do Filho é antes de todos os séculos, valoriza-se as referências à vida histórica de Jesus. Diz-se que a obra da encarnação se deu por obra do Espírito Santo e de Maria, a Virgem. Acrescentam-se as referências à crucificação e à sepultura de Jesus; a ressurreição é “segundo as Escrituras”; Jesus “subiu ao céu, está sentado à direita do Pai”; “e o seu Reino não terá fim”. A afirmação “e no Espírito Santo” do credo niceno, foi complementada pelo terceiro artigo do credo niceno-constantinopolitano: “Creio no Espírito Santo, Senhor e vivificador, o qual procede do Pai, que juntamente com o Pai e o Filho é adorado e glorificado, que falou pelos profetas”. A confissão do Espírito Santo foi expressa por formulações bíblicas e mediante recurso à doxologia. Embora o Espírito não tenha sido chamado de Deus e *homousios*, as afirmações bíblicas e doxológicas são inequívocas: o Espírito situa-se ao lado de Deus, o criador e santificador. Por isso é chamado “O Espírito é Senhor” (2Cor 3,17). É denominado “Senhor”, não sendo, portanto, um servidor. O poder vivificador do Espírito o identifica como divino. No NT o título se aplica sobretudo a Deus Pai e a Jesus Cristo. Sua utilização pelo concílio indica uma equiparação em dignidade com as primeiras pessoas. Como “doador de vida” recebe uma qualificação que no NT aplica-se sobretudo ao Espírito (1Cor 3,6; Jo 6,63) e a Jesus ressuscitado feito Espírito que dá a vida (1Cor 15,45). É mencionada a função de criador, sua ação de santificar e comunicar a vida divina. O Espírito “procede do Pai” indicando que o Espírito é divino e não é criatura. “Com o Pai e o Filho é adorado e glorificado”. O enunciado “procede do Pai”, seguindo Jo 15,26, ainda está intocado pela problemática do *Filioque*, deve ser interpretado em

²⁶⁵ HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*, p.451.

contraste à afirmação ariana de que o Espírito seria criatura do Filho e como confissão de sua pertença à substância incriada de Deus.

O cerne da fórmula pneumatológica é constituído pela justificação da fórmula doxológica; a *lex orandi* e a *lex credenti* confirmam-se reciprocamente. A economia da revelação caracteriza-se por meio das ações e das palavras intimamente interligadas. As palavras proclamam as obras e elucidam o mistério nelas contido, conforme a Constituição Dogmática *Dei Verbum* (DV)²⁶⁶. Na liturgia da palavra, o Espírito Santo recorda à assembleia tudo o que Cristo fez por nós. Segundo a natureza das ações litúrgicas e as ações rituais das igrejas, uma celebração faz memória das maravilhas de Deus em uma anamnese mais ou menos desenvolvida. Conforme o *Catecismo da Igreja Católica*, a celebração litúrgica refere-se sempre às intervenções salvíficas de Deus na história. O Espírito Santo, que desperta a memória da Igreja, suscita a ação de graças e o louvor (doxologia)²⁶⁷.

Por último, com a frase “que falou pelos profetas”, o terceiro artigo do Credo Niceno-Constantinopolitano refere-se aos profetas do AT enfatizando a continuidade da história da salvação²⁶⁸.

O símbolo constantinopolitano recolheu o *homoousios* niceno no sentido da unidade numérica indicando a mesma essência divina com a articulação das três pessoas. Basílio concebeu a essência divina como concreta e real como os autores do símbolo de Nicéia, mas insistia na distinção das três hipóstases em que se articularia a única concreta essência divina. Assim, em Constantinopla se atestou a divindade do Espírito Santo e a unidade na Trindade, o que correspondeu ao interesse manifestado por Basílio de que o credo de Nicéia acrescido estritamente do necessário bastasse como *kerigma*²⁶⁹ e confissão comum, ecumênica²⁷⁰.

Na base da confissão pneumatológica do Credo Niceno-Constantinopolitano se encontra a experiência da Igreja primitiva, tal e qual no NT. Segundo X. Pikaza, ali se experimentou o Espírito em um campo de esperança como sinal e realidade

²⁶⁶ DV 2.

²⁶⁷ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA., n° 1103.

²⁶⁸ Ibid., p.452.

²⁶⁹ “Entre as verdades conservadas e anunciadas na Igreja, umas nós a recebemos por escrito e outras nos foram transmitidas nos mistérios, pela Tradição apostólica. Ambas as formas são igualmente válidas relativamente à piedade. Ninguém que tiver, por pouco que seja, experiência das instituições eclesiais, há de contradizer. De fato, se tentássemos rejeitar os costumes não escritos, como desprovidos de maior valor prejudicariam imperceptivelmente o Evangelho, em questões essenciais. Antes, transformaríamos o anúncio em palavras ocas”. BASÍLIO DE CESARÉIA. *Homilia sobre Lucas 12.*, p.168.

²⁷⁰ HILBERATH, B. J. *Pneumatologia.*, p.452.

do grande poder de Deus, que irrompeu de modo transformador inaugurando o seu Reino. Descobria-se o Espírito em forma de sentido, de princípio e resultado da vida e morte de Jesus. E, como sustento da Igreja, como poder de inspiração profético carismática, vínculo de unidade, fundamento de fé e de missão. Em todos esses casos o Espírito aparece em forma de mistério²⁷¹.

Para X. Pikaza, o Concílio de Nicéia tratou da questão cristológica, definindo com sobriedade pneumatológica no documento final para a interpretação da fé cristã nos Concílios de Constantinopla e de Calcedônia. A resposta de Constantinopla se inspirou na capacidade teológica dos capadócijs, que com sobriedade dogmática definiram o senhorio do Espírito e sua procedência do Pai. Não se fixa o sentido das relações entre o Espírito e o Filho, mas que devem receber a mesma adoração e que o Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus se fez homem pelo Espírito Santo. Também não se delimita a relação entre o Espírito e a comunidade eclesial de salvação. Por isso, o autor defendeu que os pontos da cristologia e a relação antropológica eclesial do credo pneumatológico deveriam ser ampliados. No plano cristológico, faltou explicar o sentido do “foi concebido pelo Espírito Santo”, e fundamentar a relação entre Cristo e o Espírito em termos da imanência e da economia divina. No plano eclesiológico, fixar as relações do Espírito Santo com o mistério eclesial-escatológico, ou seja, com relação ao perdão, a comunhão e a vida eterna. X. Pikaza conclui que por isso houve na Igreja uma espécie de subdesenvolvimento pneumatológico, que se revela na falta de precisão dogmática e na carência da reflexão teológica adequada. O Espírito Santo foi relegado a uma espécie de piedade ou ligado à disciplina dos ritos eclesiais, às afirmações do magistério e aos gestos do magistério hierárquico, sem um aprofundamento de sua relação com o espírito do homem e com o Espírito de Deus como profundidade de uma experiência mística²⁷².

F. Ladaria destacou as principais modificações do símbolo niceno, no primeiro Concílio de Constantinopla (381). Na segunda seção do símbolo acrescenta-se que a geração do Filho é antes de todos os séculos. Com a distinção entre *ousia* e hipóstase, que Nicéia ainda não conhecia, essas palavras poderiam ter causado confusão. Enriqueceram as referências à vida histórica de Jesus. Antes de tudo se diz que a encarnação se deu por obra do Espírito Santo e de Maria, a Virgem.

²⁷¹ PIKAZA, X. *El Espíritu Santo y Jesús.*, p.5.

²⁷² *Ibid.*, pp.5-8.

Acrescentam-se as referências à crucificação e à sepultura de Jesus; a ressurreição é segundo as Escrituras; Jesus está sentado à direita do Pai; a segunda vinda será com Glória; acrescenta-se que “o seu Reino não terá fim”, para excluir possíveis ambiguidades da interpretação de Marcelo de Ancira sobre a entrega do Reino ao Pai²⁷³.

Com relação ao Espírito Santo, *F. Ladaria* sublinha que o concílio em clara inspiração bíblica, indica a equiparação em dignidade das primeiras pessoas e a unicidade do Espírito Santo, juntamente como o Pai e o Filho (2 Cor 3,17). Alude-se à função criadora do Espírito e à ação santificadora e à comunicação da vida divina. O Espírito procede do Pai. A afirmação conciliar inspira-se em Jo 15,26, mas não se trata de uma citação literal o que não afasta a inspiração bíblica. Há um paralelismo entre a geração do Filho do “Pai” e a “procedência” do Espírito, também do Pai, mostrando-se que o Espírito é divino e não criatura. Fica claro que é o mesmo Espírito que atuou antes e depois de Cristo. O Espírito não é chamado diretamente de Deus, nem *homoousios* com o Pai. As diversas afirmações do Concílio de Constantinopla sobre o Espírito Santo, embora diferentes no estilo das que se aplicam ao Filho, refletem a convicção íntima da divindade da terceira pessoa, igual ao Pai e ao Filho. A contribuição desse Concílio foi decisiva para o desenvolvimento do dogma trinitário, comparável à do Concílio de Nicéia, que proclamou a plena divindade do Filho e a sua consubstancialidade com o Pai. O símbolo de Constantinopla não foi muito conhecido nos anos que se seguiram e assim o símbolo niceno constituiu o único ponto de referências controversias teológicas do final do século IV e começo do século V. Foi o Concílio de Calcedônia que reconheceu e apresentou este símbolo como do concílio de Constantinopla, atribuindo-lhe a mesma importância que ao credo de Nicéia²⁷⁴.

Os capadócijs viram a essência divina de maneira concreta e real. A fórmula de Basílio combinou a acentuação na unicidade de Deus, na linha ocidental (*homoousios*), com a distinção das hipóstases propugnada pelos homoousianos. Basílio concebeu a essência divina como concreta e real, mas insistiu ao mesmo tempo na distinção das três hipóstases, em que se articula a única essência divina. *F. Ladaria* destaca que o *homoousios* deveria ser entendido, à luz dessa evolução, no sentido da unidade numérica; indicaria a mesma essência divina, não

²⁷³ LADARIA, L. *O Deus Vivo e Verdadeiro*., p.231.

²⁷⁴ *Ibid.*, pp.232-233.

simplesmente a unidade genérica, onde se articulariam as três pessoas, equilibrando a teologia nicena, acentuando mais a unidade²⁷⁵.

Dois documentos importantes seguem o Concílio de Constantinopla: a carta dos bispos do Oriente ao Papa Dâmaso, e o *tomus* deste último, resultado do concílio romano em 382. Observa-se, segundo *F. Ladaria*, a influência nos textos da obra de Basílio e de seus seguidores. Afirma-se a unidade da ousia na distinção das hipóstases ou pessoas. O Pai e o Filho constituem uma só divindade. São ao mesmo tempo três pessoas verdadeiras, iguais, que tudo fazem e tudo salvam²⁷⁶.

Em Calcedônia se distinguiu as duas gerações do único Filho unigênito: a geração do Pai antes de todos os séculos segundo a divindade, a temporal de Maria segundo a humanidade. A fórmula da unidade da essência na Trindade das hipóstases será sancionada definitivamente no segundo Concílio de Constantinopla (553). Esse segundo Concílio ocupou-se sobretudo de temas cristológicos, na primeira parte faz um resumo da teologia trinitária combinando os planos da unidade da essência e da distinção das pessoas em Deus; e na segunda refere-se à unidade e distinção na atuação de Deus *ad extra*. A unidade em Deus encontra-se na essência divina. A *ousia* ou *physis* é a substância concreta única da divindade. A essa unidade de essência corresponde a unidade de poder. Fala-se da Trindade consubstancial: a mesma divindade, da mesma natureza dos três, não simplesmente de “igual” natureza, como três homens. A única divindade é adorada em três hipóstases ou pessoas. São três subsistentes reais. Em Deus, sem detrimento da unidade de essência, dá-se a distinção das três pessoas. A unidade não é a soma das três pessoas, mas a unidade da divindade é somente a da Trindade consubstancial. A unidade na Trindade aparece com o acréscimo do Espírito Santo inspirada em 1Cor 8,6, reproduzindo-se as fórmulas de Atanásio e Basílio, que trataram da unidade de ação das três pessoas, recolhendo as distinções pessoais na ação única e conjunta de Deus. *F. Ladaria* destaca que cada uma das pessoas é irrepetível e é Deus inteiramente²⁷⁷.

Os Concílios de Constantinopla aparecem na etapa final de um debate para exercer a função reguladora do corpo episcopal, atualizar com expressões novas

²⁷⁵ Ibid., p.234.

²⁷⁶ Ibid., p.235.

²⁷⁷ Ibid., pp.231-236.

extraídas da filosofia e evitar a ambiguidade na profissão da confissão antiga. Todos os concílios, desde Nicéia, Constantinopla I e II, Éfeso em 431 e Calcedônia giraram em torno do Símbolo de Fé. Alguns concílios ecumênicos da Idade Média ainda se ocuparam da acentuação da unidade divina do Pai, do Filho e do Espírito Santo e o Concílio de Lião e o de Ferrara-Florença tentou a união do Oriente e do Ocidente com a resolução da questão do *Filioque*. Assim, se construiu o pensamento cristão marcado pelos concílios ecumênicos com sua autoridade reguladora em nome da tradição apostólica.

5.3

Agostinho de Hipona: o *Filioque* e a graça

A reflexão pneumatológica é resultado de um processo contínuo na história da Igreja. Na origem da Igreja as discussões teológicas se voltavam para a economia da salvação, e a partir dessa economia o mistério de Deus em si mesmo. Da natureza de Deus, do seu Filho e do Espírito Santo dependia a salvação dos homens, ou seja, a motivação de ordem soteriológica.

A divindade do Espírito Santo até meados do século IV não foi posta em questão, mas a compreensão a respeito do Espírito desde a sua origem desencadeou várias questões sobre a Trindade. No século IV, o debate sobre divindade do Filho e do Espírito Santo consolidou a compreensão do Espírito Santo no interior da Trindade. O Espírito de Deus na tradição veterotestamentária era um primeiro dado. Mas no NT, em Cristo se encontra o Espírito e a vida. Em Jesus Cristo glorificado, o Filho oferece o Espírito. No plano da economia da salvação, o Espírito é de Cristo. Fixadas as bases para a compreensão do Deus trinitário, a elaboração teológica se fundamentou na divindade e na consubstancialidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, como participantes de um único mistério divino. Mas era preciso estabelecer as relações de origem, o que motivou a reflexão de Agostinho.

Com o interesse soteriológico, Agostinho definiu o Espírito Santo como Pessoa na Trindade, considerou suas propriedades e as relações que desencadearam a importância do conceito de pessoa, e consequentemente a questão do *Filioque*. Para ele, o Espírito Santo procede de maneira igual do Pai e do Filho, definição

dominante na Igreja ocidental. Ao utilizar o termo “*persona*”²⁷⁸. Agostinho queria enfatizar o que caracteriza a pessoa. No caso da Pessoa divina, destacou a maneira pela qual ela se revela o que não poderia ser diferente do que ela é na realidade.

Na ampla reflexão de Agostinho, o Espírito é um dom de Deus, é o próprio Deus, manifestado pelo seu amor e envolvido por sua graça. Em sua obra *De Trinitate*, desenvolveu uma teologia do Espírito Santo detalhando de maneira específica sua propriedade. Em seu tratado, segundo C. Kuzma, Agostinho faz uma reflexão sobre cada uma das pessoas divinas, e atribui a Terceira Pessoa da Trindade uma doutrina original descobrindo propriedades absolutas e irrepetíveis no Pai e no Filho. Utilizou atributos para definir as pessoas da Trindade e passa a usar o termo *persona*, que substituíra o termo hipóstase usado na patrística. Para Agostinho alguns atributos são comuns ao Pai e ao Filho e não os distinguem, são propriedades da essência. O Pai não é Pai senão do Filho, o Filho não é Filho senão do Pai, e o Espírito Santo é Espírito dos dois. Esse foi o ponto fundamental que desencadeou a questão do *Filioque*. Sua fundamentação bíblica se baseou em Mt 10,20 e Rm 8,11, sobre o Pai, e em Gl 4,6 e Rm 8,9, sobre o Filho. O Espírito seria aquele comum ao Pai e ao Filho, a santidade comum, o amor, a unidade²⁷⁹.

Agostinho ressaltou outros atributos com sentido pessoal ou particular. O Pai é Espírito e o Filho é Espírito. O Espírito é amor das duas primeiras pessoas, procede delas, mas é *Principaliter* do Pai (primeiro princípio, principalmente). E utiliza-se da Escritura para colocar a processão também do Filho. Cita Jo 20,22, onde se diz “recebam o Espírito Santo” ou Lc 6,19 e 8,4-6. Agostinho mostra quem é o Espírito (Jo 15,26; 17,15 e 5,26). Com isso, o *Filioque* torna-se necessário: é o Pai que deu ao Filho ter a vida e nele comunicá-la (A Trindade, XV, 17, 27). E resumiu sua doutrina: o Espírito Santo, conforme as Escrituras, não é somente o Espírito do Pai nem somente o Espírito do Filho, mas de ambos. E essa certeza insinua-se a nós acerca dessa caridade mútua com que o Pai e o Filho se amam mutuamente²⁸⁰. Também, utiliza imagens psicológicas. Procurou diferenciar entre

²⁷⁸ Originalmente, na história da definição de “pessoa” (*persona*) a questão teológica da pessoa não se pôs em antropologia, mas em teologia trinitária. Deus é Pai, Filho e Espírito, e os três são chamados em latim, pessoas (*personae*), tradução de hipóstase (*hypostasis*) grega. Em Jesus Cristo, de outro modo, há um só indivíduo e não dois. Existe, pois uma unidade de pessoas segundo os concílios de Éfeso e Calcedônia. Num contexto ainda cristológico, no início do século VI, Boécio dará a famosa definição de pessoa: uma substância individual de natureza racional (*nature rationalis individua substantia*). SESBOÜÉ, B. *O Homem e sua Salvação*., p.107.

²⁷⁹ KUZMA, C.A. *Da experiência à razão*., p.81.

²⁸⁰ *Ibid.*, p.82.

a processão do Verbo e a do Espírito, entre ser gerado e proceder. Em sua obra, *A Trindade*, com objetivo teológico e espiritual, utilizou-se da doutrina bíblica, da teoria das relações, da explicação psicológica ou do ser humano imagem da Trindade e das propriedades pessoais do Espírito Santo, que é amor e a comunhão do Pai e do Filho. Agostinho chamou o Espírito Santo de dom de Deus. O dom era para ele uma das propriedades do Espírito que é dado aos homens, os une a Deus, através da unidade do amor e da paz. Para Agostinho o Espírito é princípio da unidade da Igreja, portadora do Espírito Santo para a remissão dos pecados e para o Povo de Deus se reunir em unidade. O princípio da eclesiologia de Agostinho é o Espírito Santo. A salvação vem de Cristo, mas para obter os frutos cristãos faz-se necessário a ação do Espírito Santo²⁸¹.

Agostinho procurou demonstrar a igualdade e a unidade entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo nas suas relações intradivinas. Em sua perspectiva o Espírito Santo é fortalecido como sendo um da Trindade e constituído como Pessoa. Assim, adquiriu uma função particular e distinta na sua relação com o Pai e o Filho, com características psicológicas humanas como o amor de quem ama e é amado. O Pai e Filho são uma substância, na qual não há acidente, diversidade, nem subordinação. O conceito de *persona* (pessoa) se fortalece com o conceito de *relatio* (relação) para evidenciar a relação com o Espírito Santo, sem que esta perca a sua singularidade. Agostinho definiu as propriedades de cada pessoa, mas com relação ao Espírito Santo o caracteriza de duas maneiras: ele é dom do Pai e do Filho e comunhão entre ambos pelas relações subsistentes entre cada pessoa, que não são meros acidentes, pois, para Agostinho, as relações divinas jamais faltam, porque Pai, Filho e Espírito Santo são suas relações. Eles não apenas as têm, eles as são. O Pai é a origem do Filho e do Espírito; o Filho é o Filho do Pai que junto com Ele, faz proceder ao Espírito; e o Espírito é o que procede do Pai e do Filho. O Espírito é o responsável pela unidade das Pessoas divinas. Essa unidade surge pelo amor, imagem psicológica com que Agostinho (*A Trindade*, IX, 2,2) descreveu a Trindade, o que ama o amado e o amor:

Ora, o que é amar-se a si mesmo senão querer com ardor gozar de presença de si mesmo? E quando quer ser tal como é a vontade iguala-se à mente e o amor iguala-se ao amante. E embora sendo o amor uma substância, certamente não é o corpo, mas um espírito; nem a mente é corpo, mas espírito. Entretanto, a mente e o amor não são dois espíritos, mas um só espírito, nem duas essências, mas uma só. Contudo

²⁸¹ Ibid., p.83.

o que ama e o amor, ou dizendo de outro modo: o que é amado e o amor são duas realidades que formam certa unidade. E os dois estão em relação de reciprocidade. O que ama diz referência ao amor e o amor ao que ama. Pois o que ama, ama por amor, e o amor é possuído pelo que ama²⁸².

Agostinho ressaltou a unidade entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. O Espírito Santo é, portanto, igual, em tudo ao Pai e ao Filho, consubstancial e coeterno na unidade da Trindade. As três Pessoas revelam-se trinitariamente, entretanto Agostinho diferenciou as manifestações do Filho que assumiu a criatura humana em sua Pessoa²⁸³.

Ao contrário dos gregos que utilizavam a palavra *hipóstases*, Agostinho utilizava a palavra *persona*, fortalecendo a questão de uma só substância e uma só natureza. Para os latinos “*persona*” significa o ser inteiro, completo: uma essência ou substância e três pessoas. Para os gregos, uma essência e três substâncias. Esse pensamento já havia ocorrido em outros Padres antigos. Para Agostinho o aspecto principal que distingue as pessoas são as propriedades de cada uma e as relações subsistentes²⁸⁴. O importante na reflexão de Agostinho foi aprofundar a categoria de relação que dá unidade às três Pessoas divinas (*A Trindade*, VII, 6, 12). Essa unidade, própria da substância divina (essência ou natureza), coexiste em cada uma das Pessoas divinas. As características particulares a cada Pessoa são dadas por via de apropriação, na visão econômica da Trindade²⁸⁵.

O Espírito Santo foi afirmado como derivado do Pai, porém de uma maneira diferente do Filho, mas ambos com a mesma situação em relação ao Pai. A origem do Espírito Santo e o conjunto de relações recíprocas das três Pessoas geram dificuldades e influenciam uma maior definição, levando a uma disputa doutrinal entre a Igreja do Oriente e a do Ocidente. A Igreja do Oriente faz surgir uma doutrina em que o Espírito procede do Pai pelo Filho. Agostinho fez uma profunda reflexão sobre a origem do Espírito Santo, juntamente com a sua missão e a relação existente entre as três Pessoas divinas na Trindade, afirmando que o Espírito

²⁸² Ibid., p.85.

²⁸³ Ibid., p.86.

²⁸⁴ Agostinho concluiu que a Trindade é de uma só e mesma essência e é, igualmente, de uma só substância. Por isso achou mais conveniente falar em três pessoas do que em três substâncias. A linguagem foi um obstáculo a ser enfrentada com relação ao sentido do termo substância, em grego *ousia*. Para os latinos, substância e essência, em nível de conceito, eram sinônimas. Para os gregos, substância, ou *ousia*, era sinônimo de *hipostasis*, ou pessoa. Com o termo *prosopa*, os gregos entendiam pessoas, pelo qual usavam a definição em três substâncias, mas o termo mais usado por eles era o de *hipostasis*. Ibid., p.88.

²⁸⁵ Ibid., p.89.

procede do Pai e do Filho, e fundamentando a fórmula do *Filioque* na teologia da Trindade²⁸⁶.

Agostinho afirmou que o Espírito procede do Pai e do Filho, determinado por um interesse soteriológico procurou mostrar a radicação da Trindade histórico salvífica na Trindade intradivina. A concepção agostiniana de processão “a partir de ambos” (*ab utroque*) pôde ser compreendida até certo ponto como variante da fórmula “do Pai por meio do Filho” (*a Patre per Filium*) que era comum no Oriente, presente sobretudo na obra de Cirilo de Alexandria²⁸⁷.

O Oriente defendia que o Espírito procede do Pai pelo Filho. Segundo *B. Sesboué*, Gregório de Nissa é testemunha de fórmulas que afirmavam que o Espírito é manifestado pelo Filho, as quais se referiam à propriedade do Filho de ser “luz da luz”, expressão do Símbolo da Fé. A teologia da luz permitia dar um sentido ortodoxo à fórmula “pelo Filho” mostrando a coeternidade do Filho e do Espírito, e o papel original do primeiro na processão do segundo²⁸⁸.

Para a teologia oriental, fundada na constituição das hipóstases unicamente a partir da sua relação de origem, o caráter próprio do Espírito é ser definido unicamente como ter procedido sem se constituir em pessoa. O *Filioque* possível numa perspectiva histórico salvífica (nos moldes do *per Filium*), não poderia voltar para a Trindade imanente. Na Trindade, o Pai é a fonte da divindade, do qual o Filho é gerado e o Espírito procede²⁸⁹.

Diante do conflito teológico sobre a origem e o ser do Espírito, Agostinho realizou uma reflexão mais ampla sobre a origem do Espírito Santo, sua missão, a relação entre as três Pessoas na Trindade e afirmou que o Espírito procede do Pai e do Filho. Como Espírito de Deus e de Cristo, como dádiva do Pai e do Filho, como amor que une ambos, o Espírito procede do Pai e do Filho. O Pai era a causa principal, chamada por Agostinho de *Principaliter*. Para Agostinho havia um só princípio (*unum principium*), pois o Pai e o Filho são um só Deus, um só princípio perante o Espírito Santo. O Filho é princípio ativo da processão do Espírito. Seguindo esta reflexão, *C. Kuzma* ressalta que *J. Moingt*, em seu livro *Cours inédit sur la Trinité*, fala acerca da relação entre o Espírito e o Filho e diz que o Espírito

²⁸⁶ Ibid., p.92.

²⁸⁷ HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*., pp.456-457.

²⁸⁸ SESBOUÉ, B. *O Deus da Salvação*., pp.67 e 239.

²⁸⁹ HILBERATH, B. J. Op. cit., pp.456-457.

procede ao mesmo tempo do Pai e do Filho como de um só princípio, porque ele é o amor mútuo em quem, amante e amado, fundam na unidade o Dom recíproco de um ao outro, daquilo que é idêntico em cada um dos dois. Com relação à missão do Espírito Santo, Agostinho procura em sua reflexão destacar a particularidade do Espírito, sempre inserido na Trindade. Muitas vezes, Agostinho chama o Espírito Santo de dom, Dom de Deus²⁹⁰.

A questão do Espírito como dom de Deus recai na questão da graça, tema debatido por Agostinho como um dom criado pela ação do Espírito no homem, unindo-o a Deus e agindo em seu ser, com o mesmo princípio da unidade presente na Trindade. O Espírito comum entre o Pai e o Filho, faz comuns os homens entre si e comuns com o Filho em direção ao Pai. A questão do Espírito Santo como dom dá-se a partir do termo chave “amor”. Este sentido de amor é o amor ágape, às vezes utilizado como *caritas*. Agostinho argumenta que a Sagrada Escritura não fala que o Espírito é amor, entretanto fala que Deus é amor e baseia sua argumentação nas passagens bíblicas de 1Jo 4,7-8.16. Contudo, o amor não é uma substância de Deus, mas um Dom de Deus. Portanto, o Espírito Santo pode receber a denominação de amor. O amor dado pelo Espírito tem a função de comunhão correspondendo à sua função trinitária, que é a de fazer a comunhão entre o Pai e o Filho uma comunidade de amor. Assim, para Agostinho o dom torna presente a ação do Pai e do Filho, despertando o desejo de integrar a mesma comunidade de amor entre os homens²⁹¹.

Em sua obra, Agostinho expôs a fé eclesial na Trindade e discutiu os conceitos empregados para a sua exposição (*De Trinitate*, VIII 10,14). Demonstrou a igualdade e a unidade de Pai, Filho e Espírito Santo. Rejeitou toda e qualquer subordinação no agir e no ser do Filho e do Espírito. Considerou que dentro da unidade divina pode haver uma diferença relativa que não seja acidental. Em sua perspectiva, o Espírito Santo é *donum* do Pai e do Filho e é *communio* entre ambos. Com o termo chave “amor” (*caritas*) apresentou a terceira característica do Espírito Santo: “O que, portanto, é o amor senão uma espécie de vida que une ou procura unir mutuamente dois, a saber, o amante e o amado”²⁹².

Agostinho mostrou o motivo da afirmação do *Filioque* e que sua doutrina sobre a processão do Espírito a partir do Pai e do Filho não são somente analogias

²⁹⁰ KUZMA, C.A. *Da experiência à razão.*, p.94.

²⁹¹ Ibid., pp. 90-97.

²⁹² HILBERATH, B. J. *Pneumatologia.*, p.454.

e deduções de caráter antropológico, mas se fundamentam a partir das experiências históricas salvíficas na Sagrada Escritura e no Credo da Igreja²⁹³.

A doutrina da graça com sua conformação pneumatológica (Rm 5,5) foi destaque em Agostinho. A graça como força divina é a força motriz do Espírito Santo e ao mesmo tempo a força de atração do seu amor, a dimensão escatológica e o caráter peregrino da existência cristã. No ser humano o habitar do Espírito significou para Agostinho a posse do imerecido presente dos seus sete dons. A presença do Espírito Santo possibilita a vida, amor, comunhão e unidade, que é em pessoa *donum, caritas e communio*²⁹⁴.

5.4

A disputa histórica e teológica em torno do *Filioque*

Na história no Ocidente cristão, desde Tertuliano, Hilário, Ambrósio e Agostinho, verifica-se a opinião da processão do Espírito Santo pelo Pai e o Filho (*Filioque*). No III Concílio de Toledo (589) esta opinião é declarada vinculante na Igreja. Sob o Papa Martinho (649-653) o Oriente pôs reparos pela primeira vez a esta doutrina. Mais tarde, em 867, a introdução do *Filioque* no credo romano, por conta da intensificação das diferenças entre latinos e orientais. Nesta época, Fócio (Oriente) fez a exigência de haver a processão “só” do Pai. Após este período as divergências se intensificaram até a ruptura de 1054 entre a Igreja do Ocidente e do Oriente. O fator agravante desta contenda foi a introdução do *Filioque* no Credo Niceno-Constantinopolitano por parte dos latinos. Houve também várias tentativas de reconciliação, como as ocorridas nos Concílios de Lião (1274) e de Florença (1439), e também nas tentativas de aproximação do Ocidente com o Oriente por Papas como Clemente VIII (1592-1605) e Bento XIV (1740-1758), na renúncia à recitação do *Filioque* na liturgia²⁹⁵.

Na opinião de vários autores a disputa em torno do *Filioque* entre o Oriente e o Ocidente, sem questões de ordem política, não teria chegado ao cisma. No Oriente grego se desenvolveu a doutrina da Trindade a partir do Pai. O Pai assume a unidade das três pessoas em um perfeito amor. A geração do Filho e a processão do Espírito

²⁹³ Ibid., p.455.

²⁹⁴ Ibid., p.456.

²⁹⁵ BALTHASAR, H. U. VON. Teológica., pp.207-218.

Santo significam antes a consubstancialidade ao Pai, manifestação da divindade e da perfeita igualdade dos três. O Pai é a única fonte da divindade e, por isso, se rejeitou o *Filioque* como afirmação sobre a processão do Espírito também a partir do Filho. Portanto, para a fé do Oriente o Espírito é a partir do Pai, não do Filho; porém, ele é chamado não só de Espírito do Pai, mas também de Espírito do Filho, pelo qual ele foi revelado e comunicado²⁹⁶.

Até hoje se questiona até onde o *Filioque* foi utilizado como meio de confrontação entre Oriente e Ocidente, e até onde se esboça nessa fórmula discrepâncias na teologia da Trindade. A disputa se deu sob Carlos Magno com a Igreja bizantina e o Império Romano oriental. A confrontação entre o Oriente e Ocidente estava associada ao destino do Patriarca Fócio, condenado em 869. O Concílio de Constantinopla (879-880) o restituiu e nesta ocasião subscreveram o *symbolum* sem a fórmula do *Filioque*. Fócio contrapôs ao *Filioque* “o unicamente a partir do Pai” (*ek monou tou Patros*), passando por cima dos textos dos Padres que designaram a monarquia do Pai como sendo mediada pelo Filho e, de alguma maneira, uma participação ativa do Filho na processão do Espírito. O que guiou essa concepção foi o princípio da teologia da Trindade de que o Pai, o Filho e o Espírito se distinguem por propriedades não comunicáveis, de tal modo que qualidades só podem ser atribuídas apenas à natureza comum ou apenas às hipóstases. O que é comum a duas pessoas/hipóstases (*Filioque*) não pode fundamentar a subsistência e singularidade de uma hipóstase (do Espírito). As relações intratrinitárias são entendidas exclusivamente como relações de origem e a própria origem é entendida como causa. No pensamento de Fócio a relação de *Logos* e *Pneûma* não se esclareceram e nem a atuação do Espírito pôde ser caracterizada como atuação do Espírito de Cristo. O fato é que com o acréscimo do *Filioque* o texto original e canônico do *symbolum* foi modificado²⁹⁷.

Interesses políticos por um lado e estruturas distintas de pensamento e linguagem, por outro, concepções essas discrepantes sobre o caráter de compromisso da doutrina eclesial, fizeram malograr os esforços de união feitos pelos Concílios de Lião II (1274) e de Ferrara-Florença (1438-1445). O avanço

²⁹⁶ HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*., pp.457-460.

²⁹⁷ Ibid.

dessa discussão só foi possibilitado recorrendo aos Padres dos primeiros séculos que, não obstante, não poderiam se contradizer²⁹⁸.

A proposta de Máximo Confessor de interpretar o *Filioque* no sentido de *dia tou hyiou* (por meio do Filho) tornou-se marco de orientação. O entendimento em Florença tornou-se possível na compreensão de que o *dia* (por meio de) e o *ek* (a partir de) seriam substancialmente idênticos. Consegue-se que os gregos admitam a equivalência das formulações de fé, a legitimidade de acréscimo ao símbolo e o desligamento desta questão do primado. Para poder afirmar a equivalência das fórmulas foi preciso assegurar que o *Filioque* incluísse a causalidade primeira do Pai (*Principaliter*), do qual o Filho recebe sua condição de também ser origem (*comuniter*); e que unicamente a partir do Pai se considere a causalidade primeira sem excluir uma participação do Filho na processão do Espírito desde a eternidade, isto é, uma relação de origem. Na bula de união *Laetentur caeli*, de 6 de julho de 1439, em Florença:

O Espírito Santo é desde a eternidade a partir do Pai e do Filho, e tem sua essência e subsistência simultaneamente a partir do Pai e do Filho, e procede de ambos desde a eternidade como que de um princípio e de uma única aspiração. Declaramos que aquilo que os santos doutores e padres dizem, a saber, que o Espírito Santo procede do Pai por meio do Filho, pretende ser entendido de tal maneira que com isso se diz que também o Filho é – assim como o Pai – o que os gregos chamam de causa e os latinos de princípio da subsistência do Espírito Santo. E porque tudo o que é do Pai é dado pelo próprio Pai a seu Filho unigênito quando da geração deste – com exceção do ser Pai – o próprio Filho tem desde a eternidade a partir do Pai – pelo qual também é gerado desde a eternidade – o fato de o Espírito Santo proceder também do Filho. Definimos, ainda, que a explicação do *Filioque* foi aposta ao símbolo de modo legítimo e com razão por causa da declaração da verdade e por uma necessidade então urgente²⁹⁹.

A união de Florença acabou fracassando por motivos políticos e religiosos e o Oriente retirou a concessão de que o Ocidente poderia usar o *Filioque*. De qualquer forma foram válidos os dois princípios metodológicos: o recurso à tradição comum e a busca da diversidade legítima na compreensão das fórmulas de fé. Em circunstâncias políticas e ecumênicas diferentes pode-se valorizar o fato de que os dois Concílios evitaram um anátema formal e defenderam a legitimidade e a ortodoxia da tradição latina. Em termos de conteúdo restou à teologia, até hoje, a

²⁹⁸ Ibid., p.459.

²⁹⁹ Ibid., pp.457-460.

tarefa de examinar a possibilidade de conciliar enfoques distintos na teologia da Trindade³⁰⁰.

O *Filioque* expressa a experiência da Igreja, que vive o amor de Jesus, a força de sua vida e a vida da sua morte. Responde aos anseios da imanência do mistério trinitário. Entretanto, o *Filioque* apresenta certas limitações: identifica a ação do Pai e do Filho na processão do Espírito em um mesmo plano de igualdade correndo o risco de romper com a monarquia, ou seja, a prevalência original do Pai no mistério trinitário; pode indicar também um princípio impessoal, no qual as pessoas trinitárias tem uma natureza divina sem uma relação pessoal do Espírito com o Pai e o Filho, uma realidade comum de Deus ou de uma essência divina; e visto como um dado separado da economia da salvação rompe a equivalência entre economia e imanência, tornando impossível a perspectiva teológica e uma cristologia pneumatológica, isto é, a ideia de que o Pai envia o Filho no Espírito Santo para a salvação do mundo³⁰¹.

Segundo X. Pikaza, considerando a opinião de teólogos orientais o fato da afirmação do *Filioque* induz a uma submissão do Espírito a Jesus. Por consequência, a submissão do Espírito ao poder da Igreja, na figura do Papa como Vigário de Cristo é uma perspectiva cristocêntrica e hierárquica na Igreja. Entretanto, o autor pondera que essa consequência possa ser atribuída a uma visão limitada e parcial na Igreja. Quanto ao aspecto dogmático, X. Pikaza esclarece que os teólogos orientais se dividiram em dois grupos: entre os mais tradicionais como V. Lossky e P. Hilarion; e outros com uma perspectiva diversa e mais ampla, como O. Clément, S. Bulgákov e P. Evdokimov, que consideraram as duas posições sobre o *Filioque* como opiniões teológicas, compatíveis com a veneração pneumatológica dos cristãos. Ambas as fórmulas devem ser ultrapassadas na busca de uma perspectiva ampla, respeitosa e justa³⁰².

O. Clément afirma que em Deus não há mais que uma procedência e, por isso, procede radicalmente do Pai. O Pai é causa do Espírito; o Filho é intermediário, caminho e condição de sua existência. O Espírito procede do Pai e provém pelo Filho. Pai, Filho e Espírito se encontram mutuamente implicados³⁰³. S. Bulgákov

³⁰⁰ Ibid., pp.457-460.

³⁰¹ PIKAZA, X. *El Espíritu Santo y Jesús.*, p.11.

³⁰² Ibid., p.13.

³⁰³ Ibid., p.14.

defende a implicação mútua do Filho com o Espírito, a partir da origem monárquica do Pai. Filho e Espírito procedem do Pai de maneira inseparável, dependendo um do outro e repousando um no outro. E, também aqui, o *Filioque* há de ser complementado através do *Spirituque*³⁰⁴.

Perspectivas de teólogos ortodoxos tentaram romper o debate sobre o *Filioque*, mantendo-se fiéis ao princípio da monarquia paterna como origem da Trindade, a identificação da transcendência original e fundante de Deus com a pessoa do Pai. Os teólogos ressaltaram o caráter complementar da processão do Filho e do Espírito, cada um desde o Pai em referência ao outro, a valorização do Espírito com sua honra e mistério, desde que sua realidade e atuação não dependam unicamente do Filho. Bem como, por consequência, uma eclesiologia pneumatológica, a partir da autonomia do Espírito, centrada na contemplação, na liturgia e no mistério³⁰⁵.

Segundo X. *Pikaza*, a perspectiva oriental não está isenta de dificuldades: a dissociação entre imanência e economia, a separação o tema trinitário do campo da revelação de Deus, que é Cristo e o Espírito, situando-os no plano da imanência puramente apofática, e a pouca ênfase ao caráter bíblico-teológico da relação entre Cristo e o Espírito. A teologia oriental não se deixou fecundar pela exegese ocidental na busca do Jesus histórico e do Espírito na Bíblia. O Oriente deixou em segundo plano a peculiaridade do encontro entre o Filho e o Pai tal como aparece no NT, especialmente em São João. Ao interpretar o amor do Pai e do Filho como origem e sentido do Espírito, o Ocidente seguiu a linha do NT. A peculiaridade do Espírito se encontra em outro plano, sua personalidade é diferente, sua ação e seu mistério distintos. Por isso, a tendência oriental de paralelizar as realidades do Filho e do Espírito, em uma linha que começou em Irineu (as duas mãos do Pai), ainda que válida seja arriscada, pela possibilidade de esquecer a relação do Filho com o Pai e a relação entre o Espírito e os dados da história da salvação. Ambas importantes para a mediação cristológica da imanência do Espírito no mundo e para fixar as leis dessa imanência no plano litúrgico-sacramental, na vida externa e cotidiana da Igreja³⁰⁶.

³⁰⁴ Ibid., p.16.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ Ibid., p.17.

Y. Congar também cita os mesmos autores: *Lossky* em sua obra *À l'image et à la ressemblance de Dieu*³⁰⁷; *S. Bulgákov*, em *Le Paraclet*³⁰⁸; e *P. Evdokimov*³⁰⁹, em *L'Espirit Saint dans la Tradition Orthodoxe*, o mais aberto e mais favorável às intuições de *S. Bulgákov*.

P. Evdokimov procurou precisar a dialética da origem trinitária. Em primeiro lugar destacou a monarquia, o Pai como princípio de revelação e unidade trinitária. Do Pai procedem em mútua correlação e dependência o Filho e o Espírito. Para o Oriente, o *Filioque* rompe com o equilíbrio trinitário, diminui a perfeita igualdade das três pessoas da Santíssima Trindade. O Pai e o Filho unidos por uma natureza comum se transformam em duas Pessoas, com uma fonte comum de substância divina. A consideração do *Filioque* atinge a monarquia absoluta do Pai. A monarquia do Pai significa que Ele é o sujeito da revelação e assegura a unidade, a consubstancialidade e a igualdade perfeita das três Pessoas divinas como origem e fonte da vida divina. Para o Oriente as relações de origem experimentam a diversidade das Pessoas, mas não fundamentam as Pessoas. A diversidade determina as relações, que designam as Pessoas divinas. A monarquia do Pai faz ver a origem e mesmo a causa, porque os impactos e efeitos são iguais em dignidade à causa. *P. Evdokimov* destacou que a primeira solução possível para o *Filioque* se refere à distinção entre a existência hipostática do Espírito Santo que procede do Pai e a influência por parte do Filho. Há uma distinção entre essência e energia, como a diferença entre os dois modos, a da substância da hipóstase e a sua manifestação. Em alguns textos patrísticos é evidente a via intradivina, mas não como missão terrestre, entretanto estes textos não foram considerados na reflexão teológica. A diferença entre Oriente e Ocidente não está no princípio formal da monarquia, mas na natureza de unidade do Pai e do Filho. Na tradição Oriental a

³⁰⁷ V. Lossky considera o *Filioque* a causa radical das diferenças entre Oriente e Ocidente. Entre suas críticas ao *Filioque*, V. Lossky via certa racionalização do dogma trinitário, na medida em que suprime a autonomia fundamental entre a essência e as hipóstases para descer ao nível de uma filosofia religiosa. Entendia que no dogma do *Filioque*, o Deus dos filósofos e dos sábios se introduz no seio do Deus vivo, toma o lugar do *Deus absconditus, qui possuit tenebras latibulum suum*. A essência torna-se objeto de uma teologia natural, um Deus em geral ou dos deístas des cristianizados do século VIII. CONGAR, Y. *O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente*., p.113.

³⁰⁸ A obra de *S. Bulgákov* apresenta observações interessantes sobre a pneumatologia dos Padres e sua reflexão pessoal. O autor acha preciso superar radicalmente o debate entre Oriente e Ocidente e para tanto deixar de lado o problema da origem das hipóstases. A divergência entre as duas tradições estaria no fato de opiniões teológicas diferentes. A perspectiva de *S. Bulgákov* entende a teologia trinitária com bases novas, uma análise do dinamismo interno de Deus, que é Espírito e amor, e da correlação das três hipóstases que se acham nesse sujeito absoluto e vivo. Ibid., p.111.

³⁰⁹ Ibid.

geração é um ato hipostático e a hipóstase do Pai por si só é produtiva e geradora, mas que não pode ser compreendida substancialmente. P. Evdokimov defende que esta era a visão evangélica, difundida na liturgia, confessada nas fórmulas batismais e nos Símbolos de fé. Os textos favoráveis ao *Filioque* procederam de uma especulação metafísica sobre a categoria causal sem contato com dados bíblicos e litúrgicos³¹⁰.

Para Y. Congar, na busca de uma conclusão à maneira de teses, a fé trinitária é a mesma no Ocidente e no Oriente. O batismo é o mesmo, a experiência, com notas particulares que fazem parte dos dons de Deus, é a mesma para os santos e os fiéis. A ação do Espírito é a mesma. A tri-unidade de Deus é um mistério que vai além de qualquer entendimento e de qualquer expressão. O Oriente se apegou aos termos de João 15,26 e 16,14. Sua construção teológica do mistério é coerente, mas tem seus limites. Vários Padres gregos expressavam uma parte do Filho-Verbo em vista da produção do Espírito Santo, que não se pode reduzir à ordem econômica. Esta parte não está explicada de forma sistemática, porque ficaria situada, não na processão, mas na manifestação energética. Entretanto, Gregório Palamas admitia que procedendo unicamente do Pai, o Espírito recebe também sua consubstancialidade do Filho. A manifestação energética é incriada, é Deus. O *Filioque*, na abordagem latina do mistério, salvaguarda a distinção hipostática do Espírito em relação ao Filho e a consubstancialidade do Filho com o Pai. Historicamente o *Filioque* foi introduzido contra o arianismo, seja por Agostinho, ou pelos concílios hispano-visigóticos, e aceito e expresso no Ocidente na época em que existia a comunhão entre o Oriente e o Ocidente, e o aceitaram até mesmo em concílios em comum. O primeiro testemunho, a este respeito, aparece em uma carta de Máximo, o Confessor, onde explica e admite o *Filioque*, sem prejuízo para a monarquia do Pai. O Concílio de Florença trocou o *per Filium* pelo *Filioque* para evitar que o Filho fosse considerado como simples passagem do poder espirativo do Pai. Segundo Y. Congar é preciso conjugar a verdade presente nas duas fórmulas, mostrando que são complementares. O ideal seria um novo concílio para completar o Símbolo retomando os termos de João 15,16 e 16,14-15, evitando qualquer ambiguidade. E, ainda, retirar o *Filioque* do Símbolo por parte da Igreja

³¹⁰ EVDOKIMOV, P. *L'Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe.*, pp.63-68. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

católica romana num ato de humildade e solidariedade ecumênica, criando uma situação favorável para o restabelecimento da plena comunhão³¹¹.

Para *H. Balthasar* o Espírito é entendido como o “nós” do Pai e do Filho. O entendimento do Espírito como o fruto do Pai e do Filho, supõe a doutrina do *Filioque* e questiona sobre a forma econômica salvífica de Irineu das “duas mãos do Pai”: como “uma das mãos do Pai”, o Filho, pode ser junto ao Pai a causa da “outra mão do Pai”, o Espírito Santo. Seria melhor afirmar a monarquia do Pai, donde procedem a suas “duas mãos”. Passando à análise teológica da questão, *H. Balthasar* percebe algumas dificuldades com relação ao *Filioque*, entre as quais o erro de se introduzir pontos de vista puramente econômicos em questões relativas à Trindade imanente. É o que fez Gregório Palamas ao declarar a processão do Espírito somente pelo Pai através do relato econômico do Batismo, onde o Espírito descende do Pai ao Filho, nele permanecendo. Outra dificuldade estaria no campo da linguagem. No mistério trinitário, qualquer linguagem utilizada, tanto no Ocidente quanto no Oriente, se mostra frágil e ambígua para expressá-lo. É o que acontece com o conceito latino de “pessoa” para as hipóstases divinas. Fócio tinha reservas quanto à articulação ocidental deste conceito para a processão do Espírito Santo. Apesar destas dificuldades, *H. Balthasar* aponta para uma verdade que é chave para a compreensão do mistério trinitário e que ilumina a questão do *Filioque*: Deus é amor (1 Jo 4,8.16). A teologia trinitária oriental fala de amor, enquanto a doutrina ocidental a partir de Agostinho, continuamente se centra no amor. Na perspectiva ocidental, o Espírito Santo é a “quinta essência” e o fruto do amor eterno. E a unidade entre o Filho e o Espírito na revelação econômica, sob a ótica do amor, é a razão decisiva da necessidade da unidade na Trindade imanente, e com isto, a necessidade do *Filioque*. *H. Balthasar* ressaltou que na compreensão oriental, na qual procedem do Pai, o Filho e o Espírito, na qual o Filho e o Espírito procedem do Pai, não demonstra suficientemente o Deus amor revelado em Jesus³¹².

Segundo *P. Evdokimov*, de um modo geral, pode-se dizer que a ação santificante do Espírito precede a todos os atos. O Espírito se comunica por Cristo e Cristo manifesta o Espírito. Os dois são inseparáveis. Mais importante, segundo o autor, que a discussão dogmática entre as perspectivas do Oriente e do Ocidente

³¹¹ CONGAR, Y. *O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente.*, pp.282-283.

³¹² BALTHASAR, H. U. VON. *Teológica.*, pp.207-218.

é a busca do equilíbrio nas relações entre o Espírito e o Cristo, e cita *Simone Weil* ao final de sua reflexão³¹³, a propósito da oração do “Pai-Nosso”:

O Reino de Deus é o Espírito Santo enchendo completamente toda a alma das criaturas inteligentes. O Espírito comunica a graça a quem quer. Pode-se unicamente chamá-lo. Não é necessário sequer pensar uma maneira particular de chamá-lo para si mesmo ou para outros, ou para todos, mas sim, pura e simplesmente chamá-lo; que o pensar nele seja um chamado e um grito. Assim como quando se está no limite da sede, quando se está enfermo de sede não se representa mais o ato de beber em relação a si mesmo nem ao próprio ato de beber, mas tão somente à água, a água avaliada pelo que é em si mesma; porém essa imagem da água é como um grito de todo ser³¹⁴.

5.5

A perspectiva pneumatológica do Oriente cristão

A expressão adequada do mistério trinitário não foi conseguida sem muitas tentativas, impasses, erros e meias-verdades. Foram necessários dois séculos de ensaios para que se encontrasse um vocabulário satisfatório: uma substância, três hipóstases ou pessoas. E um defensor da fé ortodoxa como Atanásio, que identificava *ousia* (essência) e *hipostasis*. O vocabulário foi fonte de dificuldades entre o Oriente grego e o Ocidente latino. A fé vivida e professada de maneira doxológica era a mesma. A fé trinitária era a mesma apesar de diferenças de abordagem, de construção teológica do mistério e na expressão dogmática do mistério, diferenças de categorias intelectuais e de vocabulário³¹⁵.

O Oriente e Ocidente são diferentes. A abordagem e a construção do mistério da tri-unidade de Deus são diferentes. O latino diz: “três pessoas em Deus”; o grego diz: “um Deus em três pessoas”. Nos dois casos, é a mesma fé, o mesmo dogma, mas o mistério se apresenta em formas diferentes. Ao considerar o conceito de natureza em primeiro plano, aí se associa em seguida o conceito de personalidade, uma natureza personificada. Se, ao contrário se valoriza primeiro a pessoa, se definirá uma pessoa possuindo uma natureza. As duas definições são verdadeiras, mas obtidas por pontos de vista contrários. A escolástica enveredou-se por uma dessas vias e a dogmática grega fixou-se na outra³¹⁶.

³¹³ EVDOKIMOV, P. *L'Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe*, pp.86.

³¹⁴ WEIL, S. *Espera de Deus*, pp.212-213.

³¹⁵ CONGAR, Y. *O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente*, p.16.

³¹⁶ *Ibid.*, p.18.

As oposições e diferenças das teologias trinitárias tratavam do mistério com dois modos de teologizar. Os escritos de Atanásio, de Basílio e dos Gregórios mostram como refutavam as heresias e desmascaravam os erros de interpretação: seguiam a Escritura, os Padres e os concílios. Com relação ao Espírito Santo, a situação mudou quando Fócio publicou, por volta de 886, seu *Discurso mistagógico sobre o Espírito Santo*. A partir dessa publicação o debate entre a construção dogmática do mistério pelos ortodoxos e pelos católicos condenou o *Filioque* latino e formulou a doutrina da processão do Espírito Santo apenas do Pai, *ek mono utou Patros*³¹⁷.

Em seu estudo sobre a teologia oriental, V. Codina explica que o período que começou a partir do Sétimo Concílio Ecumênico de Nicéia (787), contra os iconoclastas, foi um período pneumatológico consagrado a interiorizar pelo Espírito os dados cristológicos dos primeiros concílios. Destacaram-se nesta época: Fócio (*Mistagogia do Espírito Santo*, século IX), Simeón (*Doutrina sobre a Experiência Espiritual*, século XI), Gregório de Chipre (século XIII), Gregório Paralamas (*Doutrina das Energias Incriadas*) e Nicolas Cabásilas (*Doutrina Sacramental e Espiritual da Vida em Cristo*, século XIV), e a síntese doutrinal de João Damasceno sobre a fé ortodoxa. Foi também um período de grandes realizações arquitetônicas e iconográficas do Oriente. No período entre os séculos IX a X houve uma grande missão evangelizadora de Bizâncio à Europa oriental, aos moravos, búlgaros, sérvios e russos. No século XIII sobreveio a decadência bizantina (1453) e a Igreja russa passa a liderar a ortodoxia³¹⁸.

Por teologia oriental se entende a teologia das Igrejas do Oriente que desde o Século XI constituem a chamada Igreja Ortodoxa. A Igreja Ortodoxa possui uma concepção mais normativa e menos conceitual do cristianismo, marcada pelas fontes primitivas e veterotestamentárias. É a forma mais escatológica do cristianismo. Sua espiritualidade é monástica e o monacato é essencial em sua eclesiologia. É mais inclinada à adoração e ao respeito ao mistério revelando uma forma mais contemplativa de ser. A vida, a espiritualidade litúrgica, apofática e monástica se voltam para a beleza e a adoração dos ícones sagrados. Fiel à tradição, ligada à terra, ao corpo, aos símbolos materiais é também a forma mais pneumática

³¹⁷ Ibid., p.96.

³¹⁸ CODINA, V. *Los caminos del Oriente Cristiano.*, pp.13-25.

do cristianismo, na qual ressaltam diferentes carismas do Espírito: monacato, laicato, pluralismo espiritual e teológico, vida³¹⁹.

A Igreja Ortodoxa fundamentou-se teologicamente nos primeiros concílios ecumênicos³²⁰ (Nicéia I, Constantinopla I, Éfeso, Calcedônia, Constantinopla II, Constantinopla III e Nicéia II). Estes concílios definiram condições mínimas para salvaguardar a vida cristã, que para os Padres gregos culmina na divinização do cristão, a *theósis*. Ao final do primeiro milênio, o patriarcado de Roma se separou do ortodoxo³²¹.

A partir das fontes patrísticas da Tradição oriental, se esboça a pneumatologia da Igreja ortodoxa. A Tradição ortodoxa tem fundamentos nos Padres gregos. Os ortodoxos colocam antes de tudo as três pessoas ou hipóstases. Partem de uma diferença entre a essência e a hipóstases que permite manter dois discursos sobre as pessoas divinas, segundo as considerarmos como hipóstases ou na relação delas com a essência. Na dogmática latina, as hipóstases são realmente idênticas à essência. Para o Espírito Santo depender do Filho, quanto à essência, implica depender dele quanto à hipóstase. A dogmática ortodoxa admite uma dependência hipostática unicamente do Pai e uma recepção da essência igualmente do Filho³²².

As hipóstases, na teologia latina, apresentam-se como tais sem exigir uma explicação por uma oposição relativa. Na comunidade e na unidade de substância, as hipóstases se distinguem pela relação mútua que as opõe. O Filho implica o Pai, como o Pai implica o Filho. Essa relação é uma relação de origem, relação princípio-termo. Espirar o Espírito não coloca nenhuma oposição de relação entre o Pai e o Filho; o Espírito procedendo do Pai não pode se distinguir hipostaticamente do Filho a não ser que tenha com este uma relação de processão ou de origem; segundo numerosos testemunhos escriturísticos, Espírito do Pai e Espírito do Filho deve ser confessado como procedendo dos dois por um único ato de expiração ativa³²³.

³¹⁹ Ibid.

³²⁰ A denominação “ecumênica” era um título essencialmente dogmático, relativo à fé comum que era definida nos concílios e, portanto, tinha uma perspectiva mais dogmática do que jurídica. No século XI o título perde seu sentido inicial em confronto com a perspectiva de universalidade (*universalis*) adotada pela Igreja Ocidental, caracterizada por um sentido jurídico e um poder jurisdicional. EVDOKIMOV, P. *L’Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe*., p.12.

³²¹ CODINA, V. *Los caminos del Oriente Cristiano*., pp.27-32. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

³²² CONGAR, Y. *O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente*., pp.111-112.

³²³ Ibid., p.113.

Para os ortodoxos, as hipóstases devem ser postas para elas mesmas e como tais, pois a Revelação e a forma batismal as afirmam. As expressões bíblicas são suficientes para distinguir o Espírito do Filho, segundo as quais o Filho vem do Pai por geração, o Espírito por processão, *ekporeusis*. São suficientes os dois modos diferentes de saída do Pai. As relações não definem as pessoas, elas as acompanham constituídas, como propriedades inseparáveis³²⁴.

Embora a cláusula do *Filioque* introduzida no símbolo ecumênico seja inaceitável para anglicanos e ortodoxos, para Y. Congar, isto não deve ser objeto de disputa importante como foi no passado. Os Padres da Igreja faziam a distinção, no ensinamento sobre a Trindade, entre uma causa existencial e uma comunicação da essência, ligando a primeira às hipóstases ou pessoas da Trindade e a segunda à natureza única da divindade. A introdução do *Filioque* no símbolo ecumênico significou o abandono da distinção trinitária patrística entre as pessoas (hipóstases) do Pai, do Filho e do Espírito Santo, por um lado, e do Ser único, a natureza una na divindade (essência divina), por outro. Na linguagem da ortodoxia patrística capadócia, o que era comum ou comunicável em teologia, isto é, a unidade, foi confundida com o que era não comum e não comunicável, a Trindade das Pessoas³²⁵.

Os ortodoxos não deixam de se opor à processão do Espírito do Pai e do Filho como do mesmo princípio e por um único ato de espiração, porque o Pai e o Filho, se distinguindo quanto às hipóstases, não podem espirar o Espírito a não ser pela natureza comum. As relações servem unicamente para expressar a diversidade hipostática das três Pessoas, e não para fundá-la. É a diversidade absoluta das três hipóstases que determina as diferentes relações, e não ao contrário. A visão ortodoxa possui uma riqueza quanto à interação das Pessoas na tri-unidade, pois elas se colocam juntas, e a dependência do Filho e do Espírito a respeito do Pai não coloca neste nenhuma anterioridade. Tudo é sempre trinitário³²⁶.

Mas há uma vida trinitária que não consiste unicamente nas processões ou relações de origem e que aponta para os aspectos da existência em reciprocidade do Espírito na tri-unidade divina. A maioria dos ortodoxos contemporâneos entende o *Filioque*, não no plano da origem da terceira hipóstases, mas no plano da sua

³²⁴ Ibid., p.113.

³²⁵ Ibid., p.115.

³²⁶ Ibid., p.117.

manifestação eterna e imanente e, em seguida, no econômico e voluntário. Quanto à processão hipostática, o Espírito é sempre do Pai, existindo em Deus, eternamente, uma processão manifestadora da divindade comum, que se opera no Espírito Santo “pelo Filho”³²⁷.

Na Carta Apostólica *Orientalis Lumen* (OL), do Papa João Paulo II ao Episcopado, ao Clero e aos fiéis encontramos elementos significativos da história da separação do Oriente e da tradição oriental.

Ao rememorar a história das Igrejas, João Paulo II ressaltou que logo após a morte e ressurreição do Senhor Jesus em que o Evangelho se difundiu pelas culturas mais diferentes, teve início uma permuta fecunda ainda hoje testemunhada pelas liturgias das Igrejas. Embora não falem dificuldades e contrastes, as Cartas dos Apóstolos (2Cor 9, 11-14) e dos Padres mostraram laços fraternos entre as Igrejas numa plena comunhão de fé no respeito pelas especificidades e identidades. O desenvolvimento de diferentes experiências de vida eclesial não impedia que mediante relações recíprocas os cristãos pudessem continuar a saborear a certeza de estarem na sua própria casa em qualquer Igreja, porque de todas se elevava numa admirável variedade de línguas e de entoações o louvor do único Pai, por Cristo, no Espírito Santo; todas se reuniam para celebrar a Eucaristia, coração e modelo da comunidade, não só no que diz respeito à espiritualidade ou à vida moral, mas também pela própria estrutura da Igreja, na variedade dos ministérios e dos serviços sob a presidência do Bispo, Sucessor dos Apóstolos. Os primeiros concílios são um testemunho eloquente desta constante unidade na diversidade. Mesmo diante de diferenças dogmáticas ampliadas muitas vezes pelo influxo de fatores políticos e culturais nas relações entre as Igrejas, permaneceu vivo o esforço de invocar e promover a unidade da Igreja. O Espírito Santo permitiu a consolidação na fé comum, perfeita continuação do *kerigma* apostólico. Se já nos primeiros séculos da era cristã foram surgindo contraposições no interior do Corpo da Igreja, não se pode esquecer que no primeiro milênio, não obstante, perdurou a unidade entre Roma e Constantinopla. E, no segundo milênio, quando os endurecimentos na polêmica e na divisão não cessaram, contudo, houve encontros construtivos entre Chefes de Igrejas, para intensificar as relações e favorecer os intercâmbios. Todo este esforço confluiu na reflexão do Concílio Vaticano II³²⁸.

³²⁷ Ibid., p.119.

³²⁸ OL 18.

O Santo Padre reconheceu que no estudo da verdade revelada, o Oriente e o Ocidente usaram métodos e modos diferentes para conhecer e exprimir os mistérios divinos. Por isso, alguns aspectos do mistério revelado são por vezes apreendidos em melhor forma por um que por outro e algumas vezes se completam mutuamente³²⁹.

Existem alguns traços da tradição espiritual e teológica, comuns às várias Igrejas do Oriente, que as distinguem do Ocidente. Na visão oriental o objetivo cristão é a participação na natureza divina, mediante a comunhão no mistério da Santíssima Trindade. Ali se delineiam a monarquia do Pai e a concepção da salvação segundo a economia na linha de Irineu de Lião e dos Padres capadócijs. A participação na vida trinitária realiza-se através da liturgia e de maneira particular através da Eucaristia, mistério de comunhão com o Corpo glorificado de Cristo, semente de imortalidade³³⁰.

O Espírito Santo tem um papel muito particular na divinização e sobretudo nos sacramentos na teologia oriental: pela força do Espírito que habita no homem, a deificação inicia-se já na Terra, a criatura é transfigurada e o Reino de Deus inaugurado. Embora acentuando fortemente o realismo trinitário e a sua implicação na vida sacramental, o Oriente associa a fé na unidade da natureza divina à incognoscibilidade da essência divina. Os Padres orientais afirmam sempre que é impossível saber o que Deus é. Pode-se saber apenas que Ele é, pois que Se revelou na história da salvação como Pai, Filho e Espírito Santo³³¹.

No Oriente encontram-se também as riquezas das tradições espirituais que o monaquismo, sobretudo, expressou. Desde os tempos dos Santos Padres, floresceu no Oriente a espiritualidade monástica, que se difundiu para o Ocidente. Nas Igrejas orientais o monaquismo constituiu uma experiência essencial e que ainda hoje floresce nelas. O monaquismo foi desde sempre a própria alma das Igrejas orientais: os primeiros monges cristãos nasceram no Oriente e a vida monástica foi parte integrante da *lumen* oriental transmitida ao Ocidente pelos grandes Padres da Igreja indivisa³³².

³²⁹ OL 5.

³³⁰ OL 5.

³³¹ OL 6.

³³² OL 9.

O monaquismo revela de maneira particular que a vida está suspensa entre dois vértices: a Palavra e a Eucaristia. A resposta pessoal a uma chamada individual é simultaneamente acontecimento eclesial e comunitário. A Palavra de Deus é uma Palavra que chama, convida e pessoalmente interpela como aconteceu com os Apóstolos. A hinografia litúrgica de todas as Igrejas do Oriente cristão é a continuação da Palavra lida, compreendida, assimilada e finalmente cantada. No apogeu da experiência orante está a Eucaristia, o outro vértice ligado indissolivelmente à Palavra enquanto lugar no qual a Palavra se faz Carne e Sangue, experiência celeste, onde ela volta a ser acontecimento. Na Eucaristia manifesta-se a Igreja e a comunidade dos convocados para celebrar o dom d'Aquele que é oferente e oferta. Participando nos Santos Mistérios tornando-se “consanguíneos” de Cristo e antecipando a experiência da divinização em Cristo, liga-se divindade e humanidade. A Eucaristia é também aquilo que antecipa a pertença de homens e coisas à Jerusalém celeste, à natureza escatológica³³³.

Na experiência litúrgica, Cristo Senhor é a luz que ilumina o caminho e desvenda a transparência do cosmos, precisamente como na Escritura. A criação comunica a cada um o poder que lhe foi conferido por Cristo. No Oriente, a corporeidade exprime a harmonia divina e o modelo da humanidade transfigurada. As celebrações e a oração da Igreja torna-se participação da liturgia celeste, antecipação da bem-aventurança final. A valorização integral da pessoa nos seus componentes racionais e emotivos, no êxtase e na imanência, constitui a compreensão do significado das realidades criadas. E as coisas manifestam a sua própria natureza de dom, oferecido pelo Criador à humanidade. A criação, marcada pelo pecado, redimida na Encarnação, é capaz de colocar o ser humano em relação com o Pai, nos Santos Mistérios, os Sacramentos da Igreja. A realidade cósmica também é chamada a dar ação de graças, porque o cosmos inteiro é chamado à recapitulação em Cristo Senhor. Manifesta-se nesta concepção um ensinamento equilibrado e admirável sobre a dignidade, o respeito e a finalidade da criação e do corpo humano em particular. Este, tendo rejeitado igualmente todo o tipo de dualismo e todo o tipo de culto do prazer como fim em si próprio, torna-se lugar luminoso da graça e, portanto, plenamente humano³³⁴.

³³³ OL 10.

³³⁴ OL 11.

O Oriente delineia com grande riqueza de elementos o significado cristão da pessoa humana. Ele está centrado na encarnação, da qual a criação recebe luz. Em Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, manifesta-se a plenitude da vocação humana. O Verbo assumiu a humanidade e por isso no homem atua o poder da divindade. Isto foi revelado pelo Filho e ao ser humano é concedido abeirar-se do mistério do Pai, princípio de comunhão no amor³³⁵.

Somente numa purificação progressiva do conhecimento de comunhão, o homem e Deus se encontrarão e reconhecerão, no abraço eterno, a sua nunca extinta conaturalidade de amor. Nasce assim o chamado apofatismo do Oriente cristão. Quanto mais o homem cresce no conhecimento de Deus, mais O percebe como mistério inacessível, insondável na sua essência. Os cristãos do Oriente dirigem-se a Deus como Pai, Filho e Espírito Santo e aos quais exprimem uma doxologia litúrgica solene, humilde, majestosa e simples. No limite da criatura perante a transcendência infinita de Deus, que não cessa de revelar-Se como o Deus-Amor, Pai de Jesus Cristo no Espírito Santo, se expressa a atitude da oração e o método teológico que o Oriente prefere e continua a oferecer a todos os crentes em Cristo³³⁶.

O Santo Padre ao finalizar a Carta Apostólica *Orientalis Lumen* insistiu com ênfase particular que uma forma importante de crescermos na compreensão recíproca e na unidade consiste precisamente em melhorar o conhecimento uns dos outros³³⁷.

No Oriente se manteve a união entre teologia e espiritualidade, teologia e vida, e teologia e mística. A teologia é doxologia, contemplação, liturgia mística, adoração, eucaristia, experiência espiritual. A mística é o auge da teologia, a teologia por excelência. Para os Padres orientais a teologia é a participação da vida trinitária. Os Padres e a tradição ortodoxa insistiram na conversão pela fé e pelo batismo para captar a revelação. Pelo batismo a razão decaída morre para renascer uma razão que busque o amor, o silêncio, a beleza, o símbolo e o mistério. Uma vez renascido pela graça do batismo a razão pode servir-se de toda a filosofia e de toda a ciência por estar transfigurada e transcendida pela fé. Isto confere aos teólogos uma grande liberdade de movimento³³⁸.

³³⁵ OL 15.

³³⁶ OL 16.

³³⁷ OL 24.

³³⁸ CODINA, V. *Los caminos del Oriente Cristiano.*, pp.27-32.

A teologia apofática é a característica típica da teologia oriental, que valoriza a adoração e a união com Deus, a purificação. O caminho para chegar a Deus é a divinização, a via mística, a contemplação. Os dogmas são para o Oriente limites de forma negativa (sem confusão, sem separação...), são uma experiência espiritual na comunidade cristã e na liturgia. O apofatismo culmina na filantropia de Deus, a imensidão do amor de Deus ao gênero humano, que chega ao escândalo da cruz³³⁹.

O método catafático afirma algo sobre Deus: Deus se revelou. O ser humano por suas faculdades e pela fé pode chegar a certo conhecimento da glória de Deus, que se manifesta na criação ou no próprio ser humano. O método catafático é um método de ascensão a Deus a partir de sua teofania ou manifestação na criação, na história e, sobretudo em Cristo, valorizando o caráter simbólico, sacramental, através do qual se participa da realidade misteriosa. A Escritura, a Igreja, a liturgia, os sacramentos e os ícones são símbolos pelos quais Deus chega aos homens e os homens a Ele. A teologia ortodoxa é fundamentalmente simbólica: na exegese da Escritura busca transcender a letra, a eclesiologia é litúrgica e eucarística, nos dogmas é antinômica. A teologia ortodoxa é expressão de seu caráter apofático, mas por um caminho positivo e afirmativo³⁴⁰.

Pela dimensão trinitária, o ser humano aparece como imagem da Trindade. A Igreja em sua vida histórica é uma comunhão com a tradição e com os irmãos, imagem da vida trinitária. Destaca que o Espírito é quem mantém a verdade na Igreja e defende a doutrina da recepção eclesial. V. Codina ressalta que o método teológico ortodoxo é extremamente ligado à vida e à experiência espiritual. Propõe uma conversão e o batismo da inteligência para captar a revelação, acentua o caráter apofático em suas afirmações extremamente simbólicas e em sua elaboração é comunitário e colegial³⁴¹.

Em Cristo o ser humano é imagem trinitária: chega ao Pai, pelo Filho encarnado, no Espírito³⁴². O fim do dinamismo da imagem é a divinização. A participação na vida trinitária se realiza através da liturgia, de modo especial na eucaristia. Na divinização e sobretudo nos sacramentos a teologia oriental atribui um papel importante ao Espírito Santo: pelo poder do Espírito Santo a criatura é

³³⁹ Ibid.

³⁴⁰ Ibid., pp.36-38.

³⁴¹ Ibid.

³⁴² Ibid.

transfigurada e se inaugura o Reino de Deus. A divinização é o fim de toda vocação humana e corresponde ao plano de Deus. O ser humano foi criado em ordem da divinização, para ser filho no Filho e todo o cosmos está incluído nesta transfiguração³⁴³.

O Oriente contempla toda a vida de Cristo, sua paixão, à luz de sua divindade gloriosa, oculta, mas verdadeira, como se encontra em João à luz da Páscoa. Na transfiguração a humanidade de Cristo aparece gloriosa e luminosa pelas energias divinas (Col 2,9). Na encarnação em Cristo a união entre o humano e o divino não diminui a humanidade, mas a restaura. Os mesmos dogmas cristológicos são doxologias litúrgicas que expressam o mistério de forma negativa e apofática. O conteúdo positivo do mistério é adorado nos ícones do nascimento, do batismo, da transfiguração e da ressurreição³⁴⁴.

O ideal cristão na perspectiva oriental é viver em Cristo pelo batismo, crisma e Eucaristia. Pela divinização, o homem alcança o fim último para o qual foi criado. Este fim já se realizou em Cristo pela ação unilateral do amor de Deus, representa o sentido da história e o juízo do homem. O sentido pascal dos orientais é tão forte que crer em Deus é crer na ressurreição de Jesus, um acontecimento único que conferiu sua verdade universal a toda a humanidade. É a imagem de Deus Vivo e verdadeiro. É o Reino de Deus no mundo. Segundo Paulo, o Corpo do Ressuscitado é um Corpo Vivo. E o que Paulo chama de “Corpo Espiritual”, quer dizer um corpo plenamente animado pelo Espírito de Deus, o *Pneûma* que não conhece a sombra da morte³⁴⁵.

Para os Padres orientais, pelo Espírito Santo se têm o primeiro contato com Deus. Sua função é revelar o Filho. O Espírito possui uma existência *kenótica*, cuja missão é manifestar a realza do *Logos* na criação e na história³⁴⁶. A tradição oriental sobre a Trindade se baseia em três princípios: todo conhecimento da Trindade depende da revelação de Deus; o Verbo encarnado revela o mistério trinitário; e o Pai assume a unidade das três pessoas em perfeito amor e natureza. A geração do Filho e a processão do Espírito significam antes de tudo a consubstancialidade com o Pai, manifestação evidente de suas divindades e

³⁴³ CODINA, V. *Los caminos del Oriente Cristiano.*, pp.36-38.

³⁴⁴ *Ibid.*, p.53.

³⁴⁵ *Ibid.*, pp.57-58.

³⁴⁶ *Ibid.*, pp.60-67,

igualdade perfeita entre as três pessoas. A Trindade não é resultado de um processo, mas de um dom primordial da existência divina. A teologia apofática oriental contempla o mistério da Trindade, sem deduções, razões ou necessidade³⁴⁷.

A pneumatologia dos Padres gregos, herdada pelas Igrejas Ortodoxas, conserva não só um equilíbrio entre as duas missões, mas desenvolve bem mais a originalidade da missão do Espírito. Na perspectiva soteriológica, a teologia oriental distingue a essência divina das energias que são irradiações livres da essência tripessoal de Deus e se dirigem para a salvação humana. O Espírito Santo possui uma relevância igual a do Filho e por sua ação as energias divinas transformam o homem e o divinizam. Essa divinização atinge o cosmos, pois o Espírito irradia o poder da ressurreição de Cristo na Igreja e em todo o universo, através da *kénosis* do Espírito Santo³⁴⁸, Deus age também na história através das realidades humanas como a palavra, a cultura e o conhecimento. E também na Igreja como realidade historicamente situada, e em seus sinais sacramentais³⁴⁹.

5.6

Conclusão do capítulo

Inicialmente não houve uma preocupação efetiva para se estabelecer uma doutrina sistemática sobre o Espírito Santo. A Igreja primitiva sempre se compreendeu guiada pelo Espírito do Pai enviado no evento pascal do Filho. Os relatos neotestamentários revelam o Espírito Santo, embora herdeiros da linguagem veterotestamentária. Nos Evangelhos de Lucas, João e em Atos dos Apóstolos nada se faz sem a força do Espírito Santo, e não existia então a consciência da terceira hipóstase, embora descrevessem seus dons e suas ações sobre Cristo e a Igreja. O reconhecimento da missão do Espírito Santo de santificar e divinizar, uma missão que teve sua mais alta expressão no batismo de Jesus, revelou a necessidade do saber sobre a natureza do Espírito Santo. A reflexão sobre a pessoa do Espírito

³⁴⁷ EVDOKIMOV, P. *L'Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe.*, p.33.

³⁴⁸ A *Kénosis* do Espírito Santo em analogia com a *Kénosis* do Filho indica a ação do Espírito no mundo. A *Kénosis* do Filho, segundo S. Paulo, consistiu no fato de ele diminuir-se para assumir a forma humana na encarnação, tornando-se Deus e homem, o servo fiel e cordeiro imolado na cruz. SANTOS, B.B. *O Espírito Santo, nossa força.*, p.15.

³⁴⁹ CODINA, V. *Los caminos del Oriente Cristiano.*, pp.60-67

Santo foi por motivo soteriológico: saber qual a natureza do Espírito Santo que torna possível a divinização do homem.

Os primeiros escritores patrísticos procuraram expor de alguma forma uma teologia sobre o Espírito Santo. A questão do Espírito Santo começou a colocar-se explicitamente com Atanásio e os Padres capadócijs, com destaque para a obra de Basílio.

Com Basílio ocorreu o ápice da defesa da divindade do Espírito Santo contra os argumentos daqueles que afrontavam a fé apostólica do Concílio de Nicéia. Suas conclusões serviram de base para Concílio de Constantinopla (381). As diversas afirmações do Concílio de Constantinopla sobre o Espírito Santo refletem a convicção íntima da divindade da terceira pessoa, igual a do Pai e a do Filho. Entretanto, a divindade do Espírito Santo não foi definida em termos explícitos.

Com o passar do tempo a Igreja mais consciente do legado de Jesus Cristo, experimentou a presença do Espírito Santo da mesma forma como captou a presença de Deus em Jesus. Tal consciência se apresentou de forma evidente na profissão de fé eclesial cristológica seguida da profissão de fé pneumatológica.

Os dados principais sobre o Espírito Santo na tradição oriental e ocidental mostraram que em ambas há elementos a se considerar. Os gregos preferiam falar da processão do Espírito do Pai, através do Filho. No Ocidente, com Agostinho, a processão do Espírito do Pai e do Filho (*Filioque*) ressalta o sentido cristológico do Espírito. Os orientais acusam os ocidentais de cristomonismo unilateral. Nessa perspectiva cada ação *ad extra* é comum às três Pessoas divinas, o que acabou por transferir o significado da Trindade da história da salvação para a metafísica. Para os orientais o ponto de partida é o Pai. O Filho e o Espírito procedem diretamente Dele, embora a processão do Espírito esteja condicionada pela do Filho. O Espírito é o tradutor do amor que se manifesta no Filho, pleno do Espírito. O amor transborda para fora do Espírito, para uma maior revelação de Deus. Através da ação do Espírito, Deus age na criação e na história.

Na Carta Apostólica *Orientalis Lumen* encontram-se elementos significativos da história da separação do Oriente. O Santo Padre ao finalizá-la insistiu com ênfase de crescermos na compreensão recíproca e na unidade para melhorar o conhecimento uns dos outros³⁵⁰.

³⁵⁰ OL 24.

Após séculos de reflexão teológica não se pode dizer que a fé no Espírito Santo penetra e anima, no Ocidente, o conjunto da teologia, como no Oriente. Para que o Espírito torne-se Palavra e experiência viva, é necessário situá-lo no contexto da realização cristológica e pneumatológica, e à luz da manifestação do mistério de Deus.

6.1**O Espírito Santo durante a Idade Média**

A importância à realidade e atuação do Espírito Santo não foi contemplada nem na sistemática teológica, nem no misticismo latino medieval. Mas iniciativas inovadoras, que transcendem seu tempo, se situam caracteristicamente reformadoras e críticas em relação à Igreja. Nessa época os teólogos do Ocidente recorrem a Agostinho e a Tomás de Aquino e formam-se duas tendências ou escolas, respectivamente: a primeira entende a processão do Espírito nos moldes de uma doutrina da Trindade psicológica, em analogia ao ato volitivo; a segunda, via no Espírito Santo o vínculo de amor entre o Pai e o Filho. Contudo prevalece o “a partir do Pai e do Filho”. Este axioma recebeu sua forma definitiva no Concílio de Florença, no decreto para os jacobitas, o que desempenhou um papel quase normativo na teologia ocidental. Em sua aplicação, ela reforça a prioridade da substância divina una frente à particularidade das hipóstases e suas relações³⁵¹.

O destino do tema do Espírito Santo, amor mútuo do Pai e do Filho se sucedeu nas reflexões de Anselmo (1033-1109), Ricardo de São Vitor (falecido em 1175), Boaventura (1121-1274), e Tomás de Aquino (1225-1274). Anselmo desenvolveu o argumento esboçado por Agostinho e deduziu a existência de um Verbo e de um amor da perfeição que é necessário atribuir ao *Summus Spiritus*. No Espírito Supremo a memória é o Pai, e a inteligência é o Filho. O amor procede dos dois. E até mesmo como princípio único³⁵². Ricardo de São Vitor seguiu uma proposta bem parecida com a de Anselmo, a de alegar razões não apenas prováveis, mas necessárias, chegando a uma construção diretamente ligada a oração e a experiência pessoal. Para ele se devia atribuir a Deus aquilo que se coloca na mais alta visão de valor, o amor, a *caritas*. Ricardo seguiu Agostinho e Anselmo, mas em vez de falar

³⁵¹ HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*., p.464.

³⁵² CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito*., p.116.

de inteligência e vontade deduz tudo do amor. Boaventura une as precisões adquiridas pelo seu mestre, Alexandre de Hales e a herança de Agostinho. Nas aplicações que Boaventura fez do amor de Deus, o Espírito é a ligação, o *nexus* dos dois, onde o Espírito, amor e dom, falavam a mesma realidade, apenas em aspectos diferentes. Tomás de Aquino aceitou a ideia que lhe provinha de uma tradição profunda, do Espírito Santo como ligação do amor entre o Pai e o Filho, mas o tema do amor não pareceu apresentar um valor decisivo de organização intelectual no seu tratado da Trindade³⁵³.

Tomás de Aquino procurou mostrar que as afirmações bíblicas sobre o relacionamento do Filho e do Espírito Santo não podem ser limitadas à esfera da história da salvação. Tomás, segundo B. Hilberath aprofundou a compreensão dos nomes próprios “amor” e “dádiva”, aplicados ao Espírito Santo. O Espírito Santo é o amor de Deus em pessoa, e como amor divino é sempre criador e de uma bondade infinita. Entretanto, Tomás, em sua obra *Compendium Theologiae ad Reginaldum* (I, 147), não falou da propriedade do Espírito, mas de uma apropriação: “E porque se atribui todo o conceito da direção divina à bondade de Deus, a qual é apropriada ao Espírito, que procede como amor, os efeitos da providência divina são ligados adequadamente com a pessoa do Espírito Santo”³⁵⁴.

Embora Tomás de Aquino tenha conhecido a noção do Espírito como vínculo de amor, o que predominou em sua exposição foi a analogia do ato volitivo, da processão do amor. No contexto da pneumatologia, na realização do amor absoluto entre o Pai e o Filho, que é digno desse amor, o Espírito Santo aparece como coamado (*condilectus*), como o terceiro necessário, visto que o amor precisa abrir-se para uma terceira Pessoa³⁵⁵.

A pneumatologia da Idade Média apresenta, por um lado, as definições conceituais escolásticas, que procedem de modo mais analítico no marco de uma teologia da Trindade imanente e essencialista, ou no contexto das doutrinas das virtudes e da graça e, por outro lado, os movimentos inter-eclesiais, subversivos e cismáticos de caráter espiritual-carismático. Desde o final do século XI, uma renovação do sentido da sociabilidade humana e da confraternidade se destaca, e essa renovação se liga frequentemente a uma devoção ao Espírito Santo. É época

³⁵³ Ibid., pp.115-123.

³⁵⁴ HILBERATH, B. J. Op. cit., p.464.

³⁵⁵ Ibid., p.465.

do florescimento de iniciativas de vida apostólica, isto é, de vida comum, e também de diversas fundações ou de Igrejas sob a invocação do Espírito Santo. No século XII observa-se o nascimento de numerosas ordens religiosas³⁵⁶.

A figura assumida pela Igreja na Idade Média, no que se pode chamar de cristianismo ocidental, está ligada ao nome do Papa Gregório VII, principal responsável por uma primeira reforma na Igreja. Seus sucessores modificaram algumas de suas estruturas, contudo ela não foi abandonada. Além da reforma gregoriana, na alta Idade Média, e de seu fortalecimento até o fim do século XIII, tais estruturas se encontravam no centro da reforma católica do fim do século XIV, que foram reafirmadas até à Encíclica *Mystici Corporis* (MC), de Pio XII³⁵⁷.

Na idade medieval a ideia de Deus era composta dos elementos de unidade, imutabilidade e onipotência. A unidade era a base da teologia, na medida em que era dominada pelo Uno além de tudo; a imutabilidade é a própria característica do ser de Deus, por oposição à instabilidade do criado; e a onipotência era sublinhada na medida em que fundamentava a força relativa das mediações hierárquicas. Estes elementos eram pano de fundo de todo pensamento teológico medieval³⁵⁸.

6.2

Joaquim de Fiore

Ao lado das correntes escolásticas moveu-se uma tendência teológica monástica que mostrava um interesse mais acentuado pela atuação livre e própria do Espírito na história da salvação.

Joaquim de Fiore (1135-1202) representou, entre outros, a concepção de uma nova era, inteiramente livre e espiritual, no interesse da liberdade, a partir do Espírito, com o cumprimento escatológico situado no presente ou no futuro próximo. Diante de uma teologia unilateralmente ontológica, desenvolveu uma teologia histórica e pneumatológica. A forte acentuação pneumatológica se realizava, por uma parte, considerando a obra do Pai e do Filho, e de outra, antecipando a escatologia na história. *J. Fiore* anunciou a instauração de uma era

³⁵⁶ Ibid., p.467.

³⁵⁷ LAFONT, G. *Imaginar a Igreja católica.*, p.53.

³⁵⁸ Ibid., p.54.

do Espírito, de entendimento espiritual, do “Evangelho eterno”, que seria a era dos monges, dos contemplativos, intimamente penetrados pelo Espírito³⁵⁹.

O pensamento de *J. Fiore* procede de uma visão do entendimento de correspondências entre os elementos da história veterotestamentária, da história evangélica e da história da Igreja. A cada uma das três eras foi atribuída uma Pessoa da Trindade. Como o Espírito procede do Pai e do Filho, um entendimento espiritual procede do AT e do NT, é o Evangelho eterno que sucedeu ao Evangelho de Cristo, pregado e celebrado até então. Os personagens e os fatos do Evangelho de Cristo simbolizavam realidades futuras na era do Espírito e na Igreja espiritual. Cada uma das três eras implicava uma inauguração e uma espécie de epifania. A primeira era foi inaugurada por Adão e confirmada nos patriarcas, foi a era do Pai e, na história, a dos leigos. A segunda foi inaugurada em *Ozias* e frutificou a partir de Jesus Cristo, foi a era do Filho e dos clérigos. E a terceira, começou com São Bento para ainda se manifestar plenamente³⁶⁰. Credo abrir perspectivas de progresso, na verdade se afastava da Escritura, da tradição e da liturgia. Reconhecia a inseparabilidade das três Pessoas divinas e sua ação na história. E, apesar de limitações, evidenciou o papel do Espírito, reagindo a uma tendência de obscurantismo das três Pessoas, em particular da terceira, e mostrando como a plenitude da história coincidia com a plenitude do Espírito³⁶¹.

Os escritos de *J. Fiore*, quase desconhecidos enquanto estava vivo, se difundiram a partir de 1240. Em 1257, o ministro geral dos franciscanos, favorável às suas ideias, foi substituído por Boaventura que aceita certas aplicações a São Francisco do anúncio joaquimita, como o de um crescimento histórico rumo à realidade escatológica. Boaventura atribuía à Escritura um caráter profético, não só de Cristo, mas da história da Igreja e do destino, nela, do conhecimento de Deus, uma espécie de messianismo ou de escatologia histórica, pelas quais Boaventura assumiu na história sagrada a existência de São Francisco. Entretanto, Boaventura preservou na linha de São Francisco, a primazia absoluta e o caráter central de Cristo. O tempo do Espírito, para Boaventura, era aquele no qual a Igreja vivia, era o tempo de Cristo³⁶².

³⁵⁹ HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*., p.467.

³⁶⁰ CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito*., p.168.

³⁶¹ LAMBIASI, F. *Lo Spirito Santo*., p.131.

³⁶² CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito*., p.169.

J. Fiore havia anunciado uma nova era bem próxima que seria proclamada por religiosos pobres e espirituais. E São Francisco representava o verdadeiro milagre do evangelismo e a perfeita imagem de Cristo. A Ordem de São Francisco não pôde evitar uma grave crise: a dos Espirituais e a dos *Fratricelli*. A partir dos anos 40 do século XIII, uma corrente de estrita observância tomou corpo, eram os “espirituais” contra os “conventuais”. A corrente dos “espirituais” endureceu-se depois do Concílio de Lião, em 1274. Os “espirituais”, que se desenvolveram em uma região da França foram atraídos para o evangelismo, eram homens que queriam a Igreja pobre e sem o domínio terrestre. Por outro lado, rígidos defensores da pobreza absoluta, os *Fratricelli* julgavam preservar a verdadeira herança franciscana. Na família franciscana, se constituíram primeiro em grupo autônomo como incondicionais da pobreza e, depois em grupos separados e revoltados. De uma vontade do reino espiritual de Cristo, esses grupos passaram à contestação e à recusa dos sacramentos e da hierarquia da Igreja e do Papa³⁶³.

Y. Congar explica que não existiu uma continuidade, mas interferências e certa comunidade de fundo entre o espiritualismo joaquimita ou franciscano e a corrente dos Irmãos do livre espírito. Corrente essa pouco homogênea nos movimentos anti-eclesiásticos e anti-sacramentais que assumia temas místicos e profundos, mas levava passividade, indiferença às regras externas e até ausência de reserva moral, o sentimento de estar em Deus até os limites do panteísmo³⁶⁴.

As teses joquimitas despertaram a esperança e a expectativa humana. Apareceram fundações religiosas ligadas às iniciativas do Espírito Santo. Ao introduzir na história terrestre uma escatologia caracterizada pela interioridade e liberdade, estimulou correntes que podiam animar o protesto social, a contestação reformista da Igreja e toda aspiração à novidade, à liberdade que podia se traduzir em filosofia da razão, do progresso e do Espírito sinalizando os tempos modernos³⁶⁵.

³⁶³ Ibid., p.171.

³⁶⁴ Ibid., p.172.

³⁶⁵ Ibid., p.176.

6.3

O Espírito Santo e a Contra-Reforma

A ligação entre a vida da Igreja e o Espírito Santo foi confirmada ao longo dos séculos, entretanto foi diferente quando a fidelidade da Igreja em seu ensinamento e em sua vida foi radicalmente questionada pelos reformadores do século XVI. A partir disso, diante dos reformadores vão se multiplicar as afirmações do caráter infalivelmente fiel da tradição da Igreja, em razão do Espírito Santo prometido pelo Senhor. Essa foi a reação dos primeiros apologistas críticos de *Martinho Lutero*³⁶⁶.

M. Lutero (1483-1546) entendia o Espírito Santo não como força sobrenatural, idêntica ao amor, presente no ser humano, mas rigorosamente como frente-a-frente pessoal que cria a fé e só pode ser aceito na fé. A salvação operada *extra me*, operada unicamente por Deus em Jesus Cristo como único mediador, torna-se um *pro me* no Espírito Santo. O encontro comunicador da salvação com o Espírito de Deus acontece por meio da palavra pregação, e acontece de tal maneira que na palavra externa (da letra, da lei) atua a palavra interna (do Evangelho, da Graça). Na pneumatologia se juntam, portanto, os axiomas básicos da Reforma: *solo Deo, solo Christo, sola fidei, sola gratia, solo Verbo* (somente Deus, somente Cristo, somente a fé, a graça, a palavra). Embora, por um lado, isso significasse uma revitalização institucional-hierárquica, por outro, combatia com veemência um desligamento espiritualista e entusiasta da atuação da palavra da promessa em relação à palavra externa. A pneumatologia permanece vinculada à cristologia, e a existência espiritual realiza-se no seguimento do Deus que se revela na cruz³⁶⁷.

Para outros reformadores, na palavra, o Espírito opera a fé justificadora, cujos frutos são representados pelas boas obras do ser humano renovado em sua existência pelo Espírito santificador. O Cristo exaltado até o Pai santifica os que Nele creem, pelo envio do Espírito Santo, que os rege, consola, vivifica e os defende do pecado. A pneumatologia aparece como princípio norteador com clara vinculação à cristologia. O pneumatólogo, entre os reformadores, foi *João Calvino* (1509-1564), que tematizou a mediação universal no Espírito Santo na soteriologia e na eclesiologia. O Espírito aparece não só como cooperador, mas como criador

³⁶⁶ Ibid., p.198.

³⁶⁷ HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*, p.468.

que enquanto *vinculum* medeia a comunhão com Cristo. A graça de Deus opera no interior do indivíduo os frutos, e na Igreja as obras do Espírito. *J. Calvino* enfatizou os efeitos do dom do Espírito, o qual o Evangelho ensina e os sacramentos confirmam³⁶⁸.

No Concílio de Trento, os padres justificaram pela ação permanente do Espírito a transmissão fiel das tradições apostólicas e a confiança que se deve creditar às Escrituras canônicas, bem como, entenderam a ação do Espírito para as determinações doutrinárias ou éticas pronunciadas pela Igreja³⁶⁹.

A polêmica anti-protestante marcou a teologia católica pós-tridentina, acentuou a dimensão institucional e reduziu a eclesiologia à dimensão ministerial. No que diz respeito à experiência religiosa, a teologia católica optou pelo conhecimento racional iluminado de modo sobrenatural, ou pela verdade garantida pelo magistério. A ação do Espírito Santo foi reduzida às experiências extraordinárias e as correntes místicas da tradição esgotaram-se quase totalmente. Na medida em que se tinha consciência de um desenvolvimento dogmático, se fazia com que se beneficiasse da assistência do Espírito Santo. O próprio magistério se referia ao Espírito Santo como garantia de seu ensinamento e de suas decisões. O Espírito era visto de um lado como princípio interior e, de outro, garantia dos atos da instituição, especialmente em seu ensinamento infalível³⁷⁰.

A teologia pós-tridentina interessou-se mais pela graça criada, e a inabituação aparece como seu efeito formal. A unidade da atuação divina para fora é tão destacada que o discurso acerca das apropriações fica sem função. Poucos teólogos, entre eles *Dionysius Petau* (1583-1652) e *Matthias Joseph Scheeben* (1835-1888), manifestaram-se a favor de uma relação própria, e não meramente apropriada, do Espírito Santo com a alma justificada³⁷¹.

Cabe destacar o renascimento do conceito de Espírito na filosofia do idealismo alemão. Como ontologia, o idealismo afirma a existência de entidades espirituais ou ideais, que não podem ser reduzidas a entidades materiais. Como epistemologia, defende a tese segundo a qual o mundo fenomênico, exterior, não é independente das representações dos sujeitos pensantes. E, como ética, propõe

³⁶⁸ Ibid., pp.468-469.

³⁶⁹ CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito.*, p.200.

³⁷⁰ Ibid., p.206.

³⁷¹ HILBERATH, B. J. *Pneumatologia.*, p. 471.

concepções normativas da fundamentação e justificação da ação humana, da práxis, a partir da razão, de princípios racionais. “Espírito” torna-se um conceito filosófico básico, representa o absoluto e assume predicados e funções do divino. Essa perspectiva corresponde à filosofia do Espírito, de *G. Hegel* (1770-1831), para quem “Espírito” substitui o termo “vida”, mas o conceito mantém sua dinâmica criadora de vida. Também o momento extático do sair-de-si em direção aos outros, bem como o aspecto da criação e de comunhão, estão presentes na sua filosofia do Espírito. Para o autor, o Espírito absoluto se desdobra em três estágios: os reinos do Pai (absoluto em si), do Filho (do Espírito em sua entrega ao outro diferente dele mesmo) e do Espírito que é o da comunidade (Igreja), na qual o Espírito chega à sua consumação e atinge a consciência geral³⁷².

A reflexão filosófica sobre o Espírito de *G. Hegel* ofereceu uma contribuição para a reflexão teológica, que naquele momento histórico da crise do positivismo trouxe à luz a transcendência da realidade humana e espiritual. O positivismo propôs à existência humana valores completamente humanos, afastando radicalmente a teologia e a metafísica. Assim, o positivismo associa uma interpretação das ciências e uma classificação do conhecimento a uma ética humana radical. O positivismo defendeu a ideia de que o conhecimento científico era a única forma de conhecimento verdadeiro. De acordo com os positivistas somente podia-se afirmar que uma teoria era correta se ela fosse comprovada através de métodos científicos válidos. Os positivistas não consideravam os conhecimentos ligados às crenças, superstição ou qualquer outro que não pudesse ser comprovado cientificamente. O magistério não mais cuidava de precisar a verdade do mistério trinitário e cristológico como nos primeiros séculos, mas revelar e superar erros que atacavam a verdade da fé, contestada pelo pensamento racionalista ou da reforma protestante.

O Concílio de Trento enfrentou o protestantismo. E o Concílio Vaticano I confrontou-se com valores da época moderna como o positivismo, o liberalismo e o racionalismo, corrente central no pensamento liberal que se ocupava em procurar, estabelecer e propor caminhos para alcançar determinados fins. Tais eventos guiaram a reflexão teológica e representou um grande silêncio sobre o Espírito Santo.

³⁷² Ibid., p.471.

6.4

A Encíclica *Divinum illud munus*

A Encíclica *Divinum illud munus* (DIM) ³⁷³, publicada por ocasião da festa de Pentecostes de 1897, espelhou a situação oficial, mas também expressou a expectativa de uma reanimação. A Encíclica de Leão XIII foi dedicada ao Espírito Santo. Embora não tenha tido a intenção de expor uma doutrina teológica sobre o Espírito Santo, sublinhou sua ação maravilhosa e os dons abundantes do Espírito Santo para a história da salvação.

Depois de um breve resumo da fé trinitária, a Encíclica *Divinum illud munus* se dividiu em três partes: a primeira se refere à ação do Espírito Santo no evento da encarnação do Verbo; a segunda, afirma o Espírito como aquele que anima a Igreja; e a terceira parte aprofunda o sentido e o valor da inabituação do Espírito Santo no justo. Nas três partes se evidenciam a abundância e a amplitude dos dons do Espírito que indicam sua importância e necessidade³⁷⁴.

Para os Padres da Igreja, o Pai é o princípio da Trindade, é causa eficiente, o princípio absoluto. O Filho, Verbo e imagem de Deus é a causa exemplar, e o Espírito Santo a causa final de todas as coisas, porque possibilita o cumprimento e a perfeição da obra humana de salvação. O Espírito Santo era considerado pelos Padres a causa da perfeição, da criação e da redenção³⁷⁵. Para o Papa Leão XIII, o Espírito Santo era a divina bondade e a caridade recíproca do Pai e do Filho. A bondade e o amor constituíam o fim último, e a encarnação um ato próprio do Espírito Santo³⁷⁶.

A vida da Igreja é sustentada e animada pelo Espírito Santo, como foi manifestada em Pentecostes. Naquele momento foi iniciada a ação do divino Paráclito no corpo místico de Cristo, suprimindo os apóstolos do Espírito de verdade, segundo a promessa do Salvador. A função do Espírito é justamente a de conduzir a Igreja à verdade. Os dons e carismas na Igreja são dons dados pelo Espírito Santo, seu autor e doador³⁷⁷.

³⁷³ LEÃO XIII. *Carta Encíclica Divinum Illud Munus*. Sobre a presença e virtude admirável do Espírito Santo.

³⁷⁴ DIM 1023,1025.

³⁷⁵ DIM 1021.

³⁷⁶ DIM 1023.

³⁷⁷ Leão XIII escreve na encíclica que se Cristo é a Cabeça da Igreja, o Espírito Santo é a sua alma. A citação que foi retomada na Encíclica *Mystici Corporis*, em 1943, possui um grande peso. Se

Outro aspecto considerado pela Encíclica *Divinum illud munus* é a ação invisível do Espírito Santo no cristão. A encíclica afirma a realidade profunda realizada pelo Espírito e a adoção dos cristãos como filhos de Deus. O Espírito Santo é precisamente o Espírito que une o Filho ao Pai na humanidade do ser trinitário e se torna partícipe desta comunhão de amor³⁷⁸. O Espírito Santo é definido na sua determinação pessoal e na sua ação salvífica³⁷⁹, e repetida a definição do Espírito como amor e dom do Pai e do Filho no mistério trinitário.

Segundo B. Hilberath, no labor teológico a encíclica resulta da discussão em torno de propriedades e apropriações do Espírito, que, por fim, faz com que a sua singularidade se destaque mais claramente no acontecimento da salvação. Da mesma maneira, a discussão de questões teológico-fundamentais acerca do relacionamento entre revelação, Escritura, tradição e magistério rompe a limitação da função eclesial do Espírito Santo ao aspecto da assistência negativa (da assistência que preserva do erro) em decisões do magistério. Isso vai se esboçar em duas encíclicas escritas em 1920, e em 1943. Paralelo a isto, a renovação da eclesiologia que se inicia depois da Primeira Guerra Mundial conferiu à teologia um acento místico-pneumático: o Espírito Santo como princípio de unidade, como alma do corpo, como doador das dádivas e carismas³⁸⁰.

6.5

O relativo esquecimento do Espírito Santo

A obra do Espírito Santo é a presentificação, continuação e consumação da autocomunicação de Deus em Jesus Cristo. Esse enquadramento não é suficiente para definir com exatidão a experiência do Espírito Santo. Após o Vaticano II, relatos sobre a situação relativa ao tema “experiência e a teologia do Espírito Santo”

tomada ao pé da letra, cria-se um monofisismo eclesiológico. Para os protestantes tal afirmação pode favorecer uma absolutização dos atos e das estruturas da Igreja. A questão deu lugar, entre os teólogos católicos, a uma discussão que levou à alma incriada e alma criada da Igreja. Y. Congar observou que o texto de Agostinho, citado por Leão XIII, não diz exatamente a mesma coisa que o Papa. O Papa diz que o Espírito Santo é a alma da Igreja da qual Cristo é a cabeça. Agostinho diz que aquilo que a alma faz no corpo humano, o Espírito faz na Igreja; o que ela é para o corpo, o Espírito Santo o é para o Corpo de Cristo, que é a Igreja. Para Y. Congar, o enunciado é funcional e não ontológico. O Concílio do Vaticano II, na LG 7, compreendeu isso e atribuiu a comparação aos Padres. CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito*., p.202.

³⁷⁸ DIM 1033.

³⁷⁹ DIM 1035.

³⁸⁰ HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*., p.472.

eram determinados pelo termo chave “esquecimento do Espírito”. No cristianismo ocidental a própria teologia foi apontada de até primar pela ausência do Espírito³⁸¹. No entanto, a pneumatologia compartilha sua singularidade como um tema doutrinário particular e, ao mesmo tempo, uma dimensão de relação com os temas centrais da teologia, e em grau especial com a cristologia.

A teologia pré-nicena foi trinitária em suas formulações, sobretudo ao considerar o desenvolvimento da economia salvífica, mas não foi clara com referência à igual dignidade das Pessoas. Em certo sentido considerou o Filho e o Espírito “subordinados ao Pai”, embora sua condição divina fosse afirmada. A crise ariana significou uma forte acentuação da unidade da essência divina, manifestada na unidade de ações *ad extra*. Eliminando o problema da subordinação, surge o da relevância do dogma trinitário e sua vinculação com a história da salvação. A afirmação da unidade trouxe consigo o esquecimento da relevância que têm as distintas Pessoas. Embora os primeiros Padres da Igreja elaborassem uma cristologia pneumatológica muito próxima da Escritura, a heresia adocionista fez com que uma cristologia partindo do Verbo fosse se impondo, o que representou uma repercussão negativa para a cristologia nos séculos seguintes. A fé das primeiras comunidades cristãs foi transferida para o edifício dogmático. A orientação definitiva da afirmação da divindade de Cristo, Verbo encarnado e Filho de Deus, tornado homem, e outras definições ao longo dos séculos IV e V foram fixadas nos concílios e, neles, a doutrina sobre a origem, a constituição e a estrutura do ser de Cristo. A teologia, em sequência, se dedicou a explicar, precisar e enriquecer as formulações dogmáticas.

As contribuições de Agostinho e de Tomás de Aquino foram determinantes para a teologia ocidental. Agostinho teve uma importância fundamental para o desenvolvimento da pneumatologia, embora inserido na perspectiva trinitária do seu pensamento. Profundamente determinado pelo interesse soteriológico, Agostinho lançou mão de um enfoque histórico salvífico e cristocêntrico nas afirmações sobre o Espírito Santo³⁸².

Tomás de Aquino procurou mostrar que as relações entre o Filho e o Espírito não podem ser limitadas à história da salvação e aprofundou a compreensão dos nomes de “amor” e “dom” aplicados ao Espírito Santo. O Espírito é o amor de Deus

³⁸¹ Ibid., p.403.

³⁸² Ibid., pp.453-456.

em pessoa, sempre criador e de uma bondade transbordante. Tomaz atribuía ao Espírito Santo o papel de santificar, embora este papel também fosse desempenhado pelo Pai e pelo Filho. Em seu pensamento, a ideia de um amor interpessoal para explicar a Trindade permaneceu reservada³⁸³.

A pneumatologia na Idade Média se apresentou, por um lado, em definições escolásticas de modo analítico, uma teologia da Trindade imanente e essencialista, ou no contexto das virtudes e da graça e, por outro lado, em movimentos intraeclesiais subversivos e cismáticos de caráter espiritual-carismático. Coube ao trabalho teológico posterior a necessidade de esclarecer a definição das relações entre Trindade econômica e imanente, cristologia e pneumatologia, graça e liberdade, Espírito e Igreja. Uma forte acentuação trinitária caracterizou os concílios medievais. A tendência de acentuar fortemente a unidade divina e, acentuar menos a distinção das pessoas divinas sobretudo no que se refere à atuação exterior é clara, insistindo na perfeita divindade de cada uma das pessoas e em sua identificação com a essência divina³⁸⁴.

A teologia trinitária que parte da essência trina e não da função salvífica das pessoas divinas na história se impôs no Ocidente. Durante certo tempo a ênfase trinitária descaracterizou o papel salvífico de cada pessoa divina e afastou o mistério trinitário da vida cristã. Naturalmente esta concepção levou ao desaparecimento relativo da experiência do Espírito Santo na consciência cristã e na Igreja³⁸⁵.

O panorama histórico ofereceu uma série de razões para o relativo esquecimento do Espírito na teologia até a primeira metade do século XX em decorrência do tratamento formalista das processões e relações intratrinitárias, da doutrina da graça presa ao vocabulário tradicional, da ausência da dimensão pneumatológica na doutrina da criação e na escatologia. Desconsiderando os setes dons do Espírito, também na vida de oração e fé o Espírito Santo não se destacou muito³⁸⁶.

Desde o início as comunidades cristãs, depois a grande Igreja em formação e, após o cisma da fé, as Igrejas confessionais sentiram, cada uma a sua maneira, como perturbadores os movimentos carismáticos que invocavam o Espírito (montanistas;

³⁸³ Ibid., pp.453-456.

³⁸⁴ LADARIA, L. F. *O Deus Vivo e Verdadeiro*, p.238.

³⁸⁵ MIRANDA, M. F. *Libertados para a Práxis da Justiça*, p.131.

³⁸⁶ HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*, p.472.

adeptos de *J. Fiore*; movimentos batistas; Igrejas pentecostais). As consequências deste desenvolvimento foram: a reserva de experiências autênticas do Espírito, a redução da atuação do Espírito na vida interior do indivíduo e o crescente dualismo entre Espírito e matéria em virtude da intelectualização do discurso sobre o Espírito³⁸⁷.

A consideração da atuação do Espírito na vida de fé e na teologia prática corresponde às reduções ocorridas na teologia dogmática. Sobretudo na Igreja latina, a forte acentuação da igualdade de Pai e Filho, bem como o ponto de partida na natureza divina única na teologia da Trindade, acarretaram uma redução das peculiaridades histórico-salvíficas e uma excessiva distinção entre Trindade econômica e imanente. Assim, o fato de que o Espírito representa a mediação e a ligação da vida intradivina com a atuação salvífica do Deus triúno foi perdido de vista e a soteriologia ocidental foi em grande parte formulada sem o Espírito³⁸⁸.

Os teólogos ocidentais conservaram o perfil peculiar das pessoas trinitárias, sendo o Pai a fonte da divindade e fundamento da unidade, do qual o Filho e o Espírito procedem de modo autônomo em cada caso. Os teólogos orientais acusam os ocidentais de subordinatismo pneumatológico e filoquismo, enfocam as consequências eclesiológicas da subordinação do aspecto carismático, da acentuação excessiva do aspecto jurisdicional e hierárquico ao invés da sinodalidade e conciliaridade. As Igrejas do Oriente deploram o cristomonismo, isto é, o cristocentrismo unilateral nas atividades litúrgicas e sacramentais da cristandade ocidental³⁸⁹.

A teologia ocidental enfocou a função econômico-salvífica do Espírito na doutrina da graça, mas mesmo neste caso amplamente reduzida à doutrina da “inabitação do Espírito Santo” no indivíduo cristão. A distinção escolástica entre graça incriada e criada oferecia basicamente a possibilidade de apreciar o Espírito Santo como graça incriada em seu caráter proveniente à ação humana. A crítica da teologia reformadora foi a de que a doutrina católica da graça estava mais interessada no próprio ser humano, entretanto do lado protestante não se concedeu à pneumatologia uma importância substancialmente maior³⁹⁰.

³⁸⁷ Ibid., p.404.

³⁸⁸ Ibid.

³⁸⁹ Ibid., p.405.

³⁹⁰ Ibid., p.405.

O título de três encíclicas, *Spiritus Paraclitus* (1920), *Mystici Corporis Christi* (1943) e *Divino afflante Spiritu* (1943) e já indicavam claramente a tendência de renovação da eclesiologia, que se iniciou no pós-Guerra recebendo um acento místico pneumático, onde o Espírito Santo aparece como princípio de unidade, como alma da Igreja e como doador das dádivas e carismas³⁹¹.

J. Comblin, em uma retrospectiva histórica, mostrou as razões do desenvolvimento de uma teologia do Espírito Santo na Europa e sua quase total ausência na América Latina. Para o autor, a teologia patrística grega na Europa e a teologia ortodoxa de emigrantes russos da Revolução de 1917, refugiados na França (N. Berdiaev, S. Bulgákov, V. Lossky, P. Evdokimov, N. Afanassiev), inspirou teólogos católicos a introduzir uma teologia do Espírito Santo no Vaticano II, entre eles Y. Congar, G. Philips e H. Mühlen³⁹².

Com o Papa João XXIII se esperou um novo Pentecostes na Igreja. A eclesiologia cristocêntrica do Vaticano II, orientada pelo modelo da encarnação, recebeu o contraponto pneumatológico em uma eclesiologia de comunhão orientada trinitariamente. Sobretudo os bispos do Oriente lembravam o nexos pneumatológico do terceiro artigo do Credo e que o tempo da Igreja é o tempo do Espírito Santo. No artigo 12 da constituição sobre a Igreja, *Lumen Gentium* (LG)³⁹³, o conjunto dos crentes tem parte no ministério profético de Cristo e não pode errar na fé em virtude da unção do Espírito Santo. O apostolado dos leigos, no Decreto *Apostolicam Actuositatem* (AA) e a tarefa missionária, no Decreto *Ad Gentes* (AG)³⁹⁴ receberam uma fundamentação expressamente pneumatológica. A constituição sobre a revelação, os decretos sobre o ecumenismo, e a constituição sobre o serviço e a vida dos sacerdotes exibem acentuações análogas³⁹⁵.

6.6

Conclusão do capítulo

A reflexão pneumatológica mostra que seu aprofundamento ocorreu por alguma dificuldade na cristologia tradicional. Na Idade Média iniciativas

³⁹¹ Ibid., p.473.

³⁹² COMBLIN, J. *A teologia do Espírito Santo Hoje.*, pp.237-289.

³⁹³ LG 12.

³⁹⁴ AA 3 e AG 4.

³⁹⁵ HILBERATH, B. J. *Pneumatologia.*, p.472.

inovadoras, que transcendem seu tempo, se situam caracteristicamente reformadoras e críticas em relação à Igreja.

Ao lado das correntes escolásticas moveu-se uma tendência teológica monástica que mostrava um interesse mais acentuado pela atuação livre e própria do Espírito na história da salvação. *J. Fiore* representou, entre outros, a concepção de uma nova era, inteiramente livre e espiritual, no interesse da liberdade, a partir do Espírito, com o cumprimento escatológico situado no presente ou no futuro próximo.

A polêmica anti-protestante marcou a teologia católica pós-tridentina, acentuou a dimensão institucional e reduziu a eclesiologia à dimensão ministerial. No que diz respeito à experiência religiosa, a teologia católica optou pelo conhecimento racional iluminado de modo sobrenatural, ou pela verdade garantida pelo magistério. A ação do Espírito Santo foi reduzida às experiências extraordinárias e as correntes místicas da tradição esgotaram-se quase totalmente.

O Concílio de Trento enfrentou o protestantismo. E o Concílio Vaticano I confrontou-se com valores da época moderna como o positivismo, o liberalismo e o racionalismo, corrente central no pensamento liberal que se ocupava em procurar, estabelecer e propor caminhos para alcançar determinados fins. Tais eventos guiaram a reflexão teológica e representou um grande silêncio sobre o Espírito Santo.

A Encíclica *Divinum illud munus*, publicada por ocasião da festa de Pentecostes de 1897, espelhou a situação oficial, mas também expressou a expectativa de uma reanimação. A Encíclica de Leão XIII foi dedicada ao Espírito Santo. Embora não tenha tido a intenção de expor uma doutrina teológica sobre o Espírito Santo, sublinhou sua ação maravilhosa e os dons abundantes do Espírito Santo para a história da salvação.

O Espírito Santo, compreendido de forma ambígua no passado da Igreja foi uma das razões que tornou lento o processo de definição do Espírito Santo como a terceira Pessoa da Trindade e um relativo esquecimento do Espírito.

A tendência de renovação da eclesiologia, que se iniciou no pós-guerra recebeu um acento místico pneumático, onde o Espírito Santo aparece como princípio de unidade, como alma do corpo e como doador das dádivas e carismas. Com o Papa João XXIII se esperou um novo Pentecostes na Igreja.

7

O Legado da Reflexão Pneumatológica Conciliar

7.1

O Concílio Vaticano II

A leitura do Concílio Vaticano II (1961-1965) encontra a força dos questionamentos que trouxe no seu interior, e em particular o desejo de alcançar uma verdade sobre a existência humana. A resposta da fé se faz concreta na pessoa de Jesus Cristo, e ao mesmo tempo se delineia a partir dele o caminho para a plenitude, como ressalta a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS)³⁹⁶. Consumada a obra que o Pai confiara ao Filho, foi enviado o Espírito Santo no dia de Pentecostes a fim de santificar a Igreja e aproximar os crentes do Pai por Cristo num mesmo Espírito. Assim, a Igreja é chamada a colaborar no encontro do homem com a sua plena realização em Cristo e, por isso, não permanece indiferente a esta realidade definida no concílio em sua Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, como “sacramento universal de salvação”³⁹⁷.

A modernidade caracterizada por uma visão de mundo baseada na autonomia da razão teve repercussões sobre a filosofia, a cultura e as sociedades ocidentais. Profundas transformações sociais, econômicas e políticas ocorreram entre o início do século XIX e a atualidade. Circunscrita no tempo, a modernidade pode ser associada a um costume de vida ou organização, iniciada na Europa, e que se tornou mundial devido à sua influência. Na modernidade o interesse pelo homem Jesus foi precipitado no século XIX por estudos históricos sobre Jesus, cuja intenção era encontrar uma interpretação do dogma adequada à nova consciência histórica. Abriu-se o debate sobre a pertinência do histórico ao teológico. O mérito deste período foi ter suscitado a questão do sentido que tem a história para a fé. A volta ao Evangelho, a pessoa histórica de Jesus, a pregação dos apóstolos e os textos fundadores do cristianismo mostravam a necessidade de situar o Cristo da fé com

³⁹⁶ GS 22.

³⁹⁷ LG 1, 4, 48; GS 42, 45.

relação à história humana. O aprofundamento sobre a pessoa de Jesus, o sentido de sua missão e a ótica pascal mostravam a profundidade de uma relação e a demonstração de um acontecimento trinitário, uma troca entre Pai e Filho pela comunicação do Espírito Santo. Havia dentro da Igreja uma tensão e se sentia a necessidade de uma reviravolta religiosa frente ao contexto mundial de mudança social e cultural própria do pós-guerra: o fim do colonialismo; a presença ativa e crescente do Terceiro Mundo; a industrialização de países do Atlântico Norte; as urbanizações e o nascimento da sociedade de consumo; a fome em grande parte do planeta; a escassa vigência dos direitos humanos em muitos países; e, a corrida armamentista com o perigo de destruição da humanidade. Nesse contexto se situa o Concílio Vaticano II³⁹⁸.

O pensamento do Papa João XXIII constitui a chave principal de compreensão do Vaticano II, “a retomada mais enérgica da resposta do mundo inteiro, do mundo moderno, ao testamento do Senhor”³⁹⁹. João XXIII distinguia na Igreja uma vitalidade “*ad intra*”, isto é, uma estrutura interior que determinava o significado da atividade “*ad extra*” da Igreja em face das exigências e necessidades dos povos. A atitude de participação da Igreja no mundo precisava achar um estilo de presença sóbria e incisiva, de natureza teologal, inspirada pela natureza sacramental da Igreja e pela sua missão salvadora. Era necessário empenho na formulação de uma doutrina que exprimisse a dimensão histórica dos cristãos e da Igreja, a relação profunda entre revelação, Cristo e a história humana e a necessidade do concílio manifestar a solidariedade da Igreja com os esforços da humanidade para superar seus grandes problemas⁴⁰⁰.

O Concílio Vaticano II esteve impregnado primeiramente da centralidade de Cristo como princípio de compreensão da unidade intrínseca entre os diversos âmbitos da reflexão teológica. Encontramos referências ao Espírito Santo em todos os seus documentos, o que revela uma nova consciência da importância da missão do Espírito Santo no mundo. O concílio foi considerado pastoral, ecumênico e dialógico. Pastoral, porque o Vaticano II abordou temas como a vocação do ser humano, o contexto sócio cultural, econômico e político, expressando a atitude da Igreja diante do mundo moderno. Ecumênico, por pretender preparar a Igreja para

³⁹⁸ ALBERIGO, G. *A Constituição Gaudium et Spes no quadro do Concílio Vaticano II.*, p.175.

³⁹⁹ *Ibid.*, p.175.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p.178.

realizar a união de todos os cristãos em longo prazo. O diálogo, que liga intenções pastorais e ecumênicas, direcionou o foco da Igreja para a necessidade de comunicar seus ensinamentos de modo mais acessível.

O Papa João XXIII popularizou *aggiornamento* como expressão do desejo de que a Igreja Católica saísse atualizada do Concílio Vaticano II. Por outras palavras, o *aggiornamento* é a adaptação e a nova apresentação dos princípios católicos ao mundo atual e moderno, sendo por isso um objetivo fundamental do Concílio Vaticano II. O *aggiornamento* traduzia a vontade da Igreja de se inserir na atualidade, ou seja, uma reformulação da compreensão da Igreja diante do mundo moderno⁴⁰¹.

Os traços iniciais do Vaticano II indicavam a necessidade de um novo paradigma de compreensão, que de fato se efetivou:

O gênero humano encontra-se hoje em uma fase nova de sua história, na qual mudanças profundas e rápidas estendem-se progressivamente ao universo inteiro. (...) Já podemos falar então de uma verdadeira transformação social e cultural, que repercute na própria vida religiosa (GS 4).

O Concílio Vaticano II efetivou o deslocamento de uma linguagem que abandonou as categorias neoescolásticas dogmatistas para outra, a hermenêutica moderna⁴⁰². O princípio cristológico perpassou toda a teologia do concílio estabelecendo correlações, que até então não tinham sido feitas, e se tornaram a base da reviravolta antropológica do concílio em sua reflexão sobre o homem pecador, redimido e restaurado em Cristo⁴⁰³. Deste modo, contemplou uma compreensão bíblica de Deus, a virada antropocêntrica, um discurso existencial, pessoal, social e histórico. Tornou significativo o sentido de Jesus Cristo valorizando conteúdos antropológicos, pneumatológicos e contextuais na compreensão do seu mistério. Ampliou o espaço hermenêutico, dando possibilidade a outras interpretações para a mesma experiência de fé e de salvação em diferentes contextos históricos, sócios culturais e religiosos. A mudança de linguagem

⁴⁰¹ LIBANIO, J.B. *Concílio Vaticano II.*, pp.67-73.

⁴⁰² J. Libanio cita as reflexões de C. Geffré que apontou como característica da virada atual teológica a passagem de uma perspectiva dogmatista para outra, hermenêutica. C. Geffré usou o neologismo dogmatismo para não confundir com o termo, “dogmática”. A dogmática é uma parte da teologia que estuda os dogmas. Dogmatismo é uma perspectiva de compreensão do dogma que se preocupa em conhecer-lhe a essência, a verdade imutável. A hermenêutica interpreta o dogma para a mentalidade da época. Ibid., p.75.

⁴⁰³ Era necessário dar uma resposta à virada antropocêntrica da modernidade que atribui importância à autoconsciência, à subjetividade e à liberdade, que apresentasse uma antropologia com bases para a defesa da dignidade humana e o estabelecimento dos direitos humanos. Ibid., p.81.

incentivou a proximidade ao Evangelho e a escuta do mundo para transmitir a fé em Cristo perante a racionalidade crítica da época. Preservou a referência cristológica, bíblica e essencial para garantia de continuidade e fidelidade na compreensão da fé, e nas suas expressões. O Espírito de Cristo, o Senhor através de seu Espírito foi integrado na teologia e o próprio magistério submetido a ele em sua função, como instância mediadora e significação teológica⁴⁰⁴.

Na primeira sessão do Vaticano II, assinalaram-se algumas balizas para o trabalho conciliar. A primeira baliza se referia à própria identidade conferida por Cristo (perspectiva cristológica). A segunda se referia ao dever de serviço da Igreja aos homens (perspectiva antropológica). E a terceira baliza era o encontro das perspectivas anteriores no mistério de aliança, que é a Igreja (perspectiva sacramental). Conforme explicou J. Libanio:

De fato, embora a chave central hermenêutica dos documentos conciliares fosse a Igreja, esta estava posta sob a Palavra de Deus, manifestada na pessoa de Cristo. E, de fato, a eclesiologia do Vaticano II é soberanamente cristológica, pastoral e sacramental⁴⁰⁵.

Ao aderir o desejo de renovação da Igreja, o Concílio Vaticano II seguiu duas linhas que guiaram sua reflexão. Estas linhas, de modo geral, foram representadas pela Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* e consideradas como documentos eixo do concílio⁴⁰⁶. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* teve a intenção de oferecer um ensinamento preciso sobre a função universal da Igreja. O aprofundamento e a discussão em torno dos significados do Concílio Vaticano II transparece nos debates em torno da procura da adequada interpretação dos documentos promulgados no pós-concílio. Sem dúvida, a eclesiologia é a chave principal para se ler o Vaticano II, mas também pode ser interpretado sob outras inúmeras chaves de leituras. A preocupação pela humanidade estava subjacente em todos os seus documentos, porque havia o interesse de apresentar a Igreja como resposta às necessidades do homem moderno⁴⁰⁷.

Como outro documento eixo do Vaticano II, na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* encontramos elementos essenciais que fundamentam a visão

⁴⁰⁴ Ibid., p.84.

⁴⁰⁵ Ibid., p.67.

⁴⁰⁶ MATOS, H.C.J. *Introdução à História da Igreja.*, pp.303-307.

⁴⁰⁷ LORSCHIEDER, A. *Vaticano II.*, p.53.

cristã do homem diante da revelação de Deus em Jesus Cristo. O homem deve compreender sua própria existência e colocar-se diante de desafios tendo em vista sua origem e vocação divina. Esta questão subjacente a todos os pontos da constituição justifica a ênfase que deve existir entre o plano salvífico do Pai realizado em Cristo e as aspirações humanas, entre a história da salvação e a história humana⁴⁰⁸.

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Vaticano II considera um grande plano de salvação concebido por Deus. O homem remido em Cristo deseja plenamente participar da liberdade dos filhos de Deus, que transcende as categorias terrenas sem afastá-lo do mundo, mas capacitando-o à sua responsabilidade perante a criação de Deus⁴⁰⁹. Todas as realidades do mundo têm a marca filial e o cunho pascal. Desde a ressurreição o universo brota do Pai pelo Filho glorificado em sua carne de homem. É por isso que existe uma harmonia essencial entre os valores da criação e os da Páscoa, única verdade dada ao mundo em Jesus. A criação é trabalhada por dentro pela ação do Senhor, que quer modelá-la. Tudo no universo é assumido no senhorio de Jesus, que se situa no desígnio do Pai, e exige um serviço “preparando novos céus e nova terra”. O poder do Espírito faz o implicitamente pascal explicitar-se. Permite a criação fazer sair de si mesma o dom do amor. A criação e a salvação pascal se ligam inseparavelmente na pessoa de Cristo. Tudo é criado em Cristo, transfigurado e glorificado na sua ressurreição⁴¹⁰.

O mistério do homem só encontra o seu sentido no mistério do Verbo encarnado⁴¹¹. Cristo é apresentado ao homem como sentido e fim de toda a sua história, um princípio que deverá ser fundamental no desenvolvimento da teologia cristã. O princípio cristológico perpassa toda a teologia do Concílio Vaticano II. A perspectiva cristológica apresenta a unidade da história humana e da salvação:

Isto corresponde à lei fundamental da economia cristã. Ainda que o mesmo Deus Criador é Salvador e igualmente Senhor, tanto da história humana como também da história da salvação, contudo, esta própria ordem divina, longe de suprimir a autonomia justa da criatura e principalmente do homem, antes a restabelece e confirma sua dignidade⁴¹².

⁴⁰⁸ TILLARD, J.M. *A Igreja e os valores terrestres.*, p.217.

⁴⁰⁹ GS 22, 41.

⁴¹⁰ TILLARD, J.M. *Op. cit.*, pp.224-226.

⁴¹¹ GS 22.

⁴¹² GS 41.

Ao afirmar que o mistério do homem só se torna claro no mistério do Verbo encarnado, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* evidencia o valor salvífico da encarnação, pela qual o Filho de Deus assumiu a natureza humana. A encarnação implica na solidariedade salvífica do Filho de Deus com os homens e eleva a natureza humana pela revelação e realização do amor salvífico de Deus. A solidariedade do Filho de Deus com os homens também resultou em transformar a morte e ressurreição de Jesus em vitória, não só para Cristo, mas também para os homens. A encarnação intimamente ligada à morte e ressurreição de Cristo, como fase inicial de um mesmo mistério salvífico, tem como fase final a glorificação do Verbo encarnado e, como consequência, a possibilidade de ressurreição para os homens⁴¹³. Portanto, a constituição, em seu número 22 colocou em evidência um princípio que deve nortear a teologia a partir da visão do mistério de Cristo: a primazia de Cristo em relação à criação; o valor salvífico da encarnação; o mistério do Pai e seu amor; e, a presença operante do Espírito para os homens. A partir da chave cristológica, mesmo dentro de outras perspectivas e atualizações temporais, em Cristo se dá o ponto de encontro da busca humana por plenitude com o desejo de autocomunicação de Deus. O princípio cristológico teve grande influência na teologia pós-conciliar determinando a renovação dos tratados e um tratamento unitário de todas as matérias teológicas. A relação com Jesus Cristo é o elemento constitutivo e essencial da fé cristã. E esta dimensão cristológica na vida do homem oferece respostas sobre a sua origem, sua identidade e seu destino, que não pode alcançar sua plenitude senão no próprio Cristo:

A Igreja porém acredita que Cristo, morto e ressuscitado para todos, pode oferecer ao homem, por seu Espírito, a luz e as forças que lhe permitirão corresponder à sua vocação suprema. (...) Acredita que a chave, o centro e o fim de toda história humana se encontram no seu Senhor e Mestre⁴¹⁴.

Segundo L. Ladaria, o Concílio Vaticano II indicou um caminho, e esse caminho é a relação com Jesus Cristo⁴¹⁵. O homem nas etapas de sua existência, criado por Deus, à sua imagem, constituído num estado de perfeição, caído desse estado pelo pecado, é redimido em Cristo pela nova criação. O fenômeno humano recebe sua

⁴¹³ ALFARO, J. *Cristologia y Antropologia*., pp.106-107. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

⁴¹⁴ GS 20.

⁴¹⁵ LADARIA, L. *Introdução à Antropologia Teológica*., p.28.

plena inteligibilidade à luz do Verbo, cuja perfeição participa e para a qual a união progride⁴¹⁶.

Na realidade o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado. Com efeito, Adão o primeiro homem era figura daquele que haveria de vir, isto é, de Cristo Senhor. Novo Adão, na mesma revelação do mistério do Pai e de seu amor, Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação. Não é portanto de se admirar que em Cristo estas verdades encontrem sua fonte e atinjam seu ápice⁴¹⁷.

Em Cristo a natureza humana foi definitivamente conduzida à sua salvação, que revela o homem como mistério por depender do mistério absoluto de Deus. Cristo torna aceitável o mistério do homem. Por sua encarnação, o Filho de Deus uniu-se de algum modo a todo homem:

Trabalhou com mãos humanas, pensou com inteligência humana, agiu com vontade humana, amou com o coração humano. Nascido da Virgem Maria tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, exceto no pecado⁴¹⁸.

O Filho de Deus padecendo na cruz e ressuscitado deu o exemplo para o seu seguimento e abriu um caminho novo, no qual a vida e a morte adquirem nova significação e conduzindo os homens ao Pai pelo Espírito:

Feito à imagem do Filho que é o primogênito entre muitos irmãos, o homem cristão recebe “as primícias do Espírito” (Rm 8,3), que o tornam capaz de cumprir a nova lei de amor. Por esse Espírito “penhor da herança” (Ef 1,14) o homem todo se renova interiormente, até a “redenção do corpo” (Rm 8,32). “Se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dos mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Jesus Cristo dos mortos vivificará também vossos corpos mortais, por virtude do seu Espírito que habita em vós” (Rm 8,11). (...) Com efeito, tendo Cristo morrido por todos e sendo uma só a vocação última do homem, isto é, divina, devemos admitir que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, a este mistério pascal. (...) Cristo ressuscitou, com sua morte destruiu a morte e concedeu-nos a vida, para que, filhos no Filho, clamemos no Espírito: Abba, Pai!⁴¹⁹

O Vaticano II reapresentou a encarnação do Filho de Deus como homem perfeito para elevá-lo à comunhão divina. Ao apresentar a verdade de Cristo o concílio não se isentou sobre como é possível chegar à realidade de Cristo:

Compete a todo povo de Deus, principalmente aos pastores e teólogos, com o auxílio do Espírito Santo, auscultar, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e julgar à luz da palavra divina, para que a Verdade revelada possa ser

⁴¹⁶ Ibid., pp.29-32.

⁴¹⁷ GS 22.

⁴¹⁸ GS 22.

⁴¹⁹ GS 22.

recebida sempre mais profundamente, melhor entendida e proposta de modo mais adequado⁴²⁰.

Para *Massimo Faggioli*, a complexa recepção do Vaticano II estendeu-se nos mais variados contextos culturais, sociais e políticos em todo o mundo e fora das fronteiras da Igreja católica, por conta do seu impacto, via ecumenismo, nas Igrejas cristãs do antigo Oriente, da ortodoxia, da reforma protestante ou das correntes pentecostais e, por conta também, do diálogo com o judaísmo, com as demais religiões e com os não crentes⁴²¹.

O Vaticano II foi o primeiro concílio realmente mundial, não só pela teologia dos documentos debatidos e aprovados, mas na recepção destes documentos. O elemento decisivo na passagem de um catolicismo europeu para um catolicismo mundial foi a contribuição dos movimentos pré-conciliares de renovação nas primeiras décadas do século XX. O movimento bíblico, a renovação litúrgica, o retorno às fontes da Igreja, quando ela ainda era indivisa, e o movimento ecumênico com base na Europa e na América do Norte foram responsáveis pelas reflexões do Vaticano II sobre a renovação da Igreja⁴²².

O movimento bíblico introduziu na Igreja católica o desejo de acesso direto à Bíblia. A renovação litúrgica acentuou a centralidade da participação ativa do fiel, a necessidade de equilíbrio da vida da Igreja em torno da liturgia e a necessidade de renovar a linguagem litúrgica para fortalecer a vida espiritual. O movimento ecumênico mostrou os intercâmbios entre cristãos católicos e protestantes ortodoxos. A renovação patrística defendeu uma volta à grande tradição dos Padres da Igreja (grega e latina), uma tradição que era mais teológica e menos jurídica, anterior à cristandade europeia, especialmente do ponto de vista cultural⁴²³.

Segundo *M. Faggioli*, depois de décadas de estudos sobre a história e a teologia do Concílio Vaticano II, não se duvida, algo aconteceu. O que aconteceu não é tão óbvio, porque acentuou a importância da memória do Vaticano II para o futuro da Igreja e para a obra inacabada na recepção do concílio⁴²⁴.

⁴²⁰ GS 44.

⁴²¹ FAGGIOLI, M. *Vaticano II, A luta pelo sentido.*, p.10.

⁴²² Ibid., pp.25-27.

⁴²³ Ibid.

⁴²⁴ Ibid., p.161.

Segundo J. Libanio era necessário, portanto, dar uma resposta à virada antropocêntrica da modernidade⁴²⁵ que apresentasse uma antropologia capaz de oferecer bases para a defesa da dignidade humana e o estabelecimento dos direitos humanos. O Concílio Vaticano II preferiu partir de experiências significativas do homem, dando mais valor à precedência da existência, trazendo sua reflexão para dentro da vida concreta e das questões existenciais. A subjetividade, a experiência humana, a existencialidade tornam-se fonte de interpretação da Palavra de Deus assumindo-se uma perspectiva hermenêutica. Com a centralidade da existência a temática da liberdade adquire relevância, com desdobramentos no campo da liberdade religiosa e moral⁴²⁶.

A mudança proporcionada pelo Concílio Vaticano II veio de um clima novo e de abertura a novas experiências valorizando os anseios do homem moderno. Deste modo propiciou uma maior compreensão bíblica, a virada antropocêntrica, um discurso existencial, pessoal, social e histórico. O concílio produziu uma releitura profunda da fé, da vida e da prática da Igreja⁴²⁷.

Segundo *Ghislain Lafont*, o Vaticano II “pode ser considerado como um acontecimento da história, não somente da Igreja católica, mas também de outras Igrejas e talvez do gênero humano”, e ainda para o autor “em certo sentido um acontecimento da história do mundo, na medida em que manifestou no corpo aparentemente envelhecido da Igreja uma flexibilidade e uma vitalidade surpreendentes, que foram fonte de esperança para a comunidade humana”⁴²⁸.

Complexidade e variedade são as características mais evidentes no Vaticano II, mas seu significado maior deve ser reconhecido através das intenções que presidiram à convocação, às orientações que guiaram os trabalhos conciliares e às afirmações que os padres conciliares quiseram inserir em suas formulações.

⁴²⁵ “Corresponde à virada antropocêntrica da modernidade, que atribui importância à autoconsciência, à subjetividade, à liberdade”. LIBANIO, J.B. *Concílio Vaticano II*, p.10.

⁴²⁶ *Ibid.*, p.81.

⁴²⁷ Cabem destacar a presença no Concílio de João XXIII, do Cardeal *Lercaro*, de Dom *Manuel Larrain* e de Dom Hélder Câmara, representantes da mística evangélica da pobreza. ALMEIDA, A. J. *Teologia dos Ministérios não-ordenados na América Latina*, p.56.

⁴²⁸ LAFONT, G. *Imaginar a Igreja Católica*, p.11.

7.2

A pneumatologia do Vaticano II

O Concílio fez notar a necessidade de uma renovada atenção para o Espírito Santo. O Vaticano II não elaborou uma doutrina organizada e completa sobre o Espírito Santo, mas nele a pneumatologia recebeu um novo impulso e desde então seu dinamismo é ativo na Igreja católica. Na promulgação dos ensinamentos conciliares, o concílio incluiu a assistência do Espírito Santo: “E nós, pelo poder apostólico por Cristo a nós confiado, juntamente com os veneráveis Padres, no Espírito Santo os aprovamos, decretamos e estatuímos”⁴²⁹.

O Concílio Vaticano II privilegiou a perspectiva histórico-salvífica e considerou a revelação como um evento fundamentalmente trinitário. Segundo *F. Lambiasi* o concílio superou um “monoteísmo pré-trinitário” que via Deus como um ser indistinto e preferiu falar da Trindade do Pai e do Filho e do Espírito Santo, recuperando a tradição patrística e a contribuição da pneumatologia oriental. A Igreja é designada de modo trinitário como Povo de Deus, como Corpo de Cristo, Templo do Espírito Santo. *F. Lambiasi* destaca a diferença ocorrida na visão pneumatológica e trinitária do mistério da fé no confronto com a visão do concílio anterior a propósito da revelação. As formulações dos concílios são similares, mas o Vaticano I preferiu identificar Deus como única natureza divina, prescindindo do seu ser Trindade de Pessoas. No Vaticano II, Deus se revela e faz conhecer o mistério de sua vontade por meio de Jesus Cristo, Verbo feito carne, que no Espírito Santo torna os homens partícipes da natureza divina⁴³⁰.

A referência cristocêntrica determina a reflexão conciliar sobre o Espírito, como Espírito de Cristo⁴³¹. *F. Lambiasi* cita que no discurso de abertura da segunda sessão do Vaticano II, o Papa Paulo VI exigiu um cristocentrismo em horizonte pneumatológico, ou seja, considerar Cristo no centro do cosmos e da vida, mas um Cristo no Espírito e com o Espírito, dinâmico e dinamizante do cosmos⁴³².

O Concílio Vaticano II abandonou uma visão da Igreja como encarnação contínua de Cristo. Cristo ao doar o Espírito doa vida, unidade e movimento. A

⁴²⁹ Texto constante na promulgação da GS. CONCÍLIO ECUMÊNICO DO VATICANO II. *Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje, Gaudium et Spes.*, p.256.

⁴³⁰ LAMBIASI, F. *Lo Spirito Santo.*, p.144.

⁴³¹ LG 8.

⁴³² LAMBIASI, F. *Op. cit.*, p.145.

Igreja é instituída por Cristo por meio do Espírito⁴³³. O Espírito santifica e vivifica o povo de Deus por meio do seu ministério, dos sacramentos e dons particulares. Houve uma renovada atenção do concílio à ação do Espírito Santo na liturgia com a introdução da epiclese na Oração Eucarística, nos ritos dos sacramentos e sacramentais⁴³⁴.

Nas quatro constituições do Concílio Vaticano II e nos seus outros documentos se encontram um equilíbrio entre o dado cristológico e o pneumatológico, entre a missão do Filho e a do Espírito, em perspectiva trinitária. Ensina o concílio que essa missão é desígnio de Deus Pai:

A Igreja peregrina é por sua natureza missionária. Pois ela se origina da missão do Filho e da missão do Espírito Santo, segundo o desígnio de Deus Pai. Este desígnio provém do “amor fontal” ou da caridade de Deus Pai, que é Princípio sem Princípio e do qual é gerado o Filho e pelo Filho procede ao Espírito Santo⁴³⁵.

O Vaticano II preservou a referência cristológica, resolvendo a questão do *Filioque*. O Espírito Santo é nomeado como princípio da vida da Igreja, garante a fidelidade da tradição e a verdade dos pronunciamentos do magistério⁴³⁶.

O Concílio Vaticano II viu a Igreja a partir de uma perspectiva trinitária, em estreita relação com o plano de salvação do Pai e com a missão do Filho e do Espírito, para fazer a Igreja um povo reunido na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo. O concílio realizou recuperações pneumatológicas importantes. O concílio fundamentou a Igreja na missão do Espírito: o Espírito que ungiu Cristo para a missão, é o mesmo que vai ungir a Igreja no início de sua missão em Pentecostes. O “Espírito pela força do Evangelho rejuvenesce a Igreja, renova-a perpetuamente e leva-a à união consumada com seu Esposo”⁴³⁷. O concílio promoveu a recuperação do *sensus fidelium*. Todo o povo possui a unção do Espírito Santo (1Jo 2, 20.27). Assim, a universalidade dos fiéis, pelo sentido da fé, não pode falhar em sua crença. Na recuperação do tema dos carismas⁴³⁸ desenvolvido pela Igreja primitiva⁴³⁹, o Espírito Santo “conduz o Povo de Deus e o orna de virtudes, mas, repartindo seus dons a cada uma como lhe apraz (1Cor 12,11), distribui entre

⁴³³ LG 48.

⁴³⁴ LAMBIASI, F. Op. cit., pp.146-147.

⁴³⁵ AG 2.

⁴³⁶ LG 25; 43. DV 8; 10. GS 44.

⁴³⁷ LG 4.

⁴³⁸ LG 12.

⁴³⁹ CODINA, V. *Creio no Espírito Santo*., p.55.

os fiéis de qualquer classe mesmo graças especiais”⁴⁴⁰. O concílio recuperou ainda a “oikonomia” na Igreja, onde “o dom que cada um houver recebido, ponde-o a serviço dos outros como bons administradores da multiforme graça de Deus” (1Pd 4,10)⁴⁴¹.

Jesus Cristo foi enviado ao mundo como verdadeiro mediador entre Deus e os homens. Com o fim de tornar os homens participantes da natureza divina o Filho de Deus fez-se verdadeiro homem para servir e dar a vida em redenção por todos. Assumiu a natureza divina exceto no pecado, santificado pelo Pai foi enviado ao mundo ungido pelo Espírito Santo. Para completar a sua obra, Cristo enviou o Espírito Santo da parte do Pai a fim de que interiormente operasse sua obra e propagasse a Igreja. O Espírito é o Espírito de Cristo, ele realiza a obra de Cristo e a construção do Corpo de Cristo. O Espírito Santo é o princípio de vida deste Corpo, que é a Igreja⁴⁴².

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, em seu parágrafo 8, do Vaticano II, retoma a comparação dos aspectos visível e espiritual, humano e divino da Igreja, com a união das duas naturezas em Cristo, para atribuir a função de animação ao Espírito Santo e isso numa perspectiva de atualização ou de evento, retomando a ideia neotestamentária da função eclesial de santificação como participação na união de Cristo pelo Espírito. No contexto eclesiológico do concílio, a Igreja aparece como “povo reunido na unidade do Pai, e do Filho e do Espírito Santo”⁴⁴³. É, portanto, o mistério trinitário que dá consistência ao mistério da Igreja. Os documentos do Vaticano II fundamentam sua doutrina numa visão trinitária da economia da criação e da graça⁴⁴⁴.

Na eclesiologia pneumatológica do Concílio Vaticano II, a Igreja se constrói também pela infinita variedade dos dons que cada pessoa tem o direito de exercer⁴⁴⁵. Com base nesses carismas se desenvolveu um exercício de ministérios que deram à Igreja uma nova face. O Espírito Santo é co-instituinte da Igreja. Para além de qualquer regra jurídica, ao Espírito Santo é confiada a garantia de que será observada a “fórmula estabelecida por Cristo Senhor para o governo de sua

⁴⁴⁰ LG 12.

⁴⁴¹ LG 13.

⁴⁴² LG 7,8.

⁴⁴³ LG 4,8;

⁴⁴⁴ CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito.*, pp.218-219.

⁴⁴⁵ Ibid., p.222.

Igreja”⁴⁴⁶. O concílio reconheceu que o Espírito “sopra onde quer” e situou este aspecto do Espírito nas estruturas sociais a serviço do Espírito⁴⁴⁷, ao atualizar o Evangelho e o entendimento da Palavra de Deus⁴⁴⁸, suscitando iniciativas de vida religiosa e as vocações⁴⁴⁹, em matéria de iniciativas apostólicas ou missionárias⁴⁵⁰, e para retirar obstáculos em relação ao ecumenismo, conforme o Decreto *Unitatis Reintegratio* (UR)⁴⁵¹.

Com a revalorização dos carismas e em coerência com ela, o Vaticano II comprometeu-se com uma revalorização das Igrejas locais ou particulares. A Igreja local é a realização da Igreja una, santa, católica e apostólica⁴⁵². O Povo de Deus é chamado e reunido no Espírito Santo. Se a Igreja aparece como uma comunhão de Igrejas, o Espírito será o princípio dessa comunhão⁴⁵³.

O Vaticano II tirou consequências das realidades dos carismas proporcionados pelo Espírito à Igreja: tanto a instituição como os carismas são dons do Espírito, portanto não se pode opor instituição ao carisma, pois existe uma relação mútua entre a dimensão cristológica e a dimensão pneumática da Igreja; o Espírito atualiza a Palavra de Deus, suscita vocações, impulsiona a missão e o ecumenismo e atua nas demais comunidades cristãs; a Igreja local se fundamenta na ação plural do Espírito, que distribui seus dons a pessoas, comunidades, lugares e culturas diferentes nos sacramentos, portadores da graça, e comunicando os carismas do Espírito Santo aos membros da Igreja⁴⁵⁴.

Muitas vezes o Concílio Vaticano II evoca o Espírito do Senhor “que enche o universo”⁴⁵⁵, que conduz o tempo, renova a face da terra e está presente nessa evolução⁴⁵⁶, endereça o coração do homem a Deus⁴⁵⁷, e faz com que se torne uma nova criatura⁴⁵⁸.

⁴⁴⁶ LG 27.

⁴⁴⁷ LG 8.

⁴⁴⁸ DV 8,23.

⁴⁴⁹ LG 44,45.

⁴⁵⁰ AG 29.

⁴⁵¹ UR 24.

⁴⁵² LG 26.

⁴⁵³ CONGAR, Y. Op. cit., p.223.

⁴⁵⁴ CODINA, V. *Creio no Espírito Santo.*, p.57.

⁴⁵⁵ GS 11.

⁴⁵⁶ GS 26.

⁴⁵⁷ GS 41.

⁴⁵⁸ GS 22.

O Vaticano II reiterou a perspectiva dos Padres da Igreja de que o Espírito Santo já operava no mundo antes da glorificação de Cristo:

Consumada, pois, a obra que o Pai confiara ao Filho realizar na terra (Jo 17,4), foi enviado o Espírito Santo no dia de Pentecostes a fim de santificar perenemente a Igreja para que assim os crentes pudessem aproximar-se do Pai por Cristo num mesmo Espírito (Ef 2,18)⁴⁵⁹.

O Espírito Santo suscita todos os homens a Cristo, pela pregação do Evangelho e pelo batismo possibilita uma nova vida reunindo o Povo de Deus:

Assim o Espírito suscita em todos os discípulos de Cristo o desejo e a ação, para que todos, pelo modo estabelecido por Cristo, se unam pacificamente em um só rebanho sob um único Pastor. Para obter isto a Mãe Igreja não deixa de rezar, esperar e agir. E exorta seus filhos à purificação e à renovação, a fim de que brilhe mais claro o sinal de Cristo sobre a face da Igreja⁴⁶⁰.

Também é obra do Espírito Santo impulsionar os irmãos separados para restaurar a unidade de todos em Cristo:

E também por obra do Espírito Santo, surgiu, entre nossos irmãos separados um movimento sempre mais amplo para restaurar a unidade de todos os cristãos. Este movimento de unidade é chamado movimento ecumênico⁴⁶¹.

O Espírito é o princípio de unidade e a renovação da Igreja, de interpretação dos “sinais dos tempos”, ou seja, interpretar o frequente debate dos problemas angustiantes sobre a evolução do mundo e o lugar do homem no universo, o sentido do seu esforço individual e coletivo:

Por isso o Concílio testemunhando e expondo a fé de todo o povo de Deus congregado por Cristo, não pode demonstrar com maior eloquência sua solidariedade, respeito e amor para com toda a família humana, à qual esse povo pertence, senão estabelecendo com ela um diálogo sobre aqueles vários problemas, iluminando-os à luz tirada do Evangelho e fornecendo ao gênero humano os recursos de salvação que a própria Igreja, conduzida pelo Espírito Santo, recebe de seu fundador. (...) Nenhuma ambição terrestre move a Igreja. Com efeito, guiada pelo Espírito Santo ela pretende somente uma coisa: continuar a obra do próprio Cristo que veio ao mundo para dar testemunho da verdade, para salvar e não para condenar, para servir e não para ser servido⁴⁶².

O Espírito interioriza, atualiza e universaliza a obra e a Palavra de Cristo, e renova a face da Terra:

⁴⁵⁹ LG 4.

⁴⁶⁰ LG 15.

⁴⁶¹ UR 1.

⁴⁶² GS 3.

O Espírito de Deus, que dirige o curso da história com providência admirável e renova a face da terra, está presente a essa evolução. O fermento evangélico despertou e desperta no coração do homem uma irrefreável exigência de dignidade⁴⁶³.

A visão pneumatológica do Vaticano II não esgotou suas perspectivas na Igreja, e assim a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* introduziu uma nova visão do Espírito presente no mundo⁴⁶⁴. A afirmação da presença do Espírito no mundo e na história foi de capital importância teológica e eclesiológica. A Igreja deixou de possuir o monopólio da verdade e do Espírito e sem negar a revelação que ela recebeu do Senhor se abriu a todos os povos, raças, culturas e religiões⁴⁶⁵.

O tema Espírito e da Igreja tornou-se um tema central na teologia católica ocidental. O Vaticano II deu sinais para uma reformulação da doutrina da Igreja a partir de sua consideração sob a ação do Espírito, como sacramento do Espírito para o mundo, e como comunhão espiritual na multiplicidade dos dons do Espírito. Neste conjunto se descobriu a teologia dos sacramentos, que favoreceu em parte a importância do Espírito Santo, entretanto ela é pouco enfocada⁴⁶⁶.

A teologia e a espiritualidade da encarnação que constituíram o Espírito do Concílio Vaticano II e os anos que a ele se seguiram, cedeu espaço a correntes mais espirituais. A dimensão pneumática da Igreja foi uma das contribuições mais fecundas da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* para a renovação da Igreja. A redescoberta do Espírito significa outra maneira de se falar da Igreja, significa sobretudo uma nova maneira de viver a Igreja⁴⁶⁷.

Os impulsos dados pelo Vaticano II produziram frutos na reflexão teológica em movimentos de renovação, em encontros ecumênicos e na dimensão pneumática e trinitária presente em textos do magistério eclesial. Contribuíram também para superar o relativo esquecimento do Espírito na teologia ocidental.

⁴⁶³ GS 26.

⁴⁶⁴ LG 1,9.

⁴⁶⁵ CODINA, V. *Creio no Espírito Santo*, p.61.

⁴⁶⁶ Na teologia dos sacramentos redescobre-se a importância do Espírito Santo na teologia da crisma, na questão do relacionamento entre batismo e crisma como sacramentos de recebimento do Espírito, a acentuação da epiclese na Eucaristia e no sacramento da Ordem, a dimensão pneumatológica se faz presente na definição entre carisma e ministério. HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*, p.476.

⁴⁶⁷ CHENU, B. *Com a Igreja no coração, discípulos e profetas*, p.25.

Segundo Y. Congar, o Vaticano II possui uma verdadeira pneumatologia. No concílio encontra-se a resposta de um novo Pentecostes, evocado pelo Papa João XXIII. E Paulo VI repetiu o desejo de um novo Pentecostes⁴⁶⁸.

À cristologia e especialmente à eclesiologia do concílio devem se suceder um estudo novo e um culto novo ao Espírito Santo, exatamente como complemento indispensável ao ensinamento do concílio.

Na interpretação eclesiológica que o Cardeal W. Kasper fez do Vaticano II, em seu texto *The Final Report of the 1985 Extraordinary Synod*, o autor definiu o Concílio Vaticano II como “uma graça de Deus e um dom do Espírito Santo, do qual procederam muitos frutos espirituais para a Igreja universal e as Igrejas particulares, bem como para os homens de nosso tempo”⁴⁶⁹.

O sinal da presença do Espírito foi representado pelo novo paradigma de religiosidade cristã do Concílio Vaticano II e por uma renovação espiritual singular para a Igreja no reconhecimento pontifício do “advento de um novo Pentecostes”, que fez florescer sua riqueza interior pela observação dos conteúdos pneumáticos da fé em diversos âmbitos da vida eclesial.

O Vaticano II foi um momento especial de reflexão teológica, como que um divisor de águas entre um passado e a atualidade. Ao mesmo tempo, o concílio pôs em evidência a necessidade de se superar qualquer esquema reducionista da reflexão teológica. Na teologia pós-conciliar emergiram linhas de reflexão pneumatológica. A diversidade de enfoques pode ser observada no estudo dos autores pós-conciliares.

Em 8 de dezembro de 1965, o fim do Vaticano II não significou a conclusão dos debates sobre seus textos finais. Os teólogos iniciaram uma série de comentários para obter maior familiaridade com os textos do concílio. Alguns autores desses comentários se tornaram os principais personagens do debate sobre o Vaticano II, a partir da década de 1970, entre eles Y. Congar, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger, Edward Schillebeeckx, Hans Urs von Balthasar e Jürgen Moltmann. Em outro nível o debate sobre o concílio se deu com iniciativas para sua recepção eclesial através de sínodos diocesanos e nacionais, e de assembleias continentais de bispos, como a que se realizou na América Latina, em *Medellín*

⁴⁶⁸ PAULO VI. Docum. Cath. 1635 *Apud* CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito*., p.225.

⁴⁶⁹ FAGGIOLI, M. *Vaticano II, A luta pelo sentido*., p. 125.

(1968). A teologia do Vaticano II afetou a posição teológica e sociopolítica da Igreja católica na América Latina⁴⁷⁰. No continente latino americano se destacou a Teologia da Libertação (TdL), que se apropriou de três movimentos teológicos tendo como perspectiva o mundo dos pobres: a teologia transcendental, as teologias da história e as teologias da práxis. As teologias da práxis influíram diretamente na TdL, como teologias da experiência, da esperança e da política. A teologia da esperança de *J. Moltmann* articulou a fé com a esperança escatológica. A esperança possui um lugar na escatologia cristã, pois ela suscita a convicção de que a ressurreição de Jesus Cristo crucificado trouxe aos homens a possibilidade de uma vida no amor. A teologia da esperança é uma teologia da cruz à medida que concebe o acontecimento de Cristo na cruz como o único caminho para a ressurreição⁴⁷¹.

7.3

A dimensão pneumática em *Hans Urs von Balthasar*

H. Balthasar (1905-1988) foi uma figura de grande importância na reflexão sobre o Espírito Santo no pós-concílio, sobretudo em sua relação com a cristologia. Em sua intensa dedicação e amor pela Igreja revelada em seu ministério sacerdotal, em seus inúmeros escritos, na colaboração da obra espiritual de *Adrienne von Speyr*, na cofundação e acompanhamento da comunidade São João e na cofundação da revista *Communio* refletiram em sua época a beleza única do Deus de Jesus Cristo. *H. Balthasar* fundou junto com *J. Ratzinger* e *H de Lubac* a revista internacional *Comunio* que interpretava o Concílio Vaticano II em solidariedade com toda a tradição católica e os concílios anteriores, e uma abordagem mais agostiniana da questão da relação entre a Igreja e o mundo moderno. Este esforço pessoal foi percebido de forma mais evidente em sua imensa obra teológica executada na trilogia *Glória, Teodramática e Teológica*, concluída em 1987⁴⁷².

O Espírito Santo, como testemunha e defensor da verdade, conduz a reflexão pneumatológica de *H. Balthasar*. O autor se baseou no Evangelho de João, onde a verdade consiste na explicação de Deus mediante o *Logos* encarnado que veio ao

⁴⁷⁰ Ibid., pp.28-34.

⁴⁷¹ GONÇALVES, P. S. L. *Liberations Mysterium*., p.91.

⁴⁷² GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*., p.239.

mundo para dar testemunho da Verdade: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim” (Jo 14,6).

O Espírito Santo tem a função econômica de ser o explicador da Verdade de Deus Pai mediante o Filho, dando testemunho dela porque a conhece, e a conhece porque é interior a ela, ou seja, à relação entre o Pai que se faz explicar e o Filho que o explica⁴⁷³. Era necessário o Espírito da Verdade, enviado ao mundo por ocasião do retorno do Filho ao Pai. O Espírito então é enviado para universalizar a Verdade tornada concreta na história: Jesus Cristo. A Verdade como Palavra encarnada só pôde ser explicada completamente em sua morte e ressurreição.

Tenho ainda muito que vos dizer, mas não podeis agora suportar. Quando vier o Espírito da Verdade, ele vos conduzirá à verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras. Ele me glorificará, porque receberá do que é meu e vos anunciará. Tudo o que o Pai tem é meu. Por isso vos disse: ele receberá do que é meu e vos anunciará (Jo 16,12-15).

Portanto, a Verdade a que o Espírito Santo introduz, além de ser a participação no divino, não é separável do evento histórico concreto de Jesus de Nazaré⁴⁷⁴.

Como introdutor da Verdade, o Espírito é o santificador. Pois, pelo Filho, introduz a humanidade no âmbito divino do Pai (Lv 11,44). No Filho revelado, o Espírito é a ação amorosa do Pai. Como explicador e introdutor desta Verdade, o Espírito torna sempre presente esta Verdade na Igreja, através dos sacramentos, em especial do Batismo e da Eucaristia⁴⁷⁵. *H. Balthasar* ressaltou que a função do Espírito como explicador e introdutor da Verdade está presente não só no Evangelho de João, mas em toda a Escritura em diversos enfoques. Esta tese foi fundamental nos primeiros Padres da Igreja, como Irineu, Tertuliano, Hipólito, Novaciano, Cipriano, Cirilo de Jerusalém. Somente após Cirilo a questão do Espírito Santo enquanto Pessoa passou a ser desenvolvida⁴⁷⁶.

H. Balthasar também buscou compreender a relação do Espírito com o mundo. Como princípio orientador de sua reflexão, o autor lembrou que o Espírito Santo só pode ser corretamente entendido em referência ao Filho e à sua obra de redenção do mundo. O Filho e o Espírito são “as duas mãos do Pai”. Conforme o autor, o Espírito Santo na obra da criação será sempre o Espírito de Cristo, que é o

⁴⁷³ BALTHASAR, H. U. VON. *Teológica*, p.72.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, pp.72-77.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, pp.77-80.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, pp.87-106.

Espírito de humildade, de serviço e de entrega da vida como expiação por todos. O Espírito Santo no mundo para além de uma evolução no plano natural quer introduzir a criação e o ser humano num plano que ultrapassa a compreensão humana, o da glória do Reino de Deus (Rm 8,18-23). É o Espírito derramado no mundo através da morte e ressurreição de Cristo, intimamente associado ao sangue da cruz, reconciliando no Filho todas as coisas com o Pai⁴⁷⁷.

Apontando para a comunhão da atividade de Cristo ressuscitado com o Espírito, *H. Balthasar* passou a refletir sobre a vida da Igreja e utilizou a afirmação paulina “o Senhor é o Espírito” (2Cor 3,17), que denota uma grande aproximação entre o Senhor, que é o Cristo exaltado, e o Espírito Santo, mas não uma identidade de ambos, conforme demonstram numerosas passagens paulinas. Tal aproximação se faz perceptível na Igreja, na Eucaristia e na comunicação do Espírito Santo. Na Eucaristia, a Igreja participando no corpo e sangue reais de Cristo, se torna o Corpo de Cristo (1Cor 10,16-17). Os batizados se tornam um só corpo e bebem deste mesmo Espírito (1Cor 12,13). Penetrando no âmago do mistério desta dupla fundamentação da Igreja, o autor chega ao evento da cruz. É nela que brotam o sangue, a água e o Espírito (1Jo 5,6-8), fazendo coincidir o elemento cristológico e o pneumatológico⁴⁷⁸.

H. Balthasar tirou algumas consequências da unidade da ação do Filho e do Espírito Santo na Igreja. A primeira consequência são os carismas, tidos como testemunho visível da presença do Espírito na comunidade; a segunda é o Espírito indissociável do Pai e do Filho, dom trinitário de amor e de união de ambos, que se constitui como força unificadora da Igreja; e, a terceira consequência é a forma pneumática da existência de Jesus ressuscitado, suscitando a Igreja à perfeita corporalidade, que é a manifestação do próprio Espírito objetivado na Igreja. A Páscoa de Jesus constitui-se a chave de leitura para a comunhão do Cristo exaltado com o Espírito⁴⁷⁹.

Em sua reflexão, *H. Balthasar* pressupôs a divindade do Espírito, observado na Escritura e mais claramente nos Padres da Igreja. Com relação à consideração do Espírito Santo como Pessoa, o autor ponderou que o NT não estava interessado em definir a personalidade do Espírito Santo. Há lugares no NT em que o Espírito

⁴⁷⁷ BALTHASAR, H. U. VON. *Teológica.*, pp.424-425.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, pp.93-94.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, pp.94-95.

aparece como uma força impessoal de Deus Pai ou do Filho. Em outros textos há quase uma identificação entre o Cristo exaltado e o Espírito Santo, e também uma diferenciação (2Cor 3,17)⁴⁸⁰. Nestas diferentes nuances o Espírito Santo é apresentado como ser pessoal. Esta dificuldade do Espírito Santo pode ser explicada a partir de seu caráter inapreensível (Jo 3,8). Para *H. Balthasar*, a característica principal da pessoalidade do Espírito no Evangelho de João é ser o explicador e o introdutor na relação mais íntima do homem com o Filho de Deus Pai⁴⁸¹. Outra característica apresentada no Evangelho é a liberdade. Portanto, para o autor, a Pessoa do Espírito estava ligada a uma missão específica diferente, mas próxima ao Filho. Nesta missão o Espírito possui um caráter livre, sem rosto e expresso em símbolos, como o do vento, do fogo e da água, ou a própria expressão de Deus (Jo 1,18)⁴⁸².

Na história do desenvolvimento do conceito de Pessoa do Espírito Santo, *H. Balthasar* observou que os Padres da época pós-nicena firmaram a definição da igualdade da essência do Espírito Santo com o Pai e o Filho⁴⁸³. Atanásio confessou a igualdade de essência do Espírito com o Pai e o Filho. Os Padres capadócijs afirmaram a divindade do Espírito Santo sem expressar o seu modo de subsistência. E apontaram para uma distinção do Filho e a processão do Espírito, demonstrando que o Espírito não é Filho, nem Filho do Filho. Quanto aos Padres Latinos, o autor salientou a convicção destes, a partir de Agostinho, de que o Espírito procede do Pai e do Filho, e que há um modo de subsistência própria de cada hipóstase divina e que a determinação destas propriedades é teologicamente impossível⁴⁸⁴. Na Idade Média, ligando o conceito de pessoa ao enfoque trinitário de Nicéia e o cristológico de Calcedônia, seguiu-se a herança patrística quanto à condição pessoal do Espírito Santo⁴⁸⁵. O autor destacou, ainda, as teses de Ricardo de São Vitor e de Tomás de Aquino, que sublinharam as diferenças entre as Três Pessoas divinas, salvo a essência e, portanto, um distanciamento quanto ao seu *modus existendi*

⁴⁸⁰ Ibid., pp.111-112.

⁴⁸¹ Ibid., pp.113-116.

⁴⁸² Ibid., pp.117-118.

⁴⁸³ Ibid., p.119.

⁴⁸⁴ Ibid., pp.119-123.

⁴⁸⁵ Ibid., pp.133-136.

determináveis apenas de maneira relacional e a absoluta união das Pessoas divinas na única essência divina⁴⁸⁶.

Seguindo os Padres, ficaram evidentes para *H. Balthasar* o mistério e a inacessibilidade do modo pessoal de ser de cada hipóstase divina⁴⁸⁷. Na Idade Moderna, *H. Balthasar* reafirmou a pessoalidade do Espírito Santo, ponderando que o seu modo pessoal é incompreensível para o homem⁴⁸⁸. Apontando para uma renovação da pneumatologia o autor destacou a retomada do personalismo já presente em Agostinho, em que as pessoas divinas eram pensadas como relação, e ponderou que a ontologia é anterior ao conceito de relação do personalismo. Desse modo, ao falar de Trindade e da pessoa do Espírito, deve haver um equilíbrio entre ontologia e personalismo⁴⁸⁹. Outro aspecto da renovação da pneumatologia foi a utilização pelo autor da filosofia hegeliana do Espírito subjetivo e objetivo, na teologia trinitária. Esta distinção é consequência da dualidade do mesmo Espírito em sua forma original: ser o ato de amor do Pai e do Filho, e ao mesmo tempo, a testemunha deste amor⁴⁹⁰.

O ponto de partida da pneumatologia balthasariana é o mistério da Trindade. O Pai doou toda a sua substância e divindade ao Filho por um ato de amor supremo. Este amor capacitou o Filho a amar não como coamante que responde ao amor paterno e que se dispõe a todo amor⁴⁹¹. E deste amor, gratidão, prece e adoração mútua, surge algo novo: o Espírito Santo. Ele é o terceiro, “a prova de que a reciprocidade amorosa teve êxito”⁴⁹². Numa analogia do amor dos cônjuges, o autor se aproximou da compreensão sobre o Espírito Santo: o Espírito é ato de amor recíproco do Pai e do Filho (subjetivo), e o Espírito é o fruto nascido deste amor e, ao mesmo tempo, seu testemunho (objetivo)⁴⁹³. E apresentou com mais clareza a personalidade anônima do Espírito Santo:

⁴⁸⁶ BALTHASAR, H. U. VON. *Teológica.*, pp.136-140.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, pp.141-143.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, pp.145-146.

⁴⁸⁹ É interessante assinalar que *H. Balthasar* afirma a correspondência entre missão e pessoa. Afirma uma abertura da pessoa a partir do Ser infinito, que outorga uma existência e uma missão. Nesta compreensão de pessoa, está garantido o equilíbrio entre ser e relação, entre ontologia e personalismo. *Ibid.*, pp.147-153.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p.153-157.

⁴⁹¹ *Ibid.*, pp.160-161.

⁴⁹² *Ibid.*, p.161.

⁴⁹³ *Ibid.*, p.162.

O Espírito é como o “nós” do Pai e do Filho, essencialmente anônimo (coisa que delata seu nome, pois “Espírito” é sem dúvida o Deus inteiro...); mas precisamente ele é o Amor feito pessoa do Pai e do Filho, e, como tal, a liberdade divina suprema que procede da união entre Pai e Filho, e ao mesmo tempo do máximo de suas liberdades para amar, e como tal é de novo a verdade absoluta de Deus, a revelação (a-letéia) da vida eterna do amor eterno (como o filho revela o ato conjugal dos pais, e a obra, o atuar juntos dos amigos), o deixar-nos ver dentro de Deus, tal e como é, mas isto unicamente graças a deixar-nos participar no amor eterno, ou seja, a deixar que se incluam outros “eus” no “nós” de Deus, o qual é precisamente o Espírito⁴⁹⁴.

H. Balthasar tinha a convicção de que a personalidade própria do Espírito Santo é ser pessoa “a partir” e “em” pessoas, e o dom substanciado do Pai e do Filho, realizado dentro de sua identidade com o seu modo sempre distinto de ser, modo incomparável e sempre pessoal. Sua função pessoal é manifestar a verdade (amor) do Pai e do Filho, e ser dom para as criaturas, sabendo-se que em tal dom já está toda a essência da divindade, e, portanto, a divinização das criaturas⁴⁹⁵. Na compreensão bíblica o Filho também é dom (Jo 3,16). O Filho de fato foi dom por excelência revelando o amor do Pai. O Filho é “*donum doni*”, ou seja, como amor dado ao mundo pelo Pai no Filho⁴⁹⁶.

Na concepção de *H. Balthasar*, a ação conjunta do Filho e do Espírito revelam alguns aspectos para a obra da salvação na história. Em um primeiro aspecto, o autor destacou a compreensão de divinização (termo grego) e incorporação (termo latino) a Cristo com o objetivo de mostrar como ocorre a dinâmica da salvação dos seres humanos, a partir do duplo movimento mostrado pelo Espírito: do Pai ao Filho (encarnação) e do Filho ao Pai (exaltação)⁴⁹⁷. Apresentando uma série de teólogos patrísticos, mostra que estes dois esquemas são perfeitamente complementares. Os gregos, com o esquema da divinização tem em Cirilo de Alexandria o ponto culminante desta visão. Em seu comentário sobre o Evangelho de João, o *Logos* é feito carne para divinizar os seres humanos, tornando-os filhos de Deus através da Eucaristia e do Espírito Santo. Passando ao Ocidente, com o esquema da incorporação ao Corpo de Cristo, vê-se que esta incorporação também se dá através da Eucaristia e do Espírito Santo⁴⁹⁸.

Um segundo aspecto para *H. Balthasar*, a obra da salvação na história é a unidade entre teoria e prática no âmbito da fé. O Espírito Santo alerta para a prática

⁴⁹⁴ Id. *Spiritus Creator.*, p.108.

⁴⁹⁵ Ibid., p.109.

⁴⁹⁶ BALTHASAR, H. U. VON. *Teológica.*, pp.164-165.

⁴⁹⁷ Ibid., pp.187-188.

⁴⁹⁸ Ibid., pp.188-192.

do Cristo e ativa a decisão que inclui a prática do Evangelho. Neste sentido, o Espírito não apenas aponta para o Filho e explica “teoricamente” a sua obra. O Espírito também é o introdutor do cristão na experiência de Jesus (Jo 1,39). O Espírito conduz cada cristão a conviver, a morrer e a ressuscitar com o Filho. É somente deste modo que o Espírito “explica” o Filho e se pode falar em “experiência do Espírito”, uma dimensão da fé, que para alcançá-la, o autor ressaltou a necessidade de uma prática do seguimento da cruz para uma verdadeira experiência do Espírito⁴⁹⁹.

Como terceiro aspecto da obra comum do Filho e do Espírito, *H. Balthasar* apontou para a universalização da obra de Jesus de Nazaré. O autor tinha a convicção de que a obra do Filho Encarnado só adquire valor universal a partir da Trindade, ou mais exatamente do Espírito Santo. Isto demonstra o trabalho conjunto do Pai com suas “duas mãos”⁵⁰⁰.

Jesus de Nazaré, dentro de seus limites concretos, encerrava em si a salvação universal em sua morte por muitos. Contudo, deixou a universalização de sua obra ser assumida pelo Espírito Santo desde a Páscoa e Pentecostes. *H. Balthasar* afirmou que o Filho exaltado não é passivo no tempo do Espírito. O Filho, Ressuscitado, está sempre presente na Eucaristia para que junto ao Espírito Santo converta a Igreja em seu Corpo⁵⁰¹.

A unidade entre Espírito e Filho na universalização da salvação é percebida na missão. A Igreja, formada por um conjunto de missões específicas dentro da missão e pessoa única de Jesus, executa tal missão até os confins da terra através do dom do Espírito Santo, como atesta os Atos dos Apóstolos. O Espírito Santo demonstra ainda a universalidade da salvação ao ser normativa e insuperável a verdade sobre Deus em Jesus Cristo. Ele é o Espírito “explicador” de toda a Verdade (norma universal). O Filho e o Espírito atuam juntos na obra da salvação. O papel do Filho sempre foi mais visível, por isso o autor procurou determinar como o Espírito Santo de Deus se manifesta nesta obra conjunta da economia, procurando

⁴⁹⁹ BALTHASAR, H. U. VON. *Teológica*, pp.193-197.

⁵⁰⁰ Irineu foi o primeiro a usar a afirmação de que o Filho e o Espírito são as “duas mãos do Pai” com a intenção de afirmá-los como assistente do Pai na obra da criação e redenção do mundo. Balthasar destacou a dificuldade desde o AT de compreender os diferentes papéis das pessoas divinas, em especial o papel ativo do Espírito. Desta maneira, o autor propôs abandonar a ideia de uma correspondência exata entre a *taxis* intratrinitária e a econômica, onde o Filho sempre teria a precedência sobre o Espírito. Uma inversão de papéis na trindade econômica para fins de missão, onde cada pessoa divina tem o seu papel (inversão trinitária). *Ibid.*, pp.198-199.

⁵⁰¹ *Ibid.*, pp.199-200.

recordar e atualizar tudo o que Cristo fez. O Espírito é o que guia e faz avançar a obra de Jesus Cristo⁵⁰².

H. Balthasar utilizou as palavras-chaves: dom, liberdade e testemunho. O “dom” por excelência é Deus. O Pai dá ao Filho todo o seu ser divino sem deixar de ser Deus Pai. O Filho, por sua vez, é gratidão e devolução soberana ao Pai. O Espírito que procede do Pai e do Filho é o desdobramento deste amor divino. É o dom, a primeira palavra-chave, para o Pai e o Filho. Só depois, pode ser dom de Deus para o mundo. É aquele que está para além da Palavra do Pai; é o silêncio, o alento do Pai que começa a explicar a Palavra quando esta emudece na cruz (Jo 19,30). Enquanto dom, o Espírito testemunha o amor de Jesus pelo mundo (Jo 16,13-15; Rm 5,5)⁵⁰³. A segunda palavra-chave “liberdade” aplicada ao Espírito possui raízes bíblicas e origem intratrinitária. A geração do Filho pelo Pai é livre, por cima de qualquer necessidade e com liberdade. O Filho se deixa guiar pelo Pai em total disposição aos seus desígnios. Desta maneira, com relação ao Espírito se deve considerar a liberdade de amor resultado do amor do Pai e do Filho. Esta liberdade então pode ser exercitada sempre “por” e “dentro” dos limites do amor divino. Neste sentido, o Espírito Santo cumpre a função de realizar este amor na obra da encarnação do Filho e na adoração ao Pai em Espírito e verdade (Jo 4,24), e atualizá-lo na inspiração da Escritura, nos sacramentos e na Tradição. A liberdade do Espírito libera para a verdadeira liberdade humana alcançada na conformidade com a liberdade do amor divino. A chave-mestra de entendimento desta liberdade está na obediência amorosa de Cristo ao Pai⁵⁰⁴. A terceira palavra-chave “testemunha” caracteriza o Espírito Santo. Jesus ao revelar a verdade do Pai contava com o testemunho do próprio Pai que habitando nele realizava palavras e sinais. A origem intratrinitária do papel do Espírito tem duplo aspecto: o Espírito é ao mesmo tempo o ato de amor do Pai e do Filho e também o fruto deste ato. Por ser Ele, num primeiro aspecto o próprio ato íntimo de amor do Pai e do Filho, naturalmente é o conhecimento absoluto deste amor desde dentro. Enquanto fruto deste amor, o

⁵⁰² BALTHASAR, H. U. VON. *Teológica*, pp.201-204.

⁵⁰³ O Espírito é sempre dom relacionado ao Filho, que se encarnou e cumpriu a aliança de Deus bilateralmente, em suas duas naturezas. Portanto, segundo *H Balthasar*, a divinização das criaturas pelo Espírito Santo segue sempre o modelo de Jesus Cristo. Neste modelo, o Espírito Santo eleva o ser humano da condição de servo à condição de filho de Deus, no Filho. A teologia católica afirma que esta santificação do ser humano se dá num processo dinâmico, onde o Espírito Santo realmente habita na criatura como dom (*inhabitatio Spiritus*). *Ibid.*, pp.225-235.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, pp.236-242.

Espírito é a testemunha objetiva de que este amor é eterno. Passando para a economia da salvação, o papel do Espírito é de mediação entre o Filho e a vontade paterna. Ele se manifesta como a “unidade divina irrompível, onde a diferença intradivina das Pessoas se revela de modo histórico salvífico, em forma de separação até o abandono”⁵⁰⁵. O Espírito intimamente unido à obra encarnatória do Filho é sua testemunha. *H. Balthasar* destacou que o Espírito Santo é derramado nos corações somente na obediência testemunhada na cruz e pela liberdade unida ao cumprimento do amor. O Espírito está “em” e “sobre” a Igreja, seus ministérios e carismas são testemunhas de Jesus⁵⁰⁶.

7.4

O Espírito Santo em *Jürgen Moltmann*

A pneumatologia de *J. Moltmann* pode ser articulada com a sua teologia da esperança, cuja obra homônima foi elaborada em 1964. Desdobra-se da esperança escatológica a cristologia presente na obra *O Deus crucificado* (1973). O *Escathon* revela a Trindade, resultando a obra *A Trindade e o Reino de Deus* (1980), presente na criação. Seguiu-se, por isso, a obra *O Deus da Criação* (1985), que é vida suscitada pelo Espírito, base da obra *O Espírito da Vida* (1991). E uma síntese do autor consta em sua obra *A vinda de Deus* (1995). E o livro *A Fonte da Vida* (1996) foi resultado de palestras em comunidades, em conferências, bem como em seminários e faculdades de vários países, onde expôs de forma mais direta e acessível o que constou na obra anterior em termos de ciência teológica.

J. Moltmann desenvolveu sua reflexão partindo do fato de que o agir de Cristo não existe sem o agir do Espírito. O Espírito Santo é a presença irrestrita de Deus, na qual a vida é integralmente vivificada e dotada de forças⁵⁰⁷. A palavra do NT, explica o autor, não se refere apenas à pessoa de Jesus, mas sua chegada à glória de Deus para a nova criação do mundo. A parusia do Espírito Santo não é diferente do começo da parusia de Cristo. O Reino da glória se anuncia no Reino do Espírito. O Espírito é experimentado como clamor e presença divina. O aspecto surpreendente reside em que o Espírito Santo é considerado não só uma pessoa

⁵⁰⁵ Ibid., p.244.

⁵⁰⁶ Ibid., pp.244-248.

⁵⁰⁷ MOLTSMANN, J. *A Fonte da Vida*, p.9.

divina, mas também o elemento divino. Ele é “enviado” e Ele “vem” como uma ventania. Espalha-se como uma torrente de água sobre tudo o que é vivo, penetrando-o. Sendo o Espírito Santo o Espírito de Deus, e a presença peculiar de Deus, então tudo é divinizado com o derramamento do Espírito de Deus. Toda carne mortal é preenchida com a vida eterna de Deus, pois o que vem de Deus é divino e eterno como o próprio Deus. No AT o divino torna-se presença abrangente, na qual pode desenvolver-se e viver eternamente de modo frutífero o que é humano, sim, tudo o que possui vida: atrás e na frente, tu me segues de perto, pões a mão sobre mim (Sl 139,5)⁵⁰⁸.

O Espírito Santo no AT é face resplandecente de Deus. “Não me rejeites para longe de ti, não retires de mim o teu Espírito Santo” (Sl 51,12). “Escondes a tua face, se apavoram; retomas-lhe o sopro, morrem e voltam ao pó. Envias o teu sopro, são criados, renovas a face da terra” (Sl 104,29). A “face de Deus” é um símbolo da atenção de Deus, bem como da sua presença peculiar. *J. Moltmann* explica que o rosto é o lugar da revelação especial das afeições do íntimo: irritação e alegria, sorriso e choro se evidenciam na face. O mesmo ocorre de modo figurado na face de Deus. A face desviada de Deus como símbolo da rejeição por Deus e da morte eterna. A face resplandecente de Deus é a fonte do Espírito e da vida, do amor e da benção de Deus (Nm 6,25). O rosto de Deus radiante de alegria é a fonte de luz do Espírito Santo. Segundo Paulo, a glória de Deus reluz no semblante de Jesus Cristo e lança uma luz nos corações humanos (2Cor 4,6)⁵⁰⁹.

J. Moltmann explica que no NT o Espírito Santo resulta dos eventos de salvação da história de Cristo. A história de Cristo e do Espírito Santo está entrelaçada uma na outra de modo inseparável nos Evangelhos sinóticos. Para o autor, a história de Jesus Cristo recebe toda a sua significação a partir da efusão do Jordão. Batizado no Espírito Santo, Jesus pratica milagres e proclama o Reino de Deus na força do Espírito. Entrega-se à morte redentora na cruz pelo Espírito eterno, é ressuscitado por Deus pelo Espírito vivificador e, por meio dele, está presente no mundo. A história de Cristo com o Espírito começa com o seu batismo e termina com a sua ressurreição, quando a situação se inverte: Cristo envia o Espírito sobre sua Igreja e está presente no Espírito. Esta é a história do Espírito com Cristo. O Espírito de Deus torna-se o Espírito de Cristo. O Cristo enviado no Espírito torna-

⁵⁰⁸ Ibid., pp.20-21.

⁵⁰⁹ Ibid., pp.22-23.

se o Cristo que envia o Espírito. Trata-se de um único mistério, o evento da vinda de Deus para a salvação do mundo⁵¹⁰.

O mistério da vinda de Deus ao mundo pode ser entendido mais de perto a partir da fé pascal das discípulas e discípulos de Jesus. *J. Moltmann* ressalta que a respeito da ressurreição de Jesus dentre os mortos foram informadas apenas as mulheres em Jerusalém e os discípulos na Galileia, aos quais ele próprio se mostrou como o Ressuscitado. Essa experiência transformou os discípulos. Havia encontrado uma fé, porque Jesus lhes “apareceu” pessoalmente e receberam o Espírito da ressurreição (Jo 20,22). Logo, a aparição do Ressuscitado e o derramamento do Espírito Santo, a fé pascal e a experiência pentecostal são uma unidade e não são cronologicamente diferenciadas. Reconhecer o Cristo ressuscitado e experimentar o Espírito da ressurreição é um único momento. O autor destaca ainda que as pessoas que viveram os quarenta dias na presença visível do Cristo ressuscitado não fundaram outra religião, quando pararam as aparições do Cristo ressuscitado continuaram a viver na fé (Jo 20,29). A presença do Cristo nas aparições transformou-se na presença de Cristo no Espírito, porque o Espírito já estava presente nas aparições de Cristo. A fé pascal é gerada pelo Espírito, pois crer na ressurreição de Cristo é ser tomado pelo Espírito vivificador e experimentar seu poder na vida e morte (Hb 6,5)⁵¹¹.

Contudo, em sua reflexão, *J. Moltmann* reconhece além do aspecto histórico externo da salvação, um aspecto interno divino que é descortinado em João 14. O autor observa uma correlação trinitária: em Jo 14,16, Jesus parte a fim de “rogar ao Pai, e ele vos dará um outro Paráclito”; em Jo 15,26, Cristo “envia” o Consolador do Pai, Ele é “o Espírito da verdade, que procede do Pai. De acordo com esses textos o Espírito Santo está junto do Pai de Jesus Cristo e Cristo “parte”, isto é, ele morre a fim de rogar ao Pai que envie o Espírito e de enviá-lo a partir do Pai. Portanto, o Espírito Santo é originário do Pai e é enviado pelo Filho. Entre Cristo que recebeu o Espírito e Cristo que envia o Espírito, está Deus, o Pai, como origem eterna do Espírito Santo. O Espírito Santo não procede do Pai e do Filho, como o credo niceno da Igreja ocidental, mas procede do Pai, repousa sobre o Filho e irradia mediante o Filho para o mundo⁵¹².

⁵¹⁰ MOLTSMANN, J. *A Fonte da Vida*., p.24.

⁵¹¹ *Ibid.*, pp.24-25.

⁵¹² *Ibid.*, p.25.

O acréscimo de que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, para *J. Moltmann* é supérfluo: o Espírito procede do Pai, e procede do Pai do Filho, pois só na relação com o Filho é que a Primeira Pessoa da Trindade pode ser chamada de Pai; se o Espírito procede do Pai do Filho, então ele tem sua origem na relação entre o Pai e o Filho; a paternidade do Pai não pode ser imaginada sem a filiação do Filho; o proceder do Espírito pressupõe a existência do Pai e do Filho, bem como as relações mútuas entre eles; embora seja necessário distinguir as relações de origem das relações pericoréticas vitais, o Espírito, em seu existir hipostático, está marcado pelo Pai e pelo Filho. Por isso, para o autor, o acréscimo do *Filioque* nada acrescenta à processão do Espírito do Pai, e por essa razão pode ser suprimido⁵¹³.

J. Moltmann distingue entre origem e perfeição. Enquanto nas relações hipostáticas de origem existe um eterno nascer do Filho a partir do Pai e um eterno proceder do Espírito a partir do Pai, estes processos nada significam na glorificação. As Pessoas hipostáticas do Deus, Uno e Trino, são contempladas em sua eterna pericorese e em sua simultaneidade. Seu estar juntas constitui sua unidade. A essência do Deus, Uno e Trino, é esta comunhão. A unidade de Deus aparece como comunhão das três Pessoas, que existe uma com as outras, uma para as outras e uma nas outras. O Espírito, que é glorificado juntamente com o Pai e o Filho, é também a fonte da energia que leva os homens a se unirem, a se congregar e louvar a Deus⁵¹⁴.

A essência do Espírito Santo, segundo *J. Moltmann* só é percebida em suas relações com as pessoas da Trindade, que são essencialmente iguais. Em sua interpersonalidade trinitária o Espírito é Pessoa, na medida em que se diferencia das outras Pessoas e como Pessoa age sobre as outras. Querendo se aproximar da personalidade intratrinitária do Espírito, o autor abandona o padrão de pensamento de essência e revelação, de ser e agir, de Trindade imanente e Trindade econômica, considerando que estes duais são padrões que provêm da metafísica e não da teologia cristã. Estas distinções só apreendem o mistério de Deus, aplicadas à relação de Deus com o mundo, não às autodistinções internas de Deus. O autor segue a sua reflexão sobre a personalidade trinitária do Espírito Santo com os modelos da Trindade monárquica, histórica, eucarística e doxológica⁵¹⁵.

⁵¹³ MOLTSMANN, J. *O Espírito da vida.*, p.284.

⁵¹⁴ *Ibid.*, pp.285-286.

⁵¹⁵ *Ibid.*, pp.268-270.

O conceito monárquico da Trindade formou-se no Ocidente. O ponto de partida é o acontecimento da autorrevelação ou da autocomunicação do Deus uno. É um movimento único em que Deus se revela a si mesmo e se comunica aos homens. Este movimento se dá vindo do Pai através do Filho no Espírito e se propaga através das múltiplas energias do Espírito na criação. A estrutura monárquica torna-se visível em todas as obras de Deus: sempre o Pai age através do Filho no Espírito. Este modelo trinitário monárquico realça a experiência da identidade da essência de Deus em seu agir, o ser de Deus em sua revelação, em nosso conhecimento, o Espírito de Deus em nós e aberta para a eternidade. A Trindade se abre para suas missões: a missão do Filho para a salvação do universo criado e a missão do Espírito para a união com o Filho para a glória do Pai revelam o amor de Deus que sai de si⁵¹⁶.

O conceito histórico da Trindade transfere a relação vertical eternidade-tempo para a sequência histórico-salvífica das eras do Pai, do Filho e do Espírito Santo, em vista da conexão interna e do dinamismo impulsionador de todas as obras trinitárias da economia da salvação. A obra da criação do mundo é atribuída ao Pai, a obra da reconciliação ao Filho e a obra da santificação ao Espírito Santo. Estas obras da Trindade se ligam mutuamente através da história da salvação, pois a obra da santificação pressupõe a obra da reconciliação, e as duas a obra da criação. Como o Pai cria o mundo através do Filho no Espírito, assim o Espírito ilumina o mundo através do Filho no Pai. O Pai, o Filho e o Espírito santo determinam o dinamismo escatológico da história da salvação. O que o Pai inicia aponta para completar-se no Espírito. A história começa com a criação e termina com a glorificação do mundo⁵¹⁷.

O conceito eucarístico de Trindade é encontrado na celebração da Eucaristia. A figura monárquica da Trindade só atinge sua meta na figura eucarística. Pois a intenção das obras divinas é que elas despertem alegria e agradecimento, e aquele louvor que retorna até Deus. A história da paixão de Cristo revela os sofrimentos do amor apaixonado de Deus. Nela Deus sofre o abandono e a morte para encontrar os abandonados e os mortos. Assim Deus experimenta a história humana. Mas na Eucaristia do Espírito começa o retorno das criaturas reencontradas, e com ela o

⁵¹⁶ Ibid., pp.270-274.

⁵¹⁷ Ibid., pp.274-276.

amor bem-aventurado de Deus. A paixão de Cristo serve á história da alegria de deus no espírito pelo retorno dos homens ao Reino de Deus⁵¹⁸.

E o conceito de doxologia trinitária vai além das três concepções da Trindade. A adoração e glorificação vão além da experiência de salvação e da expressão de agradecimento. A doxologia trinitária é o lugar na práxis cristã para além da história da salvação, e onde se pode falar de uma doutrina trinitária livre de motivos econômicos. A doxologia trinitária é o “*Sitz im Leben*” da concepção da Trindade imanente. A doxologia trinitária não suspende a Trindade monárquica, histórica e eucarística, mas leva à perfeição seus movimentos⁵¹⁹.

A pneumatologia de J. Moltmann não pode ser concebida sem a sua teologia trinitária e a cristologia da cruz, dois polos que fundamentam a sua Teologia da Esperança. Em virtude da sua entrega para morrer na cruz, Cristo envia o Espírito da vida. É a revelação do amor na dor de Deus, a partir da qual se torna viável a nova vida para os pecadores. A verdadeira teologia da cruz é a teologia do Pentecostes. Baseando-se na experiência de Pentecostes, quando da aparição do Ressuscitado, e do derramamento do Espírito Santo, o autor reconhece no Cristo ressuscitado e no Espírito da ressurreição as forças do novo nascimento: “Não há Pentecostes sem Páscoa. No entanto, tampouco há Páscoa sem Pentecostes”. A Páscoa é o evento da paixão, morte e ressurreição de Cristo⁵²⁰.

Em coerência com a sua reflexão, J. Moltmann destaca a importância de um critério para discernir os espíritos. Para a comunidade eclesial de Cristo, esse critério consiste no nome de Jesus e no sinal-da-cruz (1Cor 12,10; 1Jo 4,1). O que pode subsistir perante o crucificado é de Deus; o que não pode não é de Deus. O Espírito do amor, da partilha e da humildade pode subsistir. O sinal-da-cruz torna necessário o discernimento dos espíritos. Com o nome de Jesus afirma-se a sua trajetória. O Espírito Santo conduz para o caminho de Jesus Cristo e para o seu discipulado. O que os Evangelhos sinóticos chamam de seguir a Jesus, o apóstolo Paulo chama de “vida no Espírito”. Logo, ser discípulo de Jesus tem termos pessoais e públicos, políticos e econômicos, e constitui o critério prático para o “discernimento dos espíritos”⁵²¹.

⁵¹⁸ MOLTSMANN, J. *O Espírito da vida*, pp.276-277.

⁵¹⁹ Ibid., pp.279-283.

⁵²⁰ Id. *A Fonte da Vida*, p.25.

⁵²¹ Ibid., p.26.

7.5

Conclusão do capítulo

O Vaticano II valorizou de forma inédita a categoria de relação entre os diversos campos da teologia. As verdades absolutas cederam lugar à consideração de experiências e situações, que impregnaram os fenômenos humanos e as contradições de um mundo em gestação. A conversão antropocêntrica facilitou o contato com a teologia e possibilitou um diálogo necessário para a sociedade moderna.

O Concílio Vaticano II não elaborou uma doutrina organizada e completa sobre o Espírito Santo, mas nele a pneumatologia recebeu um novo impulso e desde então seu dinamismo é ativo na Igreja católica. O concílio preservou a referência cristológica, mas o Espírito Santo é sem cessar nomeado como princípio da vida da Igreja. O Espírito garante a fidelidade da tradição e a verdade dos pronunciamentos do magistério. O concílio viu a Igreja a partir de uma perspectiva trinitária, em estreita relação com o plano de salvação do Pai e com as missões do Filho e do Espírito, para fazer a Igreja um povo reunido na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo.

A teologia de *H. Balthasar* procurou resgatar a perspectiva transcendental, partindo da visão da forma própria da revelação que irradia beleza, bondade e verdade, envolvendo por si mesmo o indivíduo no assentimento ao mistério e na ação. O autor abriu o círculo Cristo-Espírito-Igreja, considerando a dimensão cósmica e missionária do Espírito. Sua teologia se expressa no nexos existente entre a unidade e universalidade de Jesus Cristo, mostrando como o Espírito, que em Cristo age em plenitude, age também na história em níveis diversos. O Espírito que no seio da Trindade é o terceiro, enquanto procede do Pai e do Filho, no plano histórico-salvífico o Espírito é a premissa e o fundamento de possibilidade. O Espírito foi o precursor da encarnação do *Logos*.

Para *J. Moltmann* a Igreja de Cristo vive no horizonte do Reino, porque vive na presença e na força do Espírito Santo: como povo messiânico para o Reino que está por vir, no batismo e na ceia do Senhor, celebra os sinais do pôr-se a caminho e da esperança. Para esse autor, força do Espírito Santo constitui a Igreja como comunidade messiânica a serviço do Reino de Deus no mundo.

Pode-se concluir que o Vaticano II desejou uma Igreja tomada pelo Espírito Santo, seguidora de suas inspirações. O Espírito Santo não é somente doador de dons espirituais para a Igreja. Ele é responsável pelo desenvolvimento dos dons por Ele doados e a organização prática da vida da Igreja.

8.1**Autores europeus pós-conciliares**

O Espírito Santo é como a luz, que por si só não é vista, mas é a que faz ver objetos iluminados por ela. Para uma boa cristologia, segundo *H. Balthasar* é necessário desenvolver ao menos uma indireta pneumatologia, assim como não é possível desenvolver uma pneumatologia sem a cristologia. Consequentemente para imposter uma adequada cristologia da revelação, da redenção e do *Logos* feito carne para salvação do homem, se deve olhar para Jesus com uma perspectiva pneumática, como fizeram os Padres da Igreja, os grandes escolásticos, como Tomás de Aquino, os místicos e espirituais de cada tempo⁵²².

A perspectiva pneumatológica é a mais apropriada para transparecer o nexo existente entre a singularidade e a universalidade de Jesus Cristo. Essa perspectiva pode mostrar como o Espírito, presente em Cristo em plenitude, age em qualquer lugar, em níveis diversos na história da humanidade. O Espírito Santo, que no seio da Trindade eterna é o Terceiro, enquanto procede do Pai e do Filho, no plano histórico salvífico o Espírito é premissa e fundamento de possibilidade, o precursor da encarnação do *Logos*. Isto significa o que *H. Balthasar* chamou de “inversão trinitária”. Para o autor, a obra da revelação e da redenção de Deus em Cristo, chegará ao seu cumprimento por meio do Espírito Santo, sem conflito com a mediação do Filho⁵²³. Para *J. Moltmann* o salvador é Jesus, o Messias de Israel, cheio do Espírito de Deus. Desta maneira, surge uma relação objetiva de interpretação recíproca entre o Cristo do Espírito e o Espírito de Cristo. O autor reconhece que a mútua relação entre a cristologia pneumatológica dos sinóticos e a pneumatologia cristológica de Paulo e João tem sido ignorada pelas tradições da

⁵²² MARCHESI, G. *La Cristologia Trinitária di Hans Urs Von Balthasar.*, p.420. Não existe tradução para esta obra. Tradução feita pela doutoranda.

⁵²³ *Ibid.*, p.421.

Igreja ocidental. A experiência narrada que Cristo tem do Espírito e a experiência de Cristo no Espírito não se sucedem, antes se encontram trinitariamente entrelaçadas⁵²⁴.

A cristologia pneumatológica recupera o dinamismo da vida de Jesus, compreende sua realidade à luz do Espírito e não nega a cristologia do *Logos* e as verdades dogmáticas que dela derivam. As verdades dogmáticas precisam ser atualizadas numa linguagem compreensível ao homem moderno⁵²⁵. Na época pós-conciliar, se encontram reflexões de autores que destacaram a intervenção do Espírito Santo no mistério de Jesus Cristo. Representantes da teologia europeia, Y. Congar, W. Kasper e M. Bordoní, como teólogos católicos deste período, desenvolveram esta reflexão.

Y. Congar (1904-1995) foi autor de importante obra ecumênica e teológica. Publicou a grande trilogia *Creio no Espírito Santo*, precedida por inúmeros trabalhos sobre o assunto da presença e da ação do Espírito de Deus na criação e especialmente na Igreja. Em sua reflexão teológica, o autor afirmou que não existe uma doutrina isolada sobre o Espírito Santo. Cristologia e pneumatologia dependem uma da outra sublinhando a historicidade da obra de Deus.

W. Kasper nasceu na Alemanha em 1933. Teólogo e Cardeal, elevado à ordem de cardeal-presbítero em 2011, o autor escreveu vários livros. Em sua obra *Jesús, el Cristo*, o Espírito é a chave hermenêutica que torna possível a mediação entre a vida interna de Deus e sua obra *ad extra*. O Espírito prepara a criação para a encarnação, guia Jesus em sua vida, e com a glorificação do Filho torna possível a participação do amor de Deus para todos os homens.

M. Bordoní (1930-2013) deixou uma grande obra sistemática privilegiando a cristologia. Seu último livro *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, apresenta a perspectiva da cristologia pneumatológica. A partir da teologia bíblica e de fontes patrísticas, o autor defendeu a importância da relação intrínseca da cristologia com a pneumatologia recuperando os componentes essenciais pneumatológicos próprios da cristologia, que define Jesus como Cristo ungido pelo Espírito Santo revelado trinitariamente no evento da encarnação, unção e evento pascal.

⁵²⁴ MOLTSMANN, J. *O Espírito da Vida*, pp.65-67.

⁵²⁵ MADONIA, N. *Cristo siempre Vivo en el Espíritu*, pp.189-192. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

8.2

Yves Congar: “Creio no Espírito Santo”

Em sua coleção *Creio no Espírito Santo* (uma trilogia), Y. Congar ofereceu caminhos para um conhecimento do Espírito, uma resposta surgida pelo fato de que gerações de fiéis refletiram e viveram de experiências sobre o Espírito Santo. A revelação e o conhecimento do Espírito são marcados por certa falta de mediações de ordem conceitual. Não há revelação objetiva do Espírito Santo como da pessoa do Filho-Verbo em Jesus e, por ele, da Pessoa do Pai. O autor defendeu que a cristologia pneumatológica centrada trinitariamente desenvolve aspectos importantes atestados no NT e pelos Padres, como Irineu, que não foram contemplados pela cristologia clássica do Verbo encarnado⁵²⁶.

Ao reconhecer a reflexão cristológica do ponto de vista da intervenção do Espírito no mistério de Cristo, Y. Congar considerou dois aspectos para uma cristologia pneumatológica. O primeiro aspecto é o fato de que não se pode separar a cristologia da soteriologia. A encarnação tem uma finalidade, está orientada para a Páscoa, para a ressurreição e a escatologia. A necessidade de explicar a constituição formal de Cristo fez com que se perdesse de vista a obra messiânica e salvífica na história da salvação. O segundo aspecto é a historicidade da obra de Deus que se realiza por eventos no tempo. O autor defendia que as etapas históricas marcadas por eventos foram momentos qualitativos da autocomunicação de Deus a Jesus Cristo e em Jesus Cristo. Em especial esses eventos trazem algo de novo e mudam alguma coisa⁵²⁷.

A união hipostática é um fato metafísico, pelo qual a natureza humana subsiste na Pessoa do Filho de Deus. A vontade do Pai era que o Filho, Jesus, vivesse perfeitamente a obediência filial (Hb 10,5-9), o caminho da *kénosis* e do Servo (Fl 2,6-8). A união hipostática deixou a sua alma humana, consubstancial à condição humana de *kénosis*, de obediência e de oração. Jesus realizou sua relação com seu Pai pelos atos de sua vida espiritual filial, cuja fonte era o Espírito Santo, caracterizada por sua oração, adesão amorosa ao plano do Pai a seu respeito, as obras que o Pai lhe dava para cumprir⁵²⁸.

⁵²⁶ CONGAR, Y. *O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente.*, p.224.

⁵²⁷ Ibid., p.225.

⁵²⁸ Ibid., p.227.

Para *Y. Congar*, o evento decisivo foi aquele que se seguiu ao batismo de Jesus: a teofania trinitária. O Espírito desceu e repousou sobre Jesus. Conforme os sinóticos, uma voz se fez ouvir, a do Pai (Lc 3,22; Mt 3,17; Mc 1,10). Os três evangelistas colocam as mesmas palavras na teofania da transfiguração, mas sem manifestação do Espírito. Há um paralelismo entre a cena do batismo e a da transfiguração (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35). O evento do Jordão marca a inauguração dos tempos messiânicos. O Espírito que o ungiu como Messias, levou Jesus para o deserto e o fez iniciar sua ação messiânica. É um evento que assinalou uma nova época, aquela da qual Pedro falou em Atos 10,38⁵²⁹.

Outro momento decisivo para uma aquisição nova da qualidade de Filho por Jesus em virtude de uma ação de Deus através do Espírito é o da Ressurreição-glorificação⁵³⁰. Em textos da chamada “cristologia da exaltação” *Y. Congar* identificou uma cristologia histórica, que reconhece dois estágios na destinação de Jesus Cristo: um estágio de *kénosis* que culminou na cruz e um estado glorioso que foi o da ressurreição. No primeiro, Jesus recebe o Espírito e no segundo, concede o Espírito. A comunicação da divindade levou sua humanidade à condição de uma humanidade de Filho de Deus. Ela lhe confere não somente a glória, mas o poder de conceder o Espírito e fazer dos homens filhos no Filho e os endereçar depois dele, à ressurreição (Rm 8,9-1; Gl 4,6; 1Cor 12,13)⁵³¹.

Jesus é Filho de Deus, “gerado, não criado”. Todavia, *Y. Congar* ponderou que numa teologia da economia salvífica, devem ser considerados textos aplicados na história: o anúncio do anjo (Lc 1,35), a teofania do Jordão (Mt 3,17; Mc 1,10; Lc 3,22), a ressurreição exaltação (At 13,33; At 1,5; 5,5). Esses são os momentos em que Jesus se tornou Filho de Deus de uma maneira nova, segundo a proposta da graça de Deus e dos momentos sucessivos da história da salvação. É a perspectiva pela qual Jesus é destinado a ser para nós Messias-Salvador como Servo, e Senhor assumido à direita de Deus⁵³².

A qualidade de Filho de Deus, Servo e Senhor é obra do Espírito Santo. Ele na vida intradivina é o terceiro e, na economia, é o agente próprio da filiação como efeito da graça e realidade de vida santa (Rm 8,24; Gl 4,6)⁵³³.

⁵²⁹ Ibid., p.228.

⁵³⁰ Ibid., p.229.

⁵³¹ Ibid., p.230.

⁵³² Id. *Revelação e Experiência do Espírito.*, p.232.

⁵³³ Id. *O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente.*, p.233.

Y. Congar defendeu que Jesus era ontologicamente Filho de Deus, pela união hipostática, desde a sua concepção, e santificado por Ele em sua humanidade. Respeitando os momentos ou etapas sucessivas da história da salvação e os textos do NT, o autor propôs ver primeiro no batismo e depois durante a ressurreição-exaltação, dois momentos de atuação do Espírito em Jesus, constituído por Deus como Messias-Salvador e depois Senhor⁵³⁴.

Em seu estudo sobre a relação entre o Espírito e Jesus Cristo, *Y. Congar* acentuou a relação entre cristologia e pneumatologia, propondo uma concepção integrada da cristologia pneumática com a perspectiva trinitária centrada no mistério pascal. A cristologia pneumática é a chamada cristologia da exaltação em função de uma cristologia da missão. É uma cristologia histórica que reconhece dois estágios, o de Servo e Senhor, por obra do Espírito Santo. O Filho é concebido eternamente ao encarnar-se e ao ser Primogênito de uma multidão de irmãos que confirmará à sua imagem, pelo Espírito. Isso se realiza no tempo e na história. Paralela a essa verdade, o Pai é eternamente o Pai de Jesus Cristo. O mistério de Deus, em sua vida intratrinitária é distinto do mistério livre de sua graça. Em Deus, porém, sua liberdade e sua essência são realmente idênticas. No tempo em que Deus se fez homem, a humanidade foi assumida. Contudo, da parte de Deus, é eternamente que a assume. Portanto, é eternamente que o Pai gera seu Filho, não somente ao encarnar-se, mas como Verbo feito carne⁵³⁵.

8.2.1

Batismo, concepção, vida de Jesus

Para *Y. Congar* o batismo de Jesus foi o primeiro evento decisivo do envio de Jesus como Messias, em virtude da ação de Deus mediante o seu Espírito. Em sua reflexão, o autor observou inicialmente que o Evangelho, isto é, a comunicação aos homens de que as promessas de salvação de Deus se cumpriram em Jesus de Nazaré, começa com o chamado de João Batista à conversão, e o batismo de Jesus (Mc 1,1). O Evangelho de Marcos se inicia com a comunicação: “Início do Evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus”. A “Boa Nova”, significada pela palavra

⁵³⁴ Ibid.

⁵³⁵ Ibid., p.234.

grega “evangelho”, é a vinda do Reino de Deus, preparada no AT (Is 40,9; 52,7; 61,1) e anunciado por Jesus, o qual proclama o Evangelho (Mt 4,23; 9,35; Mc 1,165), evangeliza o Reino (Lc 4,43; 8,1; 16,15) e pede que nele creiam (Mc 1,15; Mt 8,10; Rm 1,16). Esse Reino chegou à sua pessoa (Lc 4,18-21). Depois dele, os seus discípulos levaram o Evangelho pelo mundo. Marcos iniciou seu Evangelho no batismo de Jesus (Mc 1,1), porque o identificou com o início do tempo escatológico, caracterizado pelo dom do Espírito sobre um povo de Deus com vocação universal⁵³⁶.

Ao ser batizado por João, Jesus é designado e consagrado como aquele por cuja palavra, sacrifício e ação o Espírito entra na história como dom messiânico e escatológico. Segundo Y. Congar, o batismo inaugurou um novo capítulo: Jesus é Filho de Deus e habitado pelo Espírito Santo desde o seio de Maria. Entretanto, o autor ponderou que como os Evangelhos utilizaram uma pneumatologia do AT e do judaísmo, o Espírito foi considerado um ato de Deus. Num primeiro momento, o Espírito Santo constituiu Jesus como Santo e Filho de Deus (Messias). Uma nova comunicação foi feita no batismo e declarou Jesus como aquele em que o Espírito repousa (At 2,33). Para o autor, a unanimidade dos Evangelhos afirma que Jesus, o Verbo feito carne, já tinha o Espírito. O batismo foi a confirmação de uma condição que qualifica Jesus naquilo que ele é. A citação de Lc 3,22 apresenta o momento inaugural da vocação e do envio de Jesus como Messias, profeta e servo. Estes traços evocados na referência a Is 42,1 foram explicitados na designação de Jesus como “Cordeiro de Deus” (Jo 1,29), na declaração de Jesus na sinagoga de Nazaré (Lc 4,17-21), e em Mateus, quando das curas realizadas por Jesus (Mt 11,26)⁵³⁷.

Y. Congar ressaltou que certamente o Espírito esteve em ação anteriormente, foi por ele que Maria concebeu Jesus na qualidade de Filho de Deus, uma concepção pelo Espírito (Lc 1,35). Todavia, o fato de que Jesus vai agir pelo Espírito, e finalmente o comunicará, ocorre com o batismo no Jordão. O autor destacou que a Escritura fala de Jesus concreta e historicamente. A pregação dos apóstolos e a confissão de fé dos discípulos afirmam Jesus o Cristo, Messias de Deus. Messias é o termo que conota as funções bíblicas de rei, sacerdote e profeta. Essa missão foi declarada por ocasião do batismo de Jesus, quando destinado à sua missão reveladora e soteriológica desde o início. Para Lucas, Jesus é o Cristo-Messias, seja

⁵³⁶ CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito*., p.32.

⁵³⁷ Ibid., p.35.

implicitamente no anúncio feito a Maria (Lc 1, 31-33), seja no anúncio aos pastores (Lc 2,11) e na garantia dada a Simeão (Lc 2,26). Na declaração de Pedro em Atos dos Apóstolos (At 2,26) se encontra a revelação do que Jesus era desde a sua concepção: Cristo-Messias. O estudo de Y. Congar corroborou a perspectiva de que o batismo não foi uma manifestação subordinada ao ciclo da infância⁵³⁸. É o momento inaugural da vocação e do envio de Jesus como Messias, e esse Messias é designado com os traços de um profeta, de um rei da linhagem de Davi e com traços de um servo (Jo 1,29; Lc 4,17-21; Mt 11,26)⁵³⁹.

No batismo do Jordão, o Espírito se ligou a Cristo e reciprocamente Cristo se ligou ao Espírito. Os dados do NT são abundantes. Jesus foi concebido pelo Espírito Santo (Mt 1,18-20; Lc 1,15) e repleto do Espírito Santo foi consagrado como Messias (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22; Jo 132-33) e, no Espírito Santo seguiu a vida de Filho-Servo até a cruz. Y. Congar ressaltou que todo o ministério de Jesus se realizou sob o signo do Espírito. O Espírito o conduziu ao deserto, o acompanhou na Galileia (Lc 4,1. 14). Jesus exultou no Espírito (Lc 1012-22). Nas horas difíceis, o Espírito é a força de Cristo agindo contra o demônio (Lc 4,1-2; 11,20; Mt 12,28) e as tentações. Mediante o Espírito, Jesus seguiu a via do Filho-servo (Lc 4,18-19) até sua oferta na morte (Hb 9,14), na ressurreição e na exaltação (Rm 1,4; At 2,32-34)⁵⁴⁰.

Y. Congar argumentou que, do testemunho do NT resulta que os Evangelhos de modo particular enfatizam o batismo de Jesus no Jordão, porque no evento do batismo ocorre a proclamação e a consagração de Jesus como Messias ungido pelo Espírito Santo. O evento no Jordão simboliza a inauguração dos tempos messiânicos. O tempo de João estava terminado, começava o de Jesus. O Espírito desceu sobre Jesus, o ungiu como Messias (At 1,22), o conduziu ao deserto e o fez terminar sua ação messiânica (Mc 1,15; At 1,22). Os apóstolos consideraram o batismo de Jesus o início da sua missão e consagração messiânica (At 10,38). O

⁵³⁸ Segundo H. Mühlen a santificação de Cristo se deu na concepção, mas não é atribuída à união hipostática como tal, isto é, à missão do Verbo, mas a missão do Espírito Santo. A missão do Espírito Santo é a continuação da “plenitude dos tempos”, de sua processão eterna do Pai e do Filho, como o termo do amor mútuo deles, e isso antes no seio de Maria, depois na Igreja, cuja existência sobrenatural está ligada ao mistério de Jesus. Atualmente se considera que pela união hipostática, o Verbo ou o Filho de Deus é o princípio de existência de Jesus e o sujeito metafísico de atribuição de seus atos, mas deixa para a sua verdadeira humanidade o exercício de suas faculdades de conhecimento e vontade. Ibid., p.46.

⁵³⁹ Ibid., p.35.

⁵⁴⁰ CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito.*, p.37.

autor especificou que toda a vida de Jesus se manifestou como vida do ungido pelo Espírito. Ele era o Messias, sobre o qual “repousa o Espírito” (Is 61,1). Deus lhe concedeu o Espírito sem medida (Jo 3,34). O Espírito não era apenas uma força nele, mas é o próprio Espírito de Deus (Jo 16,14)⁵⁴¹.

8.2.2

Os escritos joaninos

Depois do batismo de Jesus, *Y. Congar* afirmou que o segundo momento decisivo para Jesus explicitar a qualidade de Filho de Deus, mediante o seu Espírito, é a sua ressurreição-glorificação. No Quarto Evangelho, Jesus aparece como aquele que concede o Espírito. E esse Espírito é designado como aquele que impulsiona e anima o fiel até a vida eterna. Cristo concede também a vida eterna através da fé nele. Cristo e o Espírito realizam a mesma obra de salvação, porém na respectiva missão de cada Pessoa divina⁵⁴².

João exalta Cristo como palavra e revelador de Deus, em relação aos profetas. O fato de Jesus ter recebido o Espírito no batismo fundamenta o fato de Jesus dizer a Palavra de Deus e fazer a sua obra. Jesus aplicou a si as promessas para Israel. No Evangelho de João, Jesus é o templo do qual Ezequiel viu saírem as águas vivificadoras (Ez 47,1-12). Na passagem com a samaritana (Jo 4,13-14), o Espírito designado como água impulsiona e anima o fiel até a vida eterna. Em outro trecho, Jesus disse: “Aquele que crê em mim jamais terá sede” (Jo 6,35). Assim, João ligou insistentemente a glorificação de Jesus à sua Páscoa, e mais precisamente à sua Paixão, porque queria expressar que a glória de Jesus não era uma glória mundana, era a glória que como Filho único ele obteve do Pai (Jo 1,14), obedecendo-Lhe e realizando o que Ele programou. A glorificação, que condiciona o envio do Espírito por Jesus, consiste no fato de que sua glória divina de Filho é comunicada à sua humanidade, oferecida e imolada (Jo 13,31-32; 17,1.5; Ap 5,6; 22,1; 22,17; 21,6)⁵⁴³.

O dom do Espírito por Jesus é apresentado no Evangelho de João de quatro modos. No primeiro, pela expressão singular “inclinando a cabeça entregou o

⁵⁴¹ Ibid., p.35.

⁵⁴² Ibid., p.72.

⁵⁴³ Ibid., p.76.

Espírito” (Jo 19,30), onde Y. Congar destacou que não se pode dizer que se trata do Espírito Santo, concedido na tarde da Páscoa (Jo 20,22). Contudo é uma expressão da ligação estreita entre o dom do Espírito e Jesus imolado; é uma tradução do que foi dito em Jo 7,39 e 16,5-7. A expressão, portanto, teria um duplo sentido: Jesus dá o seu último suspiro, e por sua morte, voluntariamente, aceita e entrega o Espírito a seus discípulos⁵⁴⁴.

No segundo modo de apresentação do dom do Espírito por Jesus, o relato de Jo 19,34 assume um sentido importante e profundo como símbolo do nascimento da Igreja, segundo Y. Congar. A água e o sangue saídos do lado de Cristo simbolizam o nascimento da Igreja tirada do novo Adão, assim como Eva fora tirada do lado de Adão como afirmação da unidade da humanidade, que se realiza na dualidade do homem e da mulher, em Cristo e na Igreja⁵⁴⁵.

O terceiro modo de apresentação do dom do Espírito por Jesus é a promessa de “outro Paráclito”⁵⁴⁶. Esse ensinamento é próprio do Evangelho joanino. O discurso de despedida (Jo 14-16.17) contém cinco passagens nas quais se trata do Paráclito-Espírito Santo. Nestas passagens se tratava do Espírito e Jesus o disse expressamente “Espírito de verdade” (Jo 14,17; 15,26; 16,13)⁵⁴⁷. Y. Congar destacou a relação estreita do Paráclito com Jesus. O fato de o Espírito ser sujeito de atos, ao lado de Jesus, dá ao Espírito características pessoais. O Pai é a origem absoluta e primeira, tanto do Espírito como do Verbo. As relações do Paráclito com Cristo são as mais estreitas possíveis na ordem da economia da salvação. O Paráclito-Espírito, Espírito de verdade, continua depois da partida de Jesus, a obra deste, de acolher pela fé o enviado e o revelador do Pai, e de guardar suas palavras e mandamentos. Realizar a nova relação de Jesus com os seus depois de sua partida: no batismo de água, na consumação da carne e do sangue, na preservação viva das

⁵⁴⁴ Ibid.

⁵⁴⁵ Ibid., p.77.

⁵⁴⁶ Jesus chama o Espírito de “um outro Paráclito”, porque quer designá-lo em sua própria pessoa mostrando que o Espírito tem uma grande semelhança com ele e que opera sem nenhuma diferença. O termo distintivo “outro” se refere à subsistência pessoal, pois o Espírito é Espírito, e não Filho, assim como o Filho é Filho, e não Pai. CONGAR, Y. *Ele é o Senhor da vida*., p.139.

⁵⁴⁷ Atribui-se ao Paráclito uma série de valores, pois não existe nenhum termo para a tradução adequada do termo grego para o português: defensor, auxílio, consolador, assistente, advogado, procurador, conselheiro, mediador, aquele que exorta e lança apelos urgentes...Todos esses valores estão presentes no termo *Parakletos*. O termo é próprio dos escritos joaninos. Id. *Revelação e Experiência do Espírito*., p.79.

palavras de Jesus. O Espírito não inova outra economia, ele vivifica a carne e as palavras de Jesus (Jo 6,63)⁵⁴⁸.

No quarto modo de apresentação do dom do Espírito por Jesus, em Jo 20,21-23, Jesus doa o Espírito. Jesus não foi ainda “glorificado”, mas comunica o Espírito, não exatamente o Paráclito. O Espírito não é dado pessoalmente, mas como uma força correspondente à missão comunicada. Para *Y. Congar* é a continuação da missão do próprio Cristo, enviado do Pai (Jo 17,18; 13,20). Jesus realizou e realiza sempre a purificação e a remissão dos pecados. Jesus comunica seu sopro de vítima de propiciação como energia para o perdão dos pecados e o dom de outro Paráclito⁵⁴⁹.

A ação do Espírito consiste em primeiro lugar fazer crer que o Filho foi enviado à humanidade, dá-lo a conhecer e confessá-lo. Para isso o Espírito associa seu testemunho àquele dado por Jesus, atualizado na Igreja pelo batismo e Eucaristia (1Jo 5,6-8)⁵⁵⁰.

O tempo da Igreja é o da missão e do *kerigma*. Em João, o Espírito é essencialmente Espírito de verdade e, como tal, dá testemunho de Cristo, juntamente com os apóstolos. O Espírito conduziu os discípulos ao conhecimento da verdade, anunciou e comunicou o que estava por vir (Jo 16,13). O Espírito fez com que a lembrança deles voltasse aos ensinamentos de Jesus e amadureceu neles um testemunho de entendimento e comunicação do sentido dos gestos e palavras de Jesus (Jo 2,22; 12,16; 14,26). Trata-se, como explicou *Y. Congar*, da plenitude do mistério cristão e da economia de salvação resultante da vida e da Páscoa de Cristo. O Espírito não se revela por si mesmo, ele aparece relacionado com Jesus, comunicado por ele, intervindo junto às Igrejas para adverti-las e conduzi-las na verdade. O que o Espírito diz está inteiramente relacionado com o testemunho dado a Jesus, e Jesus está inteiramente relacionado com o Pai (Jo 14,16.26)⁵⁵¹.

O Evangelho de João manifesta a visão profundamente trinitária do mistério cristão. O Espírito está inteiramente relacionado a Jesus e Jesus inteiramente relacionado ao Pai. A confissão da verdade a respeito de Cristo é, por sua vez, o critério da autenticidade da ação do Espírito (1Cor 12,3; 1Jo 4,2). O Espírito de

⁵⁴⁸ Ibid., pp.79-83.

⁵⁴⁹ Ibid., p.78.

⁵⁵⁰ Ibid., p.85.

⁵⁵¹ Ibid., pp.86-88.

Deus, o único que pode fazer atingir a verdade teândrica de Cristo em sua profundidade. E isto, segundo Y. Congar, fecha os caminhos da interpretação segundo as ideias, normas estranhas à realidade divino-humana de Cristo, centro do desígnio de Deus⁵⁵².

8.3

Walter Kasper: “Jesus é o Cristo”

O Concílio Vaticano II desenhou um debate teológico e um novo impulso suscitando a questão da atuação do Espírito Santo e a renovação da Igreja. Entretanto, a questão da essência da Igreja, da sua unidade, bem como a relação da Igreja com a sociedade, segundo alguns teólogos, não são resolvidos exclusivamente no nível da eclesiologia. Essa é a posição de W. Kasper. Segundo o autor, é necessária uma reflexão aprofundada sobre o sentido da Igreja e da sua tarefa no mundo, que se resumem em uma pessoa, Jesus Cristo:

Jesus Cristo é o Cristo. O que quer dizer: este Jesus de Nazaré, único, insubstituível, é ao mesmo tempo o Cristo enviado por Deus, vale dizer, o Messias ungido pelo Espírito, o cumprimento e a consumação escatológica da história, a salvação definitiva do mundo. A confissão de fé em Jesus Cristo é, pois, ao mesmo tempo concreta de um modo literalmente chocante, e universal de um modo insuperável. A confissão de fé em Jesus Cristo funda tanto o caráter determinado, insubstituível, e a sua responsabilidade que se estende ao mundo inteiro. Eis porque os problemas pendentes da eclesiologia não podem ser resolvidos senão no quadro de uma cristologia renovada⁵⁵³.

W. Kasper destacou a importância de apresentar a cristologia de forma a atender às exigências atuais. E especificou três pontos importantes a serem considerados pela cristologia. O primeiro ponto refere-se à história de Jesus. Conservar e atualizar uma história bem determinada e de um destino único, o de Jesus Cristo, o Cristo terrestre e o exaltado. A cristologia deve, portanto, partir da vida e da obra, da pregação e do comportamento de Jesus. A ressurreição e a exaltação devem ser entendidas como cumprimento da obra de Jesus terrestre. A encarnação é toda uma história que recebe sua consumação na morte e ressurreição de Jesus. O ponto de partida da cristologia é o Cristo terrestre e o Cristo exaltado,

⁵⁵² Ibid., p.143.

⁵⁵³ SCHILSON, A.; KASPER, W. *Cristologia*, p.122.

uma única história. É também a história da condição humana, que é assumida e redimida por Deus⁵⁵⁴.

No segundo ponto a ser considerado pela cristologia, no pensamento de *W. Kasper* se destaca a tarefa de considerar a pretensão universal da cristologia. Embora não possa ser deduzida das necessidades dos homens e da sociedade, o estatuto universal da cristologia reclama que ela seja assumida perante as questões atuais. Jesus foi o sinal precursor que tornou presente o Reino de Deus e, depois da Páscoa, ser pregado como Salvador messiânico definitivo. Esse horizonte escatológico universal proíbe separar a cristologia da soteriologia. A cristologia tem que ser desenvolvida ligada com as questões fundamentais da humanidade. O horizonte escatológico e histórico da cristologia bíblica mostra a história de Jesus. A solidariedade de Jesus, segundo a Escritura, é o modo da existência e da presença da solidariedade de Deus, um Deus amor (1Jo 4,8). Jesus revela a Trindade. A doutrina da Trindade é o fundamento último, bem como a última verdade a ser descoberta em toda a cristologia. A confissão de fé em Deus, que em Jesus Cristo apareceu como Pai, Filho e Espírito, constituiu uma revolução na concepção de ser em face da metafísica antiga, e significou um começo totalmente novo, uma reviravolta radical dos valores⁵⁵⁵.

E no terceiro ponto a ser considerado, *W. Kasper* ressalta a dimensão pneumatológica da cristologia. Segundo a Escritura, Jesus é o Cristo, aquele ungido pelo Espírito Santo. Falar de Jesus Cristo sem falar do Espírito, e no Espírito, seria uma tentativa vã (Cor 12,3). O Espírito é aquele que continua e universaliza a obra de Jesus Cristo na Igreja e na história. Muitas vezes, se negligencia a relação do Espírito com Cristo, porque a determinação desta relação não é tão simples. De fato, existem duas declarações na Escritura sobre Cristo. Mas, pelo Cristo veio a novidade definitiva e insuperável do Espírito. O Espírito é o próprio Deus na sua atividade criadora que se ultrapassa e se autodifunde para fora e ao mesmo tempo é a mais íntima essência de Deus. O Espírito é certamente “o desconhecido que está além do Verbo”, segundo *H. Balthasar*⁵⁵⁶. O Espírito é Deus, enquanto amor é a verdadeira mediação entre Deus e o homem Jesus Cristo, como entre Jesus Cristo

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p.126.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, pp.126-132.

⁵⁵⁶ BALTHASAR, H.U.VON. *La Saint Esprit Apud* SCHILSON, A.; KASPER, W. *Cristologia.*, pp.134.

e os homens. A cristologia, segundo W. Kasper, ao conceder uma predominância à ação do Espírito deve procurar mostrar Jesus como a plenitude dos tempos, uma plenitude que precisa ser compreendida sempre de novo “no Espírito” (Gl 4,4). E a cristologia seria uma iniciação à caminhada no seguimento de Jesus, que se realiza “no Espírito”. Tal realização, repleta do Espírito, pode revelar plenamente a verdade do Cristo (Jo 3,21)⁵⁵⁷. O autor vê a cristologia como início e fim da salvação do ser humano, e por isso enfatiza em seu livro *Jesús, el Cristo* a relação da novidade cristológica com a realidade e com a universalidade da salvação. E observa que a cristologia desenvolvida em perspectiva pneumatológica é própria para transparecer o nexos existente entre a singularidade e a universalidade de Cristo⁵⁵⁸.

W. Kasper tem a convicção de que a tarefa de se desenvolver a dimensão pneumatológica coloca o problema da mediação. A atividade universal do Espírito na criação, na natureza e na história (pneumatologia) é uma ajuda para expressar a universalidade da salvação de Jesus Cristo. As proposições bíblicas sobre a atividade do Espírito de Deus na história da humanidade incorporam sentenças antropológicas sobre a autotranscendência e autosuperação do homem, sua esperança por um novo momento e sua pergunta por salvação e redenção. Para o autor, isso só é possível com base na liberdade da pessoa humana, quando o homem se abre ao Espírito de Deus, encontrando o sentido e a plenitude de sua existência. Segundo a fé cristã somente houve um caso em que o Espírito foi acolhido de modo único, totalmente, sem deformações: em Jesus Cristo. O Espírito de Deus encontrou em Jesus sua meta de modo absolutamente insuperável. Para o cristão, Jesus Cristo é a medida e o critério para discernir o Espírito⁵⁵⁹.

W. Kasper advoga a cristologia pneumatológica, por ser a que melhor pode conciliar a singularidade e a universalidade de Jesus Cristo. A cristologia pneumatológica, segundo o autor, pode mostrar como o Espírito, que em Cristo está presente em sua plenitude, age em qualquer lugar em diferentes níveis na história da humanidade. Cristo é o princípio e fim da humanidade. O Corpo de Cristo, a

⁵⁵⁷ SCHILSON, A.; KASPER, W. *Cristologia*, pp. 132-136.

⁵⁵⁸ KASPER, W. *Jesús, el Cristo*, p.335.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p.334.

Igreja, se torna mais ampla que os limites institucionais, porque vive nela o Espírito de Cristo de modo público⁵⁶⁰.

W. Kasper fundamenta sua reflexão na cruz e na ressurreição de Cristo. Jesus é o cumprimento da história e o sentido da existência humana, vem de algo qualitativamente novo que está além da história, um futuro histórico, uma esperança escatológica⁵⁶¹.

W. Kasper ressalta que o ponto de partida da cristologia é a profissão de fé da comunidade eclesial “Jesus é Cristo”. Esta profissão tem seu conteúdo e norma pré-estabelecida na história e no destino de Jesus, uma compreensão bipartida da cristologia, ou seja, a cristologia compreende duas partes: a história e o destino de Jesus, e o mistério de Jesus Cristo. A salvação provém de Jesus Cristo, morto e ressuscitado. Nele, Deus feito homem, único salvador histórico e escatológico, o futuro prometido por Deus e esperado pelos homens se torna realidade histórica. Nele ocorre o encontro entre Deus e os homens. Na realidade de seu evento, Jesus Cristo é a salvação anunciada e prometida aos homens.

A partir dos Evangelhos, *W. Kasper* concentra-se primeiro sobre a vida pública de Jesus, sua morte e ressurreição e, depois sobre o mistério de Jesus Cristo, Filho de Deus e mediador entre Deus e os homens. O autor advoga a continuidade entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, entre Jesus anunciador do Reino e o Cristo anunciado pela Igreja, a identidade entre o crucificado e o ressuscitado. Afirma a identidade entre a Palavra de Deus revelada em Jesus, e a pregação de Jesus que revela Deus, bem como a inseparabilidade em Jesus do seu ser e sua missão. Em Jesus o mistério mais profundo de toda a realidade é revelado de modo único, original, irrepetível e insuperável. A Escritura apresenta uma perspectiva única e universal na qual Jesus foi inserido em sua singularidade ontológica. O Espírito oferece a chave hermenêutica que torna possível a mediação entre a vida interna de Deus e a sua ação *ad extra*. O Espírito possui a força criativa e histórica de Deus através da qual intervém na história para conduzi-la à sua meta escatológica (1Cor 15,28). Colocando em relevo a função do Espírito na história da salvação, *W.*

⁵⁶⁰ Ibid., p.335.

⁵⁶¹ A problemática histórica tem uma função imprescindível na cristologia, segundo *W. Kasper*. Pois não se trata de uma interpretação histórica com condições de interpretação atuais. O Jesus histórico não pode ser reconstituído em seu conteúdo total e unicamente importante para a fé em Cristo. A revelação acontece de modo definitivo na ressurreição e no envio do Espírito. No Espírito, Jesus é presença viva. Só no Espírito é possível um acesso a Jesus Cristo, não só historicamente mediado, como imediato. Ibid., p.42.

Kasper liga Cristo ao Espírito de *Yahweh*. O Espírito prepara a criação para a encarnação, guia Jesus durante sua vida e através da glorificação, o Filho se torna a real possibilidade para todos os homens participarem do amor de Deus.

8.3.1

A história e o destino de Jesus

A vida pública de Jesus, a história e o seu destino, morte e ressurreição, segundo *W. Kasper* deve ser compreendida como cumprimento do AT, e a partir de uma reivindicação de autoridade tão singular, que a fé pós-pascal procurou enunciar e responder. A mensagem de Jesus sobre a soberania de Deus ocupa um lugar central, sendo sua realização concreta a cruz e a ressurreição.

De acordo com a investigação exegética sobre a questão histórica de Jesus, se constata características de originalidade em sua atuação e pregação. Para *W. Kasper*, o que se pode analisar com relativa segurança histórica sobre a atividade pública de Jesus se encontra entre o seu batismo por João até a sua morte em Jerusalém. Os quatro evangelistas narraram a partir do evento do batismo de Jesus a sua mensagem, seu trato com os pecadores e culturalmente impuros (Mt 2,16), as questões sobre a consideração do sábado, as prescrições de pureza (Mc 7,1) e indicaram o contexto de sua mensagem sobre o senhorio e a vontade de Deus. Os milagres também possuem um núcleo autêntico que pertencem a esse contexto. O final violento de Jesus foi, ressalta consequência íntima de sua conduta⁵⁶².

W. Kasper explica que o Espírito de Deus se calou antes da época dos profetas. Jesus foi considerado como carismático e profeta escatológico o que significou que Deus havia rompido o seu silêncio, atuando sobre seu povo, tendo chegado o tempo da graça. A perspectiva teológica, portanto, é a única capaz de abarcar a pessoa e a causa de Jesus. Jesus foi um homem para os demais e um homem para Deus. Os discípulos o anunciavam com expressões de superioridade (Mt 12,41). Jesus trouxe a Palavra e a vontade definitiva de Deus. Estava pleno do Espírito de Deus (Mc 3,28; Mt 12,28).

O motivo fundamental da mensagem de Jesus foi a chegada do Reino de Deus (Mc 1,15). A esperança na chegada do Reino de Deus se baseia na esperança do AT

⁵⁶² KASPER, W. *Jesús, el Cristo.*, p.81.

sobre a realeza de *Yahweh*. O conceito de Reino de Deus era uma formulação abstrata do judaísmo tardio que reconhecia a imposição e o reconhecimento do senhorio de Deus. Entretanto, o novo Messias representou uma realidade transcendente. O autor indica que o aspecto transcendente já havia se manifestado no Livro de Daniel, e que esta transposição de uma esperança concreta para uma esperança escatológica indicou a fé em Deus absoluto e Senhor de todo o mundo. Jesus, assim sendo, representou essa esperança, indicou uma direção nova que tantas gerações esperaram (Mc 1,14; Mt 4,17; Lc 10,9.11). Jesus representou o tempo da salvação que havia chegado e a salvação do Reino de Deus, que se baseia no amor, na misericórdia infinita e na justiça de Deus⁵⁶³.

Os milagres de Jesus são sinais da salvação do Reino de Deus em expressão corporal e mundana. São sinais do envio e da força de Jesus, bem como do poder de Deus. Os pobres e marginalizados experimentavam a salvação de Deus. Para *W. Kasper*, os milagres de Jesus significaram que em Jesus se realizava o plano de Deus para a salvação dos homens e do mundo⁵⁶⁴.

W. Kasper ressalta que a pregação de Jesus, sua conduta e atuação continha uma cristologia implícita e indireta, que depois da Páscoa se expressou em profissão de fé explícita e direta. Segundo o autor, a tentativa de explicar a pessoa e o significado de Jesus é a questão cristológica fundamental, que se desenvolveu no NT, continuou no desenvolvimento dogmático antigo e na teologia contemporânea⁵⁶⁵.

Com a morte e ressurreição ocorreu um segundo estágio na vida de Jesus. A causa de sua condenação como “Rei dos Judeus” (Mc 15,26) representou uma pretensão messiânica. Mas foi sua pregação, como especifica *W. Kasper*, que suscitou esperanças messiânicas e um movimento caracterizado pelos romanos como um movimento rebelde e político. Entretanto, Jesus provocou uma revolução muito mais radical, a do amor sem limites em um mundo de egoísmo e poder.

A ressurreição e a exaltação de Jesus devem ser entendidas como o cumprimento da vida e obra de Jesus terrestre, a vinda do Reino do amor de Deus. Para *W. Kasper*, na ressurreição se estabelece a ligação entre o Jesus terreno e o Cristo da fé. A partir deste centro se dá a correção de uma cristologia que se orienta

⁵⁶³ Ibid., p.107.

⁵⁶⁴ Ibid., p.121.

⁵⁶⁵ Ibid., p.128.

unilateralmente na encarnação, se avança à parusia e se retrocede à pré-existência e à encarnação. Assim, a encarnação não é um evento pontual, mas toda a história e destino de Jesus, que recebe sua consumação na sua morte e ressurreição.

8.3.2

O mistério de Jesus Cristo

O estudo de *W. Kasper* passa a considerar o mistério de Jesus: Filho de Deus, Filho do homem e mediador entre Deus e os homens. Na história, posterior à vida de Jesus, houve diversas tentativas para expressar o significado incomparável do que foi o evento Jesus. No NT foi se impondo títulos a Jesus para representar o essencial e específico da fé cristã: a pretensão escatológica que significa a autocomunicação de Deus em Jesus Cristo de modo insubstituível, definitivo e insuperável⁵⁶⁶.

8.3.2.1

Jesus Cristo, Filho de Deus

Segundo *W. Kasper* a profissão de fé em Jesus Cristo como Filho de Deus representa o coração da tradição cristã. O AT utilizava o título de Filho de Deus. A filiação divina não se fundamentava na descendência física, mas numa eleição livre e gratuita por parte de Deus. O eleito para Filho de Deus recebia uma especial missão histórico-salvífica, que o obrigava à obediência e ao serviço.. Jesus não aplicou a si o título de Filho de Deus, nem de Messias. Procurou sim, falar e atuar em lugar de Deus e estar com o Pai em uma comunhão incomparável. Portanto, a comunidade pós-pascal respondeu à pretensão pré-pascal de Jesus e a sua confirmação pela ressurreição com a confissão de fé em Jesus como Filho de Deus. História e destino de Jesus foram interpretados como história do acontecimento de Deus (Jo 14,9). O NT deve ser interpretado a partir da tradição do AT. Nesse sentido se pode falar no NT de uma cristologia “de baixo”, porque a filiação divina de Jesus foi interpretada como realidade que se impôs desde a sua história e o seu destino. *W. Kasper* constata um primeiro estágio nos estratos mais antigos do NT que não

⁵⁶⁶ Ibid., p.199.

se referem a Jesus como Filho de Deus, em poder, antes da ressurreição (Rm 1,4). Nos Evangelhos sinóticos, em um segundo estágio da reflexão cristológica, Jesus é aceito como Filho de Deus ao ser batizado no Jordão (Mc 1,11). E, num terceiro estágio, Lucas viu a filiação divina de Jesus por força do Espírito Santo (Lc 1,35)⁵⁶⁷.

W. Kasper destaca que é impossível falar que Jesus foi feito Filho de Deus somente pela ressurreição e pelo batismo. Os textos do batismo estão mais interessados pela função de Filho por parte de Jesus do que pela filiação essencial. A Escritura, segundo o autor, interpreta o ser não como essência, mas como realidade, como ser atuante. A ressurreição de Jesus foi a confirmação, revelação, realização e consumação do que Jesus era antes da Páscoa. Para os discípulos de Jesus ficou claro o sentido pleno de sua pretensão e atuação pré-pascal, sua dignidade como Filho de Deus⁵⁶⁸.

W. Kasper observa que a interpretação progressiva do título de Filho de Deus é característica de uma cristologia mais funcional do que outra mais essencial e metafísica. A antiga cristologia “de dois estágios” apresenta Jesus como Filho de Deus em poder (Rm 1,4). É uma ideia teocrática funcional. O batismo de Jesus, em Mc 1,11, se situa na tradição messiânica-teocrática. A perícopa da transfiguração fala de uma transformação da figura de Jesus, o que implica uma concepção essencialista do título de Filho de Deus (Mc 9,2). A cristologia do ser e da missão, portanto, são justapostas⁵⁶⁹.

No Quarto Evangelho, explica W. Kasper, a cristologia do envio e a essencial aparecem unidas. Este Evangelho fala de uma filiação divina de Jesus entendida essencialmente. Se expressa, com clareza, Pai e Filho em íntima unidade (Jo 10,30; 10,15; 5,17.19.20), também não falta a interpretação messiânica do título de Filho de Deus. As proposições essencialistas não são interpretadas em si, mas pelo interesse soteriológico. Jesus participa da vida de Deus para transmiti-las aos outros (Jo 5,25). As sentenças essencialistas servem à íntima fundamentação das de tipo soteriológicas, e vice-versa, a obediência de Jesus no exercício de sua missão é a forma existencial de sua filiação divina essencial. Não se fala somente da unidade entre Pai e Filho, mas da submissão de Jesus a este Pai (Jo 14,28; 8,9; 14,31). O Filho é obediente sem restrições à vontade do Pai. Esta obediência constitui a

⁵⁶⁷ KASPER, W. *Jesús, el Cristo.*, p.202.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p.203.

⁵⁶⁹ *Ibid.*

essência do Filho. Portanto, a unidade essencial entre Pai e Filho não se concebe de modo metafísico, mas pela unidade da vontade e do conhecimento. O Filho é aquele que faz totalmente a vontade de Deus em obediência. Nessa obediência Jesus é absolutamente transparente para Deus, e Este se faz presente. A obediência que Deus causa é o modo existencial e a aparência da filiação divina. Jesus em sua obediência é a exegese da essência de Deus⁵⁷⁰.

Por cristologia funcional se entende uma cristologia em realização. A cristologia funcional expressa a função exterior de Jesus, seu serviço consumado e obediência em sua missão, expressão de seu ser, o ser de Deus nele e por ele. A cristologia funcional é figura de uma cristologia do ser, como relação pessoal. O ser de Jesus se realiza a partir do Pai para os homens. A cristologia funcional, segundo *W. Kasper*, expressa a essência de Deus como amor que se doa⁵⁷¹.

A uma interpretação concreto-histórica da filiação divina de Jesus se expressa na teologia paulina da cruz, onde na ressurreição a cruz é símbolo da atuação de Deus, e a automanifestação escatológica definitiva de Deus. O predicado “Filho de Deus” recebe sua explicação a partir da cruz e da ressurreição. Por isso, a cristologia “de baixo” é possível unicamente como teologia da cruz. *W. Kasper* prova esta tese exegeticamente de várias maneiras para dizer que a morte de Jesus não foi obra apenas dos homens (1Cor 2,8), mas representou a ação salvadora escatológica de Deus, quando Deus atuou de modo decisivo e definitivo na história⁵⁷².

Na interpretação da cruz e ressurreição de Jesus, Deus revela seu poder na impotência de evitar a crucificação de Jesus. A transcendência de Deus é ao mesmo tempo sua imanência. O ser Deus de Deus é sua liberdade em amor, ou seja, uma revolução da ideia de Deus. *W. Kasper* destaca que em alguns textos mais tardios da Escritura chamam Jesus, expressamente, de Deus. Todavia, a confissão de fé em Jesus como Deus não se baseia em especulações abstratas, mas na fé na exaltação do Ressuscitado. Por esse entendimento se chega à confissão de fé em Jesus como Filho de Deus que se revelou e se comunicou definitivamente na história de Jesus. E sobre esta concepção se funda, em Paulo e no Evangelho de João, proposições transcendentais. Em Cl 2,9, “em Cristo habita corporalmente toda a plenitude da divindade”. A Carta aos Hebreus chama Cristo de “esplendor da glória de Deus e

⁵⁷⁰ Ibid., 204.

⁵⁷¹ Ibid.

⁵⁷² Ibid., pp.204-206.

imagem de sua essência” (Hb 1,3). Entretanto, não há dúvida que essas proposições se referem à pessoa histórica de Jesus, que em ulterior desenvolvimento aparece em unidade na dualidade com o *Logos* em comunhão pessoal (Jo 10,30). No Evangelho de João se constata uma proposição sobre o ser de Jesus na base de outra que fala da pré-existência, uma unidade na dualidade, uma comunhão pessoal. Mediante a pré-existência de Jesus Cristo se quer fundamentar o poder pleno e a dignidade do *Logos* encarnado, que ao participar da glória e da vida do Pai pode comunicar glória, amor e vida. Em Jesus se revela a origem de todo ser, se manifesta nele a origem e a meta da existência humana. W. Kasper destaca que a sentença referida ao ser está também referida a proposta salvífica. Com toda a distinção entre Deus e o *Logos* ambos estão unidos pela única essência divina, ainda que com uma ordenação de tipo salvífica. Jesus é em sua essência e em seu ser o *Logos* pessoal de Deus, nele se encontra a resposta definitiva sobre a vida e a verdade⁵⁷³.

W. Kasper destaca que as sentenças bíblicas são determinantes sobre Jesus como verdadeiro Deus, e afirmam ao mesmo tempo a distinção do Pai. Por isso, o NT usa sempre a designação de Deus referida ao Pai, mas nunca a utiliza em relação ao Filho ou ao Espírito. O NT descreve a relação do Pai, do Filho e do Espírito normalmente em uma ordenação mútua hierárquica-funcional. A tarefa de Cristo consiste em submeter tudo a Deus e entregar-Lhe ao final o Reino (1Cor 15,28). A doxologia neotestamentária e cristã da primeira hora não se dirigiam ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, mas ao Pai pelo Filho no Espírito Santo, indicando o caminho do Espírito Santo ao Pai⁵⁷⁴. Mas o NT não se detém nas formas triádicas orientadas em sentido histórico-salvífico e coloca em total paralelismo a atuação do Pai, do Filho e do Espírito Santo (1Cor 12,4-6). Essa perspectiva se cristalizou em fórmulas litúrgicas, e ao final do processo neotestamentário resume, no mandato batismal em Mateus, o desenvolvimento teológico e prático em expressão trinitária. O esquema trinitário quer explicar a plenitude e a riqueza da experiência cristã confessando que o único Deus foi ao encontro concreto na história e no destino de Jesus, uma vez para sempre, estando presente sem interrupção no Espírito Santo⁵⁷⁵.

A importância da profissão de fé trinitária não é uma especulação carente de realidade, consiste no que aconteceu a Jesus uma vez para sempre, à luz de seu

⁵⁷³ Ibid., p.209.

⁵⁷⁴ Ibid., p.210.

⁵⁷⁵ Ibid., p.211.

fundamento e sua essência expressando consequências para a ideia de Deus. A profissão trinitária é o resumo da fé cristã, determina o conceito de Deus pela história da revelação, baseando essa história na essência de Deus. Neste sentido, W. Kasper concorda com K. Rahner⁵⁷⁶ de que a Trindade intradivina (imane) é a história salvífica (econômica), e vice-versa. Quanto ao conteúdo, a profissão trinitária significa que Deus se mostrou em Jesus Cristo como amor, se comunicou e está presente de maneira constante na humanidade, no Espírito Santo⁵⁷⁷.

Pelo estudo de W. Kasper, se Deus se comunicou por Jesus Cristo no Espírito Santo definindo-se como Pai de Jesus Cristo, então Jesus pertence à essência eterna de Deus. A confissão de fé de caráter escatológico coloca a questão da essência protológica e da pré-existência de Cristo. Todavia, o motivo da pré-existência e do envio de Cristo expressa que a pessoa e o destino de Jesus não têm origem em um contexto intramundano, mas que Deus atuou de modo indeduzível. Tal ação de Deus liberta os homens para a liberdade dos filhos de Deus. As sentenças sobre a pré-existência de Jesus fundamentam a filiação divina e a salvação dos homens. O marco vital dessa ideia no NT é o caráter escatológico do acontecimento de Cristo. As sentenças do NT sobre a pré-existência expressam de um modo novo e profundo o caráter escatológico da obra e da pessoa de Jesus de Nazaré. Assim, Jesus pertence à definição da eterna essência de Deus, e porque Deus se revelou em Jesus Cristo de modo definitivo e insuperável. Portanto, do caráter escatológico do acontecimento de Cristo se deduz que Jesus é, desde a eternidade, Filho de Deus, e Deus, desde a eternidade é o Pai de Jesus Cristo. A história e o destino de Jesus se fundam na essência de Deus⁵⁷⁸.

⁵⁷⁶ A formulação de K. Rahner é o chamado “axioma fundamental” da teologia trinitária: a Trindade econômica ou histórico-salvífica é a Trindade imane, e vice-versa. A formulação deste princípio produziu uma renovada consciência na teologia dessa verdade: só a partir da revelação acontecida em Cristo tem sentido falar de Deus Trino. A primeira parte do axioma de K. Rahner foi aceita sem dificuldade, porque contribuiu para a redescoberta das implicações soteriológicas do dogma da Trindade, do caráter central dele na teologia e de sua relevância e significado para a vida cristã. Entretanto, se a revelação da Trindade na economia salvífica se funda na Trindade imane, essa última pode existir sem sua manifestação econômica. O axioma quer acentuar que a comunicação econômica da Trindade imane é gratuita e livre. A Trindade imane não se realiza nem se dissolve na economia. Tem em si mesmo a plenitude, independente da criação e da obra salvífica. A identidade entre Trindade imane e econômica leva à confusão entre a doutrina da Trindade e a cristologia. Na Trindade imane está o fundamento, a condição de possibilidade da economia salvadora. A Trindade imane, na soberana liberdade do seu amor, é o fundamento da história da salvação, mas por sua vez esta tem certa repercussão do ser divino. LADARIA, L. F. *O Deus Vivo e Verdadeiro*., pp.37-52.

⁵⁷⁷ KASPER, W. *Jesús, el Cristo*., p.212.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, pp.212-216.

A encarnação e a história de Deus em Jesus Cristo foram a culminação da fidelidade histórica de Deus com a sua promessa de estar presente no mundo ao lado dos homens. Deus se mostrou como amor que se comunica na história de Jesus Cristo. A Trindade intradivina é a condição transcendental que torna possível a autocomunicação histórico-salvífica de Deus em Jesus Cristo pelo Espírito Santo: “Deus é amor” (1Jo 4,8.16) ⁵⁷⁹.

Jesus Cristo não é apenas a autodefinição de Deus, mas a definitiva definição do mundo e do homem. Nele se manifesta o sentido da realidade na sua totalidade e a plenitude escatológica do tempo. Aqui jaz a importância das sentenças da Escritura sobre a mediação criadora de Cristo, que à primeira vista são dificilmente acessíveis⁵⁸⁰.

Proposições sobre a mediação criadora de Cristo se encontram em Paulo, que fundamenta a liberdade cristã chamando a atenção de que há um só Deus, de quem tudo procede, e um só Senhor, por quem tudo existe (1Cor 8). O senhorio universal de Cristo aparece em 1Cor 10,4, onde Paulo diz que Cristo era a rocha espiritual onde o povo de Israel comeu e bebeu em sua peregrinação pelo deserto. Em 1Pe 1,11, o Espírito de Cristo atuava nos profetas, o que indica que a pré-existência de Cristo é uma proposição soteriológica, quer dizer, sobre o significado salvador universal de Cristo. As sentenças sobre a mediação criadora de Jesus Cristo se orientam e fundamentam as que falam de redenção para impor um caráter escatológico, definitivo e universal da pessoa e obra de Jesus Cristo como plenitude do tempo e ressaltar a liberdade e responsabilidade cristã no mundo⁵⁸¹.

Pela mediação salvífica universal de Cristo, nele tudo é reconciliado e nele se funda uma paz universal. Jesus é a sabedoria personificada, a recapitulação e meta de toda a realidade. A realidade recebe dele a ordem e o sentido definitivo. Sua filiação e seu ser para Deus e para os homens constituem o centro, base e meta da existência de Jesus, que por sua vez determinam de maneira íntima toda a realidade de modo oculto e eficiente. A encarnação de Deus é a recapitulação e a plenitude abundante da história, a plenitude do tempo. Por Jesus se chega ao ser de Deus e à salvação⁵⁸².

⁵⁷⁹ Ibid., pp.217-228.

⁵⁸⁰ Ibid., p. 230.

⁵⁸¹ Ibid., p. 232.

⁵⁸² Ibid., p.232.

8.3.2.2

Jesus Cristo, Filho do homem

O NT se interessa mais pelo significado salvífico deste verdadeiro ser homem. Nele e por ele, Deus falou e atuou de modo escatológico e definitivo, historicamente insuperável. Deus estava nele para reconciliar o mundo consigo (2Cor 5,18). Por isso, a salvação escatológica de cada homem se decide em Jesus de Nazaré. No *kerigma* pascal, o Ressuscitado é o crucificado e o crucificado é o Ressuscitado. Deste modo se mantém a importância salvífica do homem concreto de Jesus, de Nazaré, no período pós-pascal. A concretização da promessa de salvação, e da correspondente decisão que se exige, fundamenta o escândalo da cruz, porque somente mediante esse escândalo se pode entender que Deus se introduziu de modo concreto no ser homem. Jesus Cristo revela definitivamente quem é Deus para o homem e quem é o homem para Deus. Jesus oferece um modelo e possibilidade de um novo ser homem⁵⁸³.

Como explica W. Kasper, a Escritura apresenta a característica decisiva da figura humana de Jesus: ser homem para os outros homens. A pregação pós-pascal colocou o centro e o sentido da vida e obra de Jesus para os outros, e por muitos, definindo a explicação central de sua história como a de um homem para os demais. Jesus é um homem solidário. A profissão pré-paulina 1Cor 15,3-5 diz que Cristo morreu pelos nossos pecados. Outros textos resumem conjuntamente a solidariedade de Jesus como centro mais íntimo do seu ser de homem. Através de uma visão de conjunto de todas as expressões da Escritura se pode deduzir uma característica decisiva da figura humana de Jesus: ser homem para os demais. Sua essência é entrega e amor. Nesse amor consiste a forma existencial concreta do senhorio de Deus para os homens. Sua humanidade solidária é pois a forma de manifestar sua filiação divina. Sua transcendência face ao próximo é expressão da sua transcendência em face de Deus. Assim, como respeito a Deus, Jesus é existência total em receptividade (obediência), e como respeito aos homens é existência total em entrega e substituição. Nesta dupla transcendência, Jesus é o mediador entre Deus e os homens⁵⁸⁴.

⁵⁸³ KASPER, W. *Jesús, el Cristo.*, pp.241-263.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, pp.263-269.

O caráter incomparável e universal de Jesus na história se baseia na substituição como centro determinante de sua existência. Porque é causa de substituição, de modo único e incomparável, Jesus tem importância universal na história de toda a humanidade desde Adão. A solidariedade entre os homens só é possível em Deus, como imitação e participação do seu amor incondicional para cada homem. Somente quando Deus se faz homem, e como tal é radicalmente homem para os demais, há uma nova possibilidade existencial para a paz e a reconciliação no mundo. A mediação entre os homens só é possível mediante o único mediador entre Deus e os homens (1Tm 2,5). Jesus Cristo em sua morte e ressurreição verdadeiramente se solidariza com os mortos fundando assim a verdadeira solidariedade além da morte, uma vitória universal e definitiva da justiça de Deus na história. A solidariedade de Deus com os homens foi revelada e realizada em Jesus Cristo, e fundamenta uma nova solidariedade entre os homens⁵⁸⁵.

8.3.2.3

Jesus Cristo, mediador entre Deus e os homens

O dogma de Calcedônia ao colocar a questão cristológica da unidade e divindade em Cristo visava à salvação e ao problema da mediação entre Deus e os homens. Explica W. Kasper que a unidade de Deus e homem em Jesus Cristo pertencem às proposições cristológicas fundamentais da Escritura. Jesus terreno falava e agia como alguém no lugar de Deus, e vivia a autocomunicação de Deus de maneira pessoal. O que se realizou na existência terrena de Jesus se manifestou na Páscoa, e depois na profissão de fé dos apóstolos. O centro da mensagem pascal foram proposições de identidade. A identidade entre o crucificado e o Ressuscitado se funda na fidelidade criadora de Deus. As profissões de fé primitivas expressavam as profissões cristológicas mais antigas, e com grande força, a unidade na dualidade (Fl 26-11; Rm 1,3; Gal 4,4; Rm 8,3; 2Cor 8,9; 2Cor 5,21). De um e mesmo sujeito se diz dois modos de existência diversos, dois âmbitos, duas dimensões, o âmbito da carne (*sarx*) e o âmbito do Espírito. Tais proposições fazem parte da cristologia

⁵⁸⁵ KASPER, W. *Jesús, el Cristo.*, pp.270-280.

de dois estágios (*Pneûma-sarx*)⁵⁸⁶, o divino e o humano de Cristo: “foi morto segundo a carne, mas vivificado segundo o Espírito” (Rm 3,18). Na história de Jesus se vislumbra toda a história e a reconciliação entre Deus e os homens. A cristologia *Pneûma-sarx* foi mal interpretada, porque em sentido adocionista dava a entender que o Espírito havia atuado em Cristo como em um homem especialmente agraciado. Este modelo foi substituído pela cristologia do *Logos-sarx*, baseado na sentença do prólogo de João (Jo 1,14), que representou o ponto de partida bíblico-teológico para o desenvolvimento posterior histórico-dogmático da cristologia⁵⁸⁷.

As proposições elaboradas por João, como explica W. Kasper, não se preocupam com a natureza de um único sujeito, mas com o acontecimento histórico salvífico: o caminho descendente do *Logos* até a carne e o ascendente à glória, abre a todos os que se unem ao *Logos* uma nova e definitiva possibilidade de salvação, um caminho de verdade e vida (Jo 14,2.6). Quando João fala da unidade entre Jesus e Deus não se preocupa com a unidade entre Jesus e o *Logos*, mas entre Jesus e o Pai (Jo 10,30). Esta unidade entre Jesus como Filho e o Pai se desenvolve em termos do significado soteriológico. A unidade de Jesus com o Pai há de mostrar Jesus como ao caminho ao Pai (Jo 14,6) e como mediador entre Deus e os homens⁵⁸⁸.

O problema cristológico da constituição interna de Jesus só se desenvolveu mais tarde quando se refletiu a condição íntima de possibilidade da união entre o Pai e o Filho para explicar a existência ôntica incomparável de Jesus. W. Kasper explica que, tão logo se tentou tratar essa questão, concluiu-se que a entrega de Jesus ao Pai pressupõe a autocomunicação do Pai a Jesus. Esta autocomunicação constitui a unidade e a distinção entre Pai e Filho, que a tradição chama de *Logos*, a segunda pessoa divina. Jesus não é outra coisa que o amor encarnado do Pai e resposta encarnada da obediência. A característica desta comunhão essencial é pessoal e relacional⁵⁸⁹.

Jesus Cristo em pessoa é o mediador entre Deus e os homens e a nova aliança (1Cor 11,25; Lc 22,20). Em Jesus Cristo uma nova possibilidade e realidade de ser homem apareceram: ser para Deus e ser para os outros. Ao longo da história esta

⁵⁸⁶ A cristologia *Pneûma-sarx* logo foi suscetível de ser mal interpretada. Em sentido adocionista, podia dar a impressão de que o Espírito poderia ter habitado em Jesus como em um homem especialmente agraciado, tornando-se Filho de Deus. KASPER, W. *Jesús, el Cristo.*, p.284.

⁵⁸⁷ Ibid., pp.282-285.

⁵⁸⁸ Ibid., p.285.

⁵⁸⁹ Ibid., p.286.

experiência foi explicada pelo conceito de experiência pessoal. O homem se experimenta por um lado como insubstituível, como existência e como essência irrepetível e responsável por si mesmo. Por outro, se encontra num mundo material e humano, determinado pela realidade e aberto para esta realidade. É uma natureza espiritual. Relacionando ambas as experiências se chega ao conceito clássico de pessoa: a pessoa é o indivíduo de ordem espiritual. A pessoa é de modo geral ser como horizonte do espírito, constituída pela tensão entre geral e particular, definido e indefinido, factível e transcendente, finito e infinito. A unicidade de cada ser individual implica na realidade em uma delimitação com o outro, uma relação com o outro. As pessoas se realizam em relações consigo, com outros seres humanos e com o mundo material. Fala-se em si estando no outro. Em concreto a essência da pessoa é o amor. Estas relações horizontais se cruzam e é sustentado pela relação do homem com Deus, e por isso se deve superar o conceito tradicional de pessoa. Isto vale tanto para a unicidade como para a abertura ilimitada da pessoa. A unicidade da pessoa pede aceitação incondicional por ser ela mesma; isto serve de base para a sua santidade e dignidade intocável. Em razão de sua abertura ilimitada a pessoa se remete ao mistério infinito de Deus. Tanto a unicidade como a abertura da pessoa pede uma razão; por isso a pessoa não é só indicação, mas participação na essência de Deus. A pessoa do homem se define a partir de Deus e ordenado para Deus; Deus pertence à definição de pessoa humana. Neste sentido a Escritura fala do homem como imagem e semelhança de Deus (Gn 1,27)⁵⁹⁰.

A exposição do conceito tradicional de pessoa se torna mais claro ao considerar que pessoa é essencialmente mediação. Esta mediação especifica só se pode conseguir a partir de Deus. A mediação, tal como ocorreu em Jesus Cristo, não representa contradição com a essência do homem, senão que é sua plenitude mais profunda. O homem é em sua personalidade a mediação indefinida entre Deus e o homem; em Jesus Cristo a mediação consegue a partir de Deus sua definição e consumação. Por isso, Jesus Cristo em pessoa é a salvação do homem⁵⁹¹.

Para *W. Kasper*, a consideração apenas de uma cristologia “de baixo” está condenada ao fracasso. Em toda a sua existência, Jesus se compreendeu a partir “de cima”. A perspectiva “de baixo” explica a mediação entre Deus e o homem pela real revelação histórica em Jesus Cristo. Contudo, a experiência e a pregação de

⁵⁹⁰ Ibid., p.303.

⁵⁹¹ Ibid., p.305.

Jesus também confirmam o senhorio de Deus em amor, um Deus que se revela e se comunica de modo radical. Ambas as perspectivas, a “de baixo” e a “de cima”, devem ser interpretadas mutuamente, somente assim Deus não se torna apenas um princípio. O amor de Deus não é um princípio com o qual se possam fazer cálculos, Deus é um mistério insondável em liberdade. As duas perspectivas constituem Jesus em unidade incomparável, interpretada à luz de sua obediência pessoal ao Pai. Para o autor, o mistério teológico de Jesus é um mistério qualificado quanto ao seu conteúdo, mistério de um amor insondável, cuja essência une coisas distintas respeitando a distinção; o amor é a incompreensível unidade dos que, continuando distintos, não podem ser um sem o outro em sua recíproca liberdade. O mistério da encarnação de Deus em Jesus Cristo explica que a doutrina sobre a união hipostática é na realidade uma variante conceitual ontológica da sentença bíblica, na qual Deus se manifestou como amor em Jesus Cristo (1Jo 4,8.16). Isso aconteceu em Jesus de modo escatológico e definitivo, Jesus é a autocomunicação amorosa de Deus, ele pertence à eterna essência de Deus. Na realidade, a mediação entre Deus e o homem em Jesus Cristo só se pode entender em perspectiva teológico-trinitária. Jesus Cristo, como verdadeiro Deus e verdadeiro homem em uma pessoa é a exegese histórica da Trindade, e esta representa a possibilidade teológico-transcendental da encarnação. A mediação entre Deus e o homem em Jesus Cristo só se pode entender teologicamente como acontecimento no Espírito Santo, o que origina uma cristologia orientada pneumatologicamente⁵⁹².

W. Kasper explica que a tradição latina, desde Tertuliano, Agostinho e Pedro Lombardo não parte da revelação histórico-salvífica das pessoas divinas, mas desde o único princípio divino como origem de toda ação *ad extra*. Segundo esta tradição o ato da encarnação (encarnação ativa) é comum às três Pessoas divinas. A teologia escolástica chega, em parte, à tese de que também a encarnação passiva seria por si possível às três Pessoas divinas. Assim, se separa totalmente a história da salvação e a metafísica teológica. A história da salvação se distancia da realidade teológica e a metafísica teológica perde historicamente sua importância e carece de consequências. W. Kasper ressalta que cada uma das Pessoas divinas participa da encarnação em conformidade com a sua peculiaridade hipostática, e por isso, uma

⁵⁹² KASPER, W. *Jesús, el Cristo.*, pp.306-309.

consideração concreta da história da salvação permite determinar essas peculiaridades das Pessoas divinas em razão de suas revelações na encarnação⁵⁹³.

Jesus em pessoa representa a autocomunicação de Deus em amor e uma realização histórica insuperavelmente nova. Neste sentido, menciona *W. Kasper*, Cristo é também a revelação da liberdade de Deus em seu amor e essa liberdade pertence à eterna essência de Deus que sempre existiu. Isto significa que Pai e Filho não esgotam seu amor mútuo, e essa superabundância e desdobramento da liberdade em amor entre o Pai e o Filho é o Espírito, seguindo a teologia trinitária grega. Este “mais externo” em Deus é ao mesmo tempo a sua essência mais íntima, como diz a tradição da teologia trinitária latina. No Espírito se exterioriza a essência mais íntima de Deus, sua liberdade no amor. Deus tem a possibilidade de produzir algo fora de si, uma criatura introduzindo-a em seu amor sem perder sua independência de criatura. Por isso, o Espírito é a possibilidade teológico-transcendental de uma livre autocomunicação de Deus na história. Deus revela sua liberdade no amor de modo histórico, e a realiza. O Espírito como mediação entre o Pai e o Filho é ao mesmo tempo a mediação entre Deus e a história. O Espírito é a liberdade personificada do amor de Deus como ação criadora que santificou o homem Jesus, e o capacitou para ser resposta humana à autocomunicação de Deus mediante sua livre obediência e entrega⁵⁹⁴.

Segundo o testemunho do NT, a encarnação, como toda a história e o destino de Jesus ocorre no Espírito Santo. *W. Kasper* coloca em relevo a presença do Espírito em vários estágios da vida de Jesus. O Espírito é, conforme o autor, o meio pelo qual Deus atua gratuitamente em Jesus, e por Jesus Cristo, e no Espírito Jesus Cristo por livre obediência é a resposta personificada. Porque Jesus foi ungido com o Espírito, ele é o Cristo, o ungido. No Espírito Jesus é o Filho de Deus (Lc 1,35). A concepção de Jesus pelo Espírito e a filiação divina de Jesus se encontram numa relação estreita. A concepção virginal tem o sentido simbólico de apresentar Jesus como um novo começo posto por Deus, como novo Adão. Na consideração concreta e histórico-salvífica do mistério da encarnação, o Espírito é o vínculo pessoal de liberdade no amor entre Pai e Filho e o meio em que o Pai envia o Filho livremente por pura graça. No Filho, Deus encontra um aliado que responde obediente a sua missão. Uma cristologia que parte da autocomunicação de Deus no

⁵⁹³ Ibid., p.309.

⁵⁹⁴ Ibid., pp.310-311.

Filho, e da liberdade e gratuidade desta autocomunicação no Espírito Santo, pode solucionar o problema cristológico da mediação sem fazer da encarnação um fato necessário. A liberdade do amor no Espírito Santo tem sua própria plausibilidade, força de convicção, luz e esplendor. A perspectiva pneumática da encarnação de Deus, para *W. Kasper* tem consequências também com relação à constituição e práxis da Igreja. Nesta perspectiva a missão da Igreja não é enraizamento em estruturas de poder. Só no Espírito se encontra o equilíbrio entre estar no mundo e ser do mundo (Jo 17, 11.14)⁵⁹⁵.

Uma cristologia orientada pneumatologicamente pode interpretar de melhor maneira a unidade de Jesus Cristo e sua importância universal. Para *W. Kasper*, a pneumatologia propicia um horizonte universal para a cristologia, uma vez que amplia o olhar da pessoa do mediador para a obra mediadora. Ao se comunicar, no Filho, com liberdade no amor e no Espírito, Deus revela a possibilidade de no Espírito comunicar-se para fora de si em liberdade e amor. A criatura plena do Espírito se converte livremente na figura histórica do Filho, que se entrega ao Pai até a morte. A morte e ressurreição de Jesus marcam o fim da figura histórica de Jesus e proporcionam, ao mesmo tempo, a chegada do Espírito (Jo 16,7; 20,22). Assim, Jesus é o mediador em pessoa entre Deus e o homem e se converte por esse mesmo Espírito em mediador universal de salvação⁵⁹⁶.

W. Kasper põe em relevo que a pessoa e a obra de Jesus Cristo são inseparáveis. Jesus se entregou à sua missão, se identificou totalmente com ela e, por isso, ressalta-se o seu significado salvador, seja pela perspectiva da sua divindade, seja da sua humanidade. Todas as proposições elaboradas a respeito de Jesus, de uma forma ou de outra, resumem, para o autor, o conceito cristão de salvação, a participação na vida de Deus por Jesus Cristo no Espírito. A sentença cristológica fundamental “Jesus é o Cristo” quer dizer “o Messias”. O autor explica que o messias esperado no AT possuía o Espírito (Is 11,2), enquanto Jesus foi ungido pelo Espírito; o messias do AT era uma pessoa pública reconhecida com autorização por parte de Deus, enquanto Jesus pela unção do Espírito Santo foi entronizado como rei, sumo-sacerdote e doador do Espírito para todos os que nele acreditam (Jo 1,16; Ef 4,15; Col 1,18). Cristo é o Senhor e a cabeça da Igreja no Espírito (Rm 12,4; 1Cor 12,4-13), é a nova humanidade e Senhor da história (Ef

⁵⁹⁵ KASPER, W. *Jesús, el Cristo.*, pp.311-312.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p.313.

1,22; Col 1,18-20). Portanto, a profissão “Jesus é Cristo” é o resumo da significação salvífica de Jesus. Essa profissão indica que a pessoa de Jesus é a salvação; expressa a unidade e a insubstituibilidade da mensagem cristã de salvação. A profissão implica uma pretensão universal e pública de Jesus. A profissão diz de que modo Jesus é a salvação do mundo; ele que está pleno do Espírito Santo, de cuja plenitude os homens participam no Espírito. A salvação é participação na vida de Deus revelada em Jesus Cristo pelo Espírito Santo⁵⁹⁷.

W. Kasper defende que se devem seguir três passos para fundamentar a salvação como participação na vida de Deus, proporcionada por Jesus Cristo no Espírito Santo: primeiro, se pergunta o que se entende por *Pneûma*, do ponto de vista da Bíblia e da história dos dogmas; segundo, se desenvolve a eficácia salvadora de Jesus no Espírito seguindo sua função como profeta, sacerdote e rei; e, por último, se mostra de que maneira o Espírito vincula a obra de Jesus com sua importância universal⁵⁹⁸.

Na tradição ocidental, Espírito significa *Logos, nous, mens, intellectus, ratio*, quer dizer razão, inteligência e pensamento. O termo hebraico *ruah* segue em outra direção. *Ruah/Pneûma* significam alento, força, princípios vitais. O conceito de *Pneûma* expressa que o homem não pertence a si mesmo. Segundo a Bíblia, o homem pertence a Deus. O Espírito é o poder vital de Deus, sua presença viva e vivificante no mundo e na história; o Espírito é o poder de Deus com respeito à criação e à história. O Espírito atua na criação, toda sabedoria humana é dom do Espírito de Deus. O Espírito conduzirá à consumação a obra da criação e da história. Nenhum conceito, ou outra realidade, tem a capacidade de expressar a universalidade da atuação de Deus como o termo *Pneûma* e, portanto, o mais próprio para designar o significado salvífico e universal de Jesus Cristo. Para o NT, a eficiência histórica e universal do Espírito de Deus encontra sua meta e sua medida em Jesus Cristo⁵⁹⁹.

Em Cristo o Espírito alcança sua meta, a nova criação. Sua outra tarefa consiste em integrar toda a realidade na realidade de Jesus Cristo, ou seja, recordar a Cristo ou universalizar a realidade deste (Jo 14,26; 16,3). Por isso, o critério

⁵⁹⁷ Ibid., p.314.

⁵⁹⁸ Ibid., p.316.

⁵⁹⁹ Ibid., pp.317-318.

definitivo para a distinção dos espíritos é professar que Jesus é o Senhor. O Espírito é o meio e a força para professar que Jesus é o Senhor (1Cor 12,3)⁶⁰⁰.

A presença e o significado de Jesus Cristo na história se concretizam com a doutrina tradicional de sua tríplice função: por seu Espírito, Jesus é o caminho (pastor e rei), a verdade (profeta) e vida (sacerdote) (Jo 14,6). A verdade é um meio em que a realidade e a vida podem ser realidade humanamente plena. Em Jesus Cristo se revelou de modo definitivo a verdade sobre Deus, o homem e o mundo, o que implica a insuperabilidade histórica da revelação de Cristo e a permanência da verdade de Jesus Cristo no mundo pelo Espírito, cuja tarefa consiste em recordar a palavra e a obra de Cristo e, recordando, mantê-la presente (Jo 14,26; 16,13)⁶⁰¹.

A experiência de vida significa a experiência de algo real. No AT, Deus é fonte e Senhor da vida. A vida de Deus apareceu em Jesus Cristo para dar vida ao mundo. A vida aparecida em Jesus Cristo se revelou definitivamente na sua entrega na cruz e em sua ressurreição dos mortos. Esta vida ocorreu sob a ação do Espírito, porque ele é o poder de Deus que cria a vida e por sua força Cristo foi ressuscitado. A vida do Ressuscitado habita nos homens graças ao Espírito, que lhes é dado no batismo (Rm 8,2.10; Gl 6,8) e as primícias (Rm 8,3) e a marca da vida eterna (2Cor 1,22). Jesus Cristo ao mesmo tempo é vítima e é sacerdote, graças à entrega de sua vida e ao sacrifício que fez de si mesmo. Desta perspectiva resulta a compreensão do que se diz do sacrifício da morte de Jesus e de sua função de sumo sacerdote. Se expressa desta maneira que ele abriu de modo público a vida e a reconciliação com Deus para todos. Como Jesus é o mediador entre Deus e os homens pode realizar a obra de mediação. Com o sacrifício da cruz e a ressurreição houve a consumação suprema e a realização definitiva da unidade de Jesus com Deus. A função de Jesus Cristo como sacerdote e vítima expressa o sentido da vida. A existência escatológica que se tornou possível é realidade concreta no Espírito pelo batismo (1Cor 3,16; Rm 5,5; 8,11)⁶⁰².

Ao tratar da função sacerdotal, W. Kasper observa que vida e salvação não afetam unicamente o âmbito privado. A figura ideal do rei e a do pastor era estreitamente próxima no antigo Oriente com relação à ordem, proteção, orientação, segurança e paz. Por isso, no AT se estabeleceu a esperança de um futuro rei

⁶⁰⁰ KASPER, W. *Jesús, el Cristo.*, p.319.

⁶⁰¹ Ibid., p.324.

⁶⁰² Ibid., p.327.

messiânico. Jesus se mostrou reservado frente a essas expectativas messiânicas, por isso se fala de Jesus como o bom pastor, o verdadeiro (Jo 10,11-16). O pastor implica no NT dignidade real. Assim, a comunidade pós-pascal chamou Jesus não só de *Kyrios*, mas também de rei. Jesus define seu reinado de duas maneiras: não é deste mundo; e, testemunha a verdade (Jo 18,33-37). Seu senhorio se impõe no anúncio de sua mensagem, nos sacramentos, na fé e no seguimento dos seus discípulos. O senhorio de Cristo está subordinado em serviço ao senhorio de Deus, de modo que, segundo o autor, o senhorio de Cristo se caracteriza por dois motivos fundamentais: a entrega a Deus e o serviço aos homens. A reflexão sobre a função régia de Cristo leva à tendência de identificar o Reino de Deus com a Igreja. A Igreja não é mais que sinal sacramental eficiente e pleno, mas não realidade mesma do Reino de Deus⁶⁰³.

A perspectiva histórico-salvífica e sacramental da Igreja foram renovadas pelo Concílio Vaticano II. A Igreja é sacramento, sinal e instrumento da união de Deus com a humanidade. O senhorio de Cristo acontece pela Igreja visível, mas é maior que a Igreja. Este senhorio se encontra também no mundo e também oculto. Por isso, a Igreja deve cumprir sua tarefa correspondendo aos sinais dos tempos, que ela pode explicar a partir da fé e, ao mesmo tempo, chegar mediante esses sinais a um maior aprofundamento da fé. A crítica a esta concepção do Concílio Vaticano II é o seu cristocentrismo parcial, que se descuida da dimensão pneumatológica. Nos textos do concílio o Espírito não é mais que uma função de Cristo. A Igreja parcialmente uma fundação de Cristo, se ocupa em primeiro plano do aspecto institucional e não valoriza plenamente o aspecto carismático e profético. W. Kasper destaca a posição de Y. Congar, que junto a outros provaram que esta não é uma acusação totalmente justa, entretanto ressalta que esta tarefa não foi ainda solucionada. Porque o Reino de Deus somente pode efetuar-se em sinais proféticos e em cada época através dos santos⁶⁰⁴.

Os três aspectos da atividade de Jesus Cristo no Espírito coloca a questão da relação do Espírito de Jesus Cristo com o espírito humano. As proposições bíblicas sobre a atividade universal do Espírito de Deus colocam a pergunta sobre a salvação e a redenção humana. A existência humana se baseia na liberdade da pessoa humana. Somente quando o homem se abre ao Espírito de Deus pode encontrar o

⁶⁰³ Ibid., pp. 330-332.

⁶⁰⁴ Ibid., pp.331-333.

sentido e a plenitude de sua existência. A existência do homem tem êxito ao se dirigir livremente na fé, esperança e amor, pelo Espírito de Deus, e em diálogo entre o Espírito divino e o humano. De acordo com a convicção cristã na história somente em um caso o Espírito de Deus foi acolhido de modo único, total e sem deformações: em Jesus Cristo. Por isso a atividade universal e histórica do Espírito encontrou sua meta de modo absolutamente insuperável em Jesus Cristo⁶⁰⁵.

A pneumatologia, como explica *W. Kasper* ajuda a expressar a salvação trazida por Jesus Cristo. Por um lado, a atividade universal do Espírito em toda a criação, na natureza e na história. Por outro lado, a perspectiva cristã mantém com toda decisão a unidade de Cristo e define o Espírito como Espírito de Cristo. Assim, no decorrer da história, os homens buscam a verdade e se abrem para o amor de Deus, e ao próximo, deixando atuar o Espírito de Deus. Também na história outros negam o Espírito ou adotam formas deformadas ou ambíguas de religiões. De acordo com a convicção cristã só existe um caso em que o Espírito foi acolhido de modo único sem deformações: em Jesus Cristo. Para os cristãos Jesus é o critério para discernir o Espírito. Somente por ele e nele é possível participar da total plenitude do Espírito⁶⁰⁶. Portanto, para *W. Kasper*, uma cristologia de tipo pneumático é a que melhor ajuda a conciliar a singularidade e a universalidade de Jesus Cristo. Pode mostrar que o Espírito atua plenamente em Cristo e em estágios distintos da história. Essa cristologia pode mostrar como Jesus Cristo é a meta e cabeça de todos os homens. O Corpo de Cristo, a Igreja, é mais amplo que os seus limites institucionais, existe desde o princípio do mundo e a ela pertencem quantos desejam se dirigir pelo Espírito de Cristo na fé, esperança e amor⁶⁰⁷.

A pretensão incomparável e universal de Jesus Cristo necessita de testemunho e representações públicas. A causa da historicidade e da solidariedade dos homens tem que oferecer de modo histórico e público a salvação, ou seja, o Espírito de Cristo. Isto ocorre de modo fragmentado nas religiões, mas a claridade e a plenitude do Espírito só se realizam onde se testemunha expressamente Jesus Cristo como Senhor. A Igreja está onde isso acontece pela pregação e os sacramentos como sinal da fé. A Igreja é o Corpo de Cristo, porque nela vive o Espírito de Cristo de modo

⁶⁰⁵ KASPER, W. *Jesús, el Cristo.*, p.333.

⁶⁰⁶ Ibid., p.334.

⁶⁰⁷ Ibid., p.335.

público. E o Espírito age na Igreja propiciando a comunhão com Jesus Cristo e a submissão a Ele⁶⁰⁸.

8.4

Marcello Bordoni: “A cristologia no horizonte do Espírito”

No seu livro, *Cristologia no horizonte do Espírito*, *M. Bordoni* chamou a atenção para a importância da perspectiva pneumatológica da cristologia, analisando o desenvolvimento narrativo bíblico e doutrinal do evento cristológico. O autor considerou o valor desta perspectiva para o diálogo com as confissões cristãs, o diálogo inter-religioso ou com a situação espiritual da humanidade. A condição espiritual e religiosa de vida com acento místico, observado por *M. Bordoni*, e definido por muitos como “religiosidade pós-moderna”, legitima a instância mística-experiencial. Este movimento vem de encontro com a necessidade não só ecumênica e do diálogo inter-religioso, mas também com a necessidade de renovação do estudo teológico sentida desde o Concílio Vaticano II⁶⁰⁹.

Segundo *M. Bordoni*, a questão cristológica precisa desenvolver sua dimensão pneumatológica. A reflexão cristológica, portanto, para o autor, deve recuperar os componentes pneumatológicos, que definem a cristologia como um discurso de Jesus como Cristo, isto é, como “ungido pelo Espírito Santo”. O problema da unidade entre o Jesus terreno e o Cristo da fé mostra que sem a dimensão pneumatológica a cristologia é mera jesusologia em singularidade histórica. A dimensão pneumatológica do mistério de Cristo mostra o Espírito eterno de Deus, que se revela trinitariamente no evento da encarnação e da unção, garante a transcendência de Deus na revelação histórica e a dimensão universal da presença e ação salvífica pessoal do Ressuscitado⁶¹⁰.

M. Bordoni propôs a relação da cristologia com a pneumatologia em horizonte trinitário. Para aprofundar teologicamente a reciprocidade da relação cristologia e pneumatologia, o autor analisou três momentos fundamentais do evento cristológico: a encarnação, a unção batismal e o evento pascal. Considera que estes três momentos não devem ser avaliados como eventos separados em

⁶⁰⁸ Ibid., p.336.

⁶⁰⁹ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.12.

⁶¹⁰ Ibid., p.13.

ordem cronológica ou puramente sucessiva, mas na dimensão estrutural do evento cristológico. Os três momentos em unidade estrutural permitem, na concepção do autor, definir melhor o significado cristológico da encarnação com uma perspectiva mais ampla. Não havendo a unidade destes três momentos, ressalta o autor, a encarnação estaria privada do seu realismo dinâmico de descida e ascensão ao Pai⁶¹¹.

No primeiro momento de sua análise, *M. Bordoni* considerou como o Espírito cooperou com o *Logos* na realização da perfeita unidade, pela qual se pode dizer que no Espírito e pelo Espírito o Verbo eterno se fez carne. No segundo momento, o autor considerou como o Espírito realiza a união entre Jesus terreno e a sua função crística, o mistério da unção de Jesus. E, no terceiro momento, o autor refletiu sobre o Espírito que na exaltação pascal agiu para a transfiguração de Jesus em uma condição pneumática e vivificante na história da humanidade, para conduzir os homens por meio da fé no Espírito ao Pai. Com esta tríplice perspectiva, que será desenvolvida a seguir, o autor afirmou que Jesus Cristo por ação do Espírito constituiu-se na história em evento verdadeiramente definitivo e único, constitutivo e normativo da salvação do homem⁶¹².

8.4.1

Aspectos pneumáticos do evento da Encarnação

No pensamento teológico contemporâneo, *M. Bordoni* observou que a reflexão sobre a dimensão pneumática do mistério da encarnação esteve sob a influência de alguns desenvolvimentos: no período anterior ao Concílio Vaticano II, sob o desenvolvimento da corrente eclesiológica de Agostinho que via o mistério da Igreja como Corpo de Cristo; e, depois do concílio, sob o desenvolvimento do diálogo ecumênico, e do diálogo inter-religioso⁶¹³.

Em meados do século XX, a Igreja desenvolveu a teologia do Corpo Místico que aprofundou a dimensão mística da unidade da Igreja como Corpo de Cristo. Em um primeiro momento houve a necessidade de envolver a raiz cristológica da encarnação, pelo perigo do naturalismo e do falso misticismo. A reflexão da MC

⁶¹¹ Ibid., p.204.

⁶¹² Ibid., p.205.

⁶¹³ Ibid., p.218.

procurou mostrar a ligação entre Cristo e a Igreja tendo presente de um lado a importância da encarnação como fundamento daquela unidade, e, de outro, a indicação do Espírito como lugar formal desta unidade⁶¹⁴. *M. Bordoni* ressaltou que a pesquisa teológica da época aprofundou o mistério da encarnação considerado como evento de inclusão da humanidade inteira em Cristo. Neste sentido, se diferencia a obra de *F. Malmberg*, na qual o fundamento da unidade entre Cristo e a Igreja era o mistério da encarnação do Verbo. O Espírito seria a causa da concepção de Jesus na humanidade, e da união hipostática. Esta afirmação pneumatológica sobre a encarnação permitiu a este autor⁶¹⁵ estabelecer a relação da encarnação com a unidade de Cristo à Igreja. Assim como o Espírito Santo uniu o Verbo à natureza humana, uniu também a Igreja à Cristo. A perspectiva de *F. Malmberg* representou uma reflexão renovada da relação do evento da encarnação com a pneumatologia.

Outros autores, citados por *M. Bordoni* desenvolveram a identidade do Espírito Santo. *H. Mühlen* considerou a encarnação como um evento que envolvia a humanidade inteira. Prosseguindo no desenvolvimento contemporâneo da consideração do Espírito na encarnação, destacou-se a perspectiva de *W. Kasper*, que em abertura ecumênica, procura superar a perspectiva ocidental condicionada à supremacia do *Logos*. Esta reflexão contribuiu para o progresso da relação entre cristologia e pneumatologia em perspectiva ecumênica. Para *M. Bordoni*, entretanto, o pensamento de *H. Mühlen* e *W. Kasper* ainda não apresenta uma plena comunhão entre encarnação e unção, a encarnação seria ainda extrínseca e autônoma com respeito à unção. No âmbito da encarnação outras reflexões e aprofundamentos devem ser feitos para emergir o intrínseco componente pneumático deste evento decisivo da história, evitando reduzir a ação do Espírito a uma consequência da ação do Verbo⁶¹⁶.

Na consideração de *M. Bordoni*, na encarnação ocorreu um novo e extraordinário evento criativo que revelou e cumpriu o desígnio divino originário (protologia). Esta nova criação deve sua “novidade” à autocomunicação da vida divina trinitária ao homem, na pessoa do Filho, pela intervenção divina criativa

⁶¹⁴ MC 53.

⁶¹⁵ MALMBERG, F. Ein Leib-Ein Geit. *Apud* BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.219.

⁶¹⁶ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.219-223.

comum às Pessoas divinas que se realizou com a assunção do Verbo, no ato hipostático, pelo qual o Verbo real e pessoalmente se constituiu em uma verdadeira unidade com a humanidade por ele assumida. Com a expressão “*in ipsa assumptione creatur*”, a patrística sintetizou o ato da intervenção criativa da Trindade inteira como ato comum das divinas Pessoas. Tomás de Aquino afirmou que as três Pessoas fizeram com que a natureza humana fosse unida à única Pessoa do Filho. A intervenção criativa da Trindade assumiu um significado singular e único e, cada Pessoa divina por motivo da assunção pessoal do Verbo estava pessoalmente e misteriosamente implicada. Assim, para o autor a nova criação chegou a termo não só pela ação criativa que funda a identidade do homem, à imagem e semelhança do Verbo, mas também pela ação carismática do Espírito⁶¹⁷.

No âmbito da teologia bíblica não se pode ignorar a encarnação como um novo e extraordinário evento criativo. A ação do Espírito na encarnação deve ser vista como manifestação criativa iniciada sob o sinal do Espírito (Gn 1,2). E a concepção de Jesus, como um acontecimento extraordinário no contexto de um novo gênesis (Mt 1,18.20). Ultrapassa-se assim a doutrina clássica da apropriação do agir *ad extra* de Deus Trino para um contexto criativo. A afirmação que define o evento da encarnação no quadro da história da criação define, portanto, a nova manifestação do agir de Deus Trino *ad extra*, na qual na assunção própria do Verbo o Espírito se manifesta de maneira singular, e pessoal, na história do homem e do mundo⁶¹⁸.

Para seguir o caminho pessoal próprio do Espírito Santo no evento da encarnação, M. Bordoni propôs alargar o ponto de vista da concepção de Jesus e da união pessoal do Verbo com a carne humana, evitando separar o envolvimento do mistério trinitário de Deus. A partir de uma ideia limitada da encarnação, a união do Espírito aparece como fato sucessivo e acidental, e a união hipostática como graça *increatea (unionis)*, identificada como união realizada apenas pelo Verbo. Uma reflexão teológica sobre a encarnação mais satisfatória é a que considera o evento trinitário e histórico a partir do plano eterno do Pai, que se realiza no tempo pela missão do Verbo e do Espírito, no seio de Maria: a união da humanidade com

⁶¹⁷ Ibid., p.226.

⁶¹⁸ Ibid.

o Verbo eterno (união hipostática), junto com a unção do Espírito, abraça a totalidade da existência histórica de Jesus, da concepção à Páscoa⁶¹⁹.

Na perspectiva trinitária e histórica emergem dois aspectos da encarnação: o primeiro, a vinda do Pai e, o segundo, o retorno ao Pai (Jo 16,28). Estes dois aspectos não devem ser considerados como fatos sucessivos que compõem a estrutura do tempo da encarnação, mas também como um movimento simultâneo que constituiu a propriedade original desta história, o movimento vital do ser pessoal do Verbo: na origem nasce do Pai, por este nascimento se distingue dele, mas volta ao Pai como término de sua existência trinitária. É o Unigênito que retorna ao Pai (Jo 1,18)⁶²⁰.

O primeiro aspecto da encarnação, “o tornar-se carne” (Jo 1,14), se realizou no “sair do Pai e vir ao mundo” (Jo 16,28). Este processo de vinda ao mundo revelou o plano econômico do Pai como missão e, principalmente, como processão eterna característica da sua origem. O ser do Filho, por geração do Pai, possui a distinção pessoal do Pai e a distinção relacional por sua solidariedade com a humanidade pecadora. A encarnação dominou todo o processo de revelação histórica de Deus aos homens, culminou na cruz, onde se manifestou o amor trinitário do Pai pelo Filho, e transformou em salvação a infidelidade do homem. Para o autor, o processo de descida pelo qual o Verbo se humanizou não se refere apenas ao momento de união hipostática com a natureza humana, realizada no instante da concepção de Jesus, mas antes ao processo histórico de sua existência, através dos diversos estágios de sua vida (Lc 2,40). Neste processo temporal da encarnação, sob o signo da descida do Verbo, o Espírito agiu, de um lado, ao intervir na criação divina da humanidade assumida, enquanto plasmava a humanidade para acolher a assunção hipostática do Verbo (Hb 10,5). De outro lado, na perfeita humanidade de Jesus, a ação do Espírito se manifestou não só em aceitação passiva de sua abertura ao mistério de Deus, mas em aceitação ativa, enquanto humanamente se apropriava do ser do Verbo doado hipostaticamente. *M. Bordoni* ressaltou que o Espírito presidiu o aspecto humano do Salvador, pelo qual na humanidade viveu ativamente a assimilação do ser filial eterno do Filho sem perda da sua liberdade humana. A proximidade com Deus não implicou em submissão do Filho, mas a sua mais alta forma de humanização. Por este ponto de vista, por ação do Espírito, a humanidade

⁶¹⁹ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.226.

⁶²⁰ Ibid.

assumiu na assunção hipostática da encarnação o máximo da sua aspiração⁶²¹. O segundo aspecto estrutural, que compôs a encarnação no plano temporal econômico, é definido pelo movimento de Cristo ao Pai (Jo 1,18). Este aspecto se resume na afirmação: “Eu saí do Pai e vim ao mundo. De novo, deixo o mundo e vou para o Pai” (Jo 16,28). O autor explicou que o retorno ao Pai não guardava apenas a hora final da existência de Jesus, mas constituiu a característica permanente que acompanhou a sua vinda. Este segundo aspecto, junto ao primeiro, constituiu a estrutura temporal da encarnação, revelou o caráter de passagem na última hora da vida de Jesus, na qual a vinda e o retorno chegaram à conclusão final. Neste movimento de conversão emergiu a dimensão pneumática da encarnação como ato pessoal do Espírito⁶²².

Para *M. Bordoní*, nos dados evangélicos todo o movimento da vida terrena de Jesus aparece conduzido sob o signo do Espírito. Desde a sua concepção Jesus foi proclamado Santo e Filho de Deus (Lc 1,35), particularmente na unção batismal (Mc 1,9-11; Mt 3,13; Lc 3,21-22), na tentação do deserto (Mc 1,12; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13), na sua atividade exorcista (Mc 3,28-30; Mt 12,24-32; Lc 11,15-23; 12,10), na sua vida de pregação (Lc 10,21-22), no momento supremo de sua oblação ao Pai (Hb 9,14) e até entregar-se no Espírito ao Pai na sua morte (Jo 19,30). Para o autor, à luz dessas passagens pode-se dizer que o Espírito é o fundamento da encarnação do Filho na sua manifestação *ad extra*, aquele que como força divina criativa, fez a humanidade (*creata*) assumida pelo Verbo viver em conformidade filial ao Pai e agir como pessoa de comunhão, enquanto Verbo encarnado na sua relação de unidade com o Pai. O Filho na sua humanidade comunica pessoalmente o Espírito de amor, participando sua relação de amor com o Pai. Prosseguindo, o autor destacou que pela dimensão pneumática da encarnação a humanidade assumida na unidade com o Verbo apresentou um perfeito relacionamento de entrega e comunhão de amor com o Pai, realizando uma profunda unidade de amor que só no Espírito é realizável, com a unidade perfeita de comunhão na distinção de pessoas. A santidade perfeita da humanidade assumida, na sua disposição passiva e ativa, em unidade pessoal com o Verbo e em relação filial com o Pai, apareceu como realidade pneumática, que constituiu a lei estrutural da encarnação e o protótipo concreto da santidade humana pelo desígnio divino. Finalizando, *M. Bordoní*

⁶²¹ Ibid., pp.227-228.

⁶²² Ibid., p.229.

ênfatiou a dupla função do Espírito na encarnação, a criativa e a comunicativa. O Espírito mostrou sua função criativa na humanidade assumida pelo Verbo, tornando dócil a humanidade assumida em Jesus (Hb 10,5) em atitude de atividade e liberdade. O Espírito esteve presente na existência humana de Cristo, no qual o Verbo encarnado existe e vive humanamente em comunhão interpessoal com o Pai. Por sua ação, a humanidade assumida, na vida de amor ao Pai, e a Ele conjunta, na personalização do Verbo, foi ligada ao eterno amor, que é o Espírito, no qual o Filho foi unido pessoalmente com o Pai. Por meio desta realidade, em Jesus Cristo, e somente nele, se realizou corporalmente a plenitude da presença do mistério trinitário divino entre os homens (Col 2,9)⁶²³.

8.4.2

No Espírito, Jesus se torna Cristo: encarnação e unção

A consideração do Espírito no evento da encarnação, segundo *M. Bordoni* exige a perspectiva da unção, para atualizar e realizar no plano da existência histórica, a ação que o Espírito em conjunto com o agir do Verbo desempenhou ao assumir a humanidade em Cristo.

A tradição patrística aderiu às perspectivas do NT que viu o batismo de Jesus em função de sua missão profética (At 10,38). Isto significou para *M. Bordoni* a razão para respeitar o valor histórico da unção batismal de Jesus, que não deve ser esvaziado de realismo, para insistir apenas no valor simbólico do anúncio salvífico universal da missão de Cristo. Segundo o autor se deve dar relevo ao realismo histórico da unção batismal de Jesus seja como evento do Espírito em Jesus (aspecto cristológico-pneumatológico), seja como evento da força do Espírito em Jesus com relação à Igreja para salvação do mundo (aspecto pneumático-ecclesiológico). O autor ressaltou que uma das dificuldades da tradição teológica sobre a relação entre encarnação e unção foi a preocupação anti-herética dos Padres contra o adocionismo e o gnosticismo, restringindo o conceito de encarnação à concepção da união hipostática do Verbo. A encarnação, na visão integral do NT é um evento trinitário e histórico. Trata-se de um evento trinitário, porque não é só um ato hipostático do Verbo, mas implicou um agir do Pai que enviou o Filho por ato do

⁶²³ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, pp.228-230.

Espírito, e um agir do Espírito que acompanhou a vinda do Filho. Foi um evento histórico que, além do instante indivisível e inicial da união hipostática, implicou no realismo da humanidade histórica assumida de Jesus, da sua concepção à páscoa, quando teve lugar sua missão profética de anúncio do Reino de Deus pela ação do Espírito. Por isso, dois aspectos que derivaram da importância da unção do Espírito: a unção no Espírito Santo como evento acontecido em Jesus e a unção batismal de Jesus no Espírito Santo como princípio do evento da Igreja⁶²⁴.

A unção do Espírito no batismo de Jesus abre sua vida pública no exercício profético da missão de pregação e instauração do Reino. É um acontecimento que revela Cristo ontologicamente permeado da ação do Espírito Santo e tem um valor proléptico, que revela o sentido escatológico da sua missão profética, sacerdotal e real. Esse sentido escatológico é afirmado seja considerando a missão terrena de Jesus, na qual se manifesta e se atualiza historicamente a sua identidade de Filho de Deus, para a salvação dos homens e batizando-os no Espírito Santo (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16), seja na sua missão, finda na parusia, a totalidade da história humana universal, na força do Espírito, a partir da sua ressurreição. A unção de Jesus no batismo atualiza e concretiza aspecto da existência terrena de Jesus. O Espírito tem um papel essencial na qualificação da encarnação como evento, é precisamente o princípio teológico que desperta na vida humana de Jesus o dinamismo e a atualização, no exercício de sua liberdade, para o cumprimento do projeto originário do Pai. Jesus viveu ativamente a graça de sua assunção hipostática através do exercício concreto e histórico da sua vontade humana sob a ação do Espírito Santo. A unção do Espírito possui uma estreita unidade com a encarnação. O batismo de Jesus pode ser considerado como manifestação da presença do Espírito em toda a sua existência humana. Isso aparece seja como um evento da totalidade de sua vida inteiramente acompanhada e permeada pela ação do Espírito Santo seja como evento da singularidade e da pluralidade da particular manifestação carismática que doou um caráter particular e único ao evento da vida de Jesus na sua atualização como Cristo e na sua função salvífica universal. Se tal dimensão de plenitude universal já era concentrada no evento da encarnação no seu momento originário, esta se atualizou historicamente no exercício de seu ministério profético de

⁶²⁴ Ibid., p.238.

pregação realizada na força do Espírito Santo (Lc 4,14), na qual o evento do batismo constituiu sua antecipação⁶²⁵.

Sobre a fundação do evento da Igreja na unção batismal de Jesus, no âmbito da cristologia patrística pós-nicena, os Padres desenvolveram a exegese do símbolo pneumático da pomba como símbolo da Igreja. No AT várias passagens relacionaram a pomba com o povo de Deus (Os 7,11; Sl 68,19; Is 60,8; Ct 2,14). A pomba na teofania batismal de Jesus como símbolo dinâmico indicava a antecipação do que se realizou com a pregação de Jesus: a convocação da nova comunidade escatológica messiânica na era da graça. Agostinho deu particular relevo à unção batismal como princípio do evento da Igreja. Outros Padres também viram a descida do Espírito no batismo de Jesus como descida-consagração do seu Corpo, a Igreja⁶²⁶.

A fundamentação do início do evento da Igreja na unção batismal de Jesus pode ser considerada, segundo *M. Bordoni*, por diversos pontos de vista. Sobretudo, o valor do carisma profético que caracterizava a ação do Espírito no batismo de Jesus. Na sua unção batismal Jesus foi consagrado como Cristo; em Atos dos Apóstolos é afirmado que a comunicação do Espírito a Jesus no seu batismo constituiu o princípio orientador da inauguração do seu ofício profético messiânico de fazer o bem e curar, função de profeta dos últimos tempos (At 10, 34-43). Por essa função profética messiânica, Jesus, o ungido pelo Espírito (Cristo), chamava os discípulos à conversão. O chamamento de Jesus para a conversão não era um evento puramente interior, mas um apelo ao discipulado comunitário, reunindo discípulos em torno de sua pessoa, a Nova Israel, na qual os doze apóstolos eram o sinal mais representativo. O ministério profético de Jesus do anúncio do Reino coincide, portanto, com a edificação da comunidade do Reino na era pascal. A característica da convocação de Jesus era ser aberta ao ilimitado amor de Deus que se manifestava no Filho e na força do Espírito, pelo qual todos eram chamados indistintamente ao banquete do Reino (Mt 22,14). A ação do Espírito acompanhava a ação profética de Jesus que fundou a Igreja como comunidade de fiéis⁶²⁷.

O caráter eclesiológico da unção do Espírito em Jesus pode ser aprofundado no ponto de vista doutrinal, segundo *M. Bordoni*. Os Padres afirmavam que pela

⁶²⁵ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, pp.239-240.

⁶²⁶ Ibid., p.240.

⁶²⁷ Ibid., p.241.

encarnação se verificou algo de universal sobre o plano da humanidade: no Verbo encarnado a humanidade foi divinizada e a natureza humana santificada. No entanto, Gregório de Nissa, ao falar da santificação singular e concreta da humanidade de Jesus pela encarnação não citava uma imediata santificação de toda a natureza humana universal, se não em forma de primícias, ou em antecipação pelo que aconteceu em Jesus⁶²⁸. A questão da solidariedade da natureza humana no âmbito da teologia medieval se referiu à totalidade da graça. Tomás de Aquino ao falar do âmbito universal da encarnação recorreu a outro princípio de solidariedade: a santificação da humanidade de Cristo pela graça *creata*, na qual Jesus foi o protótipo de comunhão Filial com o Pai. A ilimitada plenitude desta graça, ação do Espírito Santo, é a razão da existência da Igreja pela união da união de Cristo. Uma singular unidade eclesiológica no mistério da união de Cristo é fundada antes pela presença do Espírito Santo nele. O dom da graça, ligado à missão invisível do Espírito Santo, é dado na unidade entre o Cristo e a Igreja e não é apenas uma consequência da participação na graça *creata* de Cristo, mas do Espírito que é um em todos, fundamento desta unidade. Por isso, enfatizou o autor, que Cristo e Igreja constituem quase uma Pessoa Mística. Pela união de Jesus como Cristo já se inicia em forma de primícias o evento de união no Espírito de toda a humanidade em vista da salvação universal⁶²⁹.

Durante o ministério terreno de Jesus na humilhação da *kenósis* a presença do Espírito permaneceu nas sombras. Ao tempo do segredo messiânico correspondeu o tempo do segredo pneumático diante dos discípulos, revelado através de sinais que Ele realizava na força do Espírito de Deus (Mt 12,28). O Espírito ainda não era dado pessoalmente e a Igreja já incipiente na união pneumática de Cristo e na convocação histórica do discipulado ainda não havia iniciado seu caminho próprio. Para M. Bordonni pode-se dizer que a Igreja vivia *kenoticamente* na sombra da pessoa do Salvador e à espera de sua união manifestada em Pentecostes. Este evento marcou a passagem para uma nova economia: do tempo da visibilidade histórica de Jesus diante dos discípulos até a sua ascensão (Jo 14,19), ao advento

⁶²⁸ GREGORIO DE NISSA, Adv. Apoll. 15. *Apud* BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p. 242.

⁶²⁹ *Ibid.*, p.243.

peçoal do Espírito no tempo de sua nova presença e relação com a Igreja, uma presença interiorizada pela qual o Cristo se revela no Espírito (Jo 14,20)⁶³⁰.

A importância da relação entre encarnação e unção se definiu em relação ao surgimento da comunidade messiânica de salvação: a Igreja. Na encarnação, por ação do Espírito Santo se realiza em Jesus um evento que abraça a totalidade da humanidade e na unção por ação do Espírito se fundou o aspecto eclesiológico, a convocação da nova comunidade escatológica messiânica na era da graça.

8.4.3

O dom pascal do Espírito Santo

Para *M. Bordoní*, sobretudo na Páscoa, o evento cristológico se manifestou como evento pneumático e revelou o sentido soteriológico universal do mistério pascal. Os dados bíblicos e patrísticos colocaram em notável relevo a presença do Espírito no evento pascal. Em tal hora conclusiva da história terrena de Jesus de Nazaré se entrelaçam dois aspectos, em relação recíproca: Cristo-Espírito e Espírito-Cristo. No evento pascal essa relação recíproca se resumiu na cruz e na ressurreição.

A cruz finalizou a existência terrena de Jesus e qualificou uma existência no dom de si ao Pai e aos homens. A vida de Jesus ressaltou o princípio interior espiritual que era a unção do Espírito. Na cruz chegou o momento culminante, como afirma a Carta aos Hebreus: “Pois em virtude do Espírito eterno, Cristo se ofereceu a si mesmo a Deus como vítima sem mancha” (Hb 9,14). Entretanto, *M. Bordoní* explicou que o Espírito não é só princípio de amor, é o amor, oblação eterna, trinitária, entre o Pai e o Filho, em eterna expiração. A cruz como momento culminante do amor de Jesus, pelo Espírito, se constituiu em profunda e única comunhão de amor, que é o Espírito Santo em uma união teândrica, maneira pela qual a divindade se deixa transparecer através da humanidade. É por este núcleo pneumático que a oblação da cruz constituiu um evento trinitário de amor. Resplandece na cruz a iniciativa de amor do Pai que deu seu próprio Filho pela humanidade (Rm 8,32), a resposta filial de amor do Filho que colocou seu Espírito nas mãos do Pai (Lc 23,24) e a entrega do Espírito, que é o próprio amor,

⁶³⁰ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.244.

comunicando o Pai e o Filho encarnado em recíproca doação. A obscuridade do Espírito na *kenósis* da cruz, na qual ressoou o grito de abandono de Cristo, não representa distância do Pai, mas ao contrário, o Espírito esteve na mais profunda unidade com Ele, como expressão de um indivisível amor. Por isso, a morte de Jesus não é só um momento de oblação total do Filho encarnado ao Pai, mas também princípio do dom do Espírito ao homem, Espírito de amor que eterniza o ato de amor da cruz. A expressão joanina ao se referir à morte de Jesus (Jo 19,30) indica ambos os aspectos: entrega de amor do Espírito ao Pai e o princípio de comunicação para os homens. Na cruz a ação do Espírito se revelou trinitariamente como princípio de unidade do amor recíproco do Pai e do Filho⁶³¹.

Na ressurreição o Espírito se revela como força da nova criação, que junto ao Pai constituiu o princípio de transformação da existência do Redentor da condição de Filho de Deus, “segundo a carne” (Rm 1,3-4), para aquela de Filho de Deus na “força do Espírito” de santificação (Rm 8,11). Se na sua existência terrena Jesus mostrava o Pai (Jo 14,9) foi sobretudo na ressurreição que ele revelou o Pai como sua perfeita imagem (Cl 1,15). A proximidade com o Pai pela qual Cristo está à sua direita, e participa da sua glória, é realizada no Espírito e para todos os homens. No tempo terreno de Jesus, visível historicamente, ele estava “diante” dos discípulos, a ascensão suprimiu a realidade histórica de Jesus (Jo 14,19). A relação histórica se tornou mística ou carismática, a presença interiorizada não foi mais “diante”, mas “no interior” dos discípulos (Jo 14,18.20). A dimensão de existência pneumática do Cristo ressuscitado, na qual ele se ofereceu ao homem crente em oferta de amor na cruz, apresenta a melhor compreensão teológica de uma soteriologia pascal e universal⁶³².

A obra do Espírito no evento pascal, para *M. Bordoni* é também fundamento de uma cristologia soteriológica universal. A ideia de salvação, redenção como reconciliação do pecado, vivificação e santificação, ou como nova criação, se concentra em Cristo na sua hora pascal. A ideia de redenção corresponde à ideia de libertação, de salvação de uma existência marcada pelo pecado. E a de salvação guarda o desejo de plena realização do homem ao experimentar no tempo a incapacidade de realizar-se em liberdade. O desejo de vida infinita e plena o homem só pode conseguir por um dom de Deus, em sua autocomunicação. Este é o segredo

⁶³¹ Ibid., pp.266-267.

⁶³² Ibid., p.268.

da humanização do homem: na necessidade de comunicar-se com o divino está a grandeza do homem. A incapacidade do homem para salvar-se, então, seria o sinal de sua suprema dignidade que revela na grandeza de sua aspiração⁶³³.

Na visão revelada do mistério de Cristo a aspiração infinita do homem encontra o correlato experiencial, antropológico, no desígnio eterno do Pai que criou e chamou o homem para ser filho no Filho (Ef 1,1-15). A necessidade de salvação como busca da plenitude de vida é, de fato, na ordem da criação, a expressão de uma resposta do homem e um secreto apelo divino de graça para o mistério da santificação em Cristo. E isso é um movimento espiritual do homem liderado pela ação do Espírito. A necessidade de redenção exprime um movimento em direção à vida da graça sob a ação do Espírito, que se concretiza, no plano de Deus, na necessidade do Salvador, aquele que personifica a graça do Pai.

Este movimento dinâmico de busca de vida, despertada pela graça, expressa a forte necessidade de um Redentor, tendo em conta a situação contrária a Deus causada pela realidade do pecado. Na concepção da redenção, portanto, deve ser colocada em evidência a libertação do pecado, visto como um impedimento fundamental para a obra redentora de Deus e condução dos homens ao dom da comunhão com Deus: a divinização do homem⁶³⁴.

A teologia patrística, particularmente a oriental, acentuou o aspecto da redenção como comunicação de vida. A reflexão teológica ocidental, especialmente no período medieval tardio, acentuou a teologia da redenção no quadro de justiça de Deus assumindo a característica jurídica, com acento na necessidade de compensação da parte do homem para efeitos da redenção operada por Cristo. E, assim, perdeu-se o conteúdo teológico e, particularmente cristológico e pneumático da redenção realizada na encarnação, na unção, na oferta da cruz e na ressurreição de Jesus. A soteriologia ocidental com o predomínio da categoria jurídica conduziu à perda da doutrina rica de sentido cristológico na solidariedade existente entre a morte e a ressurreição de Jesus Cristo. A perda da solidariedade existente entre a morte e ressurreição de Cristo conduziu a uma teologia da cruz dominada pela perspectiva de satisfação penal, pela qual a própria ressurreição não foi mais considerada como evento de redenção. A redenção não foi considerada no centro do *kerigma* como em Rm 4,25, mas uma simples consequência. A carência mais

⁶³³ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.269.

⁶³⁴ Ibid.

grave da teologia da redenção foi a perda de um adequado conteúdo cristológico-pneumático, quando, sob as pressões do nominalismo, se chamou mais atenção à ideia de redenção como um ato de indenização ao homem que ofendeu a Deus pelo pecado. A ideia de redenção ficou presa a um ato de compensação ao homem diante de Deus, em vez do agir da graça e da misericórdia de Deus em Cristo para o homem⁶³⁵.

A doutrina da redenção cedeu lugar à antropologia teológica. A redenção é realizada subjetivamente de maneira eficaz no homem pecador. O evento da cruz foi considerado como momento supremo da obra satisfatória e meritória de Cristo. Assim, a doutrina latina da salvação foi transformada em uma antropologia teológica de acordo com a doutrina do pecado original e da graça conduzindo o deslocamento do acento da graça do Redentor, que é a redenção em Pessoa, para efeitos da graça no homem. A mentalidade jurídica, com carência cristológica e pneumatológica, favoreceu uma mentalidade baseada em méritos, transformando a obra redentora de Cristo em uma realidade objetiva, distinta de sua Pessoa. Cristo, deste modo, considerado quase à parte dos efeitos redentores da cruz. No período moderno a doutrina da salvação sofreu outra redução, qual seja a objetivação da ação de Cristo, eliminando-se o valor da experiência subjetiva da ação da graça no ser humano⁶³⁶.

M. Bordon destacou a necessidade de fazer emergir a doutrina da redenção conforme a identidade cristã, ligada ao seu imprescindível conteúdo cristológico e pneumático. Pela ação do Espírito em Jesus no evento da sua morte e ressurreição, Ele foi constituído Senhor e Cristo (At 2,36; Fl 2,11), Filho de Deus em poder (Rm 1,4) e, como tal, Redentor em ato de redenção, fonte de dom pascal de água viva (Jo 7,37-39; 19,34). Por falta da dimensão pneumatológica na reflexão teológica da neoescolástica se desenvolveu um discurso incapaz de responder de modo adequado ao problema cristológico da soteriologia. Essa conclusão do pensamento teológico sobre o tema da soteriologia foi possível com a obra de *J. Rivière* no início do século XX, dando o primeiro passo, para uma revisão da teologia da redenção⁶³⁷.

O tema da soteriologia, no início do século XX, encontrou uma recuperação significativa para a ideia cristã de redenção, inicialmente por aquela revisão da

⁶³⁵ Ibid., p.270.

⁶³⁶ Ibid., p.271.

⁶³⁷ Ibid.

teologia da redenção. Deu-se espaço à ação do amor de Deus, valorizando-se o valor prioritário da redenção como divinização do homem, e recuperando a centralidade *ágape* da cruz e o valor da ressurreição. A redenção, como obra de graça e divinização do homem, tem lugar essencial de realização na pessoa de Cristo. Isto significa a necessidade de se superar a ideia redutiva da salvação como produto do homem. A pessoa de Cristo tem um posto central e insubstituível na obra de redenção: ele é o mediador, a mediação personificada. “Ser em Cristo” ou “com Cristo” determina o ser novo, a nova criação. Neste contexto, explicou *M. Bordoni* se recupera o valor interpessoal da redenção e é superado o fixismo da reflexão clássica que privilegia a via da causalidade eficiente instrumental. Por isso, na reflexão teológica atual se superou o esquema de redenção objetivo- subjetiva para interpretá-la pela via interpessoal, no âmbito do encontro entre pessoas. De uma parte, a redenção objetiva e subjetiva passa a ser uma oferta pessoal de amor, como oferta de salvação para o outro; e de outra parte, o reconhecimento dessa oferta. Esta oferta de redenção aconteceu de modo único na vida e morte de Jesus de Nazaré. Na relação interpessoal se evita o perigo de reduzir a eficácia da redenção pelo exemplo do agir pessoal de Cristo, que na sua oferta de amor cria um espaço novo onde ressoa o apelo da fé⁶³⁸.

Uma adequada concepção do agir salvífico de Cristo, segundo *M. Bordoni* necessita também da consideração da presença operativa do agir divino, que se manifesta essencialmente no Cristo ressuscitado, na força do Espírito. No crucificado se manifestou uma força exemplar de amor, mas não foi suficiente. Tal evento necessita da presença da pessoa glorificada do Redentor, no qual o amor de Deus se encarnou. Pela ressurreição é que o amor do crucificado vem ao encontro pessoalmente, modificando a estrutura da existência humana e operando de modo eficaz a liberdade. A redenção se realizou em Jesus crucificado e ressuscitado, enquanto a cruz foi a máxima forma histórica e humana, na qual o amor absoluto e transcendente do vulto trinitário de Deus se manifestou em Jesus Cristo, uma vez para sempre, na ressurreição, invadindo e tocando a existência da vida pessoal de cada homem no tempo presente⁶³⁹.

Tomás de Aquino, seguindo a tradição dos Padres gregos, em especial João Damasceno, falava da causalidade eficiente universal da morte e da ressurreição de

⁶³⁸ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, pp. 272-275.

⁶³⁹ *Ibid.*, pp.275-276.

Cristo, mistério que supera o limite de espaço e tempo e torna presente e eficaz a ação de Cristo em cada lugar e tempo pela força divina. O autor fundou essa presença na utilização do princípio de instrumentalidade, pela qual Jesus terreno podia agir em todo o tempo por força de sua virtude divina. Por isso, Tomás de Aquino escreveu que o realizado na humanidade de Cristo não se deve à sua humanidade, mas pela força da divindade unida à humanidade. É mediante esta força divina que Cristo na sua morte e ressurreição agiu de modo eficaz para a salvação atingindo com a sua presença todos os lugares, em todo o tempo. Para *M. Bordoni*, a teologia atual pode se beneficiar substancialmente desta perspectiva. A atualidade da presença do mistério da vida terrena de Cristo através de sua presença no mundo como Ressuscitado permite superar a separação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé no quadro da redenção universal. O agir redentor universal de Jesus Cristo, representado teologicamente por sua autocomunicação pessoal, na qual se manifesta historicamente o mistério trinitário, age na história de cada homem em forma de encontro único e singular. O encontro realizado pela autocomunicação do Ressuscitado com os homens abre um horizonte de comunhão de vida verdadeiramente único, porque se realiza na esfera do amor divino trinitário. O amor divino, autocomunicação interpessoal do Pai e do Filho, é tão profundo na sua comunhão que supera a reciprocidade de sujeitos diversos na unidade de um ato de amor, que se constitui pessoalmente, e vai além do amor recíproco, porque é a unidade do Espírito. Este Espírito, pessoalmente a unidade do Pai e do Filho, que constitui o íntimo da vida divina é, ao mesmo tempo, êxtase, comunicação, fundamento da livre possibilidade de comunicação *ad extra* do amor divino trinitário. Pneumaticamente, o Cristo crucificado e glorificado foi constituído Redentor pela comunicação pessoal de seu amor em força salvífica universal. No Espírito, abrindo-se em comunicação de amor com o Pai, o Filho encarnado se abre para a comunicação de amor aos homens. Este é o modo universal da presença de Cristo ressuscitado na história da humanidade. “Pelo Espírito”, e “no Espírito”, solicita o coração de cada homem na fé. Este é o modo inclusivo da redenção universal de Cristo. Isto é, a abertura comunicativa de Cristo ressuscitado ao homem e a história do mundo, na força do amor do Espírito. Pelo Espírito, doado

do Pai, pelo Cristo, o homem é capaz de disponibilizar-se a realizar o encontro interpessoal com o Ressuscitado⁶⁴⁰.

Na perspectiva pneumática, segundo *M. Bordoni* se pode entender a posição da redenção universal de Cristo, que na força de amor do Espírito é de fato realizada na medida em que suscita no homem a capacidade e a disponibilidade de abrir-se pessoalmente e livremente a este amor. Por ação do Espírito, o homem preso em si mesmo é liberado, capacitado e disponibilizado a realizar o encontro interpessoal com a oferta de amor do Cristo, e por ele, com o Pai, em um mesmo amor (Espírito Santo). O Espírito de Cristo sintoniza o coração do homem com o coração do crucificado e torna possível a intercomunhão de amor entre Jesus e os homens. Assim, o Espírito comunhão interpessoal do Pai e do Filho é o lugar pessoal da comunhão interpessoal entre Cristo e os crentes, na qual é possível o encontro com o Ressuscitado. E a possibilidade teológica de encontro pessoal do Cristo ressuscitado com os homens, no Espírito, se realiza formalmente na fé, através da mediação da Palavra e coloca em relevo o necessário encontro com a Palavra de Jesus Cristo⁶⁴¹.

A experiência das aparições de Cristo, como destacou *M. Bordoni*, na redação evangélica, coloca em evidência o aspecto do reconhecimento de Cristo (Jo 20,16; Lc 24,25). A Palavra de Cristo ressoa na Igreja, lugar da tradição da palavra histórica de Jesus, gestos e comportamentos de sua vida terrena. Na pregação apostólica continua a missão de anúncio, e através do acolhimento da Palavra é possível realizar o encontro pessoal da fé, pela qual se realiza o processo de salvação. Por isso, o valor e a exigência permanente da pregação e missão cristã no mundo, e da presença da Igreja como sacramento de Cristo, lugar da presença perene de sua Palavra⁶⁴².

Todavia, se a ação do Espírito Santo apareceu decisiva para a salvação universal no evento da Páscoa, para *M. Bordoni* esta função universal da ação do Espírito conduz o evento pascal à parusia. O horizonte parusiaco aparece em todo o NT correspondendo à expectativa da consumação final da história. A universalidade do evento de Cristo aparece como uma realidade dinâmica, o *éschaton* do tempo, que é Cristo. Cristo, em concentração cristológica constitui a

⁶⁴⁰ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.280.

⁶⁴¹ Ibid., p.280.

⁶⁴² Ibid.

unidade e finalidade da história por exigência de sua universalidade. Nos dados do NT sobretudo emergiu a perspectiva cristológica da parusia como a última vinda de Cristo, na força da sua glória. O aspecto cristológico da esperança na parusia põe em evidência a unidade do evento escatológico da encarnação-páscoa-parusia e o conteúdo de novidade cristã sobre um futuro último⁶⁴³.

M. Bordoni afirmou que o Espírito foi o responsável pelo evento cristológico em sua unidade e pela presença do Ressuscitado na história da humanidade. Se o Espírito leva ao cumprimento a unidade do evento cristológico no seu aspecto ontológico de unidade pessoal fundado na união hipostática, na sua dimensão histórica, desde a concepção de Jesus até a ressurreição, por obra do único Espírito, que é doado em Pentecostes como Espírito de Cristo com a conotação cristológica, a presença do Ressuscitado é garantida na história. Somente neste aspecto de unidade ontológica-dinâmica, hipostático-pneumática se pode falar do acontecimento de um único evento de Cristo e do seu retorno. A fé confessa a presença real e atual de Cristo no mundo pelos sacramentos e pela comunidade eclesial, portanto, uma presença no mistério de Cristo (Mt 18,20; 28,20). É ainda oportuno considerar a linguagem de duas vindas que cria a ideia de um espaço intermediário, de dois momentos distintos de um único evento global na força do Espírito, da encarnação à cruz-ressurreição e se conclui na parusia final⁶⁴⁴.

A pneumatologia garante a unidade complexa e dinâmica de um único evento cristológico, mas com a necessária distinção do evento pascal e da parusia. Desse modo o Espírito tece a síntese entre o evento escatológico pascal e a totalidade da história humana, garantindo a verdadeira universalidade da obra salvífica de Cristo. Este aspecto da universalidade é afirmado na consideração da encarnação e na relação ao evento cristológico que constitui o cumprimento da história e a nova condição celeste de Cristo, segundo o Espírito. A distinção entre o evento de Cristo glorificado e o evento parusiaco é necessária para a consideração da história terrestre de Jesus no evento da exaltação pascal com relação à história universal como um valor de promessa. Existe uma profunda cortrelação entre ressurreição e parusia. A ressurreição de Cristo impõe o realismo da parusia como cumprimento da história. O autor explicou que, como cumprimento do evento de Jesus de Nazaré (At 2,33), a ressurreição de Cristo se fez evento na humanidade através dos

⁶⁴³ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.281.

⁶⁴⁴ Ibid., p.283.

testemunhos e, depois, na proclamação do *kerigma* apostólico, sinal de antecipação de um evento global da história universal. A expectativa de uma conclusão final é obra do Espírito. O Espírito enviado pelo Pai, por Cristo glorificado, alimenta a esperança no coração dos homens (Rm 8,18-30), enquanto aguarda o cumprimento de um futuro escatológico da história do mundo, a *parusia*⁶⁴⁵.

Se a ação do Espírito aparece decisiva para a realização universal da salvação realizada no evento pascal da morte e ressurreição de Cristo, *M. Bordoni* ressaltou que a função universal da ação do Espírito conduz o evento pascal à consumação parusíaca. O horizonte parusíaco aparece determinante no NT dando relevo às antigas esperanças no evento de Cristo e na consumação final da história. A universalidade do evento cristológico aparece como uma realidade essencialmente dinâmica, que responde à atualização da Palavra divina da promessa e à interrogação do homem sobre o seu futuro. A discussão do sentido da história pode se tornar estéril e racional sem o significado cristão, no qual o *éschaton* do tempo é Cristo. Na concentração cristológica se constitui a unidade e a finalidade da história, como exigência da sua universalidade⁶⁴⁶.

M. Bordoni explicou que o senso da história e do futuro da esperança cristã avançou para uma compreensão de relação contínua entre a escatologia do presente e do futuro. O Espírito conduz o cumprimento do evento cristológico no seu aspecto ontológico de unidade pessoal, fundado na união hipostática de Jesus Cristo; na dimensão histórica desde a concepção de Jesus à doação do Espírito em Pentecostes; e, garante a presença do Ressuscitado na história. Só pelo aspecto de unidade ontológico-dinâmica se pode falar de um único evento de Cristo e do seu retorno. A fé confessa a presença real e atual de Cristo nos sacramentos e na comunidade (Mt 18,20; 28,20). Trata-se de uma presença no mistério. Por isso, o autor preferiu falar de dois momentos distintos de um único evento global, na força do Espírito, da encarnação à cruz e ressurreição, e que se conclui na *parusia* final⁶⁴⁷.

A pneumatologia garante a unidade complexa e dinâmica do evento cristológico e a necessária distinção do momento pascal e da *parusia*. O Espírito realiza a síntese entre o evento escatológico pascal e a totalidade da história humana, garantindo a verdadeira universalidade da obra salvífica de Cristo. A

⁶⁴⁵ Ibid., pp.283-284.

⁶⁴⁶ Ibid., p.284.

⁶⁴⁷ Ibid., pp.282-283.

distinção entre a condição de Cristo glorificado e o evento parusíaco reforça, ao mesmo tempo, a profunda correlação entre ressurreição e parusia: o realismo da ressurreição de Cristo impõe o realismo do cumprimento parusíaco como cumprimento da história. A ressurreição de Cristo se torna evento para a humanidade pelos testemunhos, pelo *kerigma* apostólico e pela promessa que se referia a um evento final global da inteira história universal do povo. O Espírito enviado por Deus pelo Cristo glorificado alimenta no coração humano e a esperança no cumprimento futuro escatológico da história do mundo. Este cumprimento lembra que o momento parusíaco seja considerado como evento cristológico, eclesiológico, antropológico e cósmico⁶⁴⁸.

O Espírito, do ponto de vista cristológico, conduz a crise escatológica que faz aparecer na história o evento da Páscoa. A ação do Espírito de Verdade prossegue no tempo da Igreja até o momento final parusíaco, que se cumprirá por ação do Espírito⁶⁴⁹.

A Igreja é a comunidade de salvação ligada ao Cristo. Ressurgindo dos mortos Cristo enviou seu Espírito e por ele constituiu seu Corpo, que é a Igreja. Por isso, a prometida restauração já começou em Cristo, é levada adiante na missão do Espírito Santo e por ele continua na Igreja. A parusia de Cristo é a parusia da Igreja⁶⁵⁰.

Em Cristo ressuscitado é anunciado o cumprimento parusíaco do homem. A ressurreição de Cristo abre o processo escatológico que envolve toda a humanidade. O cristão imerso sacramentalmente na morte de Cristo ressuscita para uma vida nova com ele (Rm 6,4-5; 8,11), torna-se nova criatura (Cor 5,17), novo homem (Ef 2,15), membro do corpo eclesial (Ef 4,4). Esse processo se realiza por ação do Espírito, chamada de “vida no Espírito” (Rm 8). Na parusia este processo terá seu cumprimento no aspecto antropológico pela integridade do homem na sua corporalidade e identidade, segundo a imagem de Deus. A ressurreição de Cristo leva ao cumprimento o valor cristológico do corpo assumido; a ressurreição de Cristo realiza, segundo esta novidade, o seu caráter filial, a identidade cristológica. A ressurreição é o cumprimento do processo de encarnação e da transfiguração da carne humana. Este cumprimento é obra do Espírito, que transfigura a carne humana

⁶⁴⁸ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.284.

⁶⁴⁹ Ibid.

⁶⁵⁰ Ibid., p.286.

assumida na encarnação do Filho, como sacramento da comunicação perfeita do amor trinitário de Deus. No processo redentor do homem a ressurreição constitui a realização pelo Espírito, que opera na ação pessoal do Ressuscitado, no encontro com cada homem, e como força criativa, que leva à consumação a ação primordial da criação. Por este evento cristológico e pneumatológico, os cristãos tomam parte no Corpo ressuscitado de Cristo e se realiza o ato conclusivo da incorporação à Cristo⁶⁵¹.

A última dimensão cristológica-pneumática da parusia, para *M. Bordoni*, considerada como cumprimento da ressurreição, foi a cósmica. A perspectiva cósmica apareceu nas antigas promessas como anúncio de um novo céu e nova terra (Is 65,17-21; 66,22) e no NT a pregação apostólica anuncia uma restauração (At 3,21). A parusia possui uma dimensão essencial própria na realidade cósmica. A nova criação é um grande projeto de Deus que a partir do primeiro momento criativo no curso do tempo termina na conclusão parusíaca. Cristo ocupa uma posição protológica, central e final no projeto do Pai, mas quem atualiza esse projeto é o Espírito. O Espírito é a força criativa que acompanha a primeira fundação do mundo através da Palavra de Deus (Gn 1,2); o Espírito manifesta a nova criação na encarnação da Palavra (Mt 1,18.20; Lc 1,35) e no evento da morte e ressurreição de Cristo (At 2,17-21); o Espírito prepara o evento final do Reino, quando tudo será transformado pela ação do Espírito do Senhor (2Cor 3,18; Ef 4,13; 3,14-19). A esperança parusíaca exprime o cumprimento da obra do homem, a quem Deus confiou responsavelmente a criação, chamando-o para cooperar no seu projeto de recapitulação em Cristo, no céu e na terra (Ef 1,10). A salvação do mundo se funda na transcendência do mundo. A força operante de Deus no mundo que transforma e renova toda a realidade é o Espírito. É ele que constitui no mistério trinitário a força externa de Deus, constituindo o que seria uma dimensão escatológica de Deus, seja como cumprimento no mistério de Deus, seja na dimensão estática do seu ser como tradutor *ad extra* do êxtase, *ad intra* do Pai e do Filho. Na parusia cósmica se realiza o amor criador de Deus através da ação Pessoa-Dom, o Espírito, no qual o íntimo de Deus Trino se abre e comunica um êxtase radical de ser amor. Neste processo, a ação do Espírito, que suscita a perene alteridade na obra criativa, conduz

⁶⁵¹ Ibid., p. 287.

o movimento cósmico da criação à sua unificação, na qual o Espírito reorienta a criação ao cumprimento da unidade perfeita⁶⁵².

8.5

Conclusão do capítulo

Os três autores católicos europeus citados neste trabalho representam, entre outros, a fase pós-conciliar com trabalhos publicados referentes ao tema cristologia pneumatológica. São eles: *Y. Congar*, *W. Kasper* e *M. Bordon*.

Na teologia do Espírito Santo, de *Y. Congar*, orientada trinitariamente, o autor defendeu a cristologia pneumatológica para desenvolver aspectos importantes atestados no NT, que não foram devidamente desenvolvidos pela cristologia clássica do Verbo Encarnado. Para o autor, não há cristologia sem pneumatologia, e vice-versa, afirmando o aspecto soteriológico, histórico e trinitário do evento de Cristo. As etapas históricas do evento cristológico são momentos qualitativos da autocomunicação de Deus a Jesus Cristo e em Jesus Cristo. É o ponto de vista segundo o qual Jesus é destinado a ser, para os homens, Messias-Salvador como Servo e Senhor assumido à direita do Pai. A cristologia pneumatológica é uma cristologia histórica, como a da exaltação, por reconhecer dois estágios no destino de Jesus Cristo, o de *kenosis*, que culmina na cruz e o glorioso, da ressurreição e da exaltação. Esses dois momentos são ação do Espírito Santo. O Filho é concebido eternamente como Filho, se encarnou para ser o primogênito de irmãos que confirmará à sua imagem, pelo Espírito.

W. Kasper destacou o significado universal de Jesus Cristo. Defende uma cristologia em perspectiva pneumatológica desenvolvida trinitariamente para ligar a novidade cristológica com as implicações da universalidade da salvação, ou seja, o nexo existente entre a singularidade, a unidade e a universalidade de Cristo. O autor reflete sobre o valor específico e a importância universal de Jesus em uma linha histórica, enquanto se refere à história precisa e particular de Jesus de Nazaré. Compreende a cristologia como uma determinação da antropologia aberta a um conteúdo totalmente novo pela encarnação de Jesus, e para a realização da salvação, preocupando-se em colaborar ativamente para a renovação da cristologia, através

⁶⁵² Ibid., pp. 287-290.

do aprofundamento da estrutura da encarnação definindo nela o papel do Espírito e evitando reduzir a ação do Espírito a uma consequência do Verbo. A cristologia é teológica, no sentido de fazer transparecer a relação de Jesus com o Pai, e também pneumatológica. O Espírito como promessa e dom mostra a união de Jesus Cristo com Deus e a sua comunhão com a humanidade. No contexto cristológico, *W. Kasper* sugere falar do Espírito como dom escatológico e usar a categoria filosófica de amor para dar sentido e orientação à realidade. A sua interpretação valoriza o modo de falar da Escritura, histórica e concretamente. E destaca a confissão de fé: “Jesus é o Cristo”. Esta profissão significa que Jesus de Nazaré, único, insubstituível, é simultaneamente o Cristo enviado por Deus, ou seja, o Messias ungido pelo Espírito, a salvação do mundo, a plenitude escatológica da história. Ele está pleno do Espírito Santo e desta plenitude a humanidade participa pelo Espírito.

Na apresentação de *M. Bordini*, a dimensão pneumática da cristologia possui um papel central em sua reflexão. Valorizou a questão da renovação da cristologia e a exigência de envolver a dimensão pneumática na cristologia para que seja possível afirmações de conteúdo teológico e de modo específico cristológico. *M. Bordini* apresentou o evento de Cristo intrinsecamente pneumático na sua estrutura constitutiva e na sua função normativa salvífica. Esta qualidade justifica, para o autor, o caráter singular e único de evento cristológico e sua dimensão universal. Considerou a dimensão pneumática do evento cristológico em três momentos fundamentais: na encarnação, na qual o Verbo se torna carne; na relação entre encarnação e unção, no qual pelo Espírito, Jesus se torna Cristo; e no evento pascal no qual Jesus de Nazaré, vivificado pelo Espírito, torna-se doador do Espírito. Os três momentos foram considerados não só como acontecimentos separados ou puramente sucessivos, mas como uma estrutura de um único evento cristológico, um evento de “descida” do Verbo (encarnação) que realiza uma passagem ao Pai (Páscoa), através da força do Espírito (unção). Esta triplice unidade estrutural define melhor o significado cristológico da encarnação de Jesus por sua abertura com respeito aos dados sinóticos da concepção de Jesus, o significado de unção inseparável da encarnação e o evento pascal, incompreensível em sua dimensão trinitária sem a encarnação, e sem que a encarnação seja privada no seu realismo dinâmico de vinda e retorno ao Pai.

M. Bordini considerou a presença do Espírito no evento cristológico para realizar a perfeita unidade, sem confusão, entre o Verbo e a humanidade. Por isso

se pode considerar que “no Espírito e pelo Espírito, o Verbo se fez carne”. Considerou que no Espírito realiza-se a unidade entre o Jesus terreno e a sua função crística (mistério da unção de Jesus), no qual se funda o poder salvífico do encarnado. Refletiu sobre o Espírito Santo na exaltação pascal, quando ele operou a transfiguração do encarnado e ungido para uma condição pneumática e vivificante. Dessa forma, Jesus Cristo por ação do Espírito se constitui na história em evento verdadeiramente definitivo e único, constitutivo e normativo de salvação para todos os homens.

M. Bordoni observou que na encarnação o Espírito realiza em Cristo um evento que abraça a humanidade. Na unção o Espírito funda o aspecto eclesiológico do evento de Cristo. No evento pascal, a ação do Espírito realiza a universalidade da soteriologia cristã. Na perspectiva do evento pascal a ação universal do Espírito promove a redenção e suscita a aspiração à plenitude de vida presidindo um processo universal de salvação com Cristo pelo Espírito. O Espírito, comunhão interpessoal do Pai e do Filho, é o lugar pessoal da comunhão interpessoal entre Cristo e os crentes Nele. No Espírito é possível o encontro com o Ressuscitado. A ação do Espírito é decisiva para a realização universal da salvação realizada no evento pascal da morte e ressurreição de Cristo.

A dimensão da perspectiva cristológica-pneumática permite ampliar a perspectiva parusíaca no âmbito cristológico, eclesiológico, antropológico e cósmico. Se a parusia constitui o cumprimento definitivo do único evento cristológico de salvação, no âmbito eclesiológico a Igreja aparece como comunidade escatológica de salvação⁶⁵³. No âmbito antropológico, em Cristo ressuscitado aparece o cumprimento parusíaco da ressurreição do homem. A ressurreição de Cristo é o princípio que envolve toda a humanidade (Rm 6,4-5; 8,11; 2 Cor 5,17; Ef 2,15; 4,4; 1 Cor 12,13), e chamado de “vida no Espírito” (Rm 8). Em perspectiva cósmica, a dimensão cristológica-pneumática da parusia, embora não faça parte do ponto de vista predominante da esperança escatológica cristã indica segundo *M. Bordoni*, a presença e força do Espírito, que na economia age para o cumprimento do projeto originário do Pai de recapitular tudo em Cristo. Na parusia cósmica se realizará o amor criador do Pai e do Filho e o Espírito, último a ser enviado, é o primeiro a reorientar a criação ao cumprimento da unidade perfeita.

⁶⁵³ LG 48.

Os três autores católicos citados, *W. Kasper*, *Y. Congar* e *M. Bordon* afirmaram a importância da dimensão pneumatológica no mistério de Cristo. Para eles a cristologia pneumatológica é uma cristologia com sólida base bíblica em perspectiva única e universal. Jesus é compreendido por um longo processo de preparação desde o AT e que culmina no NT.

A reflexão teológica dos autores é fundada sobre o fato de que o NT proclama Jesus como Cristo, Senhor e Filho de Deus e que nele se obtém o dom do Espírito de Deus prometido aos profetas. Os autores reconheceram dois estágios no destino de Jesus: o de *kenósis*, que culmina na cruz e o glorioso na ressurreição e glorificação. Nos dois estágios, eles reconheceram a ação do Espírito Santo.

Fieis ao testemunho bíblico, os três autores mostraram que o Espírito preparou a criação para a encarnação, guiou Jesus durante a sua vida terrena e através da glorificação do Filho abriu a possibilidade de salvação para a humanidade. Os autores reconhecem e evidenciam o papel do Espírito na encarnação. Com relação à unção a compreensão teológica contemporânea se esforça por recuperar a distinção entre encarnação e unção. Defendem a sucessão cronológica e lógica do testemunho neotestamentário. *M. Bordon* se ocupa explicitamente da questão por defender que se deve iluminar o evento do batismo como um evento do Espírito, valorizando a dimensão cristológica e eclesiológica. Destacam a cruz e a ressurreição como dois aspectos de um único evento em que transparece a presença e a ação do Espírito Santo. E dão importante relevo à presença do Espírito no evento pascal, destacando o agir de Deus no evento de Cristo e o agir do Espírito Santo como enviado do Pai através do Cristo ressuscitado.

Pelo Espírito Santo, o evento cristológico transcende a história através da existência histórica de Jesus para assumir um valor universal. Os três autores citados sublinham o Espírito como êxtase da comunhão interpessoal entre o Pai e o Filho, lugar pessoal da comunhão interpessoal entre Cristo e os crentes nele.

9.1

A Teologia da Libertação: elementos para o discernimento

A temática da libertação já vinha sendo preparada por intervenções e documentos da Igreja. Os Sínodos de 1971 e 1974 abordaram temas afins. Paulo VI, na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN) dedicou amplo espaço à temática da libertação. A doutrina social da Igreja vinha sendo impelida por acontecimentos sociais e políticos a abrir-se cada vez mais à nova problemática que será o cerne da TdL latino-americana⁶⁵⁴.

Por ocasião do Concílio Vaticano II abriu-se a reflexão teológica à modernidade, entretanto o tecido da teologia clássica ainda envolvia amplos espaços do corpo eclesial. Ainda vigorava em muitos lugares a teologia escolástica e escolar que se cristalizou durante muito tempo no tecido pastoral e na teologia. A teologia clássica correspondia a um contexto social em que a fé era vivida em uniformidade religiosa. A teologia clássica situa-se num contexto homogêneo e global de fé, referindo-se a intelegibilidade das verdades dogmáticas no interior articulado de um sistema orgânico, ou seja, busca-se compreender como as verdades de fé se relacionam e como se interpretam entre si. A partir da fé se entende todas as questões, e ultrapassa a consciência histórica sem questionamento ao mundo da fé. Esta teologia clássica tal como na cristandade medieval apoiou-se no sistema de universidade que vigorou sobretudo no século XIII⁶⁵⁵. A teologia clássica pôde continuar durante tantos séculos, porque apesar do desaparecimento da cristandade medieval, a Igreja pós-tridentina conseguiu criar forte barreira em torno de si, impedindo a infiltração dos questionamentos da modernidade, e porque no continente latino-americano continuou-se a viver situações semelhantes à cristandade medieval com exclusivo predomínio da religião católica em todo o

⁶⁵⁴ LIBANIO, J.B. *Teologia da Libertação*., p.26.

⁶⁵⁵ VAZ, L. *Fisionomia do século XIII*., pp.21-33.

ambiente político e cultural. Esta teologia clássica se caracterizou pela preocupação com a problemática referente ao ser de Deus, que junto à filosofia escolástica trabalhava com um conceito de verdade objetivo, a-histórica e essencialista. Dentro da cosmovisão fixista e imutável, a verdade participa também de tal compreensão, adquirindo rigidez e imutabilidade. Tal teologia definia os conceitos de modo formal, abstraindo-os do contexto histórico e dando-lhes um caráter de verdades eternas, imutáveis e definidas. Antes mesmo do Concílio Vaticano II essa teologia já sofria grandes embates. Neste contexto teológico nasce a TdL quase como ruptura com o universo da teologia clássica, entretanto em reflexão mais aprofundada se percebe também, além da ruptura do movimento teológico, vínculos profundos entre este e a teologia clássica⁶⁵⁶.

A perda da vigência das questões fundamentais do universo teológico escolástico ligou-se ao desaparecimento da cristandade de um lado e, de outro, à consciência na Igreja católica de que o sistema teológico das verdades dogmáticas se encontrava em processo de desagregação. O Concílio Vaticano II acelerou tal percepção. O desenvolvimento do capitalismo, principalmente depois da Segunda Guerra Mundial, provocou profundas transformações sócio-culturais, questionando o sistema da teologia clássica. A teologia católica teve que enfrentar esse novo período, submetendo-se a um processo de estruturação teórica com consequências na prática pastoral e disciplina eclesiástica. A TdL situa-se diante de múltiplas teologias modernas neoliberais em esforço de síntese assumindo-lhes a novidade e negando-lhes os limites condicionados pelos países centrais em relação à condição dos países periféricos⁶⁵⁷.

O Vaticano II afetou a posição teológica e sócio-política na América Latina. Os povos latino-americanos sentiam a necessidade de uma teologia socialmente mais consciente, e politicamente mais responsável, com base numa eclesiologia do “Povo de Deus” e de uma teologia enraizada na ideia da história da salvação. Na difícil situação política e social do continente latino-americano o concílio mostrou o rosto de uma Igreja mais solidária e engajada no tempo. A Segunda Assembleia do Episcopado Latino-Americano em *Medellín* (1968) deixou clara a necessidade de implantação do Vaticano II. No período de 1968 a 1975 se desenvolveu a TdL. Houve diversas fases da TdL: a gênese, o desenvolvimento, a consolidação e o

⁶⁵⁶ LIBANIO, J.B. Op. cit., pp.86-87.

⁶⁵⁷ Ibid., p.89.

ápice. Seu desenvolvimento sequencial deve-se aos autores *Gustavo Gutiérrez*, *Hugo Assmann* e *Juan Luis Segundo*. A teologia latino-americana recebeu o Vaticano II como o começo de uma nova teologia católica para a América Latina.

Medellín foi uma experiência única na recepção global do Vaticano II e o maior esforço de uma Igreja continental para a recepção criativa do concílio. A interpretação teológica do Vaticano II, como o começo de uma nova avaliação teológica, era evidente nas obras de *Jon Sobriño* e *Leonardo Boff*. *J. Sobriño* colocou como ponto de partida para a sua teologia da libertação a eclesiologia do Vaticano II: a Igreja é o povo de Deus. E Boff acentuou o caráter de transição do Vaticano II: “A história nos mostrou que práticas predominantes à margem da ordem comunitária muitas vezes acabam dinamizando essa ordem e conferindo a ela uma nova expressão eclesial, que mais tarde é oficialmente assimilada”⁶⁵⁸.

A particularidade da TdL manifesta-se sobretudo pelo contexto sócio-político-cultural da América Latina, a partir da experiência espiritual de Deus na face do pobre, com intenção prática: a causa da libertação dos pobres⁶⁵⁹.

A Igreja católica latino-americana motivada por mudanças ocasionadas pelo Concílio Vaticano II e pela Conferência Episcopal Latino-Americana de *Medellín*, apresentou um perfil de Igreja baseada na opção preferencial pelos pobres e na prática das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). No Brasil, o episcopado brasileiro, a presença da Ação Católica, o Movimento de Educação de Base, as CEBs e outros fatores no início da década de 1960 realçaram o aspecto eclesial no contato com a Palavra de Deus, com os agentes de pastoral, com os bispos, com celebrações sacramentais e outras celebrações⁶⁶⁰.

A TdL vinculada à possibilidade de transformação social e política entre os anos de 1960 e 1980, visava uma sociedade baseada em princípios de justiça social. Tendo o Reino de Deus como núcleo articulante da TdL, esta relacionava as ciências sociais com a pesquisa bíblica usando a mediação sócio-analítica, com o objetivo de compreender cientificamente as causas da opressão e da morte dos pobres, e as possibilidades de libertação. Sua novidade metodológica apresentava um novo referencial teórico de interpretação da realidade, baseado em estudos científicos que emergiam nesta ocasião, principalmente no campo sociológico.

⁶⁵⁸ BOFF, L. Eclesiogênese. *Apud* FAGGIOLI, M. *Vaticano II, A luta pelo sentido.*, p.89.

⁶⁵⁹ LIBANIO, J.B. *Teologia da Libertação.*, p.8.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p.77.

Procurava compreender a realidade, julgá-la mediante a tradição bíblica, com destaque para o aspecto profético, para indicar uma nova inserção dos cristãos, de maneira especial nas CEBs e em grupos ecumênicos comprometidos com a transformação da sociedade. Nesse contexto, ocorreram redefinições na pastoral, na liturgia e na missão alimentando a relação entre teoria e prática com novas formulações pastorais⁶⁶¹.

A Igreja se fez presente aos movimentos de libertação a partir da abertura social criada pelas cartas encíclicas sociais de João XXIII. A Carta Encíclica *Mater et Magistra* (MM) em 1961, sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã, já lançava um olhar aos diversos problemas da vida social contemporânea e tentava a solução para as crescentes necessidades dos homens daquela época⁶⁶². E a Carta Encíclica *Pacem in Terris* (PT) em 1963, sobre a paz entre todas as nações fundada na verdade, na justiça, na caridade e na liberdade⁶⁶³. Tais cartas encíclicas sociais coincidiram com os anseios e debates nacionais, sobretudo latino-americanos, sobre reformas de base, especialmente a reforma agrária, em nítido eco à mobilização no campo político.

No Concílio Vaticano II ocorreu uma verdadeira revolução copernicana. O homem passou de objeto a sujeito no mundo com a possibilidade de uma existência de relações humanas, de significados e realizações.

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* introduziu profundas mudanças na eclesiologia vigente para recuperar a relação entre a Igreja, o Reino de Deus e a dimensão histórica. A renovação litúrgica retomada em termos mais amplos pelo concílio serviu para aproximar a Igreja do povo⁶⁶⁴.

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* ofereceu uma abertura temática para os problemas sociais e assumiu a metodologia “ver, julgar e agir”. É uma reflexão teológica que vem da prática e facilitou o encontro entre pastores intelectuais e as camadas populares. Tal método foi incorporado definitivamente à teologia pelos teólogos da libertação⁶⁶⁵.

E a opção pelos pobres e seu papel fundamental para a Igreja afirmados no concílio produziram um processo de aceleração na Igreja da América Latina,

⁶⁶¹ RIBEIRO, C. O. *A Teologia da Libertação Morreu?*, pp.27-31.

⁶⁶² JOÃO XXIII. *Carta Encíclica Mater et Magistra*.

⁶⁶³ JOÃO XXIII. *Carta Encíclica Pacem in Terris*.

⁶⁶⁴ LIBANIO, J.B. *Teologia da libertação*., pp.66-68.

⁶⁶⁵ Ibid.

abrindo-a para o campo social e para os pobres. Esse contexto permitiu aos bispos em *Medellín* fazer a opção pelos pobres e a TdL surgir como uma teologia a partir da ótica dos pobres. Houve no Concílio Vaticano II um capítulo pouco explorado: sua opção pelos pobres. Um mês antes da abertura do concílio, João XXIII numa mensagem de 11 de setembro de 1962 afirmava: “Em face dos países subdesenvolvidos, a Igreja se apresenta tal como é e quer ser: a Igreja de todos, particularmente, a Igreja dos pobres”. E no final da primeira sessão, o Cardeal *Lercaro* teve uma intervenção marcante, na qual afirma a predileção pelos pobres e seu papel fundamental pela Igreja. Durante o concílio criou-se um grupo internacional, pequeno, mas de grande repercussão, de bispos que se preocupavam com o Terceiro Mundo, onde dom Hélder Câmara desempenhou papel relevante⁶⁶⁶.

A TdL nasceu na prática e, portanto, não se trata de uma teologia voltada para questões teóricas, mas orientada para uma determinada situação histórica, concreta e radicou-se na fé popular pela via do lugar social e dos teólogos latino-americanos. Formulada de modo inicial por *G. Gutiérrez* em uma conferência e depois em seu livro *Teologia de La Liberación*, em 1971, com raízes no Concílio Vaticano II e em *Medellín*, que constituiu o primeiro tratado sistemático da TdL, recebeu aprofundamentos *H. Assmann* (*Teologia desde la praxis dela liberación* de 1972) e *J. Segundo* (*Liberación de la Teologia* de 1974) que protagonizaram o aprofundamento epistemológico da TdL. A partir destes é que se tem a sistematização das mediações da TdL com Clodovis Boff; a cristologia de Leonardo Boff efetivamente latino-americana aparece na obra *Paixão de Cristo: paixão do mundo* de 1978 e a cristologia de Jon Sobriño em 1976 com característica ainda europeia; a pneumatologia aparece com José Comblin na década de 1980 com as obras *A força da Palavra* e *O Espírito Santo e a libertação*; uma pneumatologia narrativa aparece com Vitor Codina no início da década de 1990. E de outros teólogos do continente latino-americano recebeu aprofundamentos. A TdL assumiu a razão científica e filosófica da modernidade. Afastou-se de um dogmatismo fixista e aproveitou os avanços nos campos das ciências sociais, adotando mediações sócio-analíticas. A TdL definiu aspectos de continuidade, de superação, de ruptura e proximidade com a caminhada de luta do fiel pobre e oprimido⁶⁶⁷.

⁶⁶⁶ LIBANIO, J.B. *Teologia da libertação*., pp.66-68.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p.100.

A práxis cristã de libertação deve ser aprofundada a partir da práxis de Cristo. A elaboração desta cristologia indicava uma cristopráxis da libertação, embora conservasse um modo progressista europeu de produzir cristologia. Concentram-se os esforços em elaborar novos pressupostos epistemológicos para a cristologia. A pretensão era fazer uma cristologia que recuperasse o Jesus histórico, valorizasse a comunidade de fé, especialmente a experiência dos pobres, e estimulasse o seguimento de Jesus, suporte fundamental para a cristopráxis. L. Boff, em seu livro *Jesus Cristo Libertador* revela-se inovador no conjunto da cristologia, mas não era efetivamente uma cristologia da libertação. Sua estrutura especulativa denota a preocupação de formular uma cristologia com incidência histórica. Desenvolveu a tentativa de expressar a realidade de Jesus de Nazaré na situação da América Latina como libertador da consciência oprimida pelo pecado e de toda espécie de alienação, e libertador da triste condição humana em suas relações com o mundo, com o outro e com Deus⁶⁶⁸.

O livro *Cristologia desde a América Latina* de J. Sobriño parte da relevância do Jesus histórico para a cristologia elaborada em perspectiva da libertação. Jesus anuncia o Reino de Deus como uma nova ordem da realidade que exige concretizações históricas antecipadoras com o desencadeamento de um processo de libertação. Para o autor, o chamado de Jesus à conversão indica que a libertação de Deus assume formas concretas; a morte violenta de Jesus deve ser explicada como reação à sua ação libertadora na história; a ressurreição de Jesus é a irrupção antecipada da libertação definitiva mediante a qual o Reino se concretiza na história; a salvação foi realizada em Jesus através de sua morte e ressurreição. Cristo revela-se como Filho de Deus, Verbo encarnado que trouxe a esperança de vida aos pobres; o seguimento é a forma para se realizar na história a libertação de Deus que leva à edificação do Reino e lhe confere concretude histórica. Esta cristologia, embora com o objetivo de formular uma cristopráxis da libertação a partir do mundo dos pobres, nela ainda subjazem temas e perspectivas europeias, pois os pobres não havia ainda tornado perspectiva cristológica, mas uma via mediana entre tema e perspectiva⁶⁶⁹.

⁶⁶⁸ BOFF, L. Jesus Cristo libertador. *Apud* GONÇALVES, P. S. L. *Liberations Mysterium*., p.11.

⁶⁶⁹ SOBRIÑO, J. Cristologia desde a América Latina. *Apud* GONÇALVES, P. S. L. *Liberations Mysterium*., p.11.

A TdL pressupunha uma prévia opção política, ética e evangélica em favor dos pobres. Utilizava a mediação sócio-analítica, hermenêutica e prática-pastoral para compreender as causas da opressão e da morte dos pobres e as possibilidades de libertação, compreendendo a Bíblia como testamento que registra e indica a forma da vinda e da presença na história. Considerando certas diferenças entre os teólogos se podem distinguir algumas etapas na TdL: a fase de preparação entre o Concílio Vaticano II e a conferência em *Medellín* (1962-1968); a fase de formulação da TdL a partir de 1968, marcada principalmente pela obra pioneira de *G. Gutiérrez*; a fase de sistematização, a partir de 1976, quando os teólogos de uma nova geração começam a refletir sobre o seu método e em repensar sistematicamente em nova perspectiva os principais temas da teologia.

As intuições fundamentais de *G. Gutiérrez* foram aprofundadas por *H. Assmann*⁶⁷⁰ e *J. Segundo*⁶⁷¹ e os grandes temas da TdL adquiriram relevância no contexto teológico e eclesial; o período a partir de 1979 caracterizou-se pelo amadurecimento da TdL em meio a diversos conflitos com a Igreja e a sociedade. A cristologia da libertação ampliou seu horizonte, radicalizando a perspectiva dos pobres em sua formulação e centrando sua atenção no seguimento de Jesus suporte fundamental para a cristopraxis, valorizando a comunidade de fé, e especialmente a experiência dos pobres. A eclesiologia assumiu uma postura ministerial, profética, constituída pelos pobres e comprometida com o processo de libertação⁶⁷². O tema da salvação como libertação histórica foi ampliado para a centralidade do Reino, assumindo intensamente a dialética entre o histórico e o escatológico⁶⁷³; o período a partir de 1989 até 1994 caracteriza-se na forma de revisão e ampliação de horizontes da TdL⁶⁷⁴.

Segundo J. Libanio, a teologia traduz uma experiência transcendental de Deus, e a necessidade das mediações concretas e históricas para a experiência de Deus decorre do mistério da encarnação. Jesus Cristo se tornou o lugar da revelação de Deus e do encontro-experiência dele e com ele. Cristo na cruz não só entregou o seu Espírito ao Pai, mas o também o Espírito ao mundo para que este pudesse viver dele. Como é o Espírito do Pai e do Filho, ele nos conduz à experiência de Deus Pai

⁶⁷⁰ ASSMANN, H. Teologia desde La praxis de La liberación. *Apud* Ibid., p.10.

⁶⁷¹ SEGUNDO, J.L. Liberación de la teología. *Apud* Ibid.

⁶⁷² BOFF, L. Eclesiogene. *Apud* Ibid., p.13.

⁶⁷³ MIRANDA, M.F. Libertados para a Praxis da Justiça. *Apud* Ibid.

⁶⁷⁴ Ibid., pp.7-15.

no e pelo Filho. Quanto mais profunda a experiência de Deus e correspondente a um dado contexto, mais se impõe eclesialmente. Assim ocorreu com a TdL, uma experiência real e profunda de Deus em determinado contexto social e cultural, mediada por realidades históricas, a situação social e eclesial da América Latina com a irrupção dos pobres, como sujeito ativo, consciente e organizado, na sociedade e na Igreja⁶⁷⁵.

A TdL nasceu de uma sólida experiência espiritual de Deus na face do pobre. Antes da TdL havia uma espiritualidade da libertação que moveu os teólogos às opções que presidiram o trabalho teológico da época, mas o fato primordial da TdL foi a irrupção dos pobres. A existência de milhões de pobres na América Latina fomentou um processo de conscientização a respeito da razão econômica, política e cultural para alcançar as causas estruturais dessa situação. No contexto latino-americano os pobres eram em maioria, uma massa de marginalizados e pobres, um fenômeno coletivo, resultado de longo processo de colonização e da implantação do sistema capitalista, que aumentou a acumulação de capitais em detrimento dos pobres. Em consequência à conscientização seguiu-se a mobilização, a organização de movimentos sociais e políticos de libertação respondendo à necessidade de transformação da realidade tendo em vista a libertação das camadas populares⁶⁷⁶.

Nos pobres, fez-se a experiência do Reino de Deus. É o Reino que impõe exigências de esperança, de práticas libertadoras. O pobre é o amado por Deus, aquele a quem o Reino se dirige prioritariamente e, ao mesmo tempo, fruto da injustiça. Deus emerge como evento de sentido, esperança e futuro. A Igreja dos pobres cria o espaço para a experiência de Deus, da vida e do Reino de Deus. A Igreja dos pobres sublinha a dimensão cristológica da experiência de Deus. Jesus é o modelo estrutural dessa experiência. Ele se fez pobre, comeu com os pobres e os fez os primeiros destinatários da Boa Nova (Lc 7,22; Mt 11,5). A vida de Jesus na *kenosis* (Fl 2,5-11) indicou o caminho para a experiência de Deus dos pobres. Geralmente atribui-se à experiência de Deus no pobre um caráter sociológico, ideológico, negando-lhe a experiência espiritual. Entretanto, é na face do pobre que a Igreja experimenta Deus. E o pobre faz a Igreja descobrir Deus, a exigência do

⁶⁷⁵ LIBANIO, J.B. *Teologia da libertação*., p.109.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p.110.

compromisso social, a gratuidade da presença de Deus e a contemplação Dele na face do pobre⁶⁷⁷.

A originalidade da TdL consistiu na sua relação com a práxis. A TdL teve uma intenção prática que se manifestou no compromisso com a libertação dos pobres, na perspectiva de juízo nos limites da teologia e na sua articulação com a prática através de mediações objetivas e políticas de ações transformadoras. Esta opção supõe uma experiência espiritual de Deus nos pobres. A dimensão evangélica das opções da TdL garantia a sua qualidade teológica:

O fundamento da opção pelos pobres radica-se no próprio Deus, que toma partido pelo pobre e oprimido, ao criar um povo libertando-o da opressão do Egito, constituindo-o sinal antecipador do Reino e ao identificar-se com o pobre no seu filho Jesus. Portanto a verdadeira história da salvação acontece (nível ontológico) e interpreta (nível hermenêutico) na história do explorado. Nela se tece o sentido histórico e transcendente. O pobre é o lugar histórico da salvação, porque Deus assim o constituiu por livre escolha e no-lo revelou no povo de Israel e em Jesus Cristo⁶⁷⁸.

Os fatos que se verificaram na Igreja da América Latina, a participação nas lutas de libertação, a opção preferencial pelos pobres e a criação das comunidades suscitaram dificuldades e comportaram consequências pelo uso de mediações sócio-analíticas, sobretudo elaboradas a partir da perspectiva marxista. *Garcia Rubio*⁶⁷⁹ mostrou que a TdL era uma teologia com a dimensão política preponderante mas preocupada em desenvolver a fé ultrapassando o horizonte político. Vários outros trabalhos foram realizados sobre a TdL, que evidenciaram a relação entre teologia, ciências humanas, filosofia e economia para o progresso e a libertação humana⁶⁸⁰. Os documentos do magistério moveram-se em relação à TdL, questionando-a fortemente e procurando traçar limites para a prática eclesial⁶⁸¹, refutando a opção pelos pobres entendida em perspectiva classista, conflitiva e

⁶⁷⁷ Ibid., pp.112-113.

⁶⁷⁸ Ibid., p. 223.

⁶⁷⁹ RUBIO, G. Teologia da Libertação? *Apud* GONÇALVES, P. S. L. *Liberations Mysterium*., p.18.

⁶⁸⁰ Ibid., p.17.

⁶⁸¹ A *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação (Libertatis nuntius)*, promulgada pela Congregação para a Doutrina da Fé em 1983, se referiu à assunção acrítica da perspectiva marxista no interior do discurso teológico, que chega a uma perversão da fé cristã, e na cristologia uma interpretação exclusivamente política das verdades cristológicas da tradição. A instrução vaticana reconhece que sua abordagem é incompleta e pretende completá-la em documento posterior para evidenciar as riquezas do tema da liberdade cristã e da libertação; reconhece a aspiração dos povos à libertação e que a Igreja é chamada a perscrutar esta aspiração; reconhece a complexidade da TdL, onde se pode identificar uma pluralidade de correntes; acolhe e confia o tema da TdL à Igreja universal. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação (Libertatis nuntius)*, X, 9-12; I, 1; III, 2; 6, 8; VII, 8-9; XI, 1-2.

política, a interpretação do conceito de libertação com relevância da dimensão política e histórica, e o uso de categorias marxistas em uma hermenêutica da práxis ao contextualizar a teologia. À Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação (*Libertatis nuntius*) seguiu-se à Instrução sobre Liberdade Cristã e Libertação (*Libertatis conscientiae*), de 22 de março de 1986, que evidenciou de maneira positiva os aspectos teóricos e práticos do discurso sobre a libertação, afirmando que a libertação é um conjunto de processos que visam procurar e garantir as condições requeridas para o exercício de uma autêntica liberdade humana⁶⁸². Houve assim o resgate da opção pelos pobres, a relevância do horizonte e da consciência da libertação integral e o aspecto da contextualização do fazer teologia. Uma gama imensa de pronunciamentos eclesiais, estudos e desenvolvimentos posteriores mostraram a diversidade de posições e reflexões sobre a TdL de diversas naturezas, indicando a complexidade teológica que envolveu a TdL⁶⁸³.

A TdL desenvolveu com originalidade alguns temas, sobretudo em cristologia, eclesiologia e pneumatologia. Afirmou a fé em Deus Uno e Trino, e refletiu a Trindade como um todo aprofundando cada uma das Pessoas divinas em suas respectivas propriedade e missão. O Deus dos cristãos é o Pai libertador revelado pelo Filho à luz do Espírito Santo. As três Pessoas divinas constituindo um só Deus que se autocomunicou através da encarnação de seu Filho pelo Espírito Santo. Jesus nasceu e viveu como todos os seres humanos, exceto no pecado, morreu na cruz e ressuscitou para a salvação da humanidade. Partindo desta profissão de fé radicada no Concílio de Calcedônia que afirma a humanidade e a divindade de Jesus, a TdL elaborou seu método próprio para transmitir a fé cristológica de acordo com a tradição cristã⁶⁸⁴.

A preocupação da cristologia da libertação foi a de formular a profissão da fé em Cristo num contexto de luta pelos pobres e propiciar o seu seguimento mediante a ação do Espírito em direção ao Reino de Deus. O Espírito Santo por sua vez age

⁶⁸² A segunda instrução, *Instrução sobre Liberdade Cristã e Libertação (Libertatis conscientiae)*, sob o impulso do movimento teológico e pastoral da TdL não se limitou ao discurso clássico da liberdade cristã, mas o discurso da liberdade que se prolonga no discurso sobre a libertação, tornando-se assim uma instrução positiva para a TdL por deixar espaços abertos para uma responsável Teologia da Libertação. CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Instrução sobre Liberdade Cristã e Libertação (Libertatis conscientiae)*, n. 3.

⁶⁸³ LIBANIO, J.B. *Teologia da libertação.*, p.248.

⁶⁸⁴ GONÇALVES, P. S. L. *Liberations Mysterium.*, p. 148.

na Igreja, renova o cosmos e origina o homem novo. Partindo desta concepção do Espírito, a pneumatologia da libertação interpretou as experiências de liberdade, de comunidade, de ação e da Palavra entre os pobres como experiência do Espírito Santo. E a eclesiologia da libertação formulou uma concepção de Igreja que explicitasse a irrupção dos pobres como sujeito histórico na Igreja e na sociedade, bem como a solidariedade da Igreja para com eles. A Igreja dos pobres deveria ser entendida no sentido de compreender a si mesma a partir dos pobres:

Portanto, o que se afirma positivamente a respeito da Igreja dos pobres é relativamente simples no plano teológico: o Espírito de Jesus está nos pobres não é somente para eles, mas deve fazer-se a partir deles, encontrando neles seu princípio de estruturação, organização e missão. (...) Isso significa que os pobres são o autêntico lugar teológico da compreensão da verdade e da práxis cristã, e, portanto, também da constituição da Igreja⁶⁸⁵.

A Igreja na perspectiva da libertação “nasce do povo” no sentido que renasce e se renova a partir do povo pela força do Espírito Santo, sem excluir a hierarquia e os ministérios, mas afirmando um processo de renovação de uma Igreja que se aproxima do povo, mais pobre, mais fraterna, mais profética e mais interessada pelos valores do Reino.

A revisão e a ampliação dos horizontes da TdL, possibilitou a utilização da antropologia para atender os desafios das culturas indígena e negra, da mulher, e da liberdade⁶⁸⁶. Emergiu a reflexão crítica sobre economia, o que possibilitou elaborar a categoria de excluídos dentro da categoria dos pobres, e sobre a ecologia. A doutrina social da Igreja elaborou preceitos éticos para justiça e solidariedade. Ampliou-se o diálogo entre os cristãos de todas as confissões e não cristãos. A TdL como um movimento teológico e pastoral progrediu em sua elaboração, soube definir-se, esclarecer-se, e em alguns casos corrigir-se, levando em conta tanto a evolução da situação político-social na América latina, como a controvérsia eclesiástica e teológica, sobretudo após os anos de 1980. Apesar da diminuição de influência de partes de seu ensinamento, as ideias da TdL encontram-se difundidas na Igreja, descobrindo-se nela novos assuntos e lugares teológicos, como a teologia feminista, negra, ecológica e no pluralismo religioso. Essas ideias buscam novos significados para uma economia de solidariedade e no estabelecimento de relações

⁶⁸⁵ SOBRINO, J. Ressurreição da verdadeira Igreja. *Apud* GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX.*, p.372.

⁶⁸⁶ COMBLIN, J. *Cristãos rumo ao Século XXI.*

fraternas, que representam um desafio para a teologia ocidental, católica e ecumênica⁶⁸⁷.

9.2

A cristologia e a pneumatologia da libertação

A cristologia da libertação se baseia no Jesus histórico, a partir das categorias de mediador absoluto e mediação absoluta. Recuperam-se a práxis profética de Jesus, as razões históricas de sua morte e o significado da sua ressurreição. A pneumatologia da libertação se refere às ações do Espírito no mundo, nas pessoas e na Igreja a partir da vida dos pobres. A ação do Espírito na perspectiva da libertação é a presença de Deus, suscitando a nova criação e o homem novo. O processo de libertação em Cristo é impulsionado pelo Espírito Santo⁶⁸⁸. A ação “das duas mãos do Pai”, a partir da vida dos pobres, constitui a perspectiva teológica libertadora⁶⁸⁹.

A reflexão cristológica da libertação sustentou a ortopraxia na TdL. A partir do Jesus histórico, da práxis histórica de Jesus e da sua ressurreição se apreende melhor o caminho de uma compreensão gradual do mistério cristão e do seguimento do Cristo. E a densidade da encarnação a partir da mística dos pobres e a articulação da ortodoxia com a ortopraxia na formulação do discurso cristológico. A influência das cristologias transcendental de *K. Rahner*, histórica de *E. Schillebeeckx* e praxística de *J. Moltman* articuladas com a práxis histórica dos pobres deram consistência à cristologia da libertação⁶⁹⁰.

A reflexão pneumatológica libertadora demonstra a nova consciência de percepção das ações do Espírito no mundo, nas pessoas e na Igreja a partir da vida dos pobres. É uma pneumatologia que se sustenta teoricamente na pneumatologia da história em perspectiva ecumênica⁶⁹¹ e descreve a ação do Espírito como presença libertadora de Deus, suscitando a nova criação e o homem novo com forte influência da pneumatologia desenvolvida por *Y. Congar*⁶⁹².

⁶⁸⁷ GIBELLINI, R. Op. cit., pp.380-381.

⁶⁸⁸ COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a Libertação.*, pp.67-68.

⁶⁸⁹ CODINA, V. *Não extingais o Espírito.*, p.62.

⁶⁹⁰ FERRARO, B. *Cristologia a partir da América Latina.*, pp.283-309.

⁶⁹¹ COMBLIN, J. Espírito Santo. *Apud* GONÇALVES, P. S. L. *Liberations Mysterium.*, p.27.

⁶⁹² GONÇALVES, P. S. L. *Liberations Mysterium.*, pp.26-27.

A cristologia da libertação articula Jesus com o Reino de Deus. Diversas cristologias modernas desenvolveram a relação entre Jesus e o Reino⁶⁹³. A relação entre Jesus e o Reino passa pela distinção entre as categorias de mediador e de mediação. A cristologia da libertação articula a ultimidade de Jesus com o Reino de Deus. Jesus é compreendido como mediador absoluto de Deus. É necessário partir do Jesus histórico a fim de assimilar a sua divindade. O mediador anuncia e pratica o Reino, denunciando o anti-reino. Relaciona-se com a ultimidade do Pai por meio do combate aos ídolos da morte e solidariza-se com o ser humano, atacando o pecado. O Reino de Deus é a mediação absoluta que articula a história com a transcendência e explicita, pela sua positividade, a historicidade do anti-reino. O Reino mostra que o mal precisa ser combatido. A mediação e o mediador são parciais, optam pelos pobres, partem da negatividade histórica para afirmar a própria positividade transcendental. O uso destas categorias que possibilitam ter os pobres como *locus theologicus*. Os pobres não são fontes de conhecimento teológico, mas são lugar teológico, possuem determinados conteúdos teológicos e exigem da cristologia um sério confronto com a realidade de morte prematura, tendo como premissa a revelação: o Filho de Deus está presente nos pobres deste mundo (2Cor 8,9). A cristologia da libertação parte de um ponto particular e real da vida dos pobres e se baseia no testemunho do NT, onde a fé existencial tem prioridade sobre as formulações de fé e se expressa de maneira radical no seguimento de Jesus.

O ato de fé (*fides qua*) é a atitude de fazer chegar, litúrgica e doxologicamente, o objeto desta mesma fé à história (*fides quae*). A *fides qua* manifesta a forma existencial e prática da fé em Jesus e tem prioridade sobre as formulações de fé para concretizar as expressões absolutas da fé cristã: o

⁶⁹³ J. Sobrino analisa em seu livro como as cristologias modernas desenvolveram a relação entre Jesus e o Reino. R. Bultmann, W. Pannenberg, J. Montmann e W. Kasper fizeram essa articulação. Para R. Bultmann, Jesus é escatologizado e o homem é libertado quando aceitar interiormente Jesus Cristo. Esta cristologia se torna a-social e não é ligada ao Reino de Deus. W. Pannenberg acentua que o Reino é um futuro iminente na história quando o homem se abre a ele, mas sua perspectiva se situa na dimensão individual, sem ênfase ao coletivo, à organização social como modo humano de abrir-se ao Reino de Deus, não se refere ao anti-reino e a “já” presença do Reino na história, especialmente no meio dos pobres, é pouco valorizada. J. Moltmann acena à necessidade do seguimento de Jesus para construir o Reino de Deus, realidade ainda a ser alcançada. Elabora a sua teologia da esperança coligada à teologia da cruz. O seguimento se dá em função do Reino de Deus, o qual vai atuando na história, privilegiando os crucificados deste mundo. Para W. Kasper, o Reino de Deus é universalmente realizado pelo amor. Este se manifesta como sentido do ser homem e no ser no mundo. SOBRINO, J. *Jesus, o Libertador (I)*., pp.160-201.

seguimento e o discipulado. Ambos estão em função da construção do Reino de Deus e na luta contra as forças do anti-reino. A fé possui a tarefa histórica de construir o Reino de Deus na história. O discípulo é chamado a anunciar o Reino de Deus aos pobres, e o seguimento é a historização da prática de Jesus com prioridade aos pobres, proporcionando novos horizontes hermenêuticos com a finalidade de afirmar cada vez mais a realidade de Cristo. Desta forma, consolida-se a atualização do seguimento de Jesus, lugar do salto da fé, das afirmações limites de Cristo, do sentido maior da vida cristã⁶⁹⁴.

Jesus é o mediador enviado por Deus e envia os seus seguidores para realizar historicamente a mediação. Assim Jesus é duplamente importante: ele é o enviado e o enviante, Jesus é o mediador e o libertador. A libertação é a chegada do Reino de Deus na história para os pobres. Jesus não só anunciou, mas também iniciou o Reino de Deus para os pobres e marginalizados, pois sua missão aconteceu no meio dos pecadores. A libertação trazida por Jesus explicitou a misericórdia de Deus com os pobres chamando a humanidade à conversão. Jesus foi livre para criar, para amar e expressar a misericórdia de Deus aos pobres, demonstrando sua fidelidade ao Pai, expressando seu caráter profundamente libertado. A ressurreição expressa o caráter libertador do mediador seja pela libertação histórica que gerou a hermenêutica da ressurreição, seja por mostrar Cristo como Senhor da história, e ainda por sua dimensão plenificante ao possibilitar viver livremente o seguimento de Jesus para a construção do Reino na história e permitindo à humanidade celebrar antecipadamente a vitória da vida sobre a morte. Também a realidade metafísica de Cristo possui um caráter libertador. Jesus Cristo é libertador por aquilo que fez historicamente, especialmente na vida dos pobres e pelo que é de fato, Filho de Deus, que assumiu a condição humana em tudo, exceto no pecado. Jesus Cristo é a revelação plena de Deus e do homem. A libertação integral em Cristo realiza-se pela complementação de todos os momentos libertadores na dinâmica do seguimento de Jesus, pela integração de todos os aspectos libertadores de Cristo,

⁶⁹⁴ “A prática de Jesus permite esclarecer e hierarquizar os elementos em sua totalidade: os fatos isolados de sua vida, sua doutrina, suas atitudes internas, seu destino e o mais íntimo seu, que chamamos sua pessoa. O melhor lugar para conhecer realmente a Jesus é precisamente o prosseguimento de sua prática, seu seguimento”. VIGIL, J. M.; CASALDALIGA, P. *Espiritualidade da Libertação*., p.98.

começando pela libertação dos pobres e tornando-a central no projeto salvífico de Deus, e pela análise da libertação integral que propicie a cristopráxis libertadora⁶⁹⁵.

Jesus é compreendido como mediador absoluto de Deus e o Reino de Deus a mediação. Jesus veio trazer a salvação universal, mas com a missão específica de anunciar o Reino de Deus para os pobres. Como mediador absoluto de Deus, Jesus anunciou e iniciou o Reino de Deus entre os pobres. A cristologia da libertação tem os pobres como lugar teológico. Foi como pobre que Jesus apareceu entre os homens. Partindo do lugar dos pobres a cristologia se renova e aproxima-se da autêntica verdade de Cristo⁶⁹⁶.

A ressurreição de Jesus expressa o caráter libertador do mediador e é libertadora na medida em que aponta Cristo como Senhor de uma nova história, sem as marcas da injustiça, e tem ainda a dimensão escatológica da história ao mostrar a possibilidade de um viver livre no seguimento de Jesus para que o Reino se torne realidade e celebrar antecipadamente a vitória da vida sobre a morte.

Jesus aparece como revelação fundamental para o ser humano, verdadeiro homem e verdadeiro Deus. Jesus Cristo é a verdade fundamental para o ser humano, a revelação plena de Deus e a revelação plena do homem. A transcendência da história se realiza por ação de Deus, dando a integralidade da libertação a partir da realidade de Cristo. Cristo é libertador pelo que fez historicamente, e pelo que é de fato, Filho de Deus. A libertação integral, aquela que interconecta todos os momentos libertadores tendo como eixo a vida dos pobres, é uma autêntica libertação teológica e transcendente e realiza-se no seguimento de Jesus, na integração de todos os aspectos libertadores da vida de Cristo. Jesus Cristo é o mediador absoluto do reino de Deus para os pobres, lugar teológico fundamental, princípio histórico da salvação universal⁶⁹⁷.

O Reino de Deus é a mediação absoluta que articula a história com a transcendência e explicita o anti-reino. O Reino de Deus é percebido em três perspectivas: a via nocional, a prática de Jesus e os destinatários do Reino. Na primeira perspectiva, Jesus tinha noção da presença do Reino de Deus em sua

⁶⁹⁵ GONÇALVES, P. S. L. *Liberations Mysticism*., pp.149-156.

⁶⁹⁶ “S. Paulo interpreta essa condição como uma forma concreta que assumiu a encarnação: Vós conheceis o amor gratuito de Nosso Senhor Jesus Cristo, que rico se fez pobre por vós a fim de vos enriquecer com a sua pobreza (2Cor 8,9). A encarnação do Senhor se deu no modo de um homem pobre. Assim, olhando para Jesus, podemos afirmar que o pobre é a revelação do Pai e que foi um pobre que salvou o mundo”. BOFF, C; PIXLEY, J. *Opção pelos pobres*., p.132.

⁶⁹⁷ GONÇALVES, P. S. L. *Liberations Mysticism*., p.157..

época; na segunda, Jesus evidencia que o seu ministério, as suas palavras e ações estavam ordenadas em função do Reino de Deus; e a terceira perspectiva estava relacionada à vida e ao mundo dos pobres, os destinatários do anúncio que Jesus fez do Reino para transformação da realidade⁶⁹⁸.

A dupla dimensão do Reino de Deus, histórica e escatológica, leva a refletir o Reino como mediação absoluta. O Reino possui uma realidade maior do que a sinalizada na história. É uma totalidade ainda não realizada, mas que está por vir. Os seus sinais são a demonstração de sua incidência histórica e escatológica⁶⁹⁹. A construção do Reino de Deus implica no combate e na destruição do anti-reino para salvar as pessoas e libertá-las de suas escravidões⁷⁰⁰. Tendo os pobres como destinatário, o Reino possui o conteúdo da justiça que vem de Deus anunciada e testemunhada pelo mediador. Na história, Deus vai se revelando precisamente como o Deus da vida e dos pobres, um Deus que possui um Reino de bondade e de esperança para os pobres a ser plenificado num futuro próximo. A libertação integral é resultado da plenificação da vida oriunda da centralidade do Reino. O horizonte utópico serve de guia para a construção do Reino na história. A partir da vida dos pobres, Deus manifesta a sua humanidade e solidariedade com os pobres que clamam por justiça, mas se mantém firmes como o “Servo sofredor”, uma profecia messiânica de Isaías 53, que associada a Jesus muda a perspectiva de realeza do messias esperado por Israel para o messianismo de serviço de Jesus, que implica necessariamente o sofrimento⁷⁰¹.

Jesus não fez de si mesmo o centro de sua pregação, fazendo emergir a centralidade do Reino de Deus como dado fundamental de sua missão. Para a cristologia da libertação a categoria do Reino de Deus é a mais expressiva ao evidenciar as opções de Deus, manifestadas nas opções de Jesus, e põe em evidência as opções do próprio Deus fundamentais para a Igreja, cuja missão é dar continuidade ao anúncio do Reino. A categoria de Reino de Deus na perspectiva de libertação possibilita uma leitura da realidade sem confundir transcendência e história, superando tendências dualistas da teologia clássica, dando historicidade à teologia e aos dados da fé num contexto específico e determinado, sem perder as

⁶⁹⁸ SOBRINO, J. *Jesus, o libertador (I)*, pp.108-110.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, pp.183-188.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p.189.

⁷⁰¹ *Ibid.*, pp.199-201.

noções de totalidade e universalidade⁷⁰². O sentido profundo do seguimento de Jesus é concretizar a realidade do Reino. Jesus entregou sua vida à causa do Reino e continua a ser o “Caminho, a Verdade e a Vida” do Reino⁷⁰³.

A práxis profética de Jesus se insere na perspectiva dos pobres e explicita o conflito existente entre o Deus do Reino e os deuses do anti-reino, ou os deuses opressores. Essa ruptura denunciou o anti-reino e se constituiu em propostas articuladas em três núcleos fundamentais: economia, política e religião, ligadas ao contexto vivido por Jesus⁷⁰⁴. A práxis profética de Jesus, portanto, estava ligada à situação de dominação vivida pelo povo de sua época e se desenvolveu em controvérsias diversas rompendo com as normas sociais estabelecidas, desmascarando ídolos e denunciando os opressores⁷⁰⁵.

A morte de Jesus se fundamenta em causas históricas, e na razão teológica pela fidelidade filial ao Pai. Esta visão da morte de Jesus se insere na perspectiva dos pobres em sua luta pela libertação. A salvação é refletida através de Jesus e da vida dos pobres na história. Ao lado do sentido histórico, a crucificação possui um sentido teológico importante: o crucificado ressuscita dos mortos. Por esse motivo é necessário articular a consideração histórica da morte de Jesus com a consideração teológica da morte de Jesus, para não fazer da cruz um mero acidente das relações dos homens com Deus⁷⁰⁶.

Jesus sofreu a perseguição, sabia o motivo e aonde podia levá-lo. Essa consciência mostrou a sua fidelidade ao Pai e que se mantinha nela apesar da perseguição por ser essa a vontade de Deus. Jesus assumiu o projeto do Pai. Em Mc 14,25 Jesus exprimiu a certeza de sua morte e sua esperança escatológica da vinda do Reino. A sua fidelidade e sua morte dão consistência à sua humanidade⁷⁰⁷.

Apesar do tipo de morte indicar Jesus como malfeitor político, o motivo preponderante era religioso. Jesus combatia os falsos deuses dos sistemas político-religiosos. No caráter político explicitou-se o conflito das mediações do Reino de Deus e do anti-reino. Sua morte foi uma necessidade histórica que apresentou o conflito entre sua práxis profética, favorável à mediação de Deus, e a práxis do

⁷⁰² BATALIOTO, M. *Reino de Deus*., pp. 49-50.

⁷⁰³ VIGIL, J. M.; CASALDALIGA, P. *Espiritualidade da Libertação*., p.122.

⁷⁰⁴ SOBRINO, J. *Jesus, o libertador (I)*., pp. 239-240.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, pp.242-260.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, pp.287-288.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, pp.295-300.

sistema opressor⁷⁰⁸. O sentido teológico e soteriológico ultrapassando o sentido histórico e tornando-se um instrumento de salvação. A cruz se insere no mistério de Deus. Jesus, um renegado desse mundo mostra a sua superação⁷⁰⁹.

Pela cruz foi possível a ressurreição e a esperança salvífica. O NT elaborou categorias que sistematizam o sentido salvífico da cruz de Jesus, tais como: o de sacrifício; o de nova aliança; e, a de Servo Sofredor de Javé. A negatividade da cruz assume dessa forma o sentido contrário, transformando a miséria em algo positivo, trazendo à humanidade a libertação e mostrando a verdadeira revelação de Deus⁷¹⁰. O sentido teológico da morte de Jesus explicita ainda a vida de Jesus toda dedicada a Deus e a fidelidade do amor de Deus manifestado na cruz. Jesus foi fiel ao Pai em toda a sua vida e se torna, por vontade do Pai, o sacramento histórico da salvação de Deus para a humanidade⁷¹¹. Deus esteve presente em todos os momentos da vida de Jesus, inclusive na cruz. Ao ter participado da paixão de Jesus, Deus se inseriu na realidade dos crucificados, sendo afetado pelo sofrimento de cada um deles. Este é o sentido positivo da cruz⁷¹². Deus participou do sofrimento humano em sua totalidade. Esteve presente em todas as ações de Jesus, inclusive no momento de sua morte na cruz. Assim, Deus participa também da paixão do mundo, inserindo-se na realidade dos crucificados do mundo.

As categorias para conceituar Deus, são reformuladas a partir da experiência do Deus crucificado. A primeira a ser reformulada é transcendência que passa a ser desenvolvida dentro da dinâmica maioridade e menoridade de Deus. Deus está também no pequeno e no sofrimento. Tal menoridade acrescenta a maioridade de Deus e mostra o sofrimento de Deus diante das vítimas do mundo. A segunda categoria é o lugar social das vítimas deste mundo. Elas são sacramentos de Deus na história. Na crucificação de Jesus, Deus está sofrendo com todos os crucificados fazendo que o escândalo da cruz se torne verdadeiramente práxis profética em função do Reino de amor e de justiça. A cruz das vítimas revela o inesperado através do silêncio provocador do escândalo de que Deus foi crucificado. A cruz se torna verdadeira prática profética em função do Reino de amor e de justiça⁷¹³.

⁷⁰⁸ SOBRINO, J. *Jesus, o libertador (I)*, pp.305-307.

⁷⁰⁹ Ibid., pp.321-323.

⁷¹⁰ Ibid., pp.329-331.

⁷¹¹ Ibid., pp.334-337.

⁷¹² Ibid., pp.354-357.

⁷¹³ Ibid., pp.363-365.

O projeto cristológico mais elaborado na perspectiva da TdL foi o proposto pelo teólogo hispano-salvadorenho *J. Sobriño*⁷¹⁴, que se inicia em sua obra *Cristologia a partir da América Latina* (1976), esboço a partir do seguimento do Jesus histórico, que o autor apresenta como uma cristologia eclesial, histórica e trinitária, e que se aprofunda em *Jesus na América latina* (1982) e encontra seu ápice em *Jesus, o Libertador* (1992) e, principalmente, em termos de articulação com a pneumatologia, em *La Fe em Jesucristo* (1999).

J. Sobriño definiu sua cristologia como eclesial no sentido de que é contextualizada pela experiência da Igreja dos pobres. Histórica, porque se fundamenta na história de Jesus, tem por momento decisivo a sua ressurreição, mas remete, em última instância, à prática de Jesus como serviço ao Reino⁷¹⁵. E cristologia trinitária porque parte do Jesus histórico, mas o insere na totalidade do mistério do Cristo e do Deus trinitário⁷¹⁶.

Na América Latina a teologia do Espírito Santo emerge da experiência do Deus libertador e do povo oprimido em sua realidade cultural, política, econômica e religiosa. A força libertadora do Espírito se revela nas forças históricas da libertação, compreendidas em cinco grandes experiências: de ação, da liberdade, da palavra, de comunidade e a de vida. Trata-se de experiências relacionadas à globalidade da experiência pneumatológica. O Espírito emerge como uma força que ensina as massas a se mobilizar, a atuar na história como sujeito histórico que age em benefício do bem comum. O Espírito age nos pobres transformando-os e criando entre eles uma autêntica comunhão de vida. O Espírito está presente na experiência

⁷¹⁴ A Congregação para a Doutrina da Fé notificou alguns elementos da teologia de *J. Sobriño*. A Notificação feita pela Congregação para a Doutrina da Fé está disponível no site do Vaticano. A referida Notificação se refere às duas obras do referido autor: *Jesucristo Libertador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1991; e *La fe em Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. San Salvador, 1999. CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Notificação sobre as obras do P. J. Sobriño S.I.: Jesucristo libertador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid, 1991) e *La fe em Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (San Salvador, 1999).

⁷¹⁵ A cristologia da libertação é histórica, mas não no sentido da cristologia de *W. Pannenberg* que parte de formulações dogmáticas. A cristologia da libertação parte do fato histórico e ao mesmo tempo incomparável da ressurreição analisada em sua estrutura proléptica. A cristologia da libertação não está em busca da verdadeira vida de Jesus; o que ela pretende é recuperar a história de Jesus em toda a sua densidade histórica para recuperar o dogma cristológico como fórmula doxológica que deve ser realizada na prática. Diferencia-se da cristologia liberal que estava à procura da verdadeira vida de Jesus, contrapondo o Cristo da fé e o Jesus histórico. GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX.*, p.366.

⁷¹⁶ *Ibid.*

de liberdade diante das situações de escravidão, de dominação e de exploração do trabalho⁷¹⁷.

Segundo *J. Comblin* as experiências do Espírito não são separáveis do agir concreto. Trata-se de uma experiência global: a presença do Espírito é objeto de percepção dentro de uma ação concreta. A maioria dos membros de uma comunidade não saberia dizer que experimentam o Espírito, mas quem sabe dar nomes pode identificar a realidade do fenômeno⁷¹⁸.

Na América Latina a experiência das comunidades cristãs chamou a atenção como vivência concreta e histórica. Muitos movimentos caminharam nesse sentido. As intuições do Concílio Vaticano II levaram a uma revolução eclesial mais profunda do que tudo o que aconteceu desde o século II⁷¹⁹. Em tal contexto eclesial, sob o Espírito Santo se situou a experiência do Espírito das comunidades latino-americanas, onde houve uma apropriação temática de redimensionamento pneumatológico à luz da perspectiva da libertação dos pobres:

Na América Latina dá-se a experiência do Espírito muitas vezes sem nome. Ora, um dos papéis da teologia consiste em dar nomes às realidades. (...) O que se pode averiguar é que a experiência do Espírito Santo se vive sobretudo nas comunidades pobres. Não é estranho que a experiência do Espírito recupere valor, estima e consideração nas Igrejas justamente no momento em que redescobrem o sentido da opção preferencial pelos pobres. A volta das Igrejas para os pobres vem acompanhada por uma renovação da consciência do Espírito Santo⁷²⁰.

A experiência da comunidade realizou-se em uma experiência coletiva de libertação. Os pobres procuraram conquistar a liberdade através de uma prática profética, ao se reunirem para formar associações, ligas e comunidades. O exercício de sua liberdade na luta para concretização do processo de libertação em diferentes dimensões da história, e na dimensão religiosa, foram sinal concreto da liberdade de Deus⁷²¹.

A força libertadora do Espírito se revelou nas ações históricas de libertação compreendidas em cinco grandes experiências, relacionadas à globalidade da experiência pneumatológica: da ação, da liberdade, da palavra, da comunidade e da vida. O Espírito emergiu como uma força que mobilizou e atuou na história, como

⁷¹⁷ COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a libertação*., pp.38-42.

⁷¹⁸ Ibid., p.37.

⁷¹⁹ Ibid., p.36.

⁷²⁰ Ibid., p. 12.

⁷²¹ Ibid., pp.41-44.

sujeito histórico que age em benefício do bem comum, revelando a dimensão pneumatológica na história, ou seja, a presença de uma energia extraordinária, uma força divina, o Espírito Santo⁷²². O Espírito agiu na palavra à medida que os pobres começaram a falar, mostrando a dignidade de sua palavra. A experiência do Espírito na palavra dos pobres é uma verdadeira missão, é um agir anunciando o Reino e denunciando o anti-reino⁷²³. A comunidade foi o lugar da experiência do Espírito e o centro da vida das pessoas pela partilha, comunhão e decisões em conjunto, e a concretização da caridade e da solidariedade entre as pessoas, transmitindo a força extraordinária do Espírito⁷²⁴. A experiência do Espírito Santo no meio dos pobres retrata a relação entre Deus e a criação. O criador e a criatura estão unidos interligados na história realizando o amor. A experiência de energia viva, florescimento e ampliação das relações entre os seres humanos, e outros seres, também é uma experiência do Espírito. Diante da constatação da morte prematura dos pobres, a promoção da vida se torna algo urgente e necessário⁷²⁵. O Espírito se apresenta na história agindo por meio dos pobres e na Igreja e, promove um novo modo de ser Igreja comprometida com a nova sociedade⁷²⁶.

À luz da perspectiva dos pobres a pneumatologia da libertação ao assumir uma autêntica caminhada espiritual, considerou três elementos no processo de construção da nova espiritualidade: o individualismo das elites; a religiosidade tradicional dos pobres; e, o clamor dos pobres pela libertação. Diante desta situação, era preciso confiar na ação do Espírito tornando-se necessário retornar a Jesus Cristo através do seu seguimento seja individualmente, seja na convivência na comunidade de fé. Neste sentido, foram fundamentais as experiências das CEBs, onde se praticou a partilha, a comunhão, a solidariedade e o anúncio da Palavra, bem como a releitura da Bíblia articulando letra e Espírito. Esta espiritualidade fundamentou uma vivência no serviço e solidariedade com os pobres:

O mistério de Deus não está numa realidade situada acima deste mundo em esferas aéreas, não consiste num teorema intelectual de difícil compreensão. O mistério de Deus é uma realidade muito próxima de nós, mas que escapa à atenção dos olhos deste mundo: este mundo ignora ou despreza os pobres e nada espera deles. Nada enxerga neles. Na nova espiritualidade, a loucura da cruz está mais do nunca no centro da mensagem. Ninguém a percebe de uma vez. Pois falar dos pobres é fácil,

⁷²² Ibid., pp.38-39.

⁷²³ Ibid., pp.44-46.

⁷²⁴ Ibid., pp.46-48.

⁷²⁵ Ibid., pp.48-50.

⁷²⁶ Ibid., pp.50-52.

mas aceitá-los, conviver com eles, trabalhar com eles a partir de sua miséria, requer uma sabedoria que somente se adquire com uma iluminação perseverante do Espírito. O obstáculo à sabedoria cristã não é de ordem intelectual. Está na resistência instintiva, natural e cultural à pobreza: resistência que os próprios pobres compartilham, pois vivem ou morrem de vergonha por serem pobres⁷²⁷.

O Espírito suscita na sua ação nos diferentes contextos e épocas diversas formas de espiritualidade na Igreja. A espiritualidade da libertação fundou um novo modo de viver, o compromisso cristão no empenho segundo o Espírito. E, conforme G. Gutiérrez:

Nela, e na vitória do Ressuscitado, revela-se o Deus de nossa esperança. A espiritualidade que nasce na América Latina é profunda e rigorosamente pascal, que leva em conta tudo o que explora e marginaliza o pobre e se alimenta da vitória contra a morte antes do tempo expressa nesta situação⁷²⁸.

O referencial dos pobres possibilitou uma leitura pneumatológica da realidade e da ação de Deus na história, presente através de seu Espírito nas experiências libertadoras. A pneumatologia da libertação é um tratado que compreende a cristologia, nomeando o Espírito Santo como o Espírito de Cristo. O Messias foi ungido pelo Espírito Santo demonstrando ser o Filho predileto de Deus, conforme a Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*⁷²⁹. Ao trazer o Espírito à história, Jesus o revela como Pessoa e dom. Ao sofrer, morrer, ressuscitar dos mortos e subir aos céus, Jesus deixa aos seus discípulos o Espírito Santo em Pessoa para que possam continuar a obra salvífica de Jesus⁷³⁰.

9.3

A cristologia e a pneumatologia nos documentos do CELAM

A América Latina iniciou na Igreja católica certo tipo de reunião de Bispos que seria uma espécie de sínodo ou concílio regional do continente latino-americano. A perspectiva eminentemente pastoral caracterizou desde o início as conferências por um tríplice olhar, tendo como centro a Igreja: ver a realidade que desafia a Igreja; refletir sobre ela à luz da fé; e, orientar a ação pastoral⁷³¹.

⁷²⁷ Ibid., p.168.

⁷²⁸ GUTIÉRREZ G. *Beber em seu próprio poço.*, p. 43.

⁷²⁹ DVi 19-21.

⁷³⁰ DVi 23.

⁷³¹ LIBANIO, J. B. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano.*, p.9.

A tradição eclesial latino-americana das conferências episcopais iniciou-se com a Primeira Conferência do Episcopado Latino-Americano, convocada por Pio XII, celebrada no Rio de Janeiro, em 1955. Suas conclusões confirmaram a orientação traçada por Pio XII: oração e trabalho vocacional, cultivo de um laicato em plena submissão às diretivas de Roma e da hierarquia, cuidado com a instrução religiosa, a preocupação com o panorama social e com a transformação social da industrialização, a presença ativa da Igreja com sua doutrina social por meio da iluminação, educação e ação e, acrescentava de maneira surpreendente, a atenção à necessidade da população indígena. Desta conferência, originou-se o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) como instrumento da colegialidade episcopal latino-americana, antes do Concílio Vaticano II⁷³².

O Concílio Vaticano II afetou a posição teológica e sócio-política na América Latina. Os povos latino-americanos sentiram a necessidade de uma teologia mais consciente e enraizada na história da salvação. Depois do Vaticano II, a América Latina procurou compreender e atualizar a missão da Igreja no continente. Buscou-se no continente latino-americano assumir o “*aggiornamento*” e a “Igreja dos pobres”, proposto por João XXIII, na realidade de pobreza e exclusão da época. A “Igreja dos pobres” significou fazer a Igreja descer do seu pedestal para ir ao encontro dos pequenos e humildes. João XXIII foi o primeiro a lançar a expressão “Igreja dos pobres”, já antes do Vaticano II, como se quisesse propor um tema fundamental para a assembleia conciliar⁷³³.

O tema da “opção pelos pobres” foi adotado pelos bispos latino-americanos, que no CELAM prepararam a Conferência de Medellín (1968)⁷³⁴. Na América Latina, um novo espírito foi surgindo no continente, de maneira própria e original, e se consolidou refletindo um perfil latino-americano.

Medellín (1968), e as outras conferências episcopais em *Puebla* (1979), *Santo Domingo* (1992) e *Aparecida* (2007) ocorreram com objetivo pastoral, buscando encontrar respostas para o anúncio do Evangelho, na fidelidade do mandato missionário de Jesus na história, para a América Latina. A Igreja é una e universal,

⁷³² Ibid., p.14.

⁷³³ COMBLIN, J. *Cristãos Rumo ao século XXI.*, p.32.

⁷³⁴ Ibid., p.33.

também o episcopado é uno e indiviso, sendo tão extenso como a comunidade visível da Igreja e constituindo a expressão de sua rica variedade⁷³⁵.

As assembleias do CELAM, dentro de seu objetivo principalmente pastoral, buscaram encontrar respostas para o anúncio do Evangelho na fidelidade ao mandato messiânico de Jesus, na história. Os documentos finais dessas conferências expressaram as preocupações, as dificuldades e os anseios da comunidade eclesial com diretrizes para transformar a ação pastoral da Igreja, inspirar e concretizar novas modalidades de atuação dos cristãos na sociedade e fazer surgir mudanças estruturais necessárias para esse objetivo⁷³⁶.

Os documentos finais das assembleias do CELAM se referem a temas relacionados com a Igreja na América Latina. Embora não tenham como objetivo a elaboração de princípios teológicos, os documentos resultam do trabalho conjunto dos vários episcopados do continente por seus diversos acentos teológicos que se refletem no texto e, a partir da perspectiva da teologia latino-americana, desenvolvem uma teologia visando à libertação e à salvação dos pobres latino-americanos.

A Primeira Conferência do Episcopado Latino-Americano no Rio de Janeiro⁷³⁷ teve como preocupações principais a escassez do clero e a afirmação da Igreja na sociedade com um caráter eminentemente eclesiológico. Entre a conferência do Rio de Janeiro e a de *Medellín* percebe-se uma ruptura porque entre ambas aconteceu o evento do Concílio Vaticano II, que provocou um abalo na Igreja institucional e significou um novo paradigma teológico, transformando a Igreja em profundidade. Certos pontos cruciais colocaram o concílio como ponto de

⁷³⁵ JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica sob a forma de "Motu Proprio" "Apostolos Suos"*, n.8.

⁷³⁶ MIRANDA, M.F. *Igreja e Sociedade.*, p.69.

⁷³⁷ Rio de Janeiro (Brasil) 1955— convocada por João XXIII. A preocupação maior dessa conferência foi o problema da Igreja *ad intra*: a escassez de sacerdotes; a ignorância religiosa do povo; as missões entre os infiéis. O diálogo com o mundo de hoje, a Igreja *ad extra*, praticamente não aparece. Havia muita preocupação com a defesa da fé. Tratava-se de uma Igreja voltada sobre si mesma. A preocupação social caminha na linha de uma constatação: muita riqueza no continente, nem todos desfrutando de fato desse rico tesouro, sobretudo os que mais sofrem são os trabalhadores do campo e da cidade. Há rápido processo de industrialização. A Igreja deve influir no mundo econômico-social pela iluminação, educação, ação. Acentua-se a importância da doutrina social da Igreja. Essa tarefa, especial e insubstituível, cabe ao laicato católico. Há também nesse documento insistência sobre a população indígena, só que numa visão diferente da atual. Preocupam-se com que o indígena se incorpore com honra no seio da verdadeira civilização. O índio visto como ser primitivo. A decisão mais importante dessa conferência foi o pedido dirigido ao Papa Pio XII para se criar um organismo que pudesse unir mais as forças da Igreja na América Latina. É aí que surgiu a ideia do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano). O Papa aprovou o pedido em 2 de novembro de 1955. Livro Documentos do CELAM — "Documentos da Igreja" — preparada pelo Cardeal Aloísio Lorscheider.

referência: o primado absoluto da Palavra de Deus; a afirmação da base laical e colegial da Igreja; o Espírito ecumênico do concílio; a ampliação do diálogo inter-religioso; as bases para a liberdade religiosa; a nova relação da Igreja com o mundo; a dimensão de serviço e santidade; o amplo clima de diálogo; a valorização do carisma; e, a mudança da teologia básica⁷³⁸. O breve pontificado de João XXIII foi suficiente para polarizar várias experiências e orientações teológicas e pastorais. O tema da opção pelos pobres circulou amplamente nos bastidores do Vaticano II, mas não conseguiu impor-se. Todavia, um grupo de bispos se comprometeu a promover um novo estilo episcopal, comprometido com as causas dos pobres. Logo após o concílio esse tema foi adotado pelos bispos da América Latina, que prepararam a Conferência de *Medellín*⁷³⁹.

A Segunda Conferência Episcopal em *Medellín*⁷⁴⁰ procurou implantar o Vaticano II em um esforço claro da Igreja continental para a recepção do concílio. O Documento de *Medellín* não possui uma reflexão cristológica explícita. A figura de Cristo aparece assimilada na fé no que se refere ao homem e seu destino; motivando opções, como a de evangelizar os pobres, porque Cristo se fez pobre; confessando sua presença na história, na liturgia, na comunidade de fé e na religiosidade do povo⁷⁴¹. Essas referências revelam o esboço de uma cristologia já presente no continente latino-americano, nas práticas das CEBs, nas pastorais e movimentos populares e nas reflexões teológicas, origem da TdL. A redenção passou a ter uma concretude histórica: a libertação das situações de pobreza, exclusão e morte como antecipação da salvação definitiva em Jesus Cristo. O encontro com Cristo ocorre na liturgia⁷⁴², nas comunidades de fé⁷⁴³, na história⁷⁴⁴ e no pobre injustiçado⁷⁴⁵. A partir de *Medellín*, a Igreja latino-americana assumiu a

⁷³⁸ LIBANIO, J. B. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano.*, pp.13-20.

⁷³⁹ COMBLIN, J. *Cristãos Rumo ao século XXI.*, p.33.

⁷⁴⁰ MEDELLIN (Colômbia)1968 – convocada e inaugurada pelo Papa Paulo VI. A Conferência de *Medellin* acolheu o impulso de renovação do Concílio Vaticano II e propôs linhas de trabalho para a vivência cristã na América Latina à luz das conclusões do Concílio. Neste contexto ressaltou a importância da catequese, como formação permanente. Segundo *Medellin*, a catequese não pode se limitar às dimensões individuais da vida humana, mas ajudar a evolução integral da pessoa dando-lhe o autêntico sentido cristão, e envolvendo a família que também deve transformar-se em agente eficaz de renovação catequética. CICCO, M. A. *Documentos do Conselho Episcopal Latino-Americano*

⁷⁴¹ CELAM. *Conclusões de Medellín* I, 1.4; IV, 9; IX, 27; XIV, 4.8.18; I, 5; VI, 5; IX, 2; X,12.

⁷⁴² CELAM. *Conclusões de Medellín, Liturgia*, 2.

⁷⁴³ CELAM. *Conclusões de Medellín, Movimentos de leigos*, 2, 6.

⁷⁴⁴ CELAM. *Conclusões de Medellín, Introdução*, 5.

⁷⁴⁵ CELAM. *Conclusões de Medellín, Paz*, 3.

opção pelos pobres. O tema entrou dessa maneira no discurso eclesial depois de *Medellín*⁷⁴⁶.

O desenvolvimento da Igreja dos Pobres na América Latina, tanto em sua prática pastoral como na reflexão teológica tem uma perspectiva nitidamente cristológica, porque se baseia na opção feita por Cristo⁷⁴⁷. Esta perspectiva será uma constante na TdL, bem como em numerosos textos das conferências episcopais, a partir de *Medellín*, baseada na afirmação do Vaticano II: “A Igreja cerca de amor todos os afligidos pela fraqueza humana, reconhece mesmo nos pobres e sofredores a imagem de seu Fundador pobre e sofredor. Faz o possível para mitigar-lhes a pobreza e neles procura servir a Cristo”⁷⁴⁸.

Os bispos da América Latina em *Medellín* escutaram o clamor dos pobres, uma mudança de postura sensível à injustiça, à necessidade de libertação, à práxis, à transformação da realidade. A presença do Espírito mostra-se na consciência e ação dos pobres, pela experiência da descoberta da Palavra de Deus pelo povo nos círculos bíblicos, na literatura bíblica popular e na criação de comunidades de base e de vida cristã. O clamor dos pobres constituiu o lugar teológico especial e privilegiado, não como fonte de revelação, mas como lugar adequado onde a Palavra se faz história e o Espírito a recria⁷⁴⁹.

A Conferência Episcopal em *Puebla*⁷⁵⁰, durante o pontificado de João Paulo II manteve as linhas de *Medellín*. Descobre os traços sofredores de Cristo no rosto das crianças, nos jovens, indígenas, marginalizados e excluídos da sociedade, e faz a opção preferencial pelos pobres. A Igreja dos pobres se torna lugar privilegiado de instauração do Reino de Deus, e as CEBs foram a expressão desta realidade que Puebla destacou como um dos fatos mais importantes da vida da Igreja latino-americana. As CEBs marcaram de maneira decisiva a Igreja latino-americana,

⁷⁴⁶ COMBLIN, J. *Cristãos Rumo ao século XXI.*, p.34.

⁷⁴⁷ CELAM. *Conclusões de Medellín, Pobreza da Igreja*, 4, 6.

⁷⁴⁸ LG 8.

⁷⁴⁹ CODINA, V. *Não extingais o Espírito.*, pp.251-252.

⁷⁵⁰ PUEBLA (México) 1979 – convocada e inaugurada pelo Papa João Paulo II. A linha condutora do documento da Conferência de *Puebla* é o espírito de comunhão e participação. A catequese também é vista à luz desse princípio, que exige a comunhão de todos, pois a meta da catequese é a construção da comunidade. A catequese deve levar à fidelidade a Deus; à fidelidade à Igreja; à fidelidade à pessoa latino-americana; e à conversão e crescimento. Assim, o documento ressalta que, por esse motivo, a catequese deve valorizar a Palavra de Deus, a celebração dos sacramentos e a profissão de fé na vida cotidiana. Puebla introduz o método VER – JULGAR – AGIR, como instrumento do trabalho catequético. CICCO, M. A. *Documentos do Conselho Episcopal Latino-Americano*.

contribuindo na dimensão prática e experiencial da Igreja e na reflexão teológica própria, sendo um ponto de partida da eclesiologia latino-americana⁷⁵¹.

A cristologia que transparece no Documento de *Puebla* é o resultado dos embates teológicos presentes nas Igrejas latino-americanas naquele momento. Com o capítulo “A verdade a respeito de Cristo, o Salvador que anunciamos”⁷⁵² procurava-se defender a ortodoxia das primeiras cristologias latino-americanas e reafirmar a doutrina sobre Jesus Cristo.

Puebla apresenta algumas diferenças em relação a *Medellín*. Jesus, que foi apresentado em *Medellín* ao lado dos pobres na luta pela libertação, em *Puebla* é apresentado como aquele que adverte sobre a utilização do seu nome para interesses ideológicos. O ponto de partida da cristologia de *Medellín* é a realidade humana, enquanto que no Documento de *Puebla*, seguindo o discurso inaugural de João Paulo II e a *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*⁷⁵³, a verdade sobre Jesus Cristo é o ponto de partida para se chegar ao homem, mas o lugar teológico continua sendo o dos pobres. Mesmo com outro ponto de apoio, *Puebla* retomou a identificação que *Medellín* fez entre libertação e salvação⁷⁵⁴.

A cristologia do Documento de *Puebla* ocasionou diversas opiniões em razão da diversidade de perspectivas teológicas nele presente. Na avaliação de *J. Comblin* sobre o documento não há uma análise do sentido concreto da humanidade de Jesus como vida humana vivida no seu contexto. A morte de Jesus permanece sem explicação humana. Não há referência à realidade latino-americana⁷⁵⁵. *G. Gutierrez* em sua leitura do documento destacou que seria um erro limitar a mensagem desta conferência sobre Cristo. Espalhados por seus diferentes textos encontram-se ricas e fecundas considerações aos problemas concretos do povo, buscando nos gestos e Palavras do Senhor a inspiração fecunda. A opção pelos pobres se fundamenta no rosto dos pobres e na identificação de Jesus com os pobres. Essa identificação faz assumir a causa dos pobres como a causa do próprio Cristo. Segundo o autor, na afirmação da proximidade de Cristo, na expressão “Cristo pobre” usada pelo

⁷⁵¹ Em 1982 os bispos do Brasil afirmavam que “as Comunidades Eclesiais de Base constituem em nosso país, uma realidade que expressa um dos traços mais dinâmicos da vida da Igreja” (...). CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *As Comunidades Eclesiais de Base no Brasil*. Documento 25 – CNBB.

⁷⁵² CELAM. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina.*, n. 170-219.

⁷⁵³ GS 22.

⁷⁵⁴ ZUGNO, V. L. *A Cristologia das Conferências do CELAM.*, p.14.

⁷⁵⁵ COMBLIN, J. *Puebla.*, pp.201-202.

documento em seu número 1140, há uma confissão da presença de Deus e de Jesus na história concreta da humanidade, brotando não de uma ortodoxia que se esgota em si mesma, mas de uma verdade vital e profunda e, ao mesmo tempo, pensada e afirmada⁷⁵⁶.

O Papa João Paulo II, em sua homilia em *Puebla*, ao convocar todos os bispos e membros da conferência, o faz expressando o desejo de que o lugar onde estão reunidos seja um novo Cenáculo:

Encontrando-nos neste lugar santo para iniciar os nossos trabalhos, representa-se-nos ante o olhar o Cenáculo de Jerusalém, local da instituição da Eucaristia. Ao mesmo Cenáculo tornaram os Apóstolos depois da Ascensão do Senhor, a fim de aí, permanecendo em oração com Maria, a Mãe de Cristo, poderem preparar os seus corações para receber o Espírito Santo, no momento do nascimento da Igreja. Também nós vimos aqui para isso, também nós esperamos a descida do Espírito Santo, que nos fará ver os caminhos da evangelização, através dos quais a Igreja deve continuar e renascer neste nosso grande Continente⁷⁵⁷.

Puebla referiu-se à ação do Espírito Santo em relação à renovação dos homens e da sociedade no anseio de salvação e libertação do povo latino-americano, destacando a estrutura trinitária da Igreja e apresentando a Trindade como modelo social, a partir da promessa de Jesus Cristo em sua relação com Deus Pai e o Espírito Santo: “O Pai, por Cristo e no Espírito, santifica a Igreja e, por ela, o mundo; mundo e Igreja por sua vez, por Cristo e no Espírito, dão glória ao Pai”⁷⁵⁸. Assim, relacionou o Espírito Santo com Jesus Cristo para resgatar os atributos do Espírito como advogado e consolador, na vida dos seguidores de Jesus. Jesus Cristo, como portador da liberdade, compartilha da dor do povo crucificado e de toda criação. Essa realidade está em consonância com o mandato recebido do Pai e com a força vivificante do Espírito Santo. No centro do discurso se destaca a relevância dada à implantação do Reino de Deus resplandecente na face de Jesus ressuscitado pela eficácia do Espírito. De acordo com o desenvolvimento teológico do documento, a cristologia de *Puebla* vem articulada à pneumatologia que, por sua vez, ressalta a teologia trinitária. *Puebla* afirma que a aliança nova estabelecida por Jesus Cristo com Deus Pai é interiorizada pelo Espírito Santo doador da lei da graça e da liberdade. O Espírito aparece, nessa realidade, como o Espírito da verdade; e aquele

⁷⁵⁶ GUTIERREZ, G. *Pobres e libertação em Puebla.*, pp.45-48.

⁷⁵⁷ JOÃO PAULO II. *Homilia De 27 de Janeiro de 1979 aos membros da Conferência de Puebla.*

⁷⁵⁸ CELAM. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina.*, n. 917.

que conduz a verdade à plenitude, se apresenta como princípio evangelizador⁷⁵⁹. É perceptível em todo documento que a missão de Jesus Cristo se realiza no dinamismo do *Pneûma*. Há um entrelaçamento cristológico e pneumatológico. Tal realidade se expressa no documento: “A América Latina, que desde as origens da evangelização selou esta aliança com o Senhor, tem de renová-la agora e vivê-la pela graça do Espírito em todas as suas exigências de amor, de entrega e de justiça”⁷⁶⁰.

A Conferência de *Santo Domingo*⁷⁶¹ foi marcada por muitos impasses⁷⁶². Como em *Medellín* e *Puebla*, Jesus Cristo é o centro de toda reflexão. O fio condutor de todo o documento é a Nova Evangelização⁷⁶³. Com relação à cristologia percebe-se na primeira parte do documento uma cristologia explícita: “Cristo, Evangelho do Pai”; e na segunda parte uma cristologia implícita: “Jesus Cristo, evangelizador vivente em sua Igreja”. Jesus é o centro do desígnio de Deus; enviado pelo Pai para anunciar o Reino como Boa Nova aos pobres. Na sua Palavra o Reino se faz presente exigindo o amor de Deus, o amor fraterno e a comunhão entre todos. Jesus instituiu os apóstolos tendo Pedro como fundamento e instituiu o sacramento da Eucaristia. Ressuscitado é o Senhor consubstancial ao Pai. Pelo Espírito enviado em Pentecostes, a Igreja foi enviada a anunciar o Evangelho⁷⁶⁴.

Esta apresentação de Jesus Cristo no início do Documento de *Santo Domingo* deixa bem clara a referência à centralidade de Cristo no projeto salvífico de Deus. Há uma ausência da prática de Jesus, bem como uma interpretação da morte de Jesus em chave soteriológica clássica, sem levar em conta que Jesus morreu em consequência de sua vida. Francisco Taborda assinala como grande lacuna do documento a ausência do Jesus histórico. Segundo esse autor, é uma cristologia da glória, abstrata e a-histórica. A cruz é mencionada num sentido metafísico. Dá-se preferência ao Cristo glorioso das epístolas do cativo antes que a Jesus do Evangelho. Perde-se o realismo do martírio⁷⁶⁵.

⁷⁵⁹ CELAM. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina*., n. 198,199, 202, 213.

⁷⁶⁰ Ibid., n. 200.

⁷⁶¹ SANTO DOMINGO (República Dominicana) 1992 – convocada e inaugurada pelo Papa João Paulo II. Na Conferência de *Santo Domingo*, entre as diversas linhas prioritárias proposta pelos bispos destacou-se “uma catequese renovada e uma liturgia viva, numa Igreja em estado de missão”. Mensagem da IV Conferência aos povos da América Latina e do Caribe, 30. CELAM. Santo Domingo. Texto Oficial.

⁷⁶² NERY, I.J. *Como vi e vivi Santo Domingo*., p.76.

⁷⁶³ CELAM. *Documento de Santo Domingo*. Texto Oficial, ns. 287, 289, 308.

⁷⁶⁴ Ibid., ns. 2, 3, 4, 5, 6, 7.

⁷⁶⁵ TABORDA, F. *Santo Domingo*., pp.349-364.

Ao ressaltar a importância do anúncio do Cristo ressuscitado e redentor de toda a humanidade, o Documento de *Santo Domingo* deixa na sombra a humanidade assumida e redimida por Cristo. Fala-se de um Cristo desencarnado. Ressalta a missão soteriológica de Jesus fora da história concreta vivida pelos povos do continente. As limitações se devem às pressões políticas ocorridas na preparação e dentro da própria conferência pelo grupo hegemônico, de sepultar a memória histórica, pastoral e teológica de *Medellín*. Segundo V. Codina, a linha teológica dominante, expressa no *Proêmio, História e Nova Evangelização*, e também nas introduções reflete um pensar diferente da teologia latino-americana de *Medellín* e *Puebla*. Aparece uma teologia mais dedutiva, abstrata, desencanada, e pouco atenta à história. A cristologia está mais centrada nos textos paulinos do que nos sinóticos⁷⁶⁶. Outro fator a limitar a cristologia do documento é a ênfase dada ao Cristo ressuscitado, que deve ser anunciado a todos e não mais o ser humano em sua realidade concreta e sofredora.

Para Vanildo Zugno, a tradição cristológica latino-americana somente aparece na cristologia implícita nos textos pastorais, nas diversas alusões a Jesus, contidas no capítulo II do Documento de *Santo Domingo* sobre a promoção humana⁷⁶⁷. Desvela-se o valor teológico de Jesus de Nazaré com os pobres e promoção de uma vida nova segundo Deus com um novo tipo de convivência e relação social. Nesse mesmo contexto, o documento fala que a ressurreição de Jesus situa a humanidade ante a missão de libertar toda a criação, transformada em novo céu e nova terra, onde a justiça tenha a sua morada. E põe em relevo a cristologia da *Mensagem aos povos da América Latina*, material introdutório ao corpo do documento, onde se encontra uma admirável reflexão partindo de Lc 24,13-35⁷⁶⁸.

Para J. Comblin houve uma ausência de formulação pneumatológica nos documentos das conferências em *Puebla* e *Santo Domingo*. Em sua crítica, o autor lembra que a teologia das conferências desenvolveu-se em torno de três vertentes: Cristo, a Igreja e o homem. Contudo, silenciou-se acerca do Espírito Santo, como

⁷⁶⁶ CODINA, V. *Crônica de Santo Domingo*. pp. 77-89.

⁷⁶⁷ CELAM. *Documento de Santo Domingo*. Texto Oficial, ns. 159, 165, 169, 173, 178, 186, 190 e 204.

⁷⁶⁸ ZUGNO, V. L. *A Cristologia das Conferências do CELAM*, p. 26.

se pudesse passar de Cristo para a Igreja ou para o homem sem passar pelo Espírito Santo⁷⁶⁹.

Na Conferência de *Santo Domingo*, no discurso inaugural, João Paulo II aventou a consideração de um encontro de caráter sinodal de representantes dos episcopados de todo o continente latino-americano, lançando a ideia de uma nova estrutura continental, buscando uma ação comum às três Américas, a serem realizadas em Roma com a presença do Papa e dos dicastérios, sem o perigo de tensões. O Sínodo da América realizou-se em Roma, em dezembro de 1997, com o tema: “Encontro com Jesus Cristo vivo, caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América”. A *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Ecclesia in America*⁷⁷⁰ foi promulgada em 22 de Janeiro de 1999. Diante da realidade ambivalente como a globalização e a urbanização, o documento insistiu na conversão social em caráter permanente, guiada pelo Espírito Santo, na vocação universal à santidade. Jesus foi apresentado como único caminho para a santidade que conduz à reconciliação. Com relação à vida interna da Igreja, o documento retomou a importância da vida sacramental, cuja verdadeira natureza é a comunhão. Voltando-se para fora, para a vida externa da Igreja, o documento elencou todas as dificuldades existentes da época e o papel da Igreja de evangelizar, anunciando Jesus Cristo como Boa Nova. O documento não representou nenhuma alteração no processo que vinha de *Santo Domingo* em crescente centralização pastoral da Igreja⁷⁷¹.

A Conferência de Aparecida, inaugurada em 2007, apresenta Jesus Cristo como fonte de vida para toda a humanidade, e da experiência fundante do cristão discípulo missionário. A teologia se concentrou na cristologia e dela decorreu a eclesiologia. No centro está a pessoa de Jesus Cristo. O discipulado e a missionaridade nascem do encontro pessoal com Cristo.

A cristologia do Documento de Aparecida⁷⁷² se encontra principalmente no capítulo terceiro por explicitar como entende a pessoa de Jesus Cristo. De modo

⁷⁶⁹ COMBLIN, J. A teologia do Espírito Santo hoje. *Apud* SILVA, S.A.A. *o Espírito Santo em Basílio de Cesaréia.*, pp.93-94.

⁷⁷⁰ JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Ecclesia in America.*

⁷⁷¹ LIBANIO, J. B. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano.*, pp.37-40.

⁷⁷² APARECIDA (Brasil) 2007 – convocada e inaugurada pelo Papa Bento XVI em 13 de maio de 2007. O Documento de Aparecida fala de modo explícito dos desafios que a situação da América Latina e o Caribe apresentam, exige uma identidade católica mais pessoal e fundamentada. O fortalecimento desta identidade passa por uma catequese adequada que promova a adesão pessoal e comunitária a Cristo. CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto Oficial n. 297.

geral, a cristologia se caracteriza pela alegria de ser discípulo missionário para anunciar o Evangelho de Jesus Cristo, o Reino de Deus, a Boa Nova. Pode-se perceber a manifestação da alegria messiânica, própria da chegada do Messias, conforme anunciado no AT. O discípulo missionário irá valorizar a vida. O mistério do Pai e do seu amor manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação⁷⁷³.

O Papa Bento XVI, no discurso inaugural do Documento de Aparecida, interferiu cristologicamente de duas maneiras. Diretamente com a sua fala e indiretamente com sua obra teológica e, recentemente, com um livro sobre Jesus Cristo. O Cardeal *Martini* ao referir-se ao livro de Bento XVI chama a atenção para a preferência da cristologia joanina, alexandrina, base da fé em Jesus, Verbo divino, que assumiu a carne na história. Antes uma obra testemunhal de fé em Jesus do que realmente uma cristologia. Esses fatores influenciaram na cristologia de Aparecida⁷⁷⁴.

O Documento de Aparecida apresenta uma cristologia vista de cima, da transcendência e pré-existência de Jesus. O documento formula a fé em Jesus, Filho eterno do Pai, que foi enviado aos homens para ensinar o caminho, a verdade e a vida. Desse encontro de fé com Cristo nasce a alegria de ser cristão, discípulo missionário do Evangelho da Vida para os povos do continente latino-americano e caribenho. J. Libanio destaca dois parágrafos (353 e 354) que apresentam uma cristologia de baixo, da libertação. Jesus a serviço da vida convida seus discípulos a optar pelos mais pobres e apresenta a Eucaristia como força de conversão para um espírito comunitário, servindo aos mais pobres. A partir do Verbo que se encarna nasce o chamado ao seguimento, à comunhão com Jesus na vida e no destino, razão de alegria e de esperança. Do seguimento emana o amor aos irmãos e o compromisso com a missão de Cristo: proclamar o reino da vida animado pelo Espírito Santo⁷⁷⁵. O Documento de Aparecida apresenta a ênfase do encontro com o Cristo ressuscitado, entretanto a categoria de “encontro” propicia entender dois momentos que aparecem de forma desproporcional. O encontro no momento pré-pascal, ou seja, o encontro dos discípulos com Jesus em sua vida histórica⁷⁷⁶, e o

⁷⁷³ GS 22.

⁷⁷⁴ LIBANIO, J. B. Op. cit., p.115.

⁷⁷⁵ Ibid., pp.116-118.

⁷⁷⁶ CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto Oficial n. 21.

momento pós-pascal, o encontro dos discípulos com o Cristo ressuscitado⁷⁷⁷. O encontro pessoal com Cristo é uma perspectiva existencial que precisa ser atingida pelo documento. A desproporção aparece na ênfase ao “encontro com o Ressuscitado” em detrimento ao “encontro dos discípulos” com o Jesus histórico. Esta ênfase se expressa, principalmente, pela apresentação de Jesus por títulos cristológicos: o Vivente; o Senhor da Vida; Caminho, Verdade e Vida; entre outros⁷⁷⁸.

O Documento de Aparecida apresenta um forte apelo ao seguimento de Jesus Cristo. Cada pessoa é chamada ao seguimento de Jesus Cristo, pois Deus chama a participar de sua vida e de sua glória. Através do chamado se dá a vinculação com a pessoa de Jesus Cristo. O discípulo cria uma relação vital com Jesus, a ponto de se tornar o seu seguidor. O apelo ao seguimento conduz o discípulo missionário à configuração com o Mestre. A resposta será livre e consciente, dada por meio do Espírito Santo⁷⁷⁹.

O discípulo missionário configurado com Cristo será enviado a anunciar o Evangelho do Reino a todas as nações (Mt 28,129; Lc 24, 46-48):

Por isso, todo discípulo é missionário, pois Jesus o faz partícipe de sua missão, ao mesmo tempo que o vincula a Ele como amigo e irmão. Quando cresce no cristão a consciência de pertencer a Cristo, em razão da gratuidade e alegria que produz, cresce também o ímpeto de comunicar a todos o dom desse encontro⁷⁸⁰.

Assim, pode-se afirmar estarem presentes os temas cristológicos que caracterizaram a reflexão sobre Jesus Cristo na América Latina e Caribe: o tema do seguimento, do discipulado e do Reino de Deus. O Documento de Aparecida reconhece renovação iniciada pelo Concílio Vaticano II, impulsionada pelas Conferências Gerais anteriores, para assegurar o rosto latino-americano e caribenho na Igreja⁷⁸¹.

Segundo Mário de França Miranda, no Documento de Aparecida, encontramos teologias explícitas e implícitas como acontece com a cristologia do documento:

Uma cristologia centrada na encarnação do Verbo de Deus (prólogo ao capítulo III), uma cristologia que acentua corretamente a união do discípulo com o Mestre no

⁷⁷⁷ Ibid., ns. 1, 6, 19, 43, 136, 242, 246, 336, 356, 389.

⁷⁷⁸ ZUGNO, V. L. *A Cristologia das Conferências do CELAM.*, pp. 28-30.

⁷⁷⁹ HACKMANN, G. L. B. *O referencial teológico do Documento de Aparecida.*, pp. 319-336.

⁷⁸⁰ CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto Oficial ns. 144, 145.

⁷⁸¹ CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto Oficial n. 100.

capítulo IV (4.1 e 4.2), mas desvincula a pessoa de Cristo do Reino de Deus, que é apenas mencionado, de passagem, como “anúncio” ou como incluindo a promoção humana integral (4.3). Naturalmente, uma tal cristologia explícita se revela limitada, redutiva e atrofiada, bem como insuficiente para justificar o discurso pela promoção da dignidade humana e as opções pastorais feitas no capítulo VIII do mesmo documento. Aí se trata da justiça social, da dignidade humana, da opção preferencial pelos pobres e excluídos, de uma renovada pastoral social e de uma globalização da solidariedade. O Ressuscitado é o Crucificado, não podemos deixar em segundo plano esta verdade fundamental. O Cristo da fé é o Jesus da história. Jesus Cristo, portanto, não aparece como tal sem sua missão central pelo Reino de Deus, com tudo o que ela implica⁷⁸².

Para M. Miranda, J. Libanio, J. Comblin e Agenor Brighenti, o Documento Final apresenta dificuldades desde o Documento de Preparação da Assembleia, que se reflete na questão cristológica pela falta de contextualização histórica, pela falta de conexão entre as cristologias que sustentam o texto e pela ausência da relação entre eclesiologia e missiologia presentes no documento. J. Libanio explica de modo sucinto esta relação:

Aparecida conservou as aberturas da tradição de Medellín, mas modificou a maneira de compreendê-las. Uma convicção doutrinal prévia influenciou o conjunto do texto. Pela fé em Cristo, temos toda a verdade, toda a libertação, os valores fundamentais do ser humano. Imbuídos dela, transformaremos a nós, e oferecemos a fonte de transformação para as outras pessoas e para a realidade. Em abstrato, a afirmação é absolutamente correta. Mas a questão se põe no nível, não da realidade de Cristo, mas daquilo que pensamos ser a fé em Cristo. E o pressuposto é de que sabemos com clareza o que seja, e disso não duvidamos, e, portanto, o processo consiste em tirar daí as consequências práticas e pastorais⁷⁸³.

O Documento de Aparecida descreve os lugares de encontro com o Cristo: na Sagrada Escritura; na Liturgia; na oração pessoal e comunitária; na comunidade viva na fé e no amor fraterno; nos pobres, aflitos e enfermos; na piedade popular; em Maria, discípula e missionária; na vida dos apóstolos e santos; e, novas comunidades⁷⁸⁴. A opção preferencial pelos pobres é uma das peculiaridades que marca a fisionomia da Igreja latino-americana e caribenha, implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para nos enriquecer com sua pobreza, que caracteriza de maneira decisiva a vida cristã, o estilo eclesial e a programação pastoral⁷⁸⁵.

⁷⁸² MIRANDA, M. F. *Igreja e Sociedade.*, p.150.

⁷⁸³ LIBANIO, J. B. *Conferência de Aparecida.*, pp. 817-842.

⁷⁸⁴ CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto Oficial ns. 247, 249, 250, 254, 255, 256, 257, 258, 265, 266, 272, 273, 275, 312.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, ns. 391, 392, 393, 394.

Aparecida dá um peso quantitativo ao Espírito Santo, mas não desenvolve a relação entre a cristologia e a pneumatologia, porque não existe uma conjugação formal que denote necessária continuação dos tratados. O Espírito Santo dom e doador de dons conduziu a vida de Jesus Cristo, e está presente na Igreja. É o animador da Igreja, que justifica a esperança em qualquer situação⁷⁸⁶.

O Documento de Aparecida inicia afirmando a presença do Espírito Santo, Espírito vivificador, alma e vida da Igreja. Possui uma teologia trinitária e pneumatológica. A fundamentação trinitária do discípulo missionário se dá em base à comunhão trinitária, por meio do Espírito Santo⁷⁸⁷. É pelo Espírito Santo que o discípulo missionário é enviado a anunciar o Evangelho do Reino da vida. A Igreja, como comunidade de amor, é chamada a refletir a glória do amor de Deus, e tal comunhão acontece na Trindade. Segundo o documento:

Os discípulos de Jesus são chamados a viver em comunhão com o Pai (1Jo 1,3) e com seu Filho morto e ressuscitado, na “comunhão do Espírito Santo” (1Cor 13,13)”. O mistério da Trindade é a fonte, o modelo e a meta do mistério da Igreja: “um povo reunido pela unidade do Pai, do Filho e do Espírito”, chamado em Cristo “como sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano”. A comunhão dos fiéis e das Igrejas locais do povo de Deus se sustenta na comunhão com a Trindade⁷⁸⁸.

Com um apelo à providência divina, o Documento de Aparecida termina, exortando: “Levemos nossos navios mar adentro, com o poderoso sopro do Espírito Santo, sem medo das tormentas, seguros de que a Providência de Deus nos proporcionará grandes surpresas”⁷⁸⁹.

A leitura cristológica e pneumatológica, dos documentos das Conferências do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, apresenta a realidade e a percepção da ação Deus na história, que através do seu Espírito, explicitam o seu agir no mundo, na Igreja e nas pessoas. O Espírito é a força de Deus agindo, impulsionando a transformação da história e seus dinamismos e liga todas as realidades teológicas: o Pai, o Cristo, a Igreja e a humanidade. Entretanto, não há uma articulação explícita nos documentos entre cristologia e pneumatologia, mas ressaltando sempre a teologia trinitária. Os documentos finais do CELAM, a partir de *Medellin*, possuem uma cristologia que ocupa um espaço cada vez maior nas Conferências de *Puebla*,

⁷⁸⁶ Ibid., ns. 100, 149, 150, 151, 153, 155.

⁷⁸⁷ HACKMANN, G. L. B. *O referencial teológico do Documento de Aparecida*, p.332.

⁷⁸⁸ CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto Oficial n. 155.

⁷⁸⁹ Ibid., n. 551.

Santo Domingo e *Aparecida*, e uma teologia trinitária que concede um pequeno e progressivo espaço ao Espírito Santo.

9.4

A perspectiva pneumatológica na cristologia latino-americana

A história da teologia na América Latina converge para a afirmação de que se tem procurado produzir uma cristologia capaz de mitigar a experiência religiosa e histórica da cultura ocidental, de incluir a teologia dos povos latino-americanos, de consolidar a teologia da libertação no conjunto das teologias atuais do mundo contemporâneo aberta aos desafios do mundo atual.

Segundo V. Codina a cultura ocidental identificada com a fé cristã trouxe limitações como a acentuação da dimensão intelectual da fé. A revelação foi concebida como uma comunicação de verdades e a Igreja como depositária de verdades e dogmas. O cristianismo ocidental se converteu mais em inteligência da fé do que reflexão sobre o amor e a misericórdia de Deus e foi muito marcado pelo dualismo, uma corrente com uma visão muito negativa da matéria, do corpo, da sexualidade e da procriação. A influência de correntes maniqueias, neoplatônicas, gnósticas e do agostinismo propiciou negativamente a espiritualidade, a valorização do laicato, acentuando uma interiorização que se inibe perante compromissos temporais distante de uma visão bíblico-semita, com uma antropologia trinitária, que afirma a importância da criação, do corpo, da Eucaristia, da ressurreição da carne. A imagem de um Deus poderoso sobre o Deus da misericórdia oferece a imagem de um Deus mais preocupado com o juízo e com a moral do que com o sofrimento humano. O individualismo religioso, desprovido da comunhão trinitária, acentua a dimensão da pessoa e se distancia da visão bíblica de comunhão trinitária, eclesial, eucarística, social e cósmica. O esquecimento do Espírito, ressaltando um cristomonismo, que deixa de lado as dimensões mais profundas da experiência espiritual, favorecendo um eclesiocentrismo, no qual a hierarquia parece ter a exclusividade do Espírito⁷⁹⁰.

Atualmente, na América Latina reflete-se sobre a cultura indígena e afrodescendente, levando em conta suas respectivas visões do mundo, seus

⁷⁹⁰ CODINA, V. “*Não Extingais o Espírito*”, pp.278-281.

símbolos, seus mitos e ritos, seu sentido cosmocêntrico. Para V. Codina, mesmo com expressões e formulações que, não equivalentes às ocidentais, não deixam de ser verdadeira teologia. Os indígenas possuem uma sabedoria milenar que oferece alternativas para a cultura ocidental em contraste à secularização ocidental moderna. A influência da cultura e religiosidade africana é notável pela colonização dos países latino-americanos. Entretanto, o critério para discernir nessas culturas diferentes a presença do Espírito será sempre a figura de Jesus de Nazaré, sua vida, seu mistério pascal de morte e ressurreição⁷⁹¹.

Com relação à TdL, seus grandes temas adquiriram relevância no contexto teológico e eclesial: a emergência do pobre como interlocutor na produção teológica, a releitura da Bíblia e da história da Igreja a partir dos pobres, a afirmação do pobre como lugar privilegiado da revelação divina e sujeito histórico, e a cristologia formulada a partir da América Latina. A TdL refletiu sobre a incidência histórica do mistério de Deus e da Trindade na história, nas implicações da construção da justiça, da verdade e da paz. Deus, revelado plenamente em Jesus Cristo se manifesta na história por meio da libertação dos pobres para o advento do Reino de Deus. Para a TdL as pessoas divinas são iguais e co-eternas com base na tradição teológica, e afirma a relevância da ortopraxia no mistério de Deus⁷⁹².

Toda reflexão cristológica parte da profissão de fé de que Jesus é o Senhor (Rm 10,9; Fl 2,11) e o Filho de Deus (Mc 15,39; Jo 6,69). A cristologia da libertação afirmou a filiação divina de Jesus, partindo da articulação entre mediador absoluto e mediação absoluta por meio da volta ao Jesus histórico. A busca do Jesus histórico não está desligada do Cristo da fé. A cristologia da libertação valorizou a práxis profética de Jesus, o que denota a obra divina por meio do Filho. Valorizou os títulos cristológicos de “Jesus profeta” e “Filho de Deus”. E refletiu sobre a cruz de Jesus em sua dimensão soteriológica, articulando-a com a realidade de opressão experimentada pelos pobres. Isso exigiu da TdL aprofundar as causas históricas da morte de Jesus e o sistema que vigorava em sua época. Valorizou-se a causa teológica da morte de Jesus, concebida por sua fidelidade ao Pai e traduzida como mistério de salvação para toda a humanidade. Neste sentido a cristologia da libertação articula a função salvífica de Jesus e a ontologia do Filho em fidelidade ao dogma de Calcedônia. O crucificado é o Ressuscitado e o Filho de Deus. Desta

⁷⁹¹ Ibid., p.282.

⁷⁹² GONÇALVES, P. S. L. *Liberations Mysteries*, p.364.

forma, cristologia e soteriologia estão ligadas e a cristologia da libertação elabora a categoria de povo crucificado para mostrar a importância dos pobres no projeto salvífico de Deus⁷⁹³.

A pneumatologia da libertação valoriza muito o Espírito Santo. O Espírito Santo produz a verdade da liberdade humana e nenhuma obra de libertação realiza-se sem a sua presença. Para a TdL, o Espírito Santo é a força de Deus no mundo através da experiência espiritual feita pelos pobres na Igreja, no mundo e em cada pessoa. O Espírito que age é o Espírito do Pai e também do Filho redentor. A articulação entre pneumatologia e cristologia denota que o Espírito é o Espírito de Cristo. O Messias foi ungido com o Espírito do Pai. O Espírito garante à cristologia um caráter soteriológico, pois Ele realizou uma união hipostática do Filho. A Escritura testemunha que o batismo de Jesus atesta a presença do Espírito na vida de Deus (Lc 3,22; Mc 1,9-11). Trata-se da demonstração que o Reino de Deus está próximo. O Espírito faz do Filho um servo obediente e fiel ao Pai, no serviço ao Reino, e por meio do Espírito, Deus ressuscitou seu Filho e o tornou glorioso em sua humanidade para que transmitisse o mesmo Espírito aos seus discípulos. Ao trazer o Espírito do Pai à história, Jesus o revela como Pessoa-dom, inspira os pobres à ação libertadora em todos os sentidos. A experiência dos pobres denota a presença do Espírito Santo em Pessoa e energia de vida⁷⁹⁴.

A cristologia da libertação para fundamentar o uso do Jesus histórico considera a necessidade histórica da morte de Jesus e a práxis profética de Jesus como um fato histórico. Essa perspectiva corre o risco de eliminar o caráter gratuito do amor de Deus dentro da soteriologia. Apesar da cristologia da libertação considerar o sentido teológico da morte de Jesus, o caráter salvífico da cruz e a bondade divina, a linguagem utilizada pode oferecer dúvidas sobre a divindade e a humanidade de Jesus, proclamada pelo Concílio de Calcedônia. Se a linguagem possibilita a separação entre o divino e o humano em Jesus pode-se eliminar a ontologia do Filho e da Trindade. Por isso é necessário garantir a imanência superior de Cristo, diferentemente do Espírito nos profetas do AT. Ao afirmar-se a total humanidade de Jesus, alguns elementos fundamentais da cristologia são obscurecidos como a consciência de Jesus acerca da sua divindade, sua missão salvífica no mundo e o caráter soteriológico da vida de Jesus. A autoconsciência

⁷⁹³ Ibid., pp.364-367.

⁷⁹⁴ Ibid., pp.368-371.

divina de Jesus se baseia: na sua vida, expressão de sua relação filial com o Pai; na livre aceitação de Jesus para fazer a vontade do Pai, o que denota o conhecimento de sua missão salvífica; na realização da missão salvífica de Jesus, que implicou na sua vontade de reunir os homens para a edificação do Reino na história; e, no seu amor aos homens para a realização do Reino. Em nível dogmático Jesus Cristo é o Senhor crucificado e ressuscitado para a salvação da humanidade (Lc 2,20; At 2,36; 1Cor 11,24; Gl 1,4; 2,20; Hb 10,1). A função histórica de Jesus está ligada à sua ontologia e, nesta, a propriedade do Filho é redimir e salvar a humanidade⁷⁹⁵.

Um dos elementos ausentes na cristologia da libertação é a pneumatologia. A ligação entre Jesus Cristo e o Espírito nas obras históricas de Jesus não foi ressaltada. A presença do Espírito nas ações de Jesus o distingue das ações dos profetas. Pelo Espírito, Jesus é o Filho de Deus (Lc 1,35; Mc 1,10) e possui uma missão messiânica (Lc 3,22; 4,18). A cristologia da libertação não explicita a força pneumática presente nele. O Espírito garante à cristologia o caráter soteriológico, pois ele realizou a união hipostática do Filho, conforme o Concílio Ecumênico de Constantinopla I. A Escritura testemunha o batismo de Jesus e a presença do Espírito na sua vida (Lc 3,22; Mc 1,9-11). Os novos tempos foram inaugurados e o Reino de Deus está próximo (Mc 1,15; At 10,38). O Espírito faz do Filho um servo obediente e fiel ao Pai, cujo serviço do Reino o caracteriza como sacerdote que oferece sua vida por amor ao Pai (Hb 5,6-10). Pelo Espírito, Deus ressuscitou seu Filho e tornou gloriosa sua humanidade (Rm 1,3-4), para que transmitisse o Espírito aos discípulos (1Cor 15,45; 2Cor 3,17). A dimensão pneumatológica na cristologia da libertação daria mais vigor à práxis profética de Jesus, ao seu seguimento e a irrupção do povo crucificado. A práxis profética de Jesus, sua morte e ressurreição como esperança para os pobres, perde a força sem a ênfase à ação do Espírito⁷⁹⁶.

A reflexão teológica libertadora é uma teologia que abarca todos os temas teológicos, a partir do tema dos pobres. É uma teologia que parte do pressuposto de que a salvação tem uma dimensão interior e escatológica, mas também histórica. Houve mudanças na sociedade, na Igreja, na cultura e na política. É preciso escutar essa nova realidade com outras mediações, como reforçar a cristologia libertadora de Jesus com a adequada pneumatologia⁷⁹⁷.

⁷⁹⁵ Ibid., pp.371-373.

⁷⁹⁶ Ibid., pp.373-374.

⁷⁹⁷ CODINA, V. "*Não Extingais o Espírito*", p.256.

Segundo V. Codina, à primavera pós-conciliar houve uma reação no final do Pontificado de Paulo VI e durante o de João Paulo II, que se chamou de “inverno eclesial” (K. Rahner), ou “restauração” (G. Zizola), ou “volta à grande disciplina” (J. Libanio), ou “noite escura” (J. Gonzáles Faus), ou “involução eclesial” (Concilium). Os sintomas desse inverno eclesial se refletiram nas conferências episcopais, nos movimentos eclesiais e na teologia de modo geral. Os sintomas deste inverno eclesial são claros, evidenciado na reanimação do centralismo eclesiástico, na liderança crescente da Congregação para a doutrina da Fé, freio ao ecumenismo, medo do diálogo inter-religioso, conflitos com os setores mais dinâmicos da vida religiosa, censura a teólogos, volta à liturgia pré-conciliar, debilitação das conferências episcopais e revigoramento das nunciaturas, auge de novos movimentos eclesiais de cunho espiritualista e conservador, nomeação de bispos de linha mais tradicional do que profética e tendência a voltar a posturas eclesiológicas pré-conciliares e questionamento de algumas figuras conciliares, como a de K. Rahner⁷⁹⁸.

O Espírito, quase sem nome, expressado através de símbolos, está intimamente associado a Jesus de Nazaré, o Filho do Pai encarnado. As “duas mãos” do Pai (missões), a do Filho e a do Espírito são complementares. Ambas as missões são diversas, mas complementares. As duas missões ordenam-se ao mesmo fim, o projeto do Pai e o Reino de Deus. Ressalta V. Codina esquematicamente que:

O Filho se faz visível e se encarna em Jesus de Nazaré, é uma manifestação externa. O Espírito é invisível. O Filho tem nome, Jesus de Nazaré. O Espírito não tem nome, é anônimo. O Filho se encarna em Jesus e manifesta-se em um momento histórico. O Espírito não se encarna, mas gera vida e é conhecido por seus efeitos. O Filho é revelado como Palavra, a Boa-Nova. O Espírito é sopro, não tem mensagem própria, mas faz com que a palavra seja conhecida, assimilada, vivida e recordada. O Filho nasceu de Maria virgem. O Espírito fez com que Maria fosse a mãe de Jesus. Jesus viveu fazendo o bem, morreu, ressuscitou e prometeu o Espírito. O Espírito guiou a vida de Jesus, ressuscitou-o, fez nascer a Igreja e a dirige através da história e está presente na humanidade. O Espírito é dom prometido que derrama seus carismas sobre a igreja e o mundo, realizando o Reino de Deus. Esta obra salvífica se atribui tanto ao Filho como ao Espírito. O Pai é a fonte absoluta da divindade, de quem brota a vida trinitária, ad intra e ad extra, que se manifesta através das duas missões, do Filho e do Espírito, suas duas mãos⁷⁹⁹.

V. Codina, seguindo Y. Congar, tem a certeza que não se pode elaborar uma cristologia à margem da pneumatologia, nem uma pneumatologia à margem da

⁷⁹⁸ Ibid., p.188.

⁷⁹⁹ CODINA, V. “Não Extingais o Espírito”, p. 62.

cristologia. Toda cristologia é pneumatológica e toda pneumatologia é cristológica. O Espírito é Espírito de Cristo. A missão do Espírito não é autônoma, mas se orienta a Cristo; o Espírito é o outro Paráclito que tem a missão de recordar e atualizar o Cristo. O Espírito faz-nos filhos no Filho, co-herdeiros de Cristo, semelhantes a ele⁸⁰⁰.

O Espírito não cria uma nova etapa que anule a era cristológica à margem de Jesus. Segundo V. Codina, este é um erro no qual tendem a cair continuamente grupos da Igreja do passado e também do presente. Atualmente, tendências neognósticas defendem um vago espiritualismo, uma nebulosa esotérica (embora o esoterismo seja algo que se situa entre ciência e religião, e essencialmente possui seu valor) do tipo a Nova Era, ou vivem formas ambíguas de pentecostalismo⁸⁰¹, sem quase referência a Jesus de Nazaré e a seu projeto do Reino⁸⁰². Constata-se assim uma acentuação exclusiva do Espírito, esquecendo o lugar central de Jesus Cristo para a fé cristã⁸⁰³.

Ressalta V. Codina que por causa da reação constante do espiritualismo a Igreja ocidental acentuou ao longo dos últimos anos os elementos institucionais da Igreja, bem como um cristomonismo, ou seja, ressaltar unicamente o Cristo e esquecer o Espírito. Este ocultamento teórico e prático “da mão” do Espírito tem consequências na cristologia, na eclesiologia e na vida espiritual dos cristãos⁸⁰⁴.

Para V. Codina é necessária a presença do Espírito para chegar a verdade

⁸⁰⁰ Ibid., p.64.

⁸⁰¹ A partir de sua chegada ao Brasil, em 1910, “o pentecostalismo brasileiro, em suas primeiras décadas, não obstante sua acentuada expansão geográfica, apresentou uma formidável uniformidade doutrinária”. Porém, a partir de meados da década de 1970, tal quadro começou a se alterar, e na década de 1980 já se tornava ponto pacífico entre os analistas da religiosidade brasileira a presença de um outro pentecostalismo. Isso foi fruto de mudanças internas nas igrejas pentecostais até então existentes e do surgimento de novas igrejas com características desse “outro pentecostalismo”, que tinha como sua principal representante a Igreja Universal do Reino de Deus. Além disso, “vários setores do pentecostalismo clássico começaram a experimentar mutações em seu conteúdo doutrinário”. SIEPIERSKI, P. Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro. In: GUERRIERO, S. (org.). *O Estudo das religiões: desafios contemporâneos*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 71.

⁸⁰² A exposição na mídia e as diversas polêmicas protagonizadas pela Igreja Universal parecem ter servido de mola propulsora para que os estudiosos do fenômeno religioso se mobilizassem no sentido de tentar explicar e categorizar tal fenômeno. Fortaleceu-se entre os pesquisadores a sensação de que não existiam mais apenas os protestantes históricos e os pentecostais: “o resultado é um verdadeiro debate a respeito não só de como caracterizar o protestantismo dos pentecostais, mas também de como apreender suas distinções internas”. GIUMBELLI, E. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião e Sociedade*, 2001; 1 (21): p.90.

⁸⁰³ CODINA, V. “Não Extingais o Espírito”, p.65.

⁸⁰⁴ Ibid., p.67.

integral sobre Jesus, o Cristo. Ao mesmo tempo saber que o fato do Espírito não ter se encarnado à diferença do que aconteceu com a encarnação de Cristo, supõe que o Espírito atua no mundo e em todos por dentro e em meio às limitações humanas dos limites culturais históricos e religiosos⁸⁰⁵.

A reflexão humana e teológica na atualidade se fixa na realidade de injustiça e no que o Concílio do Vaticano II afirmou:

Cristo foi enviado pelo Pai para “evangelizar os pobres, sanar os conflitos do coração” (Lc 4,18), “procurar salvar o que tinha perecido” (Lc 19,10): semelhante à Igreja cerca de amor todos os afligidos pela fraqueza humana, reconhece mesmo nos pobres e sofredores a imagem de seu Fundador pobre e sofredor. Faz o possível para mitigar-lhes a pobreza e neles procura servir a Cristo⁸⁰⁶.

O clamor dos pobres, verdadeiro sinal do nosso tempo, constitui o lugar teológico especial e privilegiado, não só como fonte de revelação, mas como lugar adequado, onde a Palavra se faz história e o Espírito a recria. Como citado por V. Codina, já na primeira sessão do Concílio Vaticano II, em 6 de dezembro de 1962o Cardeal Lercaro afirmou que a pobreza não era uma questão puramente social, mas cristológica, que se devia introduzir na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, visto que é um aspecto essencial do mistério de Cristo que marca a vida da Igreja. O Cardeal Lercaro lançou esse tema do ponto de vista teológico, a partir do mistério de Cristo no coração da Igreja: “O mistério de Cristo na Igreja é sempre, e sobretudo em nossos dias, o mistério de Cristo nos pobres”. O Cardeal considera a ausência desse tema nos esquemas preparatórios como uma grave lacuna⁸⁰⁷. Esta reflexão continua na Igreja latino-americana e caribenha. Os frutos das opções da Igreja apoiados pela TdL foram realmente evangélicos, todavia houve mudanças na sociedade e na Igreja, na cultura e na política. É preciso reforçar e completar a cristologia libertadora de Jesus de Nazaré com uma adequada pneumatologia⁸⁰⁸. É o Espírito quem suscita profetas, quem unge Jesus e o envia a anunciar o Evangelho aos pobres (Lc 4,16). Prosseguindo, o autor deixa claro o perigo de se inclinar rumo a um seguimento de Jesus excessivamente voluntarista, ético, um tanto milenarista. Sem a mão do Espírito, a missão do Filho pode ficar deformada, convertida em

⁸⁰⁵ Ibid., p.69.

⁸⁰⁶ LG 1.

⁸⁰⁷ ALBERIGO, G.; JOSSUA, J.-P. *La Reception de Vatican II*. Paris: Éd. du Cerf, 1985.p.242. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

⁸⁰⁸ CODINA, V. “*Não Extingais o Espírito*”, p.249.

Jesuologia, sem abrir-se ao mistério trinitário. Talvez algumas crises na Igreja da América Latina se devam a este *déficit* pneumatológico e prático⁸⁰⁹.

V. Codina ressalta que a Igreja latina, depois de *Medellín*, oferece traços diferentes da cristandade ocidental, entre os quais, o autor cita: sua preocupação pela vida, sobretudo a dos pobres; a proximidade ao Jesus pobre e humilde de Nazaré; a abertura ao Reino, que engloba todos os aspectos da vida; o apreço pelas dimensões simbólicas, festivas e populares da religiosidade; a misericórdia perante o sofrimento humano; a convicção de que o Espírito atua no povo em busca da libertação integral; e, o surgimento de um novo modo de ser Igreja, a eclesiogênese das CEBs, o profetismo e o martírio. Recentemente, está-se refletindo sobre uma teologia índio e afro, que leva em conta suas mundivisões, seus símbolos, mitos e ritos, com expressões e formulações que não deixam de ser verdadeira teologia⁸¹⁰.

9.5

Conclusão do capítulo

A Doutrina Social da Igreja vinha sendo impelida por acontecimentos sociais e políticos mundiais. O cerne da TdL transcendeu a Doutrina Social da Igreja, se fundamentou nas experiências reveladoras de Deus, a partir do Deus dos pobres. Os povos latino-americanos sentiam a necessidade de uma teologia que fosse socialmente mais consciente, e politicamente mais responsável, com base numa eclesiologia do “Povo de Deus” e de uma teologia enraizada na ideia da história da salvação. Na difícil situação política e social do continente latino-americano o Concílio Vaticano II mostrou o rosto de uma Igreja mais solidária e engajada no tempo.

A Igreja católica latino-americana motivada por mudanças ocasionadas pelo Concílio Vaticano II e pela Conferência Episcopal Latino-Americana de *Medellín*, apresentou um novo perfil de Igreja baseada na opção preferencial pelos pobres e na prática das CEBs.

A preocupação da cristologia da libertação foi a de formular a profissão da fé em Cristo num contexto de luta pelos pobres e propiciar o seu seguimento mediante a ação do Espírito em direção ao Reino de Deus. Na cristologia latino-americana o

⁸⁰⁹ Ibid., pp.255-257.

⁸¹⁰ Ibid., p.281.

real seguimento de Jesus realiza-se a partir dos pobres, e a práxis de Jesus concebida como profética. A morte de Jesus na cruz assume a dimensão histórica indicando a ruptura com o sistema dominador dos pobres. A ressurreição demonstra que sem a prática histórica libertadora não é possível consolidar a vinda do Reino.

O Espírito Santo por sua vez age na Igreja, renova o cosmos e o homem novo, demonstrando uma nova consciência das ações do Espírito no mundo, nas pessoas e na Igreja a partir dos pobres. Partindo desta concepção do Espírito, a pneumatologia da libertação interpretou as experiências de liberdade, de comunidade, de ação e da Palavra entre os pobres como experiência do Espírito Santo. A práxis libertadora explicitou uma espiritualidade que sustentou os cristãos na luta pela justiça e na solidariedade com os pobres. O Espírito é a força libertadora de Deus agindo no mundo. Esse referencial dos pobres possibilitou uma leitura pneumatológica da realidade e o autêntico agir do Espírito.

A cristologia da libertação acentua o caráter de autonomia enquanto apresenta uma cristologia que enfatiza o Jesus histórico e se desenvolve sem elementos pneumatológicos explícitos. A pneumatologia da libertação, ao contrário da cristologia, é um tratado que compreende a cristologia, nomeando o Espírito Santo como Espírito de Cristo. Os dois tratados são apresentados com certa autonomia. Um dos elementos ausentes na cristologia da libertação é a pneumatologia. A ligação entre Jesus Cristo e o Espírito nas obras históricas de Jesus não é ressaltada. Com a dimensão pneumatológica, a cristologia da libertação formularia com maior vigor a práxis profética de Jesus, o seguimento de Jesus por parte dos seus discípulos e a irrupção do povo crucificado. A ausência da pneumatologia na cristologia da libertação reclama a atenção ao uso do Jesus histórico sem a ênfase à ação do Espírito. Não se pode separar o Jesus da história do Cristo da fé, formulando com maior precisão uma cristologia integral, do Cristo total, o qual se encarnou pela força do Espírito Santo para a salvação dos homens.

Nos documentos das assembleias do CELAM, do Rio de Janeiro à Aparecida, encontramos discursos diversificados que não podem ser desvinculados do contexto vivido pelo continente latino-americano, o que acabou por se refletir na cristologia desses documentos. À exceção de *Medellín*, todos os documentos possuem duas cristologias com perspectivas bem diferenciadas: a implícita e a explícita. As cristologias explícitas de *Puebla*, *Santo Domingo* e *Aparecida* foram mais dogmáticas, ou seja, preocupadas com a verdade a respeito de Jesus Cristo e sua

divindade, privilegiando a encarnação. O Cristo ressuscitado foi o destaque destas cristologias pela dificuldade de articular o Cristo pós-pascal com o Jesus histórico. A cristologia implícita em todos os documentos teve seu ponto de partida nos pobres e neles a presença de Jesus Cristo. A cruz de Jesus, e dos pobres, foi o tema desta cristologia baseada no Jesus histórico. A libertação histórica e a salvação em Jesus Cristo estão sempre vinculadas.

Na América Latina, a TdL nasceu de uma experiência espiritual da presença do Senhor nos pobres, mas essa teologia, como também a conciliar, sofreram dificuldades. A TdL articulou a fé da Igreja, o diálogo com outras ciências e a prática na história a partir dos pobres. Apesar da importância da pneumatologia da libertação, constata-se sua ausência na especificidade da cristologia. O ponto mais importante da TdL refere-se à centralidade da categoria de Reino de Deus. Contudo, a TdL em diálogo com o mundo contemporâneo e com os pobres incide na história e mostra o destino a ser tomado para o encontro com Deus, em Cristo, pelo Espírito Santo.

Com o passar dos anos a situação do mundo proporcionou à TdL uma revisão e sua ampliação para atender os desafios das culturas indígena e negra, da mulher, da economia, da ecologia. A luta em prol dos pobres entrou definitivamente na pregação da Igreja católica. Tudo isso indica a consolidação da TdL e a abertura de seu horizonte para os desafios da história.

10

A Relação entre Cristologia e Pneumatologia na Contemporaneidade

10.1

A secularidade e a pós-modernidade

Na modernidade a secularização foi um fenômeno dinâmico próprio das sociedades modernas e que se constituiu em forma paradoxal de pensar o religioso. Se nas sociedades medievais a referência era o religioso, na modernidade houve a lenta saída do eixo teocêntrico, orientado pela Igreja cristã, para um novo eixo centrado no ser humano. A sociedade moderna não mais comandada pela religião desenvolveu distintos domínios operados por várias instituições, com variadas especializações⁸¹¹.

Para *Peter Berger* a secularização é o processo através do quais setores da sociedade e da cultura são afastados do domínio das instituições e dos símbolos religiosos⁸¹².

Na modernidade a razão ocupa o lugar de Deus. O mundo é reduzido a enunciados científicos, nos quais a razão se adapta aos fatos sem procurar transcendê-los.

Oposta à modernidade, a pós-modernidade⁸¹³ privilegia o sentimental, exalta o individualismo, o passageiro, o efêmero, mas também apresenta o paradoxo entre força e fraqueza, dureza e flexibilidade, totalidade e fragmentação, sedentarismo e nomadologia. A secularização não é mais a categoria para descrever o cenário religioso da pós-modernidade. O forte retorno ao sagrado se baseia numa

⁸¹¹ BINGEMER, M.C.; ANDRADE, P. F. C. (Orgs.). *Secularização*., p.10.

⁸¹² BERGER, P. *O dossel sagrado*., p.119.

⁸¹³ A modernidade conhece uma crise profunda, com a queda das utopias nas quais havia concretizado o seu modelo e a emergência de uma nova época quando o ser humano reivindica os direitos de valores tais como a afetividade, a gratuidade e a contemplação. Esse contexto corresponde ao que é chamado de várias formas diferentes: modernidade, modernidade tardia, hipermodernidade, pós-modernidade, tardo modernidade. É um contexto movediço com transformações significativas para a vida humana, sua configuração, sentido e autocompreensão, juntamente com um sentimento de grande incerteza, insegurança e mesmo ansiedade. BINGEMER, M.C. *O Mistério e o Mundo*., p.107.

religiosidade que é difundida por um sentido de “um implícito religioso”, que não possui um centro bem definido, num contexto de pluralismo religioso, cada vez mais complexo. Aparecem manifestações religiosas paracientíficas oferecendo conhecimentos inacessíveis à racionalidade funcional, como a previsão do futuro. Teosofia, meditação transcendental, técnicas advinhatórias, cultos Afros são alguns exemplos para a complexidade do emergir do sagrado⁸¹⁴.

As mudanças socioculturais ocorridas na pós-modernidade atingem as instituições, de um modo geral, e fazem sentir seus efeitos no âmbito da religião⁸¹⁵. A velocidade de tais transformações trazem novos desafios, e a manifestação de uma crise de difícil precisão. As culturas nativas, as consequências do reconhecimento da liberdade religiosa, a crescente consciência de cidadania e de vontade de participação política, a crise ecológica, a globalização econômica e cultural e a sociedade secularizada são novos elementos que transformam o cenário social e repercutem nas instituições religiosas⁸¹⁶.

Na sua obra, *A Era Secular*, Charles Taylor defende que o processo de secularização provocou uma mudança cultural profunda, uma era secular, o que não implica o fim da religião e de suas instituições, mas a sua reconfiguração e ressignificação. Para C. Taylor o processo histórico da secularização apresenta três sentidos. Partindo-se das sociedades mais antigas, em que toda a realidade social estava profundamente entranhada pela religião, o primeiro sentido da secularização implicou a ocupação de espaços públicos sem referência ou dependência de verdades religiosas. Num segundo sentido, a secularização pode ser entendida como uma queda da fé e da prática religiosa. E num terceiro sentido, a secularização é entendida pelo autor por uma sociedade em que a fé em Deus deixou de ser algo partilhado por todos, em que o que crê se encontra rodeado por pessoas que vivem corretamente sua vida familiar, profissional, ou cidadã, sem uma referência a Deus ou a uma realidade transcendente. Este fato é inédito na humanidade, pois a descrença, mesmo defendida por certa elite, nunca foi patrimônio de outras camadas da sociedade. A era secular trouxe desafios para os cristãos e para o cristianismo privado de um suporte social que lhe confira maior credibilidade. Mudam-se as

⁸¹⁴ MIRANDA, M. F. *A Salvação Cristã na Modernidade*., p.26; COSTA, P. C. *Cristo, Eschaton do Pai na História*., pp.177-188.

⁸¹⁵ AMADO, J. P. *Mudança de época e conversão pastoral*., pp. 303-315.

⁸¹⁶ MIRANDA, M. F. *Igreja e Sociedade*., p.108.

condições para a fé do indivíduo e pressiona-se o cristianismo para buscar uma nova configuração histórica⁸¹⁷.

O cristão está diante de uma séria mudança, que *C. Taylor* denomina de “imaginário social”. A pluralidade de leituras, a diversidade das ciências, a busca pelo diálogo interdisciplinar e pela percepção global da realidade estão por trás da abordagem objetiva da realidade. Todo conhecimento passa a ser uma interpretação: uma apreensão do real na perspectiva do sujeito. Este horizonte de compreensão é transmitido através do contexto sociocultural, do empenho pessoal ou da vivência em outro contexto vital. Só neste horizonte ganham sentido as explicações da realidade, os valores socialmente aceitos e as práticas decorrentes de ambos. O horizonte cristão oferecido pela cultura cristã nos séculos passados desapareceu no atual contexto sociocultural secularizado. Traços da atual cultura, como a valorização da subjetividade, da liberdade pessoal, da própria razão, da afetividade, da totalidade e da expressividade inviabilizam um retorno à cristandade e explica a ineficácia das tentativas de configurar um horizonte de fé, como no passado recente, por meio da instituição eclesial recorrendo à tradição ou à própria autoridade⁸¹⁸.

A religiosidade contemporânea pode ser identificada como uma cena em movimento caracterizada por um movimento de individualização e de subjetivação. A modernidade religiosa é o individualismo que em todas as sociedades ocidentais constitui o *leitmotiv* da reflexão sociológica a respeito do religioso. Isso parece sugerir que o individualismo religioso se impõe como uma realidade absolutamente nova, com a modernidade. Pode-se falar de individualização do religioso desde quando intervém a diferenciação entre uma religião ritual e uma religião da interioridade que implica, sob o modo místico ou ético, a apropriação pessoal das verdades religiosas por parte de cada crente. Em todas as grandes religiões, essa diferenciação se manifestou, sob as formas diversas já antes da modernidade. A história mística cristã pode ser lida como uma história da construção do sujeito religioso. Paradoxalmente, a busca da união com Deus, passa, na perspectiva mística, por um trabalho de despojamento de si mesmo, interesses, pensamentos, sentimentos e representações nos quais repousa a singularidade do indivíduo, uma via de acesso a si mesmo. De um lado, portanto, a via mística, desenvolvida ao

⁸¹⁷ TAYLOR, C. *A Era Secular.*; MIRANDA, M.F. *Igreja e Sociedade.*, pp. 109-110.

⁸¹⁸ MIRANDA, M.F. *Igreja e Sociedade.*, pp.130-132.

longo dos séculos da história cristã, constitui um caminho de individualização da experiência religiosa, reservado a um pequeno número de pessoas portador de um carisma místico. De outro lado, é através da atuação racional e metódica da vida do indivíduo que a via ética o constitui como sujeito crente, impelindo cada um a encontrar em todos os aspectos de sua vida cotidiana no mundo e em sua vida profissional, a confirmação de sua própria salvação. O individualismo religioso se separa do individualismo moderno, cuja origem se encontra no reconhecimento da autonomia do sujeito sob, ao menos, dois pontos de vista: por um lado o indivíduo no movimento próprio pelo qual ele se desprende de si para entregar-se a Deus; por outro, ele desvaloriza totalmente as realidades mundanas que obstaculizam esta união com o divino. O individualismo religioso caracteriza o cenário religioso contemporâneo e não o individualismo como tal; é a absorção deste no individualismo moderno⁸¹⁹.

A mutação moderna do individualismo é perceptível, no conjunto composto de grupos, redes espirituais constituídas em torno das editoras, livrarias ou centros de estágio, um conjunto chamado “nebulosa místico-esotérica”. O que constitui a unidade deste conjunto é uma religiosidade centrada no indivíduo e sua realização pessoal. Esta se caracteriza pelo primado dado, nesses grupos e redes, à experiência pessoal que cada um vivencia à sua própria maneira. Não se trata de aderir a uma verdade fora de si, mas de experimentar a sua própria verdade. Este autoaperfeiçoamento é acessível por práticas psico-corporais e técnicas oferecidas pelas grandes tradições espirituais e místicas. Essas técnicas se inserem em uma visão otimista das capacidades do homem para atingir, por si mesmo, os objetivos da sociedade moderna. Este movimento de autoaperfeiçoamento não contradiz o projeto da ciência, ao contrário, ele o completa, pois constitui para o indivíduo conhecimento e poder sobre o mundo que a ciência desenvolve por outras vias. Os grupos e redes da nebulosa místico-esotérica constitui um instrumento de análise da realidade religiosa contemporânea, presentes também nos movimentos de renovação nas religiões históricas, demonstram o fenômeno de absorção do individualismo religioso no individualismo moderno, pela valorização do mundo e a afirmação da autonomia do sujeito crente, por outro⁸²⁰.

⁸¹⁹ HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido*., pp.139-143.

⁸²⁰ Ibid., pp.143-145.

Os esoterismos místicos testemunham de muitas maneiras a busca de uma prática espiritual, que dá acesso a um conhecimento e a uma nova abordagem do mundo para uma sociedade melhor e mais humana. O desenvolvimento desses novos movimentos mostra a busca de uma aliança entre o espiritual, o conhecimento científico e o domínio técnico do mundo. Isto se identifica com as correntes religiosas mais contemporâneas. Os novos movimentos religiosos levam às últimas consequências a incorporação da busca espiritual à preocupação individual da autorealização. As tendências à subjetivação das crenças religiosas tradicionais, à recusa das verdades recebidas de outrora, à valorização da autenticidade do trajeto espiritual de cada um são indicadores desses movimentos⁸²¹.

Se a experiência espiritual se condensa em uma religião, íntima e puramente privada, então a pertença a uma comunidade religiosa se torna secundária. Esta propensão se caracteriza por “crer sem pertencer”⁸²², no caso o indivíduo estabelece um vínculo entre sua solução religiosa pessoal e uma tradição, a qual ele se reporta de maneira livre. Sob esse prisma, as buscas espirituais individuais decompõe o vínculo religioso, partilhada por uma comunidade passada, presente e futura, e impede a recomposição desse vínculo sob qualquer forma, mas não criam uma associação religiosa, pela falta de referência comum a uma verdade partilhada, constitutiva de uma tradição⁸²³.

A validação do crer permanece individual. Para estabilizar as significações e dar sentido à experiência cotidiana não se pode contentar com a própria convicção. Estas significações foram dadas por códigos globais de sentido, garantidos pelas instituições religiosas⁸²⁴.

Dá-se uma crescente subjetivação da religião e uma radicalização da pluralidade religiosa. O processo de secularização que se desenvolve no Ocidente, com a crise da razão iluminista, a emergência da era do vazio e do fragmento é chamada por alguns pensadores, citados por M. Bingemer, tais como *G. Vattimo*,

⁸²¹ Ibid., pp.153-156.

⁸²² *Grace Davie* analisa a partir da diversidade sócio-cultural, onde a forma de crer e de pertença são variadas. A autora defende a crença com a pertença, porque quando não há pertença, a busca do fiel por uma religião contínua. O modelo religioso acaba caracterizado pelo “crer sem pertencer”, ou seja, crentes que não são afiliados a uma instituição religiosa. Esta dinâmica deixa clara a pluralidade de possibilidades na busca por uma identidade religiosa, impossível de receber da instituição ou da própria família pela crise de mediação. DAVIE, G. *Religion in Britain since 1945*.

⁸²³ Ibid.

⁸²⁴ HERVIEU-LÉGER, D. Op. cit., pp.156-158.

F. Braudel e *G. Lipovetski*, de pós-modernidade, de “tardo” modernidade ou de hipermodernidade, e faz, respectivamente, sentir suas consequências sobre a forma e a expressão da experiência espiritual. Trata-se uma nova maneira aberta à pluralidade e em diálogo com o ateísmo, o agnosticismo e outras tradições religiosas⁸²⁵.

O mundo secularizado vive um paradoxo em relação aos temas da religião. Ao mesmo tempo em que se estabelece a dinâmica da descristianização em regiões tipicamente cristãs, há um imprevisto florescimento pela questão de Deus. Constatou-se, até na modernidade, o desejo pelo sagrado. Gestos e palavras traduzem o universo de pensamento e afeto dos seres humanos, e através deles, a presença de Deus. Este universo continua presente mesmo no coração das regiões mais modernizadas. Desafiam todos os embates secularizantes e atestam alguma dimensão profunda do ser humano em face ao mundo divino⁸²⁶.

Diante desta época, se colocam indagações de como desenvolver o discurso cristológico. Diante do mundo secularizado se impõe recuperar a dimensão integral de uma experiência religiosa que envolva a experiência de Deus através de uma renovada experiência de Cristo. Isso implica uma reflexão teológica que apresente a relação entre a cristologia e a pneumatologia. A presença e ação própria do Espírito como horizonte de compreensão possibilitam o pensamento de fé e as afirmações de conteúdo teológico, e de modo mais específico a cristologia. Deus se revela em Jesus Cristo, na dimensão trinitária do seu mistério. O Espírito, lugar por excelência da experiência cristã, é aquele que antecipa a revelação da Palavra de Deus, possibilita o seu acolhimento na fé, se desenvolve e amadurece, na caridade, a perfeita sintonia de vida na divina sabedoria.

10.2

A cristologia pneumatológica e o pluralismo religioso

A proximidade do cristianismo com outras tradições religiosas acarreta a necessidade de conhecimento, respeito e diálogo das religiões entre si, sem com isso renunciar à identidade cristã. O conceito de Deus, a ideia de uma economia salvífica universal, a pessoa de Jesus Cristo, a ação do Espírito Santo, a

⁸²⁵ BINGEMER, M. C. *O Mistério e o Mundo.*, p.340.

⁸²⁶ LIBANIO, J.B. *Teologia da revelação a partir da modernidade.*, p.86.

compreensão de Igreja e do cristianismo na história, a noção de revelação e o sentido da atividade missionária constituem esta identidade.

O pluralismo está presente na história do cristianismo desde o seu início. O cristianismo comunicou-se com o mundo pagão e politeísta da Grécia e da Roma antigas, para fazer visível sua experiência de Deus. Na Idade Média o mundo ocidental era proeminentemente cristão. A Reforma Protestante colocou a categoria do pluralismo, rompendo a unidade da cristandade. O processo de secularização, com a autonomia da razão, o racionalismo e a crise das instituições, trouxe novos elementos que contribuíram para intensificar esse quadro. O pluralismo religioso se refere à relação entre tradições, com suas diferentes e competitivas características⁸²⁷.

As diversas religiões refletem uma experiência feita com o transcendente por caminhos diferentes que conduzem a uma mesma meta. Entretanto é uma realidade finita que remete em sua contingência para a realidade transcendente que a sustenta para o mistério que a envolve. Assim, o vocábulo “Deus” caracteriza uma experiência direta, mas uma realidade autônoma, origem e finalidade última do mundo⁸²⁸.

Em termos fenomenológicos, o pluralismo religioso mostra uma gama de tradições e uma ampla variação dentro de cada tradição, o que dificulta tentar fundamentar a igualdade das religiões numa experiência comum de Deus. Outra fonte de equívocos está no desrespeito à especificidade epistemológica da teologia. As assim chamadas ciências da religião, nascidas nos últimos séculos com as ciências humanas, procuram estudar as consequências da adesão religiosa nas várias dimensões da pessoa humana. Nenhuma delas tem acesso à verdade religiosa, acessível somente através da adesão livre do indivíduo através da fé. Não se podem emitir juízos sobre as verdades salvíficas professadas pelos fiéis, às quais só tem acesso os que creem. A verdade revelada se fundamenta na fé e esta confessa o que o Deus que se revela é o mesmo que capacita o ser humano a acolher esta revelação. A fé se fundamenta no próprio Deus manifestado no interior da mesma fé. Esta goza de luminosidade própria. Muitas das expressões religiosas provêm da luz fornecida por uma fé vivida. Toda teologia é particular, específica e determinada. A expressão

⁸²⁷ BINGEMER, M.C. *O Mistério e o Mundo.*, pp.125-127.

⁸²⁸ MIRANDA, M. F. *As religiões na única economia salvífica.*, p.3.

fides quaerens intellectum, ou a fé que busca uma maior compreensão do mistério, define bem o nível epistemológico da teologia⁸²⁹.

Na relação do cristianismo com o pluralismo religioso⁸³⁰, a teologia católica se expressa através do modelo cristocêntrico inclusivo, que afirma a singularidade e a universalidade da salvação do evento de Cristo e reconhece as outras religiões como sinais dessa salvação. Jesus Cristo é a causa constitutiva da salvação de toda a humanidade, dentro e fora da Igreja, como atesta o NT⁸³¹. Esse modelo cristocêntrico inclusivo considera a presença do Espírito Santo nas outras confissões religiosas. É um modelo trinitário, onde tudo se encontra em Cristo, que é o Senhor mesmo daqueles que não o conheciam. Jesus é o Senhor, salvador único e constitutivo. A categoria de salvação, entendida como uma experiência de vida ressuscitada, possível em diferentes contextos sociais, políticos e religiosos, torna Jesus Cristo o centro da salvação universal. Cada caminho de salvação em toda parte adquire significado a partir do mistério da encarnação do Verbo, que ilumina cada criatura humana⁸³².

⁸²⁹ Ibid., pp.12-13.

⁸³⁰ Diferentes posicionamentos teológicos diante da questão do valor salvífico das religiões acarretam uma multiplicidade de classificações dentro e fora do cristianismo. A divisão mais adotada pelos teólogos no interior do cristianismo é a de exclusivismo, inclusivismo e pluralismo, que se assemelha à outra: eclesiocentrismo, cristocentrismo e teocentrismo. O eclesiocentrismo (cristologia exclusiva) foi resultado de uma compreensão da expressão “fora da Igreja não há salvação”. O Vaticano II afirmou a possibilidade de salvação fora da Igreja. O modelo cristocêntrico (cristologia inclusiva) amadureceu a partir da reflexão do Concílio Vaticano II sobre a relação da Igreja católica com as outras religiões, ao defender a convicção de que a vontade divina de salvação universal e as outras religiões fazem parte da vida cultural e social, onde Deus oferece a revelação e salvação divina a todos que vivem fora do cristianismo. O cristocentrismo, aceita que a salvação aconteça em outras religiões, mas nega-lhes a autonomia salvífica devido à unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo. Essa posição, aceita pelos teólogos católicos, procura conciliar a vontade salvífica e universal de Deus com o fato de que todo o homem se realiza dentro de uma tradição cultural, e tem na religião sua expressão mais elevada e sua fundamentação última. E o teocentrismo (cristologia normativa e não normativa) que se caracteriza em primeiro caso como normativo, no qual Jesus Cristo sem ser constitutivo é normativo da salvação, e, num segundo caso, Jesus Cristo não é nem constitutivo nem normativo. No primeiro caso, reconhece-se em Jesus Cristo o mediador que melhor expressa a salvação sem negar que outros também possam mediar a salvação. No segundo caso de teocentrismo, Jesus Cristo não é nem constitutivo e nem normativo para a salvação do homem. Deus é de tal modo transcendente e tão incompreensível que seus desígnios estão muito distantes dos padrões humanos. O modelo teocêntrico mantido com insistência no âmbito do diálogo inter-religioso, numa posição tão radical quanto o eclesiocentrismo, tende a imaginar um teocentrismo a-crístico. Este modelo teocêntrico, que alguns chamam de pluralista, supera o limite do modelo exclusivista e inclusivista por uma via excessivamente pneumatocêntrica. MIRANDA, M. F. *O encontro das religiões*., pp.12-14.

⁸³¹ 1Tm 2,5; At 4,12; At 17,23; 1Cor 8,5-6.

⁸³² O modelo inclusivo obteve sua legitimação a partir da Encíclica *Redemptoris Missio*, do Documento da Comissão Teológica Internacional, *O Cristianismo e as Religiões* (1997), e da Declaração da Congregação para Doutrina da Fé *Dominus Iesus* (DI) sobre a Singularidade e Unidade Salvífica de Jesus Cristo e da Igreja (2000); CIOLA, N. *Cristologia e Trinità*., p.230. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

Segundo *M. Bordoni*, o desenvolvimento da cristologia pneumática considera a estrutura objetiva do mistério da encarnação no seu momento fundamental da união de Jesus como Cristo, no mistério da sua exaltação pascal e do seu advento parusíaco. Nesta perspectiva o desenvolvimento da relação Cristo-Espírito tem lugar para recuperar o conteúdo pneumático presente na Escritura e na tradição patrística, especialmente oriental, para o diálogo ecumênico com as confissões cristãs e no diálogo com as religiões mundiais, na qual a fé cristã é chamada a dar razão da singularidade e da universalidade salvífica do evento cristológico⁸³³.

O paradoxo próprio da fé cristã se realiza na tensão entre o fato concreto da encarnação e o seu significado salvífico. Este paradoxo tem uma resposta no quadro de uma cristologia do Espírito, que pode fundamentar teologicamente a singularidade de Jesus Cristo na sua característica mediadora salvífica cósmico: por sua essencial dimensão pneumática o evento cristológico transpassa a realidade do mundo manifestando sua qualidade singular e única de evento irrepetível e insuperável que conduz a história ao seu cumprimento definitivo⁸³⁴.

O problema da relação entre cristologia e pneumatologia delineia uma resposta atual seja para o aprofundamento intrínseco da dimensão teológico trinitária da fé cristã, sejam novos confrontos a enfrentar. Estes desafios não mais se apresentam de formas derivadas do ateísmo e do secularismo, mas de forma perspicaz atingem o paradoxo próprio da fé cristã, isto é, sua pretensão de singularidade no contexto de pluralidade religiosa⁸³⁵.

A reivindicação tradicional do cristianismo de que Jesus é o único revelador de Deus, e único salvador para toda a humanidade, o coloca em posição de superioridade diante de outras religiões. Esta reivindicação encontra-se também em outras religiões como o budismo e o hinduísmo. Para que Jesus Cristo deixe de ser um impedimento para o diálogo inter-religioso, alguns teólogos procuram reinterpretar o caráter único de Jesus Cristo e o caráter universal de sua salvação, com tentativas de separar o que Calcedônia formulou (*indivise*), reduzindo Jesus Cristo a um ser humano onde Deus atua, ou, ao contrário, se tende a tudo concentrar no *Logos* de Deus, sem muita relação com a figura histórica de Jesus de Nazaré.

⁸³³ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.177.

⁸³⁴ Ibid., p.178.

⁸³⁵ Ibid.

Essas posições concentram suas reflexões deixando em segundo plano a realização da salvação⁸³⁶.

O pluralismo religioso, portanto, coloca a questão sobre o mistério de Jesus Cristo. Para alguns se impõe a exigência de uma abertura da questão cristológica, como *P. Knitter* ao expressar em suas ideias que Deus possa realizar a salvação em e por meio de outras religiões e figuras religiosas reduzindo o conceito de salvação cristã; e como *J. Hick*, que defende a via que consinta aos cristãos de continuar a aderir a Cristo como único salvador, sem insistir sobre o fato de que ele seja necessariamente único e normativo para todos. A via pneumatocêntrica, na qual se supera a dificuldade das outras religiões continuarem a existir ao lado do cristianismo, afirma também uma relevância universal como no cristianismo. Na base desta convicção se adota um modelo de história e verdade cultural e religioso que não aceita o ingresso de uma absoluta realização de um evento salvífico definitivo, único e universal. Esta concepção exclui o que responde a um postulado histórico e a qualquer pretensão de verdade imutável. Outros propõem um novo tipo de unidade religiosa que constitui um pluralismo unitivo das religiões, não elaborado em chave de compreensão teológica ou pneumática, mas pela via filosófica-científica. No plano filosófico se justifica o pluralismo com a filosofia do processo, afirmando de modo bem contestável, metafisicamente, que não estamos em um estado de ser, mas de apenas tornar-se; ao mesmo tempo no plano científico, baseando-se na perspectiva de *A. Einstein*, a hipótese de uma realidade, em processo complexo, de tornar-se através de inter-relações⁸³⁷.

A cristologia desenvolvida pneumaticamente, segundo *M. Bordoni* é uma via que pode superar o cristocentrismo exclusivo e o pluralismo teocêntrico. O desenvolvimento de uma cristologia em perspectiva pneumática seria possível harmonizar o diálogo entre o cristianismo e as outras religiões. É uma via que supera qualquer forma de cristomonismo, cultivado em um contexto eclesiocêntrico, também chamado exclusivista, já superado no cristianismo, que dificulta exprimir uma autêntica universalidade da salvação. A perspectiva pneumatológica da cristologia supera também o modelo pluralista teocêntrico, sustentado com insistência no âmbito do diálogo inter-religioso, um modelo radical que postula um teocentrismo a-crístico. Este modelo teocêntrico, que alguns

⁸³⁶ MIRANDA, M. F. *O cristianismo em face das religiões.*, pp.46-51.

⁸³⁷ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, pp.178-181.

chamam simplesmente de pluralista, procura superar os limites dos dois modelos, exclusivista e inclusivista, percorrendo a via pneumatocêntrica, mas que é estranha ao cristianismo. Para o autor, a relação entre cristologia e pneumologia coloca em foco a questão hoje se é possível mediar essas posições contrapostas do cristocentrismo exclusivo e do pluralismo teocêntrico através da ideia de um cristocentrismo pneumático. Através da cristologia desenvolvida pneumaticamente em uma situação de diálogo com as religiões mundiais é possível encontrar uma via para harmonizar o princípio irrevogável do evento cristológico, como causa constitutiva da salvação e como fundamento da sua função normativa universal, segundo o desígnio divino⁸³⁸.

O modelo que respeita a dupla exigência, da singularidade do evento cristológico e de sua função normativa universal, é o modelo inclusivo em suas múltiplas e parciais vias de salvação em que se afirma a força salvífica universal do único mediador, Jesus Cristo. O modelo inclusivo foi defendido no Concílio Vaticano II sobre as relações da Igreja católica com as outras religiões, Declaração *Nostra Aetate* (NA)⁸³⁹, baseado no princípio dogmático da vontade divina de salvação universal, que Deus oferece a revelação e a salvação divina para aqueles que vivem fora do cristianismo. Entretanto, as religiões não cristãs continuaram consideradas uma autêntica “preparação evangélica” conforme consta na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, para usarmos a palavra do Concílio Vaticano II, assumida de Eusébio de Cesaréia⁸⁴⁰.

A teologia da missão e o ensinamento do magistério tiveram um notável desenvolvimento a partir do Pontificado de João Paulo II com a Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem* e a Carta Encíclica *Redemptoris Missio*. Tal desenvolvimento se deu a partir do diálogo inter-religioso com a contribuição do episcopado asiático e indiano e foi chamado “teoria da presença de Cristo nas religiões”, na qual na história atua o desígnio de eleição divina que realiza a ação de Deus, mediada pela ação de Cristo. Todas as tradições religiosas estão em relação com a mediação de Cristo. Todas têm um valor salvífico em virtude da presença nelas do mistério de Jesus Cristo⁸⁴¹.

⁸³⁸Ibid., pp.181-182.

⁸³⁹ NA 2, 5.

⁸⁴⁰ EN 53.

⁸⁴¹ BORDONI, M. Op. cit., pp.183-184.

Explicou *M. Bordoni* que ao defender a presença operante de Cristo por sua mediação em todas as religiões, João Paulo II recorreu continuamente à ação do Espírito Santo. Na Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*, com superior amplitude, se fala enfaticamente da ação universal do Espírito, seja antes do cristianismo, seja além dos limites visíveis da Igreja. Toda a ação do Espírito Santo se desenvolveu segundo o plano de salvação estritamente unido ao mistério da encarnação e da redenção. Para a Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*, a graça operante na humanidade universal possui um caráter cristológico e, conjuntamente, também um caráter pneumatológico, que se verifica sobretudo naqueles que expressam e aderem a Cristo (Ef 1,13). O Espírito adquire, portanto, uma função universal salvífica não autonomamente, mas em relação direta ao Cristo⁸⁴². Esta relação está clara na Carta Encíclica *Redemptoris Missio* que afirma a ação do Espírito como ação universal não só nas pessoas, mas nas tradições religiosas a que pertencem⁸⁴³. Ao Espírito Santo se atribui a ação de espalhar as sementes do Verbo presente os ritos e culturas como preparação ao Cristo⁸⁴⁴. E notável é a perspectiva pneumatológica Carta Encíclica *Redemptoris Missio* por reconhecer que todas as religiões reconduzem à ação do Espírito nos homens. Este aspecto universal da ação do Espírito aparece de modo particular no comportamento do homem suscitado pelo Espírito Santo. Por isso, na ação missionária cristã deve se ter presente que existe nos povos, por ação do Espírito, um testemunho que procura se desvencilhar do pecado e da morte⁸⁴⁵. O diálogo inter-religioso é uma atividade que tem por motivação, exigência e dignidade o profundo respeito por tudo que no homem operou o Espírito⁸⁴⁶. Esta concepção desenvolve pneumatologicamente o modelo cristológico inclusivo, no qual emerge o papel salvífico de Cristo, e o estende através de sua presença no Espírito nas religiões mundiais, que aparecem com o cristianismo como vias de salvação⁸⁴⁷.

No diálogo inter-religioso, o modelo cristológico inclusivo, de acordo com o ensinamento oficial do Magistério Pontifício, é sempre contestado pelo motivo do princípio constitutivo da mediação salvífica de Cristo. Na tentativa de uma via de

⁸⁴² DVi 53.

⁸⁴³ RMi 28.

⁸⁴⁴ RMi 28.

⁸⁴⁵ RMi 45.

⁸⁴⁶ RMi 56.

⁸⁴⁷ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, pp.184-185.

encontro com outras religiões se tenta exaurir ao máximo o princípio de Cristo como mediador e a exigência universal de salvação. Essa tentativa caracteriza uma interpretação gnóstica da mediação de Cristo, mas as outras religiões permanecem inferiores com relação ao cristianismo⁸⁴⁸.

Há ainda a possibilidade de uma mudança radical de paradigma, ou seja, a passagem de um modelo centrado no cristianismo e em Jesus, para um modelo centrado em Deus, que considera todas as religiões como respostas humanas diversas à única “realidade do divino”. Neste teocentrismo se redimensiona o universo da fé à procura de um ponto comum de referência, “um único Espírito”, uma perspectiva não trinitária como expressão de uma realidade absoluta divina, onde todas as religiões teriam direito a um *Logos* universal. A afirmação deste único Espírito de divindade, uma unidade pneumatocêntrica fundamento de todas as religiões, implica em um mistério religioso absoluto, pensado como único ser divino transcendente, inefável e intangível, sem conteúdo doutrinal e qualquer aparência pessoal, deixando tal conteúdo doutrinal às situações históricas e culturais contingentes de religiões individuais⁸⁴⁹.

A concepção de uma unidade pneumatocêntrica do pluralismo religioso esvazia o conteúdo da fé cristã. A verdade da encarnação do Filho de Deus recebe uma interpretação mitológica correlacionada a uma interpretação mitológica do Espírito: essa não é mais uma ideia bíblica antiga, nem cristológica trinitária. O Espírito Santo se dissolve em uma concepção muito genérica do divino, afastada da Palavra, ausente de conteúdo doutrinal, o que suscita inevitavelmente a questão de como ser possível uma verdadeira experiência religiosa sem algum conteúdo doutrinário e conceitual⁸⁵⁰.

10.3

O papel do Espírito na perspectiva universal do evento cristológico

Deus, no momento de sua autocomunicação de salvação ao homem, procura uma mediação, criada, finita e histórica. A Bíblia testemunha esta ação salvífica de Deus com o povo de Israel. Jesus Cristo confessado como revelação definitiva desta

⁸⁴⁸ Ibid., pp. 185-186.

⁸⁴⁹ Ibid., pp. 186-187.

⁸⁵⁰ Ibid., pp. 187-188.

ação salvífica, aparece como uma figura histórica e localizada no espaço e no tempo, com a capacidade de revelar Deus em toda a sua plenitude.

A compreensão cristã da revelação afirma a autocomunicação totalmente gratuita de Deus para salvar a humanidade. A fé cristã proclama Jesus Cristo, Filho de Deus, eternamente unido ao Pai, proporcionando assim à sua humanidade uma experiência única de Deus. A história de Jesus Cristo da sua livre obediência à sua experiência de Deus passa a ser constitutiva da fé cristã⁸⁵¹.

Uma reflexão fiel à fé cristã não pode separar cristologia e soteriologia. A teologia cristã afirma Jesus como Salvador único e universal da humanidade. Jesus Cristo não apenas manifesta a ação salvífica do Pai, mas sobretudo a realiza. Assumiu a condição humana e libertou os homens da condição de pecadores (2Cor 5,21). Na pessoa do crucificado aparece o compromisso incondicional de Deus com a humanidade. Ao ser obediente à vontade do Pai, e aceitar a sua história concreta, atuava nele um sentido mais profundo, o de Filho de Deus. É este Filho de Deus glorificado que é proclamado pelos apóstolos como Salvador da humanidade. Por ser Filho de Deus é mediador salvífico, único e universal. Assim, a mediação de Jesus Cristo é realmente específica e única. Esta é a especificidade da soteriologia cristã⁸⁵².

A criação descreve a relação fundamental entre Deus e os homens, como liberdade do amor de Deus. Sendo a atuação de Deus uma atuação transcendente, a ação humana se constitui como mediação histórica desta atuação divina. Esta ação contínua de Deus ocorre, conforme o testemunho da Escritura, pela ação do Espírito Santo. Este atuou na criação do mundo e introduzindo os seres humanos na vida plena pela ressurreição dos mortos (Rm 8,11). Pentecostes leva à sua realização última a vida iniciada na criação. Esta atividade do Espírito corrige a separação da ordem da criação e a ordem da salvação. Significa que Deus envia constantemente o Espírito dando-lhes vida e energia. Esta realidade qualifica a criação como salvífica, e isso afeta o ser humano. O ser humano seja em sua estrutura ontológica, seja em suas atividades e em suas produções, é sustentado e dinamizado pelo Espírito de Deus⁸⁵³.

⁸⁵¹ MIRANDA, M. F. *As religiões na única economia salvífica.*, p.10.

⁸⁵² GESHÉ, A. *Le christianisme et les autres religions.*, p. 317. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

⁸⁵³ MIRANDA, M. F. *Op. cit.*, p. 15.

Jesus Cristo revela uma realidade de Deus que é interna ao próprio Deus, e por isso, revelação de Deus. E revelação última presente no irromper do Reino definitivo em suas ações e palavras, e antecipação escatológica em sua ressurreição. Assim, se estabelece o vínculo salvífico entre Cristo e Deus e de Deus com os homens. A criação, mais que um ato divino, descreve a relação fundamental entre Deus e o mundo. Esta relação atinge seu ponto máximo no ser humano, em seu agir e como mediação histórica da atuação divina. Esta ação contínua de Deus no homem se dá conforme o testemunho das Escrituras, através do Espírito Santo. Este Espírito é o amor que traduz a relação entre o Pai e o Filho no seio da Trindade, e que se revela plenamente na história atuando na pessoa de Jesus Cristo, em sua entrega incondicionada ao Pai. Assim, a ação do Espírito Santo é crística e esta ação qualificada atinge todos os seres humanos em seu ser e agir. Este dado teológico constitui a verdade última do ser humano à luz da fé cristã, independente de qualquer cultura ou religião⁸⁵⁴.

O Espírito possui um lugar fundamentalmente cristológico da revelação trinitária, e junto ao horizonte pneumático pode garantir a universalidade da obra salvífica de Cristo na história da salvação, tanto no mundo cristão, como nas religiões mundiais. A consciência de fé e a reflexão teológica impõem situar o Cristo mediador no centro da obra de salvação de Deus em todas as tradições religiosas e considerar o Espírito como Pessoa divina operante na história do mundo, segundo o plano presente de eleição do Pai, em vista de Cristo e a partir de Cristo⁸⁵⁵.

O Espírito revela e manifesta a ação de Cristo, e não Cristo revela o Espírito. Por isso, a perspectiva pneumatológica tem a vantagem de pôr em evidência o mais imediato da experiência religiosa, seja no mundo da aliança cósmica, noática, seja na aliança judaica, o Espírito operava uma ação de encontro com Deus, que no cumprimento daquela história de aliança, isto é, da aliança nova em Cristo, tal encontro se realizava na plenitude do Espírito⁸⁵⁶.

O Espírito Santo, na nova aliança, é o novo lugar criativo, lugar pessoal, no qual Deus comunica sua própria vida. Em Cristo, Palavra encarnada de Deus, o

⁸⁵⁴ MIRANDA, M. F. *O encontro das religiões.*, pp.78-80; Id. *As religiões na única economia salvífica.*, p.16.

⁸⁵⁵ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, p.188.

⁸⁵⁶ Ibid.

diálogo interpessoal-comunitário entre Deus e o homem atinge seu ápice. E na íntima relação a Cristo, o Espírito mostra sua obra pessoal estendendo aos homens e ao mundo a liga de amor que constitui em toda a eternidade a comunhão do Pai e do Filho. Sem o lugar cristocêntrico da revelação de Deus, o Espírito não é um princípio vital e pessoal de comunhão do homem, perde a sua identidade trinitária e vem a ser um princípio impessoal de uma experiência genérica do divino. Por isso, a exigência de envolver o discurso sobre a recíproca complementaridade da obra do Verbo e do Espírito na economia histórico salvífica, do lugar devido a Deus, em sua maior concentração, isto é, no evento cristológico⁸⁵⁷.

M. Bordon lembrou que diversos autores notaram a carência da perspectiva pneumática na tentativa de elaboração de uma cristologia universal, desde *Teilhard Chardin*, *K. Rahner*, *W. Pannenberg*, *H. Balthasar* e *J. Moltmann*. E afirma sua convicção que só em um horizonte pneumático é possível salvaguardar o princípio cristocêntrico da fé cristã que ilumina o caminho universal da humanidade no encontro do mistério trinitário de Deus. Diversas contribuições orientam no estudo da cristologia considerar o evento de Cristo como ato do Espírito, chamando atenção para as relações que existem entre as expectativas do AT, ocorridas entre o messianismo e a pneumatologia, e as que emergiram com particular evidência na perspectiva teológica do NT⁸⁵⁸.

A relação entre Cristo e o Espírito se mostra não só no fato do Espírito estar presente em toda a existência de Jesus, realizando na ressurreição de Jesus o momento supremo na qual ocorreu a transformação de sua condição humana “segundo a carne” para a condição “segundo o Espírito” (Rm 1,3-4). A relação entre Cristo e o Espírito aparece em modo singular e único considerando no fato de que Cristo ressuscitado doa o Espírito Santo. O agir do Espírito possui uma imprescindível conotação cristológica e por isso na afirmação cristológica o *Pneûma* é claramente implicado. Jesus não é Cristo sem o Espírito (At 10,38; 2,36) e Cristo não pode ser reconhecido como Senhor sem o Espírito Santo (1Cor 12,3)⁸⁵⁹.

Para a consideração da perspectiva pneumática do evento cristológico, *M. Bordon* alertou para a necessidade de se respeitar o dinamismo na relação de

⁸⁵⁷ Ibid., p.189.

⁸⁵⁸ Ibid.

⁸⁵⁹ Ibid., p.190.

reciprocidade. Por um lado, inicialmente reconhecendo o significado do Espírito como manifestação da força vital de Deus na criação. Sobretudo no âmbito universal da história o Espírito Santo revela o vulto de Deus como amor comunicativo, expansivo, em sua completa liberdade, mediante o Espírito. O Espírito é condição transcendental da criação e da história. Só através da experiência de Deus se pode captar o seu supremo dom de si em Jesus de Nazaré como Cristo. Por outro lado, só partindo do lugar cristológico que a pré-compreensão de Deus como Espírito é reinterpretada, à luz da fé no evento da Palavra de Deus encarnada. Este aspecto que vai de Cristo para o Espírito, deve ter presente também o contexto do universo religioso bíblico, no qual a manifestação de Deus como Espírito, se realizou em correlação com o inventariante da Palavra (Jesus) do plano sapiencial e do segredo das intenções de Deus (Sl 147,15; 107,20). Desde a primeira criação até a nova criação (Is 32,15-20), o Espírito atualiza o plano de Deus expresso na Palavra. A Palavra de Deus agiu como princípio constitutivo da criação com um necessário pressuposto ontológico para um momento distinto, mas não separado da Palavra salvífica. Na criação o Espírito agiu como força constitutiva vivificante e dinâmica. Palavra reveladora que atende o homem no mundo, para o qual ele existe em virtude de um ser e de uma liberdade que lhe é oferecida pela Palavra criativa. O intervalo entre a “Palavra criativa” e a “Palavra dialógica” foi necessário para a história salvífica. Nesta se realiza de fato um duplo aspecto da intervenção gratuita de Deus: por sua eleição Deus concebe a realização do desígnio de amor e o realiza por intermédio da Palavra e do Espírito, como um dom pré-constituído e oferecido para a resposta da liberdade humana. A história da salvação supõe, seja uma ontologia da criação, seja a aventura da liberdade humana sob o impulso eletivo e vocacional da Palavra. No contexto deste dinamismo da Palavra, que expressa e funda a verdade da criação, como verdade histórica, se define também por tarefa do Espírito, como força divina pessoal e personalizante, que o homem se aproprie existencialmente do sentido de sua realidade dada por Deus, do Criador para o Verbo, e no movimento aberto ao diálogo com a Palavra que salva, em seu processo de revelação até chegar ao final decisivo na história que se realiza no evento cristológico⁸⁶⁰.

⁸⁶⁰ Ibid., pp. 190-192.

A ação do Espírito no princípio cristológico possui um alto valor de concentração e representação no movimento universal da história. Desde os primórdios da criação à eleição de Israel, um movimento de “concentração” expressa a singularidade histórica de Israel e se relaciona com a humanidade universal. O princípio da particularidade da história salvífica está na revelação da lei da eleição gratuita divina na qual Deus revela o seu projeto salvífico contido na sua Palavra, sinal da absoluta e soberana liberdade do Espírito. A lei da eleição expressa que o amor divino dá a sua graça em absoluta liberdade para todos aqueles que a querem e a todos os povos da humanidade pecadora. A eleição tem o objetivo de fazer do eleito de Deus um instrumento de salvação para a humanidade. A ação de Deus leva o indivíduo anônimo a fazer feitos grandiosos ou exercer o poder real ou a profecia para vantagem de toda a comunidade, como fez de Israel e de sua história um sinal de salvação para todo mundo. É a presença do Espírito que do advento particular de um povo singular faz um evento de dimensão universal salientando o seu valor de unicidade e irrepetibilidade na ordem histórica. É pelo Espírito que se opera uma “concentração” única da força expansiva e universal da caridade de Deus. A presença do Espírito de Deus, que opera na história particular de salvação de indivíduos, e em eventos particulares, é uma forma parcial e transitória de “representação” de muitos. É pelo Espírito que se opera o anúncio e a prefiguração de uma ação de “concentração e representação” através do Uno por excelência e o fará de modo único, total e definitivo como representante diante de Deus, de toda Israel e da humanidade inteira. Nele se manifestará a plenitude do Espírito de Deus de maneira estável e perfeita (Is 11,1-5; 42,1-4; 61,1-3). Sua ação atinge um influxo universal que abraçará a terra e a humanidade. A era do Espírito coincidirá com a intervenção decisiva do Uno, no qual a eleição divina, a liberdade soberana de Deus, o dom total de si mesmo em oferta a todos os homens encontrará uma realização definitiva e única para a história da humanidade. É por esta obra do Espírito que o Messias ao final dos tempos exercerá uma força ilimitada na sua mediação salvífica⁸⁶¹.

⁸⁶¹ O. Cullmann observou em seu estudo sobre a história salvífica a ênfase em um movimento do universal para o Uno, do momento definitivo da revelação da Palavra, que se realiza no único Cristo para a universalização conduzida do Uno para muitos. Neste duplo movimento, numa primeira fase predomina um processo de concentração em uma personalidade representativa da humanidade inteira para sua salvação. Na segunda fase predomina um movimento centrífugo que partindo da concentração se difunde para uma multidão. A perspectiva de O. Cullmann oferece segundo M.

A ação universal do Espírito abraça a história religiosa da humanidade. A presença do Espírito além do corpo visível da Igreja não é desconhecida pela Escritura. A obra universal do Espírito na história da humanidade inteira revela o desígnio universal de Deus. Por isso, várias manifestações do Espírito nas muitas religiões parecem revelar uma antecipação do evento definitivo daquele processo salvífico que se pôs em ação na humanidade universal, mesmo antes do evento definitivo da encarnação da Palavra e no anúncio do seu futuro cumprimento. A afirmação da presença da obra do Espírito e do Verbo na consciência de cada homem, fora da história bíblica⁸⁶², e mesmo nas outras religiões foi considerada pelo Vaticano II, na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, no Decreto *Ad Gentes* e na Declaração *Nostra Aetate*⁸⁶³, pelo magistério pós-conciliar e particularmente na Carta Encíclica *Redemptoris Missio*. Deus está sempre na história da humanidade no encontro pessoal com o homem para envolvê-lo na sua intimidade no movimento trinitário de sua vida. Preparando a humanidade para acolher a realização da antiga promessa, o Espírito realiza sua obra conforme o plano divino de revelação contido na Palavra. Este plano se realizou em um momento da história da humanidade pelo dom pessoal do Espírito de Deus que coincide com o evento da encarnação da Palavra (Hb 1,1-3; Gl 4,4; Ef 1,9-10). Neste momento supremo da autocomunicação de Deus chega de modo único e insuperável o testemunho escrito deste evento pela Igreja apostólica sob o testemunho privilegiado e único, pelo qual o evento da encarnação corresponde a Escritura cristã. Trata-se da Palavra de Deus que pela força do realismo da sua encarnação pessoal faz do corpo real e escrito um lugar único e definitivo (escatológico) da sua manifestação (Hb 1,1-3). Através do Espírito Santo, a Palavra encarnada na história prossegue seu discurso interior, na consciência de fé da Igreja, realizando seu plano de universalidade. A verdade é dada objetivamente na Encarnação-Escritura a realizar-se na compreensão da fé dos crentes e da Igreja⁸⁶⁴.

A ação da obra de Deus como Espírito nas outras religiões expõe o risco de afirmar uma única revelação divina até abolir a particularidade da revelação de Deus em Jesus Cristo. O princípio pneumático pode salvaguardar a unidade entre

Bordoni, uma perspectiva importante para a interpretação do movimento da história da salvação e da lei que a governa. BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*., pp.193-194.

⁸⁶² LG 16,17.

⁸⁶³ NA 2; AG 3,4,9 ; GS 11,92.

⁸⁶⁴ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*., pp.194-197.

as religiões por inspirar uma atitude de fé idêntica, embora com estruturas literárias e conteúdos objetivos diversos⁸⁶⁵.

Os cristãos podem tentar avaliar a ideia de uma única revelação divina partindo da concepção cristã de Deus, no qual o Deus de Jesus não pode ser pensado na lógica da absoluta e exclusiva identidade, no predomínio da unidade sem ter presente que a sua vida é uma unidade na distinção interpessoal e princípio de alteridade. Este aspecto encontra sua solução decisiva na relação entre cristologia e pneumatologia definindo claramente o papel do Espírito realizado no evento cristológico. A ideia cristã de Espírito não é definida a priori, isto é, partindo da ação universal do Espírito abstraída da sua função de promessa e anúncio do evento de Cristo. O papel do Espírito no evento cristológico manifesta a sua personalidade e a função a se desempenhar no âmbito da história cristã e na história universal⁸⁶⁶. A ação pneumática em relação ao cosmos, considerando as perspectivas ecológicas e, por conseguinte, supondo a relação entre fé cristã e ciências, se desenvolve em uma trama de relações que secretamente se entrelaça assumindo o dinamismo trinitário que Deus imprimiu desde a criação do mundo para o esforço de renovar a humanidade e o futuro do planeta⁸⁶⁷.

10.4

Cristo e o Espírito Santo, mistério e presença na Igreja

A Igreja, segundo o credo é objeto da fé, mas não se encontra a rigor no que é o objeto da fé, o Deus Trino. Ao distinguir expressamente entre o “creio em Deus Pai..., em Jesus Cristo... e no Espírito Santo...”, e o “creio na Igreja”, a tradição latina, desde o século V, quis expressar que a fé em sua essência é resposta à interpelação de Deus. A fé é um relacionamento em direção a Deus e para dentro de Deus, mas essa se relaciona com a Igreja na medida em que ela faz parte dos efeitos e instrumentos de Deus, que convida a humanidade para a sua comunhão. A Igreja é efeito da ação divina; ela é criatura e efeito do Espírito Santo; é comunhão com Jesus Cristo, uma vez que esse Espírito não é outro senão o Espírito de Jesus

⁸⁶⁵ Ibid., p.197.

⁸⁶⁶ Ibid., p.198.

⁸⁶⁷ Carta Encíclica *Laudato Si.*, 14.

Cristo; e, povo de Deus reunido. Portanto, a Igreja faz parte da salvação de Deus e da esperança escatológica do cristão, onde a presença da redenção por meio de Jesus Cristo e a antecipação da consumação do Espírito Santo se fundem, e se determina o lugar da eclesiologia na dogmática. A Igreja deve ser descrita como nova comunhão de vida redimida e redentora a partir do Espírito de Cristo, e como antecipação de um mundo futuro. Por isso, a Igreja deve ser entendida em conexão com a cristologia-soteriologia e a pneumatologia-escatologia. Nela se espelha a salvação definitiva da humanidade e do cosmos⁸⁶⁸.

O movimento de congregação da Igreja pré-pascal representa a pré-história da Igreja pós-pascal. A época de Jesus foi um período de crises, que despertou anseios por um novo modo do senhorio de Deus. Esse período passa a ser por Jesus, e por meio de Jesus, a revelação de Deus, nova e definitiva para os cristãos. Os discípulos experimentaram no Ressuscitado a irrupção do tempo final e o cumprimento das esperanças escatológicas de Israel. No encontro com o Ressuscitado ocorreu a nova revelação de Deus e a nova experiência por parte dos discípulos⁸⁶⁹.

Por sua ressurreição e sua elevação junto ao Pai, Cristo tornou-se Messias, Filho de Deus em poder, em sua humanidade. Como Filho em união com o Pai, é também princípio do Espírito Santo, na medida em que é doador do Espírito. Pai e Filho são puro dom e dom recíproco. Essa intimidade e reciprocidade transcendem as personalidades e torna-se um dom feito em duplo sentido, a fonte de vida no Espírito Santo. O princípio vital do Espírito Santo foi dado quando a filiação foi inteiramente realizada em sua humanidade e expressa até o fim, em um ato humano livre, e o Pai respondeu a esse dom pela ressurreição. O ciclo deste amor recíproco do Pai e do Filho, fonte do Espírito Santo, é transposto no homem Jesus pelo Espírito que ele envia à humanidade. Pentecostes em sua essência é um acontecimento pascal, uma passagem da morte à vida. Para João, a primeira missão do Espírito teve lugar no próprio dia de Páscoa, sobre os apóstolos após a Ascensão. Lucas situa Pentecostes no quinquagésimo dia depois da Páscoa, isto é, na primeira missão do Espírito sobre a comunidade eclesial, a Igreja de Jerusalém. Na Ascensão, por sua constituição como *Kyrios*, Cristo envia o Espírito. Na Páscoa se inicia as efusões do Espírito. No plano litúrgico, a constituição da Igreja de

⁸⁶⁸ WIEDENHOFER, S. *Eclesiologia.*, p.55.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p.64.

Jerusalém inaugura o período de salvação da Igreja defendido por Lucas. A Igreja é comunidade de salvação do Cristo Ressuscitado, que por seu colégio apostólico e por seu Espírito, edifica sua Igreja no tempo e no espaço⁸⁷⁰.

O mistério de Cristo é o mistério que se perfaz através da vida humana de Jesus, no mistério da Páscoa e de Pentecostes. Este conjunto constitui a revelação do mistério redentor da Santíssima Trindade realizando-se na humanidade. Toda a atividade celeste do Senhor continua sendo uma intervenção filial junto ao Pai e um culto ao Pai, e, além disso, uma constante missão do Espírito junto aos homens. Cristo santifica os homens por sua vida de Filho encarnado. Em sua união divina com o Pai e sua relação com ele, o Filho é o princípio do Espírito Santo. Nessa relação intradivina o Senhor envia o Espírito de filiação. O mistério do culto, que é Cristo, é ao mesmo tempo nossa santificação e mistério de culto santificante. Há dois aspectos inseparáveis nos atos vitais de Cristo: o Cristo humilhado e o glorificado. A humilhação sublinha o culto redentor ao Pai e a glorificação, a efusão da graça. Portanto, Jesus terrestre já era causa da graça. Entretanto, a grande efusão da graça foi após a sua ressurreição. Por isso, por seu culto terrestre, Jesus já concedia a redenção. E a missão celeste do Espírito se funda sobre a liturgia terrestre do Cristo, que no culto que rende ao Pai está sempre a interceder por todos. Sua oração é infalivelmente ouvida por ser ele o Filho amado até em sua humanidade⁸⁷¹.

A Igreja se iniciou em Pentecostes e na força do Espírito os discípulos começaram a fazer a confissão de fé, de que Jesus é o Filho de Deus. Conjuntamente estava o Espírito Santo: “ninguém será capaz de dizer que Jesus é o Senhor, a não ser pelo Espírito Santo” (Cor 12,3). A teologia neotestamentária coloca lado a lado diferentes teologias eclesiológicas. Nas epístolas de Paulo a Igreja é povo de Deus, corpo de Cristo e templo do Espírito Santo. A experiência de Paulo era centrada cristologicamente e em sua tarefa fundamental de falar da mensagem salvadora de Jesus Cristo, crucificado e ressuscitado. Ao falar na pregação fundadora da comunidade, falava ao mesmo tempo do proclamador, dos apóstolos, e dos interpelados, que na fé e no batismo aceitaram o Evangelho como Palavra salvadora de Deus. O batismo é o sacramento da fé. O batismo está constituindo mais um membro da comunidade. A comunidade cristã como nova forma social de fé era

⁸⁷⁰ SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, Sacramento de encontro com Deus.*, pp.38-41.

⁸⁷¹ *Ibid.*, pp.41-45.

determinada em termos cristológicos no sentido da cristologia de Paulo, da cruz e da ressurreição. Para Paulo a expressão “estar em Cristo” significava que o crente estava sob o domínio de Cristo exaltado à direita do Pai, que permanecia na Igreja (Cor 30; Gl 3,38; 2Cor 5,17). A expressão “Corpo de Cristo” testifica o condicionamento da eclesiologia pela cristologia⁸⁷².

Cristo torna a sua presença ativa de graça em manifestações visíveis de seu corpo celeste pelos sacramentos, prolongamento terrestre do “Corpo do Senhor”, e concretamente a Igreja. O aspecto profundamente humano da encarnação de Jesus perder-se-ia sem o prolongamento sacramental. Deus propõe a vida celeste em uma vida terrena. Pela celebração eucarística, os participantes passam a ter parte no Corpo e Sangue de Cristo e assim unidos ao Cristo, crucificado e ressuscitado, passam a ser “Corpo de Cristo”. A Eucaristia, portanto, é outro símbolo da confissão de fé. Para Paulo, a visibilização da Igreja estava na Eucaristia por estar constituindo o “Corpo de Cristo”. A Igreja era, portanto, o corpo terreno de Cristo exaltado (Ef 4,7-16; 5,21-23; Cl 1,18; 2,19) e também “Povo de Deus”. Através do batismo e da Eucaristia foi se constituindo o novo povo de Deus, uma dimensão que aparece em Coríntios, onde a Igreja reunia a humanidade como destinatária da eleição de Deus. Neste sentido, a Igreja era o novo povo de Deus, que existia como comunidade e congregação festiva de culto divino, na qual experimentavam o Espírito de Cristo. Falar de Igreja, para Paulo, necessariamente era falar do Espírito de Cristo. Por isso, a Igreja é também o templo de Deus pleno do Espírito (Cor 3,16; Ef 2,19)⁸⁷³.

Nas cartas pastorais a Igreja se encontra na retrospectiva do testemunho apostólico original, enfrentando a questão da continuidade do Evangelho ao longo do tempo em confronto com a sociedade. A forma institucional da Igreja se delineia nas cartas pastorais como um lar organizado por Deus, seguindo o padrão social da antiga economia doméstica do tipo patriarcal, assentada sobre o fundamento apostólico e com um líder comunitário (1Tm 3,15; Tt 1,17)⁸⁷⁴.

A distância cada vez maior das primeiras testemunhas apostólicas tornam necessária a atualização da tradição sobre Jesus em forma de certificação histórica, relacionando a Igreja criticamente com as condições atuais. Na concentração sobre

⁸⁷² WIEDENHOFER, S. *Eclesiologia*., pp.65-68.

⁸⁷³ Ibid., pp.65-68.

⁸⁷⁴ Ibid., pp.68-69.

o Jesus histórico, apresenta-se como evento escatológico fundamental o senhorio do amor de Deus que entrou na história de Jesus e na sua atuação. Nos primórdios da fundação da Igreja um discipulado universal foi fundado e mantido em coesão pelo Cristo exaltado. Este discipulado foi reunido pelos discípulos vocacionados e enviados, particularmente pelos “doze” (Mt 10; 26,20; 28,16), na palavra de pregação, no batismo e na Eucaristia⁸⁷⁵.

Para Y. Congar, se o Espírito não estivesse presente, a Igreja não formaria um todo bem consistente: a consistência da Igreja manifesta a presença do Espírito. A Igreja é sinal e, ao mesmo tempo, meio da intervenção de Deus no mundo e na história. Crer no Espírito Santo unificador, santificador, catolizador e apostolizador da Igreja, é crer na realização da promessa de Deus na Igreja que é feita de duplo elemento, humano e divino de que fala a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*⁸⁷⁶. Trata-se da Igreja histórica e visível, aquela da qual Jesus é o fundador, e o Espírito lhe dá a vida e a faz crescer enquanto ela é Corpo de Cristo:

É por isso mediante uma não medíocre analogia, comparada ao mistério do Verbo encarnado. Pois como natureza assumida indissoluvelmente unida a Ele serve ao Verbo Divino como órgão vivo de salvação, semelhante o organismo social da Igreja serve ao Espírito de Cristo que o vivifica para o aumento do Corpo (Ef 4,16)⁸⁷⁷.

Em Gl 4,6: “Deus enviou aos nossos corações o Espírito de seu Filho”. Jesus anunciou esse envio no Evangelho joanino, devendo ser feito pelo Pai em seu nome (Jo 14,26) ou como devendo ser realizado por ele (Jo 15,26; 16,7; Lc 24,29). A missão do Espírito se manifestou em Pentecostes, depois foi co-extensiva à vida da Igreja e à dos cristãos⁸⁷⁸.

A Igreja está totalmente ligada às missões do Filho e do Espírito. A missão visível da Igreja é a do Verbo-Filho, expressão do ser de Deus Pai (Hb 1,3), é a realidade do Verbo feito carne. Há missões invisíveis do Verbo nos efeitos da graça pelas quais Deus se dá a conhecer e se expressa. Do mesmo modo, há missões invisíveis do Espírito nos efeitos da graça nas quais Deus se doa para que os homens amem todas as coisas do Seu amor (Rm 5,5). A Igreja é a fecundidade fora de Deus, das processões trinitárias. A Igreja nas manifestações de seu ministério ordenado, de seu culto, de suas assembleias, iniciativas e obras é a vida profunda de um grande

⁸⁷⁵ Ibid., pp.69-70.

⁸⁷⁶ CONGAR, Y. *Ele é o Senhor e dá a vida.*, p.18.

⁸⁷⁷ LG 8.

⁸⁷⁸ CONGAR, Y. Op. cit., p. 19.

corpo, ao mesmo tempo disperso e uno resultado e fruto na criatura da própria vida de Deus, Pai, Filho e Espírito Santo⁸⁷⁹.

Irineu expressou as duas missões, a do Verbo e a do Espírito com a imagem “das duas mãos de Deus”, uma economia que o Pai realizou pelo Verbo-Filho e seu Espírito. Para Y. Congar, o Espírito é co-instituinte da Igreja, expressando assim a íntima relação e o relacionamento recíproco que existe entre a Igreja e suas dimensões cristológicas e pneumáticas. À luz dos fundamentos da instituição da Igreja por Cristo, para evitar uma perspectiva exclusivamente cristológica, o autor atribuiu também ao Espírito um papel na constituição da Igreja, o que significa a afirmação de que a Igreja é resultante da operação conjunta das duas missões⁸⁸⁰.

Baseando-se em testemunhos bíblicos e patrísticos, H. Mühlen, segundo L. Santana, definiu a Igreja como “a continuação histórica da unção de Cristo com o Espírito”⁸⁸¹ e passou a mostrar como o Espírito Santo realiza o perpetuar da obra histórica e redentora de Jesus em sua Igreja. Para Santana, essa é uma perspectiva que ilumina e aprofunda o relacionamento harmônico e estreito que a teologia procura entre a cristologia, a eclesiologia e a pneumatologia⁸⁸².

Até o Concílio Vaticano II a eclesiologia era reduzida ao seu aspecto cristológico. Nesta perspectiva a Igreja era vinculada ao aspecto histórico, visível e hierárquico. Por isso, o concílio empenhou-se na recuperação da dimensão pneumatológica da Igreja, porque é necessário que a cristologia e a pneumatologia estejam em perfeita sincronia para atingir uma autêntica eclesiologia. Desde as suas origens, a Igreja experimenta um duplo princípio estruturador: o cristológico e o pneumático. Irineu descreveu Cristo e o Espírito como “as duas mãos do Pai”, representando as missões que modelam a Igreja e conduzem à sua maturação. A

⁸⁷⁹ Ibid., p.20.

⁸⁸⁰ Ibid., p.22. SANTANA, L. F. R. *O Espírito Santo e a Espiritualidade Cristã*, p.34.

⁸⁸¹ H. Mühlen desenvolveu o tema da Igreja como “uma mística pessoa”. Jesus na encarnação recebeu a plenitude do Espírito Santo ligada à sua condição única de Filho de Deus e em vista da união hipostática, *gratia unionis*. Em seu batismo Jesus recebeu a plenitude do Espírito Santo para a sua missão messiânica, *gratia capitis*. Esta graça, Jesus a comunica como cabeça da Igreja, a todo seu Corpo Místico. Na unção pneumática eclesial a missão do Espírito é unir muitas pessoas tornando a Igreja uma mística pessoa. O autor recordou que há uma relação entre a encarnação do Verbo e a Igreja, e um fundamento trinitário na forma eclesiológica que ele propôs: o Espírito Santo é na Trindade uma pessoa em duas pessoas, e se manifesta na economia da salvação como uma pessoa em muitas pessoas. Sua propriedade pessoal é de unir pessoas tanto na vida comunitária, como na economia da salvação. Em virtude dessa ação pneumática, a Igreja como Corpo de Cristo é como a “irradiação da plenitude de Cristo que nela habita”. A partir dessa perspectiva H. Mühlen se refere à Igreja como a “continuação da unção histórica da unção de Jesus com o Espírito Santo”. Isto é possível porque o Espírito torna possível o “nós” da Igreja. Ibid., p.38.

⁸⁸² Id. *O Espírito Santo na vida de Jesus por uma cristologia pneumática*, p.289.

missão do Filho e do Espírito Santo, numa profunda relação dialógica, complementa-se, e colaboram para a totalidade da revelação da obra do Pai⁸⁸³.

Cristo resplandece na face da Igreja, porque a Igreja é em Cristo como que o sacramento, sinal e instrumento da íntima união com Deus e unidade de todo gênero humano. O Pai eterno decretou elevar os homens à participação da vida divina e estabeleceu congregar na santa Igreja os que creem em Cristo. Prefigurada desde a origem do mundo, preparada na história do povo de Israel, fundada nos últimos tempos, a Igreja foi manifestada pela efusão do Espírito. E, para no fim dos tempos, ser gloriosamente consumada. A Igreja, ou seja, o Reino de Cristo já presente em mistério, pelo poder de Deus cresce visivelmente no mundo. Cristo revelou seu mistério e por sua obediência realizou a redenção. O Espírito é o santificador da Igreja, enviado no dia de Pentecostes para santificar perenemente a Igreja, para aproximar os crentes do Pai por Cristo no mesmo Espírito⁸⁸⁴.

A dimensão trinitária da eclesiologia conciliar enfatiza o caráter livre e misterioso das intervenções de Deus no mundo e na história da salvação, oferecendo o rosto das três Pessoas divinas em um contínuo relacionamento e interesse pelos homens em perspectiva histórico-salvífica. A Igreja, fruto da missão da segunda e da terceira Pessoa da Trindade, “sacramento universal de salvação”, está indissolúvelmente ligada à missão do Espírito Santo que a anima e vivifica, mas também inseparável de Cristo⁸⁸⁵.

O Vaticano II, mantendo a essencial e necessária referência cristológica da Igreja, conseguiu integrá-la numa ampla e fecunda perspectiva pneumatológica, harmonizando os dois aspectos fundantes da Igreja: o cristológico e o pneumatológico⁸⁸⁶.

A dimensão carismática da Igreja requer a redescoberta de elementos que a identificam em seu mistério mais profundo e no seu ministério querigmático. O Espírito de Deus em sua livre e dinâmica erupção abre para a Igreja novas possibilidades e horizontes (2Cor 3,17). Não há uma oposição entre carisma e instituição, ambas são realidades igualmente essenciais para a Igreja: o Espírito guia a Igreja e “unifica-a na comunhão e no ministério. Dota-a e dirige-a mediante os

⁸⁸³ SANTANA, L. F. R. *O Espírito Santo e a Espiritualidade Cristã*, p.34.

⁸⁸⁴ LG 1, 2, 3 e 4.

⁸⁸⁵ LG 1.

⁸⁸⁶ SANTANA, L. F. R. Op. cit., p.33.

diversos dons hierárquicos e carismáticos”⁸⁸⁷. A Igreja reconhece os dois tipos de operação diferentes, embora concorram para a mesma finalidade. Funções institucionais e surgimentos de tipo carismático são diferentes modos de propor a construção da obra de Cristo. O organismo eclesial deveria ser uma estrutura carismática, onde é preciso conhecer para cada tipo de dom e de operação seu lugar na edificação da Igreja⁸⁸⁸.

O Vaticano II retomou o tema dos carismas como uma realidade fundamental para o novo povo de Deus. Segundo a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, o mistério da Igreja provém do Espírito. Jesus é o seu princípio primordial, sempre presente e atuante na força do Espírito⁸⁸⁹. O Espírito distribui os carismas para a edificação do Corpo de Cristo. E faz brotar novas iniciativas de movimentos de renovação espiritual e pastoral. À Igreja cabe verificar a autenticidade dos carismas a fim de não extinguir o Espírito (1Ts 5,9)⁸⁹⁰.

A Igreja latino-americana foi marcada pela novidade do “*aggiornamento*” do Concílio Vaticano II. Em um primeiro momento, o surgimento e crescimento do CEBs foi símbolo de uma Igreja em gênese, com uma visão profética, partícipe de movimentos democráticos e de transformação sócio, política e econômica. Num segundo momento, emergiu na Igreja a Renovação Carismática da Igreja Católica (RCC). Este movimento acentuou a libertação interior, a experiência sensível de Deus e a dimensão subjetiva da fé. E num terceiro momento, o pentecostalismo de inspiração protestante se tornou um fenômeno de massa, com ênfase especial em uma experiência direta e pessoal de Deus através do batismo no Espírito Santo. As CEBs, a RCC, e o pentecostalismo, são movimentos cristãos mais representativos no contexto latino-americano, e no Brasil. Neste cenário religioso de ambiguidades, e de uma postura diante das dimensões essenciais da fé, se coloca a oportunidade ou desafio para o cristianismo, o discernimento como uma tarefa teológica. Os três movimentos religiosos se autocompreendem como experiência do Espírito Santo. Experimentam uma busca persistente para o verdadeiro significado da fé cristã por pessoas comuns: uma via marcada de contradições da existência, com problemas sócio-históricos e esperanças num futuro incerto. Critérios teológicos de

⁸⁸⁷ LG 4.

⁸⁸⁸ CONGAR, Y. *Ele é o Senhor e dá a vida.*, p.25.

⁸⁸⁹ LG 4, 12, 15, 30.

⁸⁹⁰ SANTANA, L. F. R. Op. cit., p.43.

juízo da verdade da fé são importantes para a abertura à novidade do Espírito, sempre ativo nas experiências da realidade comum. As CEBs, a RCC e o pentecostalismo são caminhos emblemáticos na Igreja do período pós-conciliar e um campo de reflexão, vasto e complexo. São experiências muito representativas no universo religioso suscitando reações, conflitos e questões⁸⁹¹.

Apontando para a comunhão da atividade de Cristo ressuscitado com o Espírito na vida da Igreja, *H. Balthasar* utilizou a afirmação paulina “o Senhor é o Espírito” (2 Cor 3,17), denotando a grande aproximação entre o Senhor, que é o Cristo exaltado, e o Espírito Santo, mas não uma identidade de ambos. Tal aproximação se faz perceptível na Igreja e está fundamentada na Eucaristia e na comunicação do Espírito Santo⁸⁹². Na Eucaristia, a Igreja participa no Corpo e Sangue reais de Cristo, se torna o Corpo de Cristo (1Cor 10,16-17). De outra maneira, no Espírito Santo, todos os batizados se tornam um só corpo do mesmo Espírito (1Cor 12,13)⁸⁹³. Penetrando no âmago do mistério desta dupla fundamentação da Igreja, o autor chegou ao evento da cruz. É nela que brotam o sangue, a água e o Espírito (1Jo 5,6-8), fazendo coincidir o elemento cristológico e o pneumatológico. Eles testemunham a cruz como obra de reconciliação da Trindade com o gênero humano, formando um só Corpo (Ef 2,13-17); eles testemunham o *admirabile commercium*: o crucificado assume em seu corpo os pecados da humanidade, e em troca, oferece seu corpo transfigurado⁸⁹⁴.

H. Balthasar tirou algumas consequências desta unidade de ação do Filho e do Espírito para a Igreja. A primeira consequência são os carismas, tidos como testemunhos visíveis da presença do Espírito na comunidade. Eles nascem e são aos cristãos modelados a partir da morte de Jesus, enquanto cumprimento de sua missão de entrega. Estes carismas são formas do dar-se de Jesus, onde o fiel só o recebe em vista da edificação dos demais membros do Corpo de Cristo (Ef 4,12-16). Nesse sentido, o carisma constitui-se como uma oferenda ativa da própria vida do crente mediante Cristo⁸⁹⁵. A segunda consequência, apontada por *Balthasar*, é que o

⁸⁹¹ OLIVEIRA, P. R. F. *La Foi Vécue au Plurie.*, pp.1-6. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

⁸⁹² Para *Balthasar* a tese pneumatológica de *Heribert Mühlen*, onde o Espírito Santo é colocado como o único princípio de unidade eclesial não é suficiente. *Balthasar* acrescenta o princípio cristológico da Eucaristia. BALTHASAR, H. U. VON. *Teológica.*, pp.286-288.

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 290.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, pp.290-291.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, pp.291-292.

Espírito (de obediência) do Filho expirado ao Pai e ao mundo na Páscoa, agora Espírito indistinguível do Pai e do Filho (dom intratrinitário de amor e de união de ambos), passa a constituir-se como presente trinitário, que é força unificadora da Igreja⁸⁹⁶. A terceira consequência é a tendência do Espírito a impulsionar a Igreja à perfeita corporalidade⁸⁹⁷. O Espírito do Pai que ressuscitou a Jesus dos mortos lhe confere uma forma pneumática de existência. O Ressuscitado, por sua vez, que carrega as marcas da crucificação, sopra o Espírito a seus discípulos. Ao doar o Espírito, o Filho também se doa, porque no dom está também o que doa. Assim, pelo Espírito, Cristo ressuscitado pode habitar em todos os fiéis, universalizando o seu Corpo. Esta universalização já começou na cruz com a remissão dos pecados do mundo e o derramamento do Espírito do Ressuscitado nos corações dos fiéis. Desta íntima relação entre o Espírito soprado à Igreja e o sangue redentor de Jesus é então que se pode entender porque o Espírito pressiona a Igreja até a perfeita corporalidade e, ao mesmo tempo, se mantém hostil a toda a espiritualização idealista. A corporalidade da Igreja católica frente a outras igrejas cristãs separadas é reconhecida não só na Escritura e na Tradição, mas também no ministério petrino como verdadeiro centro de unidade eclesial. Esta corporeidade é a manifestação do próprio Espírito objetivado na Igreja⁸⁹⁸.

A Páscoa de Jesus constitui-se a chave de leitura para entender a íntima comunhão de atividade do Cristo exaltado com o Espírito, ambos doadores dos carismas, ministérios, da corporalidade e da unidade eclesial⁸⁹⁹.

Persistindo na tematização da Páscoa de Jesus, *H. Balthasar* evidenciou o envio do Espírito de abnegação do Filho à Igreja. Em outras formas, o Espírito doado à Igreja é o mesmo Espírito de obediência do Filho, que recorda as exigências do seu Senhor de perder a sua vida para ganhá-la (Mt 10,39)⁹⁰⁰. Neste Espírito Santo de perfeita abnegação é que se entende o que Paulo chama de “batismo na morte” (Rm 6,4), onde o cristão passa a estar morto com Cristo e escondido com Cristo na

⁸⁹⁶ Ibid., p.292.

⁸⁹⁷ *H. Balthasar* distingue entre corporeidade e corporalidade. A corporeidade como acumulação de substâncias materiais, se suprime na ressurreição. O material tem sido transformado, passou a estar abaixo da lei dominante do Espírito. É nesse sentido que se pode avançar para o conceito corporalidade, ao qual o Espírito pressiona a Igreja. Ibid.

⁸⁹⁸ Ibid., pp.292-295.

⁸⁹⁹ Ibid., p.295.

⁹⁰⁰ Ibid., p.297.

vida de Deus (Col 3,3). Ainda, é neste mesmo Espírito de Jesus que a Igreja nos Atos dos Apóstolos se abre para a missão e até ao martírio⁹⁰¹.

Recorrendo às Escrituras e aos Padres da Igreja, *H. Balthasar* percebeu a simbiose de atuações do Cristo que atuaria como “cabeça” e o Espírito como “alma” da Igreja⁹⁰². Com estes dados, o autor afirmou uma reciprocidade das imagens de “cabeça” e de “alma” da Igreja para Cristo e o Espírito Santo no duplo fundamento do Corpo de Cristo eclesial: a Eucaristia e a comunicação do Espírito Santo. A união de Cristo com sua Igreja, designada como “corpo” ou como “esposa” tem lugar na comunicação do Espírito Santo, mediante a autoentrega de Cristo em seus sacramentos, sobretudo na Eucaristia (Jo 12,32). A Igreja como Corpo de Cristo possui não só o Espírito como a alma, mas o próprio Cristo, que se torna presente no sacrifício eucarístico e nos demais sacramentos⁹⁰³.

A partir da constatação da ação do Espírito na Igreja, redimensionam-se as suas notas tradicionais: a unidade, a catolicidade, a santidade e a apostolicidade. O Espírito une a Igreja. A verdadeira universalidade do Espírito acolhe a totalidade das culturas. A santidade é efeito do Espírito. A apostolicidade da Igreja oriunda do Espírito fundamenta-se no testemunho da ressurreição de Jesus concretizado pelos apóstolos. O Espírito está presente no ofício litúrgico da Igreja. A presença do Espírito está na sua invocação feita pelo sacerdote em cada sacramento. Por meio da liturgia, a Igreja introduz a humanidade na comunhão da Trindade. O Espírito se apresenta também no ofício da Palavra, cujo ponto de partida é a Sagrada Escritura. O Espírito se manifesta nos documentos do magistério e na tradição eclesial. O Espírito está presente nos ministérios da Igreja. Os carismas procedem do Espírito, enviados para a concretização do serviço comunitário e realização dos ministérios. A Igreja inspirada pelo Espírito torna-se transcendente e verdadeira graça de Deus; nasce peregrina no mundo relendo as Escrituras e toda a tradição para transmitir a novidade de Deus; redimensiona as suas notas para atualizar-se constantemente com Cristo, pela força do Espírito Santo⁹⁰⁴.

A participação dos fiéis na vida litúrgica da Igreja também não pode ser pensada sem o Espírito Santo, pois é na reunião cultural que ele age e se manifesta

⁹⁰¹ Ibid., pp.298-299.

⁹⁰² Ibid., pp.299-303.

⁹⁰³ Ibid., p.301.

⁹⁰⁴ COMBLIN, J. *O Espírito Santo e a libertação*., pp.128-153.

de forma privilegiada. O memorial, reiteradamente celebrado pelas assembleias litúrgicas, tem como conteúdo a obra da redenção realizada por Cristo, que pelo Espírito Santo se torna presente e proclamada na Igreja pelos cristãos. As assembleias de culto são o lugar para o conhecimento e o exercício dos dons e carismas suscitados pelo Dom de Deus⁹⁰⁵.

A espiritualidade cristã das origens da Igreja era uma realidade profundamente pessoal e eclesial, comunitária e social; seu protagonista era o Espírito Santo. L. Santana destaca que a estrutura básica da fé cristã é uma experiência pneumática, dela nasceu a Igreja cristã e a sua “profissão de fé”⁹⁰⁶.

Dos fatos que se seguiram desde o nascimento da Igreja, sem perder de vista a dimensão trinitária-pneumática da economia salvífica, vinculada ao evento de Cristo, na Igreja as dimensões eclesial-pessoal-cósmica estão em íntima relação pelo Espírito. O mistério da Igreja tem sua origem no Mistério Pascal e se “epifaniza” como uma assembleia cultural reunida na unidade do Espírito Santo⁹⁰⁷.

A assembleia litúrgica por excelência é aquela eucarística. Para a Igreja primitiva reunir-se em assembleia significava celebrar a Eucaristia. Sempre que os cristãos se reúnem, Cristo volta a estar presente pela força do Espírito Santo. O dom do Espírito é o agente para a comunhão de Deus com os seus. Nas reuniões litúrgico-cultuais e eucarísticas deve transparecer a manifestação e força do Espírito Santo, a exemplo da vitalidade da assembleia pentecostal do Cenáculo, segundo a descrição de Lucas. Ação memorial e *kerigma* passam a constituir os elementos fundantes do memorial eucarístico. O testemunho de Lucas e de Paulo mostra o princípio vital de correlação entre o Espírito Santo e a assembleia litúrgica. Este princípio, segundo A. Triacca, citado por L. Santana, é constitutivo de todas as reuniões litúrgicas cristãs. L. Santana destaca também que a celebração da *Factio Panis*, ou Ceia do Senhor, era a expressão simbólica de uma existência comunitária de fé, marcada principalmente pela ação pneumática⁹⁰⁸.

A identidade carismática do cristão só pode ser pensada como fruto da iniciação sacramental à vida da fé, porque toda a sacramentalidade do culto cristão está sob uma contínua orientação epiclética e tem sua gênese na efusão do

⁹⁰⁵ SANTANA, L.F.R. *Liturgia no Espírito*., p.164.

⁹⁰⁶ Ibid., p.167.

⁹⁰⁷ Ibid., p.178.

⁹⁰⁸ Ibid., pp.178-181.

Espírito⁹⁰⁹. Essa realidade foi a chave hermenêutica e o ponto de referência para a eclesiologia, a liturgia, a cristologia, a catequese e a pastoral da comunidade primitiva, além de ter sido a garantia de sua autêntica experiência religiosa. Por isso, de acordo com o testemunho neotestamentário sobre o núcleo trinitário-ecclesiológico, cabe ao Espírito Santo atualizar e manter viva a obra salvífica de Cristo, na Igreja, através do culto litúrgico e dos sacramentos da fé⁹¹⁰.

L. Santana considera importante a “dimensão litúrgica” da vida cristã, observando que a revelação neotestamentária aplicou a *leitourgía* à experiência cotidiana vivida pelos cristãos, peregrinos no mundo, nas suas relações com Deus, consigo mesmo, com os outros e com o mundo. Em todos os níveis de relação, o cristão está destinado a ser um contínuo culto de louvor a Deus. A existência cristã como culto agradável a Deus é uma obra que se realiza graças à potência operativa do Espírito Santo. A eleição dos cristãos como povo da nova aliança é dom de Deus e fruto do Espírito, que brotou do Cristo pascal. Toda a Igreja é um organismo sacerdotal, porque gerado e animado pelo Espírito Santo. Nesse organismo há uma igualdade fundamental de todos os crentes, o que revela dignidade única e absoluta do sacerdócio comum dos batizados. A teologia do sacerdócio comum dos fiéis, resgatada pelo Concílio Vaticano II tem sido objeto da reflexão teológica pós-conciliar. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*⁹¹¹, ao enfatizar a importância do tríplice múnus dos batizados, sacerdotal, profético e real, afirma que todos os fiéis batizados são membros do Corpo de Cristo e que o fundamento da vida cristã advém da realidade batismal⁹¹².

10.5

A experiência de fé cristã

O movimento de busca de Deus se dá tanto dentro da Igreja como fora dela. Tal busca se verifica no ressurgimento de práticas antigas de religiosidade, no influxo de religiões orientais no mundo ocidental, despertando a busca da

⁹⁰⁹ O termo “sacramentalidade” se refere, sobretudo, ao mistério de Cristo, ao mistério da Igreja e aos sacramentos *in specie*. As celebrações sacramentais, sob a contínua orientação epiclética franqueavam aos batizados uma autêntica espiritualidade cristã. Ibid., p.182.

⁹¹⁰ Ibid.

⁹¹¹ LG 10.

⁹¹² SANTANA, L.F.R. *Liturgia no Espírito*., pp.184-190.

meditação e do encontro consigo mesmo. Em síntese, a presença de uma ideia genérica do transcendente de experiência forte, mas de conteúdo fraco. Este fenômeno constituiu segundo *M. Bordoni*, uma manifestação do Espírito, uma via para nova vinda de Cristo, no poder salvífico de sua Palavra, na profundidade renovada das consciências até atingir toda a humanidade e o mundo⁹¹³.

A noção comum de experiência constitui um ponto de partida para uma noção originária e fundamental de experiência. Teólogos modernos procuraram aprofundar a questão da experiência espiritual. A experiência humana seria um fenômeno captado e percebido pelo ser humano, nela entraria não só a percepção, mas também o pensamento que a entende como tal. Toda experiência humana é experiência interpretada. Não se experimenta e, posteriormente, se faz uma leitura do que se experimentou. Experimenta-se interpretando, se experimenta identificando o experimentado, mesmo se não-reflexamente. Uma experiência mística pode ser inexplicável, mas nunca inidentificável. A experiência não seria só objetiva ou subjetiva. A experiência influi na interpretação, mas também o quadro interpretativo influi na experiência. A experiência é uma modalidade e também fonte de conhecimento, que é imediata, enquanto não acontece pela atividade discursiva da inteligência, por uma reflexão posterior ou em razão da autoridade ou de tradição histórica. Portanto, a experiência seria uma percepção simples e imediata de algo que provoca grande certeza fundada numa evidência específica. Esta percepção teria sua dimensão intelectual, mas por si só implica todo o ser humano, inteligência, vontade, sentimentos e imaginação⁹¹⁴.

Jean Mouroux distingue três níveis de experiência: o empírico, o experimental e o existencial. O empírico seria o da experiência cotidiana, vivida, mas não criticada e, portanto, ambígua. O experimental é a experiência consciente, constituída com elementos medidos e manipulados. É um tipo de experiência encontrada não só na ciência, mas em experiências religiosas. O nível existencial seria o da experiência pessoal do ser humano em sua totalidade, seus componentes estruturais e seu princípio de ação. Toda experiência espiritual autêntica se situa neste nível de lucidez de consciência e na generosidade do amor⁹¹⁵.

⁹¹³ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, pp.8-10.

⁹¹⁴ MIRANDA, M. F. *A experiência do Espírito, abordagem teológica.*, pp.161-181.

⁹¹⁵ MOURoux, J. *L'Expérience Chrétienne.*, p.24. Não existe tradução para esta obra. A tradução foi feita pela doutoranda.

M. Miranda ressalta que em Deus, ser e agir se identificam. Isso revela que a experiência não consegue abarcar ou comunicar todo o mistério de Deus. Deus permanece em sua transcendência e atua na história. A afirmação de que Deus atua na história e que os seres humanos captam está em toda a Bíblia, em múltiplos e diferenciados discursos sobre os efeitos dessa atuação. O discurso teológico, como outros, é consequência da presença atuante do Espírito na história em um campo próprio de estudo. Os efeitos da ação divina são captados e interpretados à luz da fé, dom de Deus, que capacita o homem a ultrapassar a perspectiva humana e olhar a realidade pela ótica divina. A fé é o horizonte de compreensão de Deus na história pelo Espírito, explicitamente entendida através de sua expressão bíblica. O quadro interpretativo é importante para qualquer experiência humana, no entanto M. Miranda enfatiza que a experiência do Espírito goza sempre de certa autonomia⁹¹⁶.

A possibilidade de união com Deus reside no fato que Deus se autocomunica e permanece sempre aberto a quem o ama. Se o homem se caracteriza pela subjetividade, transcendência, liberdade e orientação ao entrar em contato com Deus, ele é o evento da absoluta autocomunicação de Deus. O homem como ser de transcendência divinizada é o ser da história individual e coletiva. Esse existencial sempre presente e sobrenatural da referência ao mistério santo e à absoluta autocomunicação de Deus como oferta à liberdade do homem, possui, ele próprio, uma história coletiva e individual, e esta a um só tempo é história da salvação e revelação. Segundo *K. Rahner*, a possibilidade de união com Deus possui uma dimensão antropológica. O homem em sua transcendentalidade, pela graça de Deus, está orientado ao contato imediato com Deus. Diante desta possibilidade inscrita ontologicamente no homem, cabe a ele aceitar em sua liberdade, ou não, ao chamado de Deus. Este chamado se tornou visível na encarnação de Jesus. O homem orientado por um chamado fundamental à santidade constitui o fim pelo qual o homem foi querido por Deus em Cristo. A comunicação de Deus, em sua ação comunicativa, aparece no sujeito humano como pura gratuidade. As verdadeiras experiências do Espírito são fruto da ação gratuita de Deus que capacita o homem para encontrá-Lo (Ef 1,3-4)⁹¹⁷.

Segundo *G. Gutiérrez*, uma experiência espiritual se dá sempre no início de um itinerário espiritual. Esta vivência é posteriormente refletida e proposta a toda

⁹¹⁶ MIRANDA, M. F. Op. cit., pp.1-8.

⁹¹⁷ RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé.*, pp.174-175.

comunidade eclesial. A teologia vem depois da experiência para a identificação da comunidade. Desse modo vem a proposta de uma maneira de ser. A maneira de ser da experiência cristã se dá no encontro com o Cristo ressuscitado, com o Deus Uno e Trino⁹¹⁸.

Para P. Evdokimov, a relação com Cristo se dá “pelo” e “no” Espírito. No tempo terreno de Jesus ele era visível historicamente pelos discípulos, depois da ascensão se suprime sua visibilidade histórica e a relação com Jesus se torna mística ou carismática, sua presença interiorizada passa a ser no interior do fiel, no Espírito. O ensinamento dos Padres da Igreja fala da ação do Espírito Santo nos sacramentos e na liturgia como possibilidade fundamental para a experiência de fé. O Oriente, teocêntrico, antes de considerar nos sacramentos a cura suprema para nossos problemas, vê a Epifania, a manifestação de Deus e a efusão de sua energia. A liturgia, segundo Irineu, é o ápice de uma síntese (*Adv. Haeres.*, III, 16, 17), não se pode ir além. Ela imediatamente coloca o orante em plenitude, na presença das três Pessoas Divinas, razão da proclamação trinitária solene: "Bendito seja o Reino do Pai, do Filho e do Espírito Santo". A *lex credendi* da teologia patrística acontece na liturgia e forma a *lex orandi*. A Igreja, em anáfora, formula a oração doxológica⁹¹⁹.

Segundo M. Miranda, mesmo fora da comunidade cristã, visualizam-se sinais verdadeiros da ação do Espírito. Experiências diferentes do mesmo Espírito trariam novas concretizações do seu “trazer vida” e podem alargar a limitada noção de vida. Novas leituras do evento de Cristo, realizadas em horizontes diferentes, acabariam por fazer emergir aspectos esquecidos ou pouco considerados. Reconhecer a atuação hermenêutica do Espírito enriquece a cristologia. Haveria, para o autor, um cristomonismo teológico no qual se encontra embutido outro de ordem cultural. Reconhecer a ação do Espírito em outras culturas e permitir que tais experiências, autenticamente cristãs, possam se constituir em suas expressões e práticas, significaria um corretivo a ambos os cristomonismos⁹²⁰.

A ação do Espírito não se limita ao interior do cristianismo. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* convida o Povo de Deus a auscultar e interpretar as várias linguagens para que a Verdade revelada seja percebida sempre mais profundamente. E reconhece que tradições culturais possam apresentar sintonias

⁹¹⁸ GUTIERREZ, G. *Beber em seu Próprio Poço.*, p.30.

⁹¹⁹ EVDOKIMOV, P. *L'Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe.*, pp.97-99.

⁹²⁰ MIRANDA, M. F. *A experiência do Espírito, abordagem teológica.*, p.6.

com a Verdade por atuação do Espírito⁹²¹. João Paulo II, na Carta Encíclica *Redemptor Hominis* (RH) enfatizou a ação “do Espírito da verdade operante para além das fronteiras visíveis do corpo místico”⁹²², de tal modo que “a presença e a atividade do Espírito não digam respeito somente aos indivíduos, mas à sociedade e à história, aos povos, às culturas, às religiões”⁹²³.

A ação do Espírito é de nos levar à pessoa de Jesus Cristo. A fé cristã considera ser Jesus Cristo a verdade última de toda a realidade, e mais especificamente do ser humano. Então, a ação do Espírito é crística na medida em que leva o ser humano à sua própria verdade⁹²⁴.

Para *M. Bordoni*, o ponto importante na experiência espiritual diz respeito ao Espírito que se experimenta. Não um Espírito genérico, impessoal, uma força divina indeterminada e operante de maneira autônoma⁹²⁵. Ao Espírito e à sua ação de graça se deve à ação interior do Espírito no coração dos homens, pelo qual estes são constituídos em condição de abertura e receptividade à Palavra divina. O Espírito que garante a transcendência e inefabilidade do mistério de Deus daria à palavra humana, elevada à expressão da Palavra divina revelada e, ao mesmo tempo inacessível, a ressonância que a torna lugar vital da comunicação do homem com Deus. É pelo Espírito que a Palavra revelada, encarnada em Jesus Cristo, é constituída palavra de vida (Jo 6,63). Esta ação do Espírito forma a consciência de fé, agindo nos corações e sendo vivenciada como real experiência, que se reveste de um caráter de lugar teológico⁹²⁶.

A característica experiencial da consciência de fé cristã permite afirmações básicas sobre o papel do Espírito na estrutura do conhecimento teológico como "saber cristológico", que podem ser resumidas por três características. Na primeira característica, o caráter pneumático da teologia fruto da inteligência que reside no coração humano como uma realidade carismática. O saber teológico é uma força inspirada pelo Espírito através da razão dedutiva e discursiva do homem. Esse conhecimento, no amor, é a participação no próprio conhecimento na vida trinitária de Deus, alcançada através da comunhão mística em Cristo e com Cristo pelo

⁹²¹ GS 44.

⁹²² RH 6.

⁹²³ RMi 28.

⁹²⁴ MIRANDA, M. F. Op. cit., p.11.

⁹²⁵ BORDONI, M. *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*, pp.19-24.

⁹²⁶ Ibid., pp.158-164.

Espírito. A teologia aparece então fundada na encarnação do Verbo, um estilo doxológico, enquanto confere uma característica “eucarística” do pensamento e do discurso teológico. Na segunda característica, o Espírito é princípio apofático do discurso teológico. Pode-se descrever a ação do Espírito como uma ação apofática e kenótica na esteira da *kenósis* do Filho, no itinerário místico ao Pai e na cruz de Cristo, na qual o Espírito se revela como cumprimento do êxtase de amor do Pai e do Filho. Por última, na terceira característica, o saber teológico é constituído da estrutura crística definida pela relação interpessoal do ser “em Cristo” e “com Cristo”. Pelo Espírito se realiza não só a imanência da vida cristã em Cristo, mas a reciprocidade interpessoal com ele. Na luz do Espírito a cristologia pode ser definida como um estudo crítico, científico, sobre o tema Cristo, que se objetiva no seu conteúdo doutrinal de um pensar em Cristo e com Cristo, e que consente falar “Dele, falando a Ele, Nele e com Ele”⁹²⁷.

Plenamente revelado em Cristo, o mistério de Deus implica em uma mística que introduz o fiel na ação do Espírito de Deus, que transforma o ser humano interiormente e o incorpora em Cristo e na Igreja. A mística cristã como seguimento de Jesus é uma experiência de Deus como Pai, uma vivência de filiação, de obediência e de dependência amorosa. No AT e no NT estão as fontes da mística cristã. Israel sempre entendeu sua identidade em relação à experiência do amor de seu Deus. E a proposta de Jesus foi a de não colocar limites para o amor de Deus. Por isso se tornou referência do amor misericordioso de Deus. A fé cristã afirma ser a experiência de encontro com Deus, em Jesus Cristo, “a experiência de um sentido radical do existir, uma teonomia fundante da liberdade e responsabilidade pessoais, um enraizamento experiencial da pessoa no Incondicionado e no Absoluto, com nome próprio e rosto amoroso, que assegura a um só tempo a liberdade e o limite”⁹²⁸.

A experiência de fé de Jesus é afirmada nos Evangelhos e mostra que é mais que uma afirmação de verdades. É uma atitude que comporta uma reestruturação de todas as dimensões da pessoa em torno de um novo centro da existência, descoberto e reconhecido pela atitude teologal. A fé animada e vivificada pelo amor outorga a todo crente a capacidade de discernimento em relação às coisas de Deus; o amor e

⁹²⁷ Ibid., pp.172-173.

⁹²⁸ BINGEMER, M.C. *O Mistério e o Mundo.*, p. 287.

a caridade possibilitam uma espécie de contato afetivo com Deus. Assim, pode-se dizer que a experiência mística se inscreve na vida cristã⁹²⁹.

A originalidade da experiência de fé cristã é a peculiaridade da configuração do seu mistério. O mistério cristão caracteriza-se por ser uma experiência de Deus pessoal, de uma tradição monoteísta e profética. É mistério de Deus encarnado: Jesus Cristo, por quem se tem acesso ao Pai, no Espírito. É o mistério que pela encarnação se revela na história dos homens e que encaminha tudo ao fim escatológico. A esse mistério, o cristão adere pela fé na comunhão da Igreja⁹³⁰.

Segundo *H. de Lubac*, citado por M. Bingemer, a mística cristã não é um aprofundamento de si; é um aprofundamento da fé. Não é uma evasão da realidade pelas vias da interioridade, mas é o cristianismo em si mesmo. A experiência mística cristã surge da manifestação do mistério de Deus e requer a referência à revelação para aprofundá-la, o que não impede que cada itinerário místico seja original e irrepetível⁹³¹.

A experiência dos místicos cristãos é dada pela fé no Deus único, criador, revelado no NT, que como Pai, pela ação do Filho, comunica o seu Espírito. Essa configuração trinitária distingue a mística cristã da mística de outras tradições. Na mística cristã brilha a dimensão cristológica. Jesus é a referência para a vivência e a descrição das experiências dos místicos cristãos⁹³².

Devido a uma busca por transcendência na pós-modernidade, os místicos e as místicas reivindicam para si, fora da Igreja, à vinculação à fé cristã e ao Evangelho de Jesus Cristo. São pessoas que em termos cristãos realizam uma experiência profunda de união amorosa com Deus, impulsionados a transformar a realidade de injustiça na qual estão inseridos. Atualmente há uma crescente ênfase em se fazer teologia a partir do exemplo destas pessoas. A fonte primordial do conteúdo da experiência mística é o testemunho dos próprios místicos. A biografia do místico é condição de possibilidade de uma leitura teológica sobre a experiência mística e sua mensagem para o mundo de hoje⁹³³. Para M. Bingemer:

Cada uma e todas as experiências místicas desenvolvem uma teologia que pode ser fragmentada e partida, mas é verdadeira e mesmo exata, porque, no fragmento que é a vida humana, a divina totalidade está presente, comunicando-Se a Si mesma, em

⁹²⁹ Ibid., p.297.

⁹³⁰ Ibid., p.298.

⁹³¹ Ibid., pp.290-299.

⁹³² Ibid., pp.299-300.

⁹³³ Ibid., p.300.

palavra e silêncio, em presença e ausência. E quem experimenta não pode senão dar testemunho e razão daquilo que é mais forte do que ele ou ela, onde ele ou ela podem encontrar sentido e significado para a sua vida e para a vida do mundo⁹³⁴.

A mística é a irrupção de Deus na história humana provocando respostas aos desafios históricos e conferindo a estas experiências um sentido normativo para a comunidade crente. Na história do cristianismo, a mística pode ser lida como revelação do mistério de Deus e como resposta a este mistério por uma relação de amor, entrega e santidade. São experiências que em uma era secular vão ao encontro da enorme sede de transcendência, continuam a acontecer em diferentes sínteses e traduzem uma relação amorosa e íntima com Deus⁹³⁵.

No cristianismo a experiência mística é a experiência de Deus encarnado. Sem a encarnação, não há cruz, nem redenção e nem salvação. Esta é a contribuição da mística cristã para o atual tempo de ressacralização, para a busca de transcendência e para novos paradigmas, inclusive para a espiritualidade. Nada do que é humano é estranho à mística cristã e toda descoberta da humanidade só faz enriquecê-la, de acordo com o desígnio de Deus Pai, Filho e Espírito Santo⁹³⁶.

10.6

Conclusão do capítulo

Na contemporaneidade, as mudanças socioculturais ocorridas na pós-modernidade atingiram as instituições, de um modo geral, o âmbito da religião. As culturas nativas, as consequências da liberdade religiosa, a crescente consciência de cidadania e de vontade de participação política, a crise ecológica, a globalização econômica e cultural e a sociedade secularizada são elementos que transformaram o cenário social e repercutiram nas instituições religiosas.

Na experiência cristã da pós-modernidade observamos a necessidade de recuperar a dimensão pneumatológica do evento de Cristo, seja pelo diálogo ecumênico, seja pelo diálogo inter-religioso, no qual a fé cristã é chamada a responder sobre a singularidade e a universalidade salvífica do evento de Cristo. A cristologia pneumatológica ilumina o discurso da fé sobre Jesus como Cristo. O evento de Jesus Cristo é intrinsecamente pneumático, na sua estrutura constitutiva

⁹³⁴ Ibid., p.302.

⁹³⁵ Ibid., p.305.

⁹³⁶ Ibid., p.330.

e na sua função normativa salvífica. O problema crítico da relação do cristianismo com outras religiões encontra na perspectiva pneumatológica o plano salvífico universal do Pai. A ação de Deus se realiza por Cristo, e a nossa filiação passa pela filiação de Jesus. Por isso a mediação de Jesus é inclusiva. Em razão da ação do Espírito, a cristologia pneumatológica salvaguarda a dimensão inclusiva, da salvação de Cristo, para toda a humanidade.

A Igreja está indissoluvelmente ligada à missão do Espírito Santo que a anima e vivifica, e da mesma forma é impensável a Igreja sem Cristo. O Concílio Vaticano II declarou a sua natureza, a missão universal da Igreja e a presença operante do Espírito em meio à comunidade dos fiéis. A efusão do Espírito por meio de Cristo ressuscitado assinala a consumação da obra salvífica do Filho e começo da missão da Igreja na força do Espírito. A Igreja é comunidade reunida e operante por meio do Espírito. O Vaticano II mantendo a essencial e necessária referência cristológica da Igreja, integrou-a numa ampla perspectiva pneumatológica, harmonizando os dois aspectos basilares da Igreja, o cristológico e o pneumatológico.

A participação dos fiéis na vida litúrgica da Igreja também não pode ser pensada sem o Espírito Santo, pois é na reunião cultual que ele age e se manifesta de forma privilegiada. O memorial, reiteradamente celebrado pelas assembleias litúrgicas, tem como conteúdo a obra da redenção realizada por Cristo que pelo Espírito Santo se torna presente e proclamada pelos cristãos. As assembleias de culto são o lugar para o conhecimento e o exercício dos dons e carismas suscitados pelo Dom de Deus.

O tema da mística cristã e da experiência de Deus revela a presença de pessoas que relatam experiências próprias de relação com Deus, dentro ou fora da Igreja. A experiência dos místicos cristãos vem dada pela fé no Deus único, criador, revelado no NT, que como Pai, pela ação do Filho, comunica o seu Espírito. Essa configuração trinitária distingue a mística cristã da mística de outras tradições. Na história do cristianismo, a mística pode ser lida como revelação do mistério de Deus e como resposta a este mistério por uma relação de amor, entrega e santidade. São experiências que em uma era secular continuam a acontecer em diferentes sínteses e que traduzem uma relação amorosa e íntima para com Deus.

A possibilidade de experimentar Deus encontra a ação do Espírito que prepara o coração do homem para acolher o mistério divino e o coloca em relação com Deus, pelo fato do homem ter sido dotado por Deus com a transcendentalidade,

elevada pela graça do Espírito. A autêntica experiência espiritual cristã é cristocêntrica, movida pelo Espírito que a introduz na comunhão com o Pai.

Ao Espírito e à sua ação de graça, se deve a constituição do ser humano em condição de abertura e receptividade à Palavra divina. É pelo Espírito que a Palavra revelada, encarnada em Jesus Cristo, é constituída palavra de vida (Jo 6,63). Esta ação do Espírito forma a consciência de fé, age nos corações, vivenciada como experiência real e se reveste de lugar teológico.

11 Conclusão

Jesus Cristo é o mistério último e mais importante de toda a realidade, revelado de modo único, original, irrepetível e insuperável no Espírito Santo. O caminho do Espírito no evento de Cristo é o argumento principal desta Tese. O NT apresenta Jesus Cristo em textos que levantam questionamentos e trazem luzes para que a sua interpretação dê mais de si. A partir de um núcleo histórico e sob a ação do Espírito Santo se desenvolveram as interpretações do evento de Jesus para o anúncio do *kerigma* nas primeiras comunidades cristãs. Seguindo o argumento principal verificamos sua confirmação ao longo da história do cristianismo e sua importância na cristologia pós-conciliar, latino-americana e contemporânea.

O nosso trabalho está dividido em nove Capítulos, apresentando nos primeiros três capítulos a relação entre o Cristo e o Espírito no NT. Em Jesus de Nazaré a revelação do Espírito aconteceu em três momentos principais de sua vida: na encarnação, no batismo do Jordão e no mistério pascal de Cristo. Nesses três eventos a presença operante do Espírito revelou, por um lado, a constituição da realidade divina e humana de Cristo, na força do Espírito e, por outro, a universalidade da salvação de Cristo, pelo Espírito. Depois de passar pelo testemunho bíblico e pós-bíblico, o nosso trabalho dedica os três capítulos seguintes à presença do Espírito Santo na reflexão dos Padres da Igreja, na história do cristianismo e na renovada atenção do Concílio Vaticano II, especialmente com relação à cristologia e à pneumatologia. Os três capítulos finais se referem à cristologia pneumatológica pós-conciliar, europeia e latino-americana, e na contemporaneidade. A presença do Espírito Santo no evento cristológico foi evidenciada por três autores pós-conciliares em modos diversos, que harmonizaram seus dados valorizando a relação entre a cristologia e a pneumatologia. Os textos conciliares do Vaticano II deram impulso a uma produção teológica presente na reflexão pós-conciliar, e que afetaram particularmente a posição teológica na América Latina. Foi relevante, por isso, pensar sobre a presença do Espírito na cristologia latino-americana. Por último, alguns pontos emergem na reflexão

teológica contemporânea, como a secularidade, o pluralismo religioso, a perspectiva universal do evento cristológico, o mistério de Cristo e do Espírito Santo na Igreja e na experiência de fé, para os quais é importante a compreensão pneumática do evento de Cristo.

Cristologia e pneumatologia aparecem em uma relação intrínseca. Através do Espírito, Jesus interpreta toda a realidade. O Espírito está presente em toda a criação, é o amor do Pai que oferece o evento definitivo de salvação para todos e para sempre, Jesus de Nazaré, Senhor e Cristo. O Espírito explica como Jesus Cristo pôde ser totalmente dedicado ao Pai e existente inteiramente para os homens. Portanto, o Espírito é o ponto de convergência daquilo que na plenitude dos tempos se realizou e o que emerge na Igreja. Pelo Espírito se realizou em plenitude o evento de Cristo. Jesus foi considerado Messias, porque foi ungido pelo Espírito Santo. Este foi o testemunho de Marcos, Mateus, Lucas, João e Paulo. O Espírito Santo cumpre um papel fundamental na revelação de Deus no conhecimento da fé. O Espírito Santo não é uma força incontrollável e indeterminada, mas é o Espírito de Cristo e do Pai. Pelo Espírito o Verbo se torna carne, Jesus se torna Cristo, e glorificado, se torna doador do Espírito.

O AT ainda sem personalizá-lo como a terceira Pessoa da Trindade, via no Espírito o princípio criador dinâmico (Gn 1,2; 2,27), a força na vida física (Ez 37,9) e responsável pelas forças espirituais no homem como a inteligência, a habilidade, o senso artístico, a sabedoria e a força moral. É pelo Espírito que Deus opera, dirige e conduz tudo à salvação. O Espírito constitui o ser mesmo de Deus, sua vontade e a generosidade divina (Ez 36,26).

Num determinado tempo o Espírito irrompeu de forma plena no advento de Jesus Cristo. Jesus é a máxima manifestação do Espírito como força divina, como amor, reconciliação e salvação. Ele é o Espírito em forma humana. Desde o primeiro momento Jesus é fruto do Espírito (Lc 1,35; Mt 1,20), manifesta o Espírito em sua atuação. O Espírito é retratado no relato do batismo de Jesus por João. Na força do Espírito, Jesus descobre a sua vocação. Na ressurreição de Jesus a presença do Espírito em Jesus se dá na sua transfiguração pessoal, humana e frágil, para uma realidade espiritual cheia da força divina (1Cor 15,44). Pela encarnação e ressurreição de Jesus, Deus está com os homens. Os homens através de Jesus, Filho de Deus, participam da filiação divina inseridos no mistério da Trindade.

A fé refletiu sobre o significado profundo da atuação do Espírito em Pentecostes. O Espírito foi dado a Jesus que viveu na plenitude do Espírito, e estará presente no mundo até a consumação da história (Mt 28,20). O Filho e o Espírito possuem a mesma natureza e são diversos na Pessoa, porque são da mesma substância. Por isso, podemos afirmar que o Espírito não existe independente de Jesus, assim como Jesus não existe independente do Pai. A revelação do mistério central da fé, a Trindade, aconteceu pela atuação histórica de Jesus de Nazaré, sua morte e ressurreição. Jesus manifestou uma profunda relação com o Pai e o Espírito em termos de unidade e diversidade. A fé soube interpretar essa relação ao dizer que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só Deus em três pessoas distintas, cada uma sem excluir as outras com atuações histórico-salvíficas específicas: o Pai na criação, o Filho na reconciliação e o Espírito Santo na união.

O desenvolvimento da reflexão teológica sobre a encarnação, unção e exaltação pascal de Cristo que emergem no NT e na tradição pós-bíblica insiste na presença do Espírito sobre Jesus e, na perspectiva paulina e joanina, evidenciam a doação do Espírito por parte de Jesus.

Irineu de Lião descreveu a dupla missão do Pai; o Filho e o Espírito são as duas mãos do Pai, que realizam duas missões diferentes e complementares para um mesmo fim: o projeto do Pai, o Reino de Deus. O Cristo e o Espírito, o *Kyrios* e o *Pneûma*, não se identificam, mas atuam conjuntamente. A missão do Espírito não é autônoma, se orienta a Cristo; o Espírito é o outro Paráclito que tem a missão de recordar e atualizar tudo o que o Cristo disse. O Espírito não se encarna em ninguém, mas ajuda a formar o Corpo de Cristo do qual somos membros mediante o Espírito. O Espírito faz-nos filhos no Filho, co-herdeiros de Cristo, semelhantes a ele. Se Cristo é o caminho, o Espírito é o guia que nos faz avançar nesta via.

A experiência espiritual na época patrística estava estreitamente ligada à teologia. A teologia era sapiencial, uma reflexão sobre a Escritura e a vida do Espírito presente na comunidade cristã. A oração e a liturgia eram fonte de conhecimento teológico. A teologia dos Padres da Igreja, dos grandes Papas, a teologia monástica, a primeira escolástica foram teologias pneumáticas, vivas, plenas de espiritualidade. A teologia era bíblica, uma reflexão espiritual sobre a Palavra de Deus. Esta síntese foi paulatinamente empobrecendo. A teologia dogmática desenvolveu a dimensão lógica e intelectual; a moral concentrou-se numa práxis desvinculada da Escritura; a teologia limitou-se ao sentido literal da

Escritura e perdeu-se a perspectiva escatológica. Inicia-se uma teologia especulativa e uma piedade cada vez mais devota e íntima. Esse processo teve por consequência a perda do sentido espiritual da teologia, agravado pela separação da Igreja do Oriente no século XI.

Ao longo dos séculos a Igreja opôs-se a vários movimentos espiritualistas. Paulo, em Corinto, já combatia tais correntes (1Cor 6,12; 10,23;12-14). Irineu lutou contra os gnósticos, e houve outros tantos movimentos de tendência espiritualista na Igreja, cada qual com sua característica própria que despertavam certa desconfiança. A presença salvífica do Espírito faz parte da história humana. Não se trata de privilegiar a dimensão espiritual ou de uma era do Espírito, como defendia *Joaquim de Fiore* no século XII.

No século XX, um movimento de procura da experiência do Espírito encontrou eco no Concílio Vaticano II. A teologia do Vaticano II postulou a integração entre a teologia e o mundo, consequência de uma experiência espiritual nascida do contato com setores marginalizados da sociedade. Segundo o concílio, o Espírito está presente na evolução social, no curso da história, renovando a face da Terra (GS 26). O Vaticano II representou uma renovação da Igreja, mas houve limitações e dificuldades para articular seu conteúdo. Aceitá-lo como renovação implica aceitá-lo como um acontecimento do Espírito⁹³⁷. Destacamos a teologia de *H. Balthasar* e *J. Moltmann*, fonte de reflexão sobre a importância da Terceira Pessoa na comunhão trinitária, e que se tornaram destacados teólogos a partir da década de 1970. *H. Balthasar* fundou junto com *J. Ratzinger* e *H de Lubac* a revista internacional *Communio* que interpretava o concílio em solidariedade com toda a tradição católica e os concílios anteriores, e uma abordagem mais agostiniana da questão da relação entre a Igreja e o mundo moderno. A recepção eclesial do concílio aconteceu também através de sínodos diocesanos e nacionais, e de assembleias continentais de bispos, como a que se realizou na América Latina, em *Medellín* (1968). A teologia do Vaticano II afetou a posição teológica e sociopolítica da Igreja católica na América Latina. No continente latino americano se destacou a Teologia da Libertação (TdL), que se apropriou de três movimentos teológicos tendo como perspectiva o mundo dos pobres: a teologia transcendental, as teologias da história e as teologias da práxis. As teologias da práxis influíram

⁹³⁷ LG 4.

diretamente na TdL, como teologias da experiência, da esperança e da política. A teologia da esperança de *J. Moltmann* articulou a fé com a esperança escatológica.

Apresentamos no nosso trabalho três autores católicos europeus e pós-conciliares, entre outros, que afirmaram a importância da dimensão pneumatológica no mistério de Cristo: *W. Kasper*, *Y. Congar* e *M. Bordon*. Suas conclusões nos mostram como a cristologia pneumatológica deve ser desenvolvida para uma hermenêutica que ilumina a fé cristã. Pelas reflexões dos autores, pelo Espírito o evento cristão supera o tempo fenomênico e abre o fim da história singular da vida de Cristo à dimensão universal a presença e ação salvífica do Ressuscitado. Por sua essencial dimensão pneumatológica, o evento cristológico permeia toda a realidade do mundo. Há uma recíproca complementariedade da obra do Verbo e do Espírito na economia histórico-salvífica.

A consideração do Espírito como horizonte da experiência cristã é própria para o momento atual. O Espírito anima o movimento religioso de grande parte da humanidade. Sua presença e ação estão em afirmações de cunho teológico e cristológico. O Espírito se define como Espírito de Cristo implicado no mistério da encarnação, na unção e exaltação pascal de Cristo. A atenção aos dados bíblicos e a tradição pós-bíblica sobre o sentir espiritual da experiência de Cristo, realizada no Espírito, mostra como a cristologia atual deve mostrar esse lugar hermenêutico. Pelo Espírito, o discurso cristológico deixa de ser um discurso crítico aplicado a um tema para ser um exercício reflexo, que se realiza por dentro de um movimento guiado pela experiência da graça do Espírito. No interior do movimento experiencial da fé, a cristologia é chamada a tematizar e aprofundar o conteúdo do mistério de Cristo pela ação do Espírito.

O evento cristológico realiza sua eficácia constitutiva e normativa na história universal da salvação da humanidade. Os dados da fé cristã situam o Cristo mediador no centro da ação salvífica de Deus, presente na tradição religiosa através do Espírito de Cristo, o qual na economia salvífica aparece como Pessoa divina agindo na história do mundo, em vista de Cristo e a partir de Cristo. Pneumaticamente se define melhor a dimensão teológica e trinitária do evento de Cristo, a sua universalidade e a sua dimensão inclusiva. O desenvolvimento pneumatológico do mistério da encarnação permite superar a cristologia logocêntrica, ou um pneumatocentrismo vazio de conteúdo doutrinal e determinado por condições históricas e culturais. Faz-se necessário colocar a cristologia em um

horizonte universal para dar um fundamento teológico ao paradoxo da fé cristã. Um horizonte pneumático é capaz de salvaguardar o princípio cristocêntrico da fé cristã que ilumina o caminho universal da humanidade e o encontro com o mistério trinitário de Deus. Várias contribuições têm orientado o estudo da cristologia para a consideração do evento de Cristo como ato do Espírito.

No continente latino-americano, o desenvolvimento da TdL nasceu de uma experiência espiritual da presença do Senhor nos pobres e de uma práxis libertadora. A cristologia da libertação visando o diálogo com o mundo contemporâneo e com os pobres para a práxis da libertação. É uma cristologia que impulsiona o seguimento de Jesus que leva à compreensão do caráter libertador da pessoa de Jesus. É uma cristologia que tem uma intenção prática a ser realizada no fiel seguimento de Jesus, na luta contra as forças que marginalizam os pobres, mas uma cristologia carente de uma presença mais forte do Espírito Santo. Contudo o Espírito vitalizou e suscitou movimentos para a edificação do Reino de Deus na história: a inserção da Igreja na vida dos pobres, a luta pela justiça e a defesa dos direitos humanos são obras inspiradas pelo Espírito, que atualizou a Igreja para os “sinais dos tempos”, onde Deus verdadeiramente se encontra com os homens no tempo, no espaço e na cultura, servidora do Reino de Deus.

No Brasil, esta reflexão encontrou um país que vivia uma situação de transformação histórica no âmbito social, econômico, político e religioso. A utilização do método “ver-julgar-agir”, a experiência nas CEBs da leitura popular da Bíblia e o anseio em expressar os valores do Reino de Deus marcam a teologia latino-americana pela realidade, pelo desafio de ouvir o clamor dos pobres e pela libertação das várias formas de escravidão moderna e pós-moderna.

Nos documentos das assembleias do CELAM, do Rio de Janeiro à Aparecida, encontramos discursos diversificados que não podem ser desvinculados do contexto vivido pelo continente latino-americano, o que acabou por se refletir na cristologia dos seus documentos.

Hoje o ser humano sobrevive em um mundo onde coexistem várias opiniões e crenças. Isto explica porque muitos creem em Jesus, mas não sentem uma pertença à Igreja. A comunicação do Espírito acontece através de mediações com limitações humanas, psicológicas, culturais e ideológicas que precisam ser interpretadas com uma hermenêutica correta. A comunicação do Espírito não se dá apenas através da instituição eclesial. Hoje vivemos em um mundo de indiferença religiosa muito

grande. Muitos não foram evangelizados ou não receberam o batismo quando criança e entram na catequese adulta. Não receberam o anúncio da fé da família. Os pais já não conseguem transmitir a experiência de fé aos seus filhos. Uma geração não consegue passar a experiência de fé para outra. A transmissão da fé coloca a interrogação sobre a mediação da Igreja e de como exercer a mediação histórica da atuação divina. O modelo satisfatório de mediação não pode descuidar-se dos dados centrais da fé. Estes são o fundamento para que as comunidades religiosas possam enfrentar a secularidade, o pluralismo cultural e religioso, o pentecostalismo e a globalização participando do debate social e contribuindo no discurso em prol de uma sociedade mais humana, como é o desígnio de Deus.

Com relação à Igreja, o Espírito é o responsável pela sua união. A verdadeira universalidade do Espírito acolhe a totalidade das culturas. A santidade é efeito do Espírito. A apostolicidade da Igreja oriunda do Espírito fundamenta-se no testemunho da ressurreição de Jesus concretizado pelos apóstolos. O Espírito está presente no ofício litúrgico da Igreja. Por meio da liturgia, a Igreja introduz a humanidade na comunhão da Trindade. O Espírito se apresenta também no ofício da Palavra, cujo ponto de partida é a Sagrada Escritura. O Espírito se manifesta nos documentos do magistério e na tradição eclesial. O Espírito está presente nos ministérios da Igreja. Os carismas procedem do Espírito, enviados para a concretização do serviço comunitário e realização dos ministérios. A Igreja inspirada pelo Espírito torna-se transcendente e verdadeira graça de Deus; nasce peregrina no mundo relendo as Escrituras e toda a tradição para transmitir a novidade de Deus; redimensiona as suas notas para atualizar-se constantemente com Cristo, pela força do Espírito Santo. A Igreja, nascida em Pentecostes, tem por vocação a missão de atualizar a obra salvífica de Cristo. O Espírito Santo e a Igreja, em íntima relação, através dos sacramentos, e de sua vida litúrgica possibilitam a presença de Cristo entre os homens. O aprofundamento da relação entre cristologia e pneumatologia é necessário para dar fundamento e revitalizar a experiência da Igreja e dos fiéis trazendo consequências para a evangelização, para a catequese e para a pastoral.

O Espírito sempre esteve e está no mundo. Trata-se de se dar conta na consciência humana de sua atuação e presença. O Espírito Santo não pode ser objetivado como uma realidade, como as demais. Para *H. Balthasar*, o Espírito Santo é *l'inconnu au delà du Verbe*. Como Deus, o Espírito é um mistério, que

tudo penetra e envolve, em tudo aprofunda e anima. Sem a experiência pessoal de Deus, em Cristo, pelo Espírito, resta um humanismo limitado à finitude. Devemos procurar simultaneamente uma formação melhor, um aprofundamento do nosso amor e um testemunho mais claro do Evangelho. (...) Seja como for, todos somos chamados a dar aos outros o testemunho explícito do amor salvífico do Senhor, que, sem olhar nossas imperfeições, nos oferece sua proximidade, sua Palavra, sua força, e dá sentido à nossa vida⁹³⁸.

Concluimos que o estudo da relação Cristo-Espírito se impõe hoje para recuperar o conteúdo pneumático da fé cristã, que no Ocidente tem se mostrado carente. Procuramos refletir sobre essa carência, resgatar suas raízes e analisar suas consequências. A fé cristã é chamada a dar razão da singularidade e da universalidade salvífica do evento cristológico. Por sua essencial dimensão pneumática, o evento cristológico invade toda a realidade do mundo, manifestando a sua qualidade de evento irrepetível e insuperável, que conduz a história ao seu cumprimento definitivo. A exigência de responder ao desafio do tempo atual contempla a abertura da questão cristológica em termos pneumáticos. Pela pneumatologia se delineia a melhor via de encontro no diálogo entre cristãos e outras religiões, superando o cristomonismo e o pluralismo teocêntrico. Enquanto na Igreja do Oriente a cristologia foi sempre integrada com a pneumatologia, no Ocidente o mesmo não aconteceu. A consequência dessa carência foi uma cristologia dissociada da pneumatologia, com ênfase na cristologia dogmática e histórica que obscureceu a expressão do aspecto mistérico da teologia nos vários seguimentos da Igreja. A carência repercute no diálogo ecumênico, no diálogo com outras religiões, internamente na Igreja e no afastamento por parte dos leigos que sentem falta de uma vida espiritual mais profunda.

Assim, a presença do Espírito, como força, iluminando Jesus, e depois o tornando doador do Espírito foi de grande importância para a humanidade. A presença do Espírito Santo cria no homem um princípio divino de ação, que se manifesta na fé de agir através da caridade. O homem espiritual tende a agir segundo a sua vontade, mas guiado pelo Espírito Santo. O homem espiritual, o homem liberto pelo Espírito é servo por amor. Bento XVI, citado pelo Papa

⁹³⁸ EG., 121.

Francisco, disse que “o amor é fundamentalmente a única luz que ilumina incessantemente um mundo às escuras e nos dá coragem de viver e agir” ⁹³⁹.

Ao final do nosso trabalho descortinam-se as palavras de Santo Agostinho, em seu livro “Confissões”:

O que, afinal amo eu, quando te amo? Não é a beleza de um corpo nem o ritmo de um tempo acelerado; não é o brilho da luz, tão agradável aos olhos; não são as doces melodias no mundo dos sons de toda espécie; não é o perfume das flores, dos unguentos e especiarias; não é o maná nem o mel; não são os membros do corpo, deliciosos para o abraço carnal: nada disso amo quando amo a meu Deus. E apesar disso amo uma luz e um som e um perfume e uma comida e um abraço, quando amo meu Deus: luz e som e perfume e comida e abraço para meu ser interior. Ali brilha para minha alma o que espaço algum capta; ali ressoa o que o tempo leva cativo; ali surge o perfume que vento algum dissipa; ali apetece o que saciedade alguma azeda; ali se achega o que desgosto algum separa. É isso que eu amo quando amo a meu Deus⁹⁴⁰.

⁹³⁹ EG 272.

⁹⁴⁰ AGOSTINHO. *Confissões*, Livro X, 6..

12.1

Obras de referência

AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

ALBERIGO, G. A Constituição *Gaudium et Spes* no quadro do Concílio Vaticano II. In BARAÚNA, G. *A Igreja no Mundo de Hoje*. Petrópolis: Editora Vozes, 1967.

ALBERIGO, G; JOSSUA, J. P. *La Recption de Vatican II*. Paris: Éd. du Cerf, 1985.

ALFARO, J. *Cristologia y Antropologia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.

ALMEIDA, A. J. *Teologia dos Ministérios não-ordenados na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

AMADO, J. P. Mudança de época e conversão pastoral: uma leitura das conclusões de Aparecida. *Atualidade Teológica*, Ano XII, 2008, 30: 303-315.

AMATO, A. *Gesú IL Signore*. Saggio di cristologia. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1999.

ATANÁSIO. *Contra os pagãos* – A encarnação do Verbo- Apologia ao imperador Constâncio- Apologia de sua fuga-Vida e conduta de S. Antão, e S. Atanásio. Coleção Patrística-Vol. 18. São Paulo: Paulus, 2002.

BALTHASAR, H. U. VON. *Spiritus Creator*. Trad. de Eloy Rodriguez Navarro. Madrid: Encuentro; Cristiandad, 2001.

_____. *Teológica: El Espíritu de la Verdad*. Vol.: III. Trad. de José Pedro Tosa. Madrid: Encuentro, 1998.

BASÍLIO DE CESARÉIA. *Homilia sobre Lucas 12* – Homilias sobre a origem do homem - Tratado sobre o Espírito Santo. Coleção Patrística. São Paulo: Paulus, 1999.

BARAÚNA, G. *A Igreja no Mundo de Hoje*. Petrópolis: Editora Vozes, 1967.

BATALIOTO, M. *Reino de Deus: Perspectivas de reflexão em R. Bultmann e J. Sobrino*. TQ - Teologia em Questão. Taubaté, Faculdade Dehoniana, 2013.

BERARDINO, A; ANDRADE, C. *Dicionário Patrístico de Antiguidades Cristãs*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BINGEMER, M. C. *Um rosto para Deus?* São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *O Mistério e o Mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

_____. O cristianismo histórico no Censo de 2010: algumas reflexões teológicas. In: BINGEMER, M. C. L., ANDRADE, P. F.C (Orgs). *O Censo e as religiões no Brasil*. Ed. PUC-Rio: Reflexão, 2014, pp.99-110.

_____. *Secularização: novos desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

BOFF, C; PIXLEY, J. *Opção pelos pobres*. TL1/5. Petrópolis: Vozes, 2000.

BORDONI, M. *La Cristologia nell'orizzonte dello spirito*. Brescia: Queriniana, 1995.

_____. *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*. Saggio di cristologia sistematicaII: Gesù al fondamento della cristologia. Roma: Herder, 1985.

_____. *El Espíritu Santo y Jesus*. Madri: Estudios Trinitários, n 34, 2000.

BULGÁKOV, S. *Il Paraclito*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2014.

CHENU, B. *Com a Igreja no coração, discípulos e profetas*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CICCO, M. A. *Documentos do Conselho Episcopal Latino-Americano*. Disponível em: <<http://universovozes.com.br/editoravozes/web/view/BlogDaCatequese/index.php/documentos-do-conselho-episcopal-latino-americano-celam>>. Acessado em 13/08/14.

CIOLA, N. *Cristologia e Trinità*. Roma: Edizioni Borla, 2002.

CODINA, V. *Los caminos del Oriente Cristiano*. Santander: Sal Terrae, 1997.

_____. *Não extingais o Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. *Creio no Espírito Santo*. Pneumatologia narrativa. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. Crônica de Santo Domingo. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, ano XXV, jan/abril 1993; 65: 77-89.

COMBLIN, J. *A teologia do Espírito Santo Hoje*. Porto Alegre: Teocomunicação, 1995.

_____. *O Espírito Santo e a Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Cristãos rumo ao Século XXI*. São Paulo: Paulus, 1996.

_____. Puebla: vinte anos depois. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, Ano XXXI, n. 84, maio/agosto. 1999.

CONGAR, Y. *Revelação e Experiência do Espírito*. Coleção Creio no Espírito Santo. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *Ele é o Senhor e dá a vida*. Coleção Creio no Espírito Santo. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente*. Coleção Creio no Espírito Santo. São Paulo: Paulinas, 2005.

COSTA, P.C. O Seguimento de Jesus Cristo como Fundamento da Evangelização. In: PIVA, E.P. (Org.). *Evangelização*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.pp-179-194.

_____. O Reinado Libertador de Deus nos Gestos e Palavras de Jesus. *Vida Pastoral*, 2005; maio-junho: 10-14.

_____. Cristo, Eschaton do Pai na História. *COMMUNIO*, 2004; Vol. 22, n.1: 177-188.

_____. A divina monarquia em Basílio Magno. *Atualidade Teológica*, Ano XVII, 2013; 45: 588-595.

DAVIE, G. *Religion in Britain since 1945*. London: Blackwell Publishing.

DESTRO, A; PESCE, M. *Cómo nació el cristianismo Joánico*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2002.

EVDOKIMOV, P. *L'Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe*. Paris: Les Editions du Cerf, 1969.

FAGGIOLI, M. *Vaticano II: a luta pelo sentido*. São Paulo: Paulinas, 2013.

FERRARO, B. Cristologia a partir da América Latina. *REB*, 1988; 48: 283-309.

FERRARO, G. *Lo Spirito e Cristo nel Vangelo di Giovanni*. Brescia, 1984.

FRANGIOTTI, R. *História das Heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.

GESCHÉ, A. Le christianisme et les autres religions. *Révue théologique de Louvain*, 1988; 19: 315-341.

GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GIUMBELLI, E. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião e Sociedade*, 2001; 1 (21): p.87-119.

GONÇALVES, P. S. L. *Liberations Mysterium*. O Projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da regula fidei. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.

GUTIERREZ, G. *Pobres e libertação em Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1980.

_____. *Beber em seu Próprio Poço*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HACKMANN, G. L. B. O referencial teológico do Documento de Aparecida. *Teocomunicação*, Porto Alegre, set. 2007; 37 (157): 319-336.

HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HILBERATH, B. J. Pneumatologia. In: SCHNEIDER, T. (org). *Manual de Dogmática*. Volume I. Petrópolis: Vozes, 2002. pp.403-497.

JACOB, C.R; HEES, D.R; WANIEZ, P. *Religião e Território no Brasil: 1991-2010*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013.

KASPER, W. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1986.

KESSLER, H. Cristologia. In: SCHNEIDER, T. (Org.). *Manual de Dogmática*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. pp. 219-400.

KUZMA, C. A. Da experiência à razão. A compreensão pneumatológica em Santo Agostinho. In: TEPEDINO, A. M. (Org.). *Amor e discernimento: experiência e razão no horizonte pneumatológico das Igrejas*. São Paulo: Paulinas, 2007. pp.73-99.

LADARIA, L. F. *Introdução à Antropologia Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

_____. *O Deus Vivo e Verdadeiro - O mistério da Trindade*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *A Trindade*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LAFONT, G. *Imaginar a Igreja católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

LAMBIASI, F. *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*. Bologna, 1991.

LIBANIO, J.B. Conferência de Aparecida. *REB*, Petrópolis, out. 2007: 268 (817-842).

_____. *Concílio Vaticano II*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *Teologia da libertação*. Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

_____. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano*. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000.

LORSCHIEDER, A. *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Documentos do CELAM* — oitavo volume da série “Documentos da Igreja”. Vida Pastoral, 2007 303:3-5. Disponível em:

<<http://vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/conferencias-gerais-do-episcopado-latino-americano-e-do-caribe>>. Acessado em 13/08/14.

MADONIA, N. *Cristo siempre Vivo en el Espíritu*. Madri: Secretariado Trinitário, 2006.

MARCHESI, G. *La Cristologia Trinitária di Hans Urs Von Balthasar*. Brescia: Editrice Queriniana, 1997.

MATOS, H.C.J. *Introdução à História da Igreja*. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1997.

MAZZAROLO, I. *Lucas em João: uma nova leitura dos Evangelhos*. Porto Alegre: Mazzarolo, I, 2000.

_____. *Nem aqui, nem em Jerusalém*. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2001.

MIRANDA, M. F. *Libertados para a Práxis da Justiça: a Teologia da Graça no atual contexto Latino Americano*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

_____. *Igreja e Sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. *A Salvação Cristã na Modernidade*. In: *Perspectiva Teológica*, XXIII, 26.

_____. O encontro das religiões. *Perspectiva Teológica*, 1994, 26: 9-26.

_____. A experiência do Espírito, abordagem teológica. *Perspectiva teológica*, 1998, 81: 161-181.

_____. As religiões na única economia salvífica. *Atualidade Teológica*, 2002, 10: 3.

_____. *O cristianismo em face das religiões*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

MOLINA, F.C. *El Espíritu em el libro del Apocalipsis*. Salamanca: Ediciones Secretariado, 1986.

MOLTMANN, J. *A Fonte da Vida*. O Espírito Santo e a Teologia da Vida. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 2010.

MOUROUX, J. *L'Expérience Chrétienne*. Paris: Aubier, 1954.

NERY, I.J. *Como vi e vivi Santo Domingo: um diário*. Petrópolis: Vozes, 1993.

PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010.

PALACIO, C. *Jesus Cristo: História e Interpretação*. São Paulo: Loyola, 1979.

PENNA, R. *Lo Spirito di Cristo*. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina. Brescia: Paideia, 1976.

- PIKAZA, X. *El Espíritu Santo y Jesús*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1982.
- RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- RIBEIRO, C. O. *A Teologia da Libertação Morreu? Reino de Deus e Espiritualidade Hoje*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- RUBIO, A. G. *O Encontro com Jesus Cristo Vivo*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- SANTOS, B.B. *O Espírito Santo, nossa força*. São Paulo: Paulus, 2005.
- SANTANA, L.F.R. *O Espírito Santo na vida de Jesus por uma cristologia pneumática*. Atualidade Teológica, 2010; 36: 289.
- _____. *O Espírito Santo e a Espiritualidade Cristã*. Rio de Janeiro: Edições Bom pastor, 1999.
- _____. *Liturgia no Espírito: o culto cristão como experiência do Espírito Santo na fé e na vida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: São Paulo: Editora Reflexão, 2015.
- SESBOUÉ, B. *O Deus da Salvação*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- SCHILEBEECKX, E. *Cristo, sacramento de encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1967.
- _____. *Jesus, a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.
- SCHILSON, A; KASPER, W. *Cristologia*. Abordagens Contemporâneas. São Paulo: Edições Loyola, 1990.
- SCHNACKENBURG, R. *Il Vangelo di Giovanni*. Esegesi ed escursus integrativi, I-IV. Brescia, 1987.
- SCHÜRMANN, H. *El destino de Jesús: su vida y su morte*. Salamanca: Sigueme, 2003.
- SIEPIERSKI, P. Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro. In: GUERRIERO, S. (org.). *O Estudo das religiões: desafios contemporâneos*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 71-88.
- SOBRINO, J. *A Fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Coleção Teologia e Libertação – tomo IV, Série II – o Deus que liberta seu povo. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Jesus, o Libertador (1): a história de Jesus de Nazaré*. TL II/3. Petrópolis: Vozes, 1994.
- TABORDA, F. Santo Domingo: um primeiro balanço. *Convergência*, ano XXVIII, Rio de Janeiro, jul/ago 1993; 264: 349-364.
- TAYLOR, C. *A Era Secular*. São Leopoldo. Unisinos, 2010.

TEPEDINO, A. M. *Amor e discernimento: experiência e razão no horizonte pneumatológico das Igrejas*. São Paulo: Paulinas, 2007.

TILLARD, J. M. A Igreja e os valores terrestres. In: BARAÚNA, G. *A Igreja no Mundo de Hoje*. Petrópolis: Editora Vozes, 1967.

VAZ, L. Fisionomia do século XIII. In: Id. *Escritos de filosofia*. Problemas de fronteira. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

VIGIL, J. M; CASALDALIGA, P. *Espiritualidade da Libertação*. TL3/9. Petrópolis: Vozes, 1986.

WEIL, S. *Espera de Deus*. São Paulo: Editora Cultura Espiritual, 1987.

WIEDENHOFER, S. Ecclesiologia. In: SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de Dogmática*. Volume I. Petrópolis: Vozes, 2002. pp. 50-142.

ZUGNO, V. L. A Cristologia das Conferências do CELAM. *Cadernos de Teologia Pública*, IHU, ano V, 2008; 43: 1-38.

12.2

Documentos do Magistério

CONCÍLIO ECUMÊNICO DO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum*. In: KLOPPENBURG, B; VIER F. *Compêndio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. In: KLOPPENBURG, B; VIER F. *Compêndio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. In: KLOPPENBURG, B; VIER F. *Compêndio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. Decreto Apostolicam Actuositatem. In: KLOPPENBURG, B; VIER F. *Compêndio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. Decreto *Ad Gentes*. In: KLOPPENBURG, B; VIER F. *Compêndio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. Declaração *Nostra Aetate*. In: KLOPPENBURG, B; VIER F. *Compêndio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Declaração *Dominus Iesus*. Promulgada em 6 de agosto de 2000. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html>. Acessado em 20/03/2015.

_____. Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação (*Libertatis nuntius*). Promulgada em 6 de agosto de 1983. Disponível em:

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html>. Acessado em 20/08/2014.

_____. Instrução sobre liberdade cristã e libertação (*Libertatis conscientiae*), n. 31. Promulgada em 22 de março de 1986. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html>. Acessado em 20/08/2014.

_____. Notificação sobre as obras de Jon Sobriño S.I.: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991) e La fe en Jesús Cristo. Ensayo desde las víctimas* (San Salvador, 1999). Disponível em: <http://www.doctrinafidei.va/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notificati-on-sobriño_po.html>. Acessado em 20/08/2014.

12.3

Documentos do Magistério Latino-Americano

CELAM. *Conclusões de Medellín*. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. São Paulo: Paulinas, 1979.

_____. DOCUMENTO DE SANTO DOMINGO. *Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã*. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. DOCUMENTO DE APARECIDA. *Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: CNB, Paulus, Paulinas, 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *As comunidades eclesiais de base no Brasil*. Documento 25 – CNBB, São Paulo: Paulinas, 1986.

12.4

Documentos Pontifícios

FRANCISCO. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. Documentos do Magistério. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. Carta Encíclica *Laudato Si*. Documentos do Magistério. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

LEÃO XIII. Carta Encíclica *Divinum illud Munus*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_09051897_divinum-illud-munus.html>. Acessado em 15/03/2015.

JOÃO PAULO II. Carta Apostólica sob a forma de “*Motu Proprio*” “*Apostolos Suos*”, (21 de maio de 1998). Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_22071998_apostolos-suos_po.html>. Acessado em 10/06/ 2014.

_____. Carta Encíclica *Redemptor Hominis* (04 de março de 1979). Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_po.html>. Acessado em 2/11/2012.

_____. Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem* (18 de maio de 1986). Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem_po.html>. Acessado em 2/11/2012.

_____. Carta Encíclica *Redemptoris Missio* (07 de dezembro de 1990). Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_po.html>. Acessado em 2/11/2012.

_____. Carta Encíclica *Orientale Lumen* (02 de maio de 1995). Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen_po.html>. Acessado em 29/03/2014.

_____. Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente* (10 de novembro de 1994). Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_10111994_tertio-millennio-adveniente_po.html>. Acessado em 29/03/2013.

_____. Exortação Apostólica *Pós-Sinodal Ecclesia in America* (22 de janeiro de 1999). Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html>. Acessado em 20/03/2014.

_____. Homilia De 27 de Janeiro de 1979 aos membros da Conferência de *Puebla*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790127_messico-guadalupe_po.html>. Acessado em 10/08/2014.

JOÃO XXIII. Carta Encíclica *Mater et Magistra* (15 de maio de 1961). In: LESSA, L.C. (org.). *Dicionário de Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: LTr, 2004.p.371.

_____. Carta Encíclica *Pacem in Terris* (11 de abril de 1963). In: LESSA, L.C. (org.). *Dicionário de Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: LTr, 2004.p.419.

PAULO VI. Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8 de dezembro de 1975). Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_po.html>. Acessado em 2/11/2012.

_____. Decreto *Unitatis Reintegratio* (21 de novembro de 1964). Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-reintegratio_po.html>. Acessado em 20/03/2014.

PIO XII. Carta Encíclica *Mystici Corporis* (29 de junho de 1943). Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi_po.html>. Acessado em 20/03/2014.

12.5

Bibliografia complementar

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 7ª reimpressão, 1995.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB, 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Congregação para a Doutrina da Fé. CNBB, Edição Revisada de acordo com o texto oficial em latim, 9ª edição. Petrópolis: Vozes, 1998.

12.6

Teses

OLIVEIRA, P. R. F. *La Foi Vécue au Plurie*. [Tese de Doutorado]. Paris: Centre Sèvres, Faculté de Théologie, Facultés Jésuites de Paris; 2001.

SANTANA, L. F.R. *A Dimensão Pneumática da Espiritualidade Cristã* [Tese de Doutorado]. Rio de Janeiro: Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; 1998.