

4

Dimensões teológicas resgatadoras da Criação e Salvação na teologia de Pierre Gisel com conseqüências antropológicas e cosmológicas

4.1

Introdução

O conteúdo do presente capítulo apresenta as dimensões de uma teologia que tem como finalidade resgatar a reflexão acerca da criação e da salvação. A reflexão não visa apenas focar um ponto e outro, mas traçar uma linha de sistematização com conseqüências antropológicas e cosmológicas, uma vez que por obra da graça do Criador, consta em linha soteriológica o mundo em sua globalidade. É preciso reconhecer a afirmação teológica do mundo como criação, que é render a Deus toda a glória. Isso é algo que o ser humano não deve esquecer. Destarte, há uma dimensão específica da teologia em Pierre Gisel que considera uma Escritura e uma Tradição. Estes dois objetos primordiais evidenciam uma criação e uma providência numa linha soteriológica inscritas na história e num texto rica e profundamente revelatório.

A Escritura e a Teologia tratam de dois pólos que se configuram como realidades eficazes nas dimensões soteriológicas que envolvem a criação e o ser humano. Essas duas realidades dinâmicas, fruto da ação de um Deus criador e salvador, são os pólos cristológico e pneumatológico. É sem dúvida o modo pelo qual Deus age no mundo e no ser humano. Envolve o mistério que não se compreende pelas luzes da razão, mas somente pelo prisma da fé. Assim, cabe somente da parte do homem acolher. Esse acolhimento torna-se o grande meio de se poder encontrar a certeza de que vale à pena existir enquanto pessoa, desenvolvendo todo o potencial inerente ao ser vivo, no espírito de vida que alcança a realização de sonhos e projetos de qualidade humana.

4.2

Afirmação teológica do mundo como criação

Ao se afirmar teologicamente o mundo como criação, significa concretizar um comportamento histórico que esteja sendo fundamentado com uma base sólida. Isto é uma necessidade básica em face da modernidade estar em perda, em termos de ontologia. A modernidade desertou a relação das coisas que vivem num mundo habitado e reconhecido como criação, no sentido teológico do termo.¹ Em face disso, a proposta de Pierre Gisel se constitui parte dos esforços das reflexões que proporcionam as articulações específicas da proposta bíblica acerca da criação. Assim, a intenção em foco firma-se para resgatar os dados de uma gênese e de uma positividade, que fazem pensar, por sua vez, na irredutibilidade de uma relação e de uma convocação recíproca dos elementos criados.

Há uma ação em que se tem procurado mostrar através de alguns momentos da história da Igreja. São pontos exemplares, de como ela tem percebido a extremidade desse complexo, se encarnado nas culturas mudáveis e verificando a face das novas defesas. Os diagnósticos de expoentes do período moderno, em relação ao tema da criação, fez surgir um pensamento de tipo racionalista, que tem por sua vez cunhado uma marca autônoma, articulando-se com o saber científico, oscilando entre a coisa-substância. Deste modo, a modernidade joga de um lado com uma abstração morta, invocando uma irrupção irreprimível de subjetividade, em relação a uma instituição positiva. De um lado, um mundo sem sujeito; de outro, um sujeito sem mundo.

Em face das reflexões dos pontos hermenêuticos e dogmáticos com bases na estrutura revelacional que são as Escrituras,² há a proposta de uma nova ontologia, particular por sua vez, inscrita na história humana e instruída por uma história e um testemunho específicos. Essa nova ontologia visa reconhecer a contingência, e esta como necessária. É através dela que se pode entender que o homem terá uma chance de atingir o êxito de ser um elemento constituído para estar no mundo.

¹ La Science de la logique p. 58ss e Encyclopédie des sciences philosophiques, parág. 86-88. In: **La création**, p. 242.

² Cf. o Capítulo II deste trabalho, *Fundamentos bíblicos e teológicos da Criação e Salvação*.

Essa nova ontologia faz pensar e articular sobre o espaço e o tempo que hoje pertence à humanidade.

4.2.1

O ser como acontecido – a recusa de dualismo real-possível

Uma tomada de conta de um lugar que apresenta um modelo onde a exterioridade da salvação se efetiva, liberta o mundo de uma certa linha de profanidade, pois é o mundo bem que vem de Deus, e se mantém contra uma pura e simples glorificação humanista da secularidade nascente.³

Haverá de se recusar igualmente os diversos dualismos que floresceram no Ocidente, quer de herança platônica, quer marcados de inflexões de tipo cartesiano. O dualismo é sempre algo referente àquilo que não tem alternativa, uma faca de dois gumes, acompanhado de uma desvalorização sempre de um dos termos, no seio de uma heterogeneidade que envolve o mundo. E para que haja uma recusa, há de se observar a proposta da revelação bíblica que difunde a teologia cristã, ao longo de toda a sua história. Essa proposta é fortemente marcada por uma visão da realidade como totalidade, circunscrita e integrada. Uma totalidade histórica e que foi dada plenamente ao homem, sob uma base de irreduzível alteridade. Assim, somos conduzidos a repensar criticamente uma certa tradição que se opõe à proposta da revelação.

A influência unilateral do aristotelismo produziu um certo tipo de separação influente no mundo ocidental. Em Aristóteles se constata uma prioridade do ato sobre o poder, da realidade sobre o possível.⁴ Verifica-se que o poder (o possível) se exaure no ato pelo qual ele é, ao qual ele tende.⁵ Esta forma se apresenta no pensamento crítico da modernidade, acentuando-se uma realidade estática em detrimento de uma novidade móvel e imprevista, que não trata das coisas em suas raízes. Assim, o que está engajado nas entrelinhas desse pensamento é que o possível ainda não é; enquanto a realidade é: a realização do possível. Isso quer dizer que Aristóteles tende a identificar o nada no simples ato negativo da

³ Cf. GISEL, P. *La création*, pp. 245-250.

⁴ ARISTÓTELES, *Metaphysique*, Θ, 1049 b; cf. também 1047 b, 1-5. *La création*, p. 246.

⁵ ARISTÓTELES, *Metaphysique*, Θ, 1050 a, 5-10. *Ibidem.*, p. 246.

realidade. Sendo deste modo a teologia cristã não pode refutar toda resolução do nada a um simples termo negativo.

Como se pode constatar, que o real ainda não seja possível, se na verdade a teologia cristã crê firmemente que um ato criador de Deus se sustenta na raiz do ser? A resposta firme é a de que Deus é quem imprime o processo do vir a ser, num processo histórico, que tem o seu desenvolvimento permanente. Nesse desenvolvimento se assiste a um combate do ser e do nada, da vida e da morte, fazendo parte da realidade. Pode-se render conta de todos os dados de uma impossível possibilidade. E se essa realidade, teologicamente, não tem origem em Deus, não se pode colocá-la como objeto de ontologia.

Mas, em teologia o ser não é senão o ser que é instaurado a partir de um ato de Deus, e que somente ele pode comandar a sua origem. Assim, portanto, a teologia cristã deve se engajar num pensamento que reflita uma positividade de uma criação pelo Deus totalmente outro, envolvendo uma totalidade. Esse modo de refletir vai suplantará uma certa onda de negatividade que paira sobre a boa criação de Deus. O ser é colocado ativamente sobre o estado *ex nihilo* como ensina a tradição. Vai determinar a face do Outro que não é senão o que se joga com a verdade que revela a face da teologia cristã. Esse modo de refletir vai de encontro com aquilo que o platonismo dispôs em forma de fundamentação, ignorando uma relação externa, que sobressai no nível teológico do ser.⁶

No desenvolvimento teológico de Pierre Gisel, cabe elucidar que um esquema teológico linear se acha primeiro na ordem da existência. Essa ordem aparece perpassada de uma mediação do sujeito que é ativo, e não um simples indivíduo. E a força do sujeito se encontra de modo plenamente encarnado. Esse momento é o momento da palavra e da ação humanas, que dão forma a um movimento irreversível, de poder e de realização, do possível e do real, do nascimento e da morte. Mas, é preciso compreender que a ordem do existir é primeira; é uma ordem histórica. E o ser que existe está inserido num movimento que se sustenta entre o “já” e o “ainda não”. Encontra-se entre um instante e outro, no jogo da palavra e de um evento específico, entre o tempo do nascimento e o tempo da morte, fazendo nome com o tempo.

⁶ Cf. TILLICH, P. *Théologie systématique*, II, p. 181 ss. In: **La création**, p. 248.

O ponto subsequente ilustrará que o mundo não pode ser concebido como adição de elementos neutros ou de mecanismos, mas deliberadamente como corpo, de modo inalienável em sua espessura e opacidade irreduzível. Há uma ordem natural com contingência e exigência próprias.

4.2.2

O sacramento como ilustração

O sacramento tem importância profunda no desenvolvimento da fé, configurando-se como um momento exemplar e central da vida cristã, porque testemunha explicitamente a compreensão da realidade como acontecida, segundo a trajetória histórico-bíblica.⁷

O sacramento apresenta em primeiro lugar a evidência irreduzível de uma figura de totalidade. O sacramento existe como uma tomada de carga natural, desde então instituído numa ordem simbólica, por meio do Batismo e da Eucaristia. Assim, a vida pode ser plenamente vivificada e purificada para viver a realidade da Palavra. Essa ação simbólica é inserida numa história, que sempre reenvia a um ato de instituição.

Quanto ao sacramento do Batismo, este representa a morte de Cristo, no qual somos batizados, segundo a interpretação de Paulo em Romanos 6.3 ss. Assim, se dá a morte do cristão para o pecado, porque o cristão morre com Cristo. Na Eucaristia o pão partido e partilhado nos remete ao corpo de Cristo crucificado e partido por nós. Nos remete a uma aliança e bênção pela entrega de Jesus na cruz, dando-nos o dom da vida pela sua vida. Desta maneira os sacramentos antecipam o Reino de Deus, aberto e prometido a todos.

Os sacramentos representam a totalidade integrada, natureza e símbolo são profundamente ligados, imbricados um no outro, indissociáveis. Destarte, a Teologia trata aqui do *opus operatum*, quer dizer, de uma obra que opera de par com a sua manifestação, daquilo que eles representam e do que eles operam. Uma obra que é direta e indissolúvelmente remetida à graça real e eficaz. A realização do sacramento é de feito possível, porque se postula que a realidade não é simples, mas múltipla,⁸ polifônica. Isso significa que o sacramento se apresenta como

⁷ GISEL, P. *La création*, pp. 250-254.

⁸ Cf. RAHNER, K. *Ecrits IX*, p. 25. In: *La création*, p. 251.

exemplaridade, aponta para a obra criadora de Deus. O sacramento apresenta o mundo e sua realidade. O sacramento propõe uma realidade comprometida com a existência, intrinsecamente, como expressão.

A propósito dessa operação sacramental, o vocábulo permite e sugere uma relação entre o mundo da fé ou da Teologia, e também do mundo da arte, da cultura. Isso porque não está distante de uma materialidade, porém está sempre aberto ao destino de uma origem com suas representações. Esta maneira de perceber a realidade sacramental, importa refletir que o sacramento é histórico e está inserido no jogo de relações. O sacramento está ligado à vida. E sendo assim, o sacramento significa o fazer memória, pela confissão e instauração que sustentam o corpo de Cristo. Diante disso, é preciso ter a noção exata: não há igreja sem sacramento e nem sacramento sem igreja. Os diferentes sacramentos estão inscritos de fato na Igreja; eles exprimem e antecipam o ser e o agir fundamental.

A Igreja em si mesma remete a uma perspectiva ordenada por Cristo. Ela está vinculada ao tempo e ao espaço, como corpo constituído pela morte de Jesus, razão por que ela faz memória, e pela promessa que se manifesta e se antecipa na realização sacramental. A Igreja estabelece uma relação sob o fundo de uma dupla ausência: reenvia à morte passada de Jesus e ao seu Reino futuro, manifestando e encarnando no presente, *ipsu facto*, o lugar, o tempo e o corpo de Cristo. A Igreja é o corpo que, entre o tempo da cruz e da ressurreição tem por missão viver e proclamar o Evangelho. No Batismo se abre uma brecha no mundo para a confissão pública do senhorio de Cristo. Assim, se interagem: Palavra e Testemunho.

4.2.3

Da liberdade e sua necessária determinação

A liberdade tem um desejo que se manifesta numa heterogeneidade. Assim, tem sempre uma necessária determinação,⁹ proporcionando uma dinâmica profundamente existencial. Essa heterogeneidade, instaurada no coração da criação, onde se tornou o campo de atuação da liberdade, é espaço de novas

⁹ GISEL, P. *La création*, pp. 269-272.

instaurações, de novos e sucessivos acontecimentos. Logo, nada será capaz de demover essa configuração: nem mesmo o tempo que passa ou ainda qualquer traço de materialismo que faça do próprio humano um ser reduzido à vulgaridade.

O lugar que ocupa a liberdade no espaço de heterogeneidade é central. O momento conhecido como resposta ao significado desse substantivo, envolve todo momento de subjetividade, de singularidade. O sujeito se oferece como ponto de cristalização, onde se pode contemplar, por excelência, a encarnação de um processo de nomeação, que não significa algo sem ordem em relação ao mundo. Esse sujeito agirá sempre sob um duplo aspecto, sob a ação de uma liberdade-responsabilidade. O seu desejo não é aleatório, mas é tomado desse sentido que passa a direcionar uma nova maneira de existir no mundo. Passa a ser um desejo que envolve outras instâncias específicas, em que se concretiza uma plena consumação.¹⁰

O desejo está de fato inscrito no mais profundo do ser humano. O desejo é quem provoca a liberdade; é quem dá ânimo. É o motor que dá movimento; é como uma força heterogênea que dinamiza o homem desde o seu nascimento. A sua ação tem sempre em mira uma realização, uma obra, que encontra no outro¹¹ uma sensibilidade de partilha, ocasião em que se efetiva de alguma sorte presente, que atinge completamente uma consumação. Assim, se diz de uma relação *sujeito-sujeito* que, para ser relação, supõe a mediação do mundo. É assim que o desejo ultrapassa claramente a necessidade. Ele visa algo mais distante e se ancora em algum feito sob a ordem de necessidade que se converte, se subverte num processo de metamorfose. Pode-se afirmar que, como o motor da liberdade, o desejo é anterior à própria liberdade e ao sujeito.

Não é mais necessário dizer que o desejo precede à liberdade, no entanto, é preciso ajustar o que vem a seguir, sobre a determinação da liberdade. O puro movimento é infinita possibilidade, tanto como a necessidade e o sujeito que estará sempre junto. E nada pode unicamente converter o puro possível em mundo

¹⁰ Pierre Gisel sugere para isso o vocabulário utilizado na psicanálise de órbita lacaniana. Assim, o “precisar” se refere à ordem que organiza a metáfora maternal, e o modo do “desejo” à ordem diferenciada que permite tomar a liberdade e a ruptura umbilical, bem como o reconhecimento do terceiro, a figura do pai. Cf. STANILOAE, D., Dieu est amour, p. 75 ss, In: **La création**, p. 270.

¹¹ Um profundo apreço pela obra de SCHILLEBEECKX, E., **Cristo, sacramento do encontro com Deus**. [Tradução: Rose Marie Murado]. Petrópolis-RJ: Vozes, 1968, p. 6 (223p). Um encontro verdadeiramente humano só se realiza quando a pessoa humana se abre de bom grado à outra, que dá confiança nesta revelação voluntária.

positivo.¹² Isso significa que uma pura possibilidade é como um fantasma: é impossível. A pura possibilidade não realiza o seu próprio movimento, ao menos crê que a realidade seja pura coisa, o instante. Ou ainda, esse instante não seja determinado. Ele não é mundo e não remete a uma totalidade futura. Antes, é a irreversibilidade indefinida de um fazer e de um desfazer, de um puro possível e de uma pura substância.

Entrar na esfera do desejo, heterogeneidade da ordem de necessidade, é ocupar lugar no mundo, no sujeito que se é. Porque para esse desejo, nasce da irrupção concreta, factual, do outro. O desejo nascerá de uma brecha operada de forma positiva, no universo de pura quantitatividade, da consumação, da série das produções onde tudo se adiciona. O desejo surge da admiração, da interrogação e da dinâmica do apelo que suscita e provoca irrupção inesperada, porém unicamente fecundante, em relação ao outro. Assim, entrar na esfera do desejo é recusar todo pensamento que não entenderá que duas regiões do ser secretamente acordadas, da natureza (substância) e da razão (sujeito) se configuram.¹³

Entrar na esfera do desejo ou da Palavra significa tomar lugar no mundo; é entrar profundamente no universo da relação, onde se joga com uma dupla subversão. Isso quer dizer que o desejo está inscrito no mundo, que impede de morrer de sua tentativa de ilimitação. O que se propõe é a sua encarnação, subvertendo o infinito (vazio) da pura subjetividade, numa abertura ao modo finito, em acabamento, em realização. O desejo subverte a lei do envelhecimento e da morte própria da ordem biológico-imaginária, e metamorfoseia a realidade em visão dinâmica. Destarte, subverter não é transgredir, ainda menos ignorar. No universo da relação que se crer primeiro (para o homem), o desejo não é nada sem o mundo, como o mundo nada é sem o desejo. Portanto, subverter significa entrar na inter-ação com o outro – sua realidade que limita, atinge plenamente e converte – e se transformar se transformando.

Determinantemente, o desejo é marca de uma precedência. Inscreve-se no mundo que surgiu *ex nihilo*. Ele atinge o mundo de forma integral no ato de nomeação, novidade, ruptura, porque o desejo precede à liberdade, e a liberdade terá de ser assimilada, normalizada. Ela é mais forte que toda necessidade, mesmo

¹² Cf. BRUAIRE, C. L'affirmation de Dieu, p. 16. In: **La création**, p. 270.

¹³ Cf. JÜNGEL, E., Metaphorische Wahrheit. In: **La création**, p. 271.

se ela estiver na ordem da necessidade, em que ela deve fazer suas provas. E mesmo se estiver fora dessa ordem ela não pode senão que morrer. Mas, por ser liberdade ela deve fazer suas provas se encarnando no coração do mundo, atestando indiretamente que ela não é uma abstração, uma ilusão e vazia, desprovida de um desejo. Antes, existe uma rigorosa lógica. A liberdade nada é fora de uma visão determinada do mundo, bem como determinante no ato de se materializar.

a) Ilustração: a Lei

Segundo a Teologia a Lei é que se sustenta no coração de uma lógica que ilustra profundamente a realidade que se liga ao outro, exigindo-se a fé em sua respectiva ação e reconhecimento. Logo, a Lei é central no coração da criação, porque a própria criação é organizada na Lei e para a Lei. Assim, a criação não subsiste por si mesma. Antes, ela está inserida num drama, num processo, numa história, onde o ser humano aparece situado e onde Deus se faz figura de alteridade obsequiante.¹⁴

A Lei, que é original, testifica e ilustra o que em efeito foi estabelecido de forma heterogênea, como marca de um projeto que passa exclusivamente por uma Palavra. Essa Palavra comanda e determina uma realidade rica, abrangente e profunda. Deste modo, se pode perceber que a criação não está à mercê de sua própria sorte, sem uma providência, e sem algum elemento que se relacione com ela. Não existe uma natureza que seja por si mesma soberana, que se constitua em seu desenvolvimento, algo desprovido de direção. Assim se contempla na visão cristã um mundo que é instituído com singularidades positivas, de sujeitos e de pessoas, ocupando um espaço que é para todos; onde todos podem viver como sujeitos. E, segundo a própria Lei, a criação, esse espaço sagrado, é boa. No referido espaço já se encontra uma marca forte de alteridade, conforme aborda Pierre Gisel:

Em deferência a essa primeira alteridade – ausente mas decisiva – exige que se tenha uma referência do mundo como alteridade. E primeiro que sejam reconhecidas as diferenças: o outro homem – e a outra mulher -, sempre o outro: considerando as suas diferenças internas, segundo a ordem da criação, é que se guardará de reabsorver em totalidade de fato, mesmo que a criação em sua inteireza

¹⁴ GISEL, P. *La création*, pp. 172-284.

se dê como fruto de uma diferença. Fruto de uma posição original, sem outra razão que o faça sua particularidade e de sua eminência.¹⁵

Se essa lei é, em toda a sua radicalidade, a lei formal, original, que é o direito do outro, de cada um, será, portanto, de modo rigoroso, absoluto. Pierre Gisel entende isso como o direito de *ser sujeito*. Sujeito de uma história e de uma sociedade, sujeito de direito. Desta forma, uma teologia cristã da criação é de grande conseqüência ética. Este ponto é algo decisivo para hoje.

O que se entende por direitos do homem? Primeiro é preciso que se evoque o tema já abordado de um direito que considere o outro. Um direito de ser o sujeito de direito. De ser o sujeito uma pessoa, com sua liberdade e sua autonomia. Mas isso não significa uma individualização, um gênero desarraigado de um sistema orgânico. Porque um sujeito de direito tem de viver a sua existência dentro do limite do Estado e *ipso facto* a diferença que marca o mesmo Estado para relacioná-lo justamente na sociedade.

À perspectiva aberta pelo estado de direito implica que a obrigação da lei é fundamental. Porque ela entende atestar de modo concreto um limite imposto à violência e aos diversos poderes. Assim, o estado imposto pela lei, garante aos sujeitos sustentarem as diferenças que são legítimas dentro de uma sociedade. Isso é em função dos direitos do homem serem formais e absolutos, para que possa haver pleno desenvolvimento das realizações humanas, com respeito e responsabilidade. Esse estado faz que a própria liberdade seja exercida com dignidade, visando sempre o bem-estar não de um indivíduo, ou de uma certa comunidade universal, mas do indivíduo e da coletividade.

Por que essa perspectiva tem de ser trabalhada hoje, mais do que nunca? Porque há um choque que se impõe de modo totalitário, sob forma de um discurso utópico em relação ao aspecto social, que é um certo discurso de cunho universal. A sua premissa básica é a de se construir um poder político na cidade dos homens de boa vontade e realização. Pode ser algo em nível político-tecnocrata: as ciências e as técnicas tomadas para o serviço de beneficência coletiva. Forma-se, portanto, um discurso com toda a hipótese moral. Neste sentido, secretamente se idolatram utopias universalistas, que são incapazes de fazer direito às contingências e às necessidades particulares. O reconhecimento real das

¹⁵ GISEL, P. *La création.*, p. 273.

contingências passa a ser esquecido; o outro deixa de ser uma realidade. É importante observar a seguinte crítica:

Adorar a sociedade (*fétichiser la société*) é dizer, por exemplo, <<tudo é político>>; e em conseqüência é querer submeter toda a sociedade a uma política justa e boa: de tal se constata, tal projeto. Mesmo sendo heresia, tudo se passa como se alguém que crer poder tudo (re) construir, sob terreno virgem, e em proveito de um homem que seja tudo e simplesmente homem. Sem diferença legítima, nem esfera legitimamente privada: um homem <<genérico>>. Esta proposta floresce sob todo gancho hegeliano. As raízes dessa ordem são românticas.¹⁶

Considerar o social como um fetiche envolve uma nova natureza. Um todo orgânico e harmonioso. Uma nova aliança. É a condição da capacidade humana de iniciar, de fazer nascer, de construir. É um projeto político que se fez uma atitude moral, mas sem o outro ao redor nada pode surtir efeito positivo. De fato, se consagra, *nolens, volens*, o poder. Isso é violência. Partir da lei, ao contrário, é partir de um limite imposto à violência. É apelar a uma instância heterogênea, com seus valores particulares, pois é impossível deixá-los de lado na realidade criada.

A lei como feito original sanciona a instituição de todo poder em forma de sujeito. Ela regula a sociedade, mas também tem a preocupação com o indivíduo, porque é fundamental considerá-lo como sujeito. Assim, há uma justa distribuição, no sentido de garantir o individual e o coletivo, não promovendo certas utopias de cunho universalista, que se preocupam apenas com valores universais. A lei marca uma instância-limite, sancionando o corpo e a consciência como o direito que possui o sujeito de ser sujeito. Assim, se pode preservar o seu ser de modo integral.

Essa reflexão tem a finalidade de ensinar sobre o direito e o político, caminhando sempre na descoberta de uma profunda solidariedade entre a realização da lei e a realização do outro. Dar-se mediante uma articulação melhor da criação, tomada segundo a herança bíblica. Pois o lugar entre a lei e o outro se revela primeiro no sentido de que a lei original afirma que o homem não é único, e também não é Deus. A lei, positiva, obriga a uma conversão ao outro. E reconhecer a lei é entrar em contingência; uma encarnação inscrita na realidade,

¹⁶ Cf. BARRET-KRIEGEL, B., L'Etat et les esclaves, p. 155 ss. In: **La création**, p. 274-275.

numa história, numa genealogia. A lei subtrai o mundo da universalidade indefinida da natureza para inseri-lo no campo de uma palavra ou de um desejo. Essa palavra atesta que o Deus criador é o Deus trinitário.

A face da Lei deve ser traduzida numa face do *Logos*: É Cristo, por sua vez, mediador ou estrutura da criação. A aliança com Deus não aparece sem uma mediação da pessoa de Jesus Cristo. Na realidade, a vida em termos de teologia cristológica, conduz a um grifo, em que Cristo é submisso à Lei. Primeiro, porque a realidade da criação é assegurada, instituída e mantida, quando a lei é respeitada. Isso foi visto na pessoa do Filho. Jesus Cristo submisso à Lei (Gálatas 4.4). É nesse sentido que Jesus Cristo é Filho autêntico, por ser obediente. Filiação quer dizer obediência, e obediência ao Pai. Uma submissão em plena contingência, no combate contra todas as forças que impedem a vida de ter o seu prosseguimento.

Em segundo lugar, dentro de uma finitude, de uma contingência a figura de Jesus Cristo não se desenvolveu num grau de pura passividade. Jesus é Cristo como crucificado. A sua morte revela que a Verdade é proclamada entre os homens. No Espírito é que se decifra e se retoma essa Verdade. Jesus é figura cristológica inserida num processo, num envio, numa missão. Assim, a teologia da criação exige que a figura de Cristo se conjugue à formalidade da Lei e à exigência de sua transgressão. O problema humano é sempre o de querer transgredir a Lei. Transgredir a Lei é não estar de conformidade com ela, porque ela foi outorgada para orientar a existência. Assim, a pessoa de Jesus Cristo, que é o mediador da criação, é também o mediador da salvação. E por ele o homem se reencontra com Deus, consigo e com o seu semelhante.

Pierre Gisel demonstra de modo claro o seguinte: O desejo que está inserido no ser humano se articula na Lei, que o coloca no grau de uma ruptura, de um decentramento. Esse é momento propriamente criador, com toda realidade. Mas, não se realizará de forma autônoma, porque o desejo vive de querer também transgredir a Lei.¹⁷

Uma advertência tem de ser enfocada: Se a teologia da criação se contenta de tudo em suspender a Lei, lugar mediato do ato criador de Deus e de uma resposta toda também mediata do homem, ela corre o risco de passar por uma deriva legalista. A ordem da Lei é muito boa por ser ela verdadeira. Ela revela a

¹⁷ Cf. GISEL, P. *La création*, p. 280.

boa natureza das manhãs inauguradas e das promessas do infinito, mas é esta talvez uma moralização dos corpos que crêem poder aparecer na ponta de sua contingência. Essa tendência é em função do próprio desejo do homem estar voltado também para a transgressão. Mas, a Lei não deixa de repetir que o homem deve morrer, caso não viva em verdade na história.

O feito da Lei não aparece mais na ponta da criação, porque a criação é corpo de contingência, e que é preciso assegurar que o lugar da transgressão da Lei se percebe no corpo que se vinga. O corpo aparece nas margens brutais da violência, sem mediação humanisante. Talvez, aqui se reflita, que o destino da modernidade técnica seja também uma falta de atenção ao corpo e à criação, com suas resistências, bem como as suas exigências; falta de atenção que acompanha implacavelmente a morte de Deus.¹⁸ É por isso que a Lei aparece como marca central da criação em sua corporeidade mesma, através de uma gestão necessária em função da transgressão.

O Deus trinitário, que é o criador, é um Deus em que reside a alteridade recíproca do Pai e mantida no Filho. De fato, por ser histórico Jesus morreu e se inscreveu no campo escondido na história dos crentes, nas diversas visões, sem fusão nem imediatidade, onde o encontro e o diálogo são possíveis, na exata medida onde a mediação dos corpos, a instituição da Lei e o gestual de sua transgressão são garantias. Essa história é aquela do Espírito: aquela onde Deus criou e significa ativamente a criação dos homens. História onde o Espírito não é jamais substituição, autônoma e plena de um Filho ausente, mas a verdade deste Filho na sua relação com o Pai.

Pode-se dizer que a Lei deva ser por sua vez assegurada, mas ultrapassada? Teologicamente se entende que a verdade que delineia os parâmetros da Teologia, que tem sua base na verdade tradicional, faz ver a graça superabundante. A graça é marcada por seu excesso de gratuidade sem a qual o mundo não pode existir, e que agora está sobre a Lei, referindo-se ao Deus-sujeito, hipóstase suprema, única, diante de toda a realidade criada. Mas, se a Lei for considerada ultrapassada, é a mesma coisa que limitar toda a cristologia. É impedir que, sob serviço de um discurso onde ele é formalmente questão de Cristo unicamente, seja um modelo teísta de dependência direta, vinda subrepetidamente substituir a verdade

¹⁸ Cf. GISEL, P. *La création*, p. 280. Gisel se refere a F. Nietzsche.

trinitária. Desta forma, significa escamotear o mundo como realidade estabelecida por Deus. Assim, o perigo que corre a cristologia é o de ser autônoma e agir de forma fraudulenta.

Pode-se observar que a Teologia enfoca o homem salvo a partir da própria salvação do homem Jesus, por graça. Ele foi submisso à Lei, morto, e sua morte foi um protesto.¹⁹ Jesus foi ressuscitado por e em Deus, mas não aparece sem uma palavra humana que o menciona e o confessa como Filho, palavra que resta na história, uma palavra anunciadora e que conclama a protestaçoão que figura a vida encarnada do Filho, incontestavelmente pelo mundo e contra o mundo.

b) Alteridade ou existência em exterioridade

Alteridade, corporeidade e contingência são elementos básicos de uma existência em exterioridade.²⁰ Essa dinâmica se materializa no mundo considerado como evento, em que se articulam um desejo e uma obra particular e finita. Pode-se afirmar que se abre um horizonte, que é a história do mundo, no coração de uma instituição regida por uma lei. Mas, é uma história que não tem a ver com uma salvação, uma totalização, uma reconciliação da liberdade e da natureza, numa dimensão essencialmente naturalista.²¹

A prioridade que é acordada nesse ponto é a de que há um Deus que deve ser contemplado como o *Outro*. Há de se refletir e agir mediante uma visão correlativa de mundo. Ao lado do tema teológico se tem ocupado com toda a homogeneidade ontológica. Tem-se privilegiado a salvação, a ruptura, a descontinuidade e, *ipso facto*, o rosto, positividade singular, alterante e interpelante. Do lado do mundo se tem visto de entrada, o falar da obra de positividade instituída, nomeada e desde então, também de rosto, de corpo. A partir de uma lógica da existência e de pensar os seus constrangimentos. Do mesmo que a homogeneidade ontológica se acorda com a universalidade e a neutralidade; desta forma com a eternidade da matéria, e ao mesmo tempo, a ruptura ontológica chama à particularidade e à singularidade, polemicamente opostas no reino inelutável da morte. Se de um lado o tempo é acidente, de reabsorver, do outro, ele é promessa possível. Pelas mesmas razões de

¹⁹ Cf. DELZANT, A. La communication de Dieu, p. 270 ss. In: **La création**, p. 283.

²⁰ GISEL, P. **La création**, pp. 285-289.

²¹ Cf. Contra MARX, K., Manuscrits de 1844> In: **La création**, p. 285.

contemplação serena, regular e sem paixão, feito face a um primado acordado mediante uma prática do evento como desejo, que compreende até mesmo o sofrimento.

É importante perceber que o Deus bíblico se retira. Essa retirada de Deus significa o surgimento do mundo; porque o retiro de Deus é diferenciação criadora. O mundo se propõe como positividade plena e organizada; é provido de um corpo que o esculpe, e de uma limitação que o estrutura e o mantém na sua figura finita. Já os dualismos que se têm de combater, não conhecem essas fronteiras externas; esses espaços que são, potencialmente ilimitados: a matéria como espírito, a substância como o sujeito, por exemplo. É por isso que é fundamental confessar um Deus Outro, que tem sempre uma relação com a sua criação. Um Deus que tomou forma num corpo, numa matéria, num movimento de auto-afirmação que reenvia a uma exterioridade. Mas, ao mesmo tempo, de modo paradoxal, permanece transcendente, e que comanda toda a mediação.

Esse regime de exterioridade, contempla o mundo no grau de um movimento fora de si mesmo; no grau de uma criação. Assim, se faz que esse mundo seja aberto; de um princípio ou de uma realidade, que não seja marcada por um certo dualismo, resumida a um elemento simples. O mundo é obra e criação de forma tripla: tomado por um desejo, encarnado numa matéria com sua ordem de necessidade, e recapitulada num nome ou numa figura. Perceber o mundo como criação é se opor a todo movimento de disseminação que possa causar instabilidade, de subjetividade e de suas necessidades sem a existência de uma matéria.

O mundo tem de aparecer no cenário da criação como a imagem de Deus, mas feito de matéria radicalmente diferente. A imagem de Deus é refletida como o Deus Outro, no movimento interno da Trindade: Pai, Filho e Espírito. Nos elementos criados se percebe uma criação em pleno desenvolvimento, em acabamento; numa dimensão em que se constata uma mediação encarnada, no sentido de uma valorização do que foi criado. E, entre Deus e a criação existe uma relação que faz cair por terra qualquer elemento de cunho deísta.

A criação é obra sob fundo de exterioridade recíproca. Ela deve, portanto, ser pensada como resposta, em sua excelência que se inscreve em materialidade.²²

²² Cf. a linguagem que Pierre Gisel utiliza LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini* assim que *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. In: **La création**, p. 287.

Assim, no mundo o sujeito vive a sua existência de vocação e de responsabilidade. Esse é o estado de criatura corporal, que se desenvolve numa existência no coração da criação, não obstante aos seus vários enigmas. Destarte, não deve haver indiferença para com a realidade, porque esse é o mundo do encontro ou da evocação possível; lugar de projeto político e da memória histórica; mundo que somente se pode conhecer no grau de uma diacronia. Esse é o mundo de realizações da liberdade humana no coração da contingência; mundo da questão ordenada da Justiça e mediatizado pela Lei; mundo de uma humanidade possível em exterioridade, marcada por uma alteridade.

4.3

A dimensão específica da teologia em Pierre Gisel

A dimensão específica da teologia desenvolvida por Pierre Gisel tem como base os escritos canônicos que compreendem dois testamentos, constituídos como a revelação de Deus aos homens e às mulheres deste mundo. Em face dessa realidade configurada na história, se pode verificar que, decorrente dessa base surge uma tradição teológica, a qual merece reflexão no contexto de todos os tempos, pois já em si mesma é produto de reflexões do passado. Sendo assim, é fundamental haver um resgate do seu sentido real, quer da Escritura, quer da própria tradição, de onde existe uma similitude entre Criação e Salvação, compreendidas numa linha que é perpassada sob um cunho profundamente soteriológico.

4.3.1

A partir da Escritura e da Tradição

Pode-se ressaltar que do ponto de partida da Teologia existe uma pluralidade que envolve alguns pontos ²³ importantes de destaque: *O espaço de*

²³ Cf. GISEL, P. **Croyance incarnée**. Tradition, Écriture, Canon, Dogme. Genève: Labor et Fides, 1986. 166p; GISEL, P. Vérité et tradition historique. In: **Initiation à la pratique de la théologie**. Introduction, pp. 159.

uma história, que compreende a vida de um povo com sua inscrição em *instituição e texto*; a *confissão de uma origem*, da qual procede esse povo, e que professa na sua história um *nome* que provoca a essência, natureza e missão desse povo; o *funcionamento de uma tradição* mediante a qual a vida desse povo é gerada e não cessa de ser perseguida como algo fundamental para a sua existência, em sentido específico.

A partir desse sumário se pode refletir numa relação entre uma normatividade para a fé, para a Igreja e para a Teologia, onde as normas e critérios e a própria autoridade são determinados pelo respectivo objeto de sua base, que é a *verdade substancial* da qual dá testemunho e que transmite a vida na fé. A *verdade* é a doutrina como testemunha e proposição de vida; a *autoridade* é o dogma como enunciado de fato.

É importante observar que o *dado revelado* nunca é entendido segundo as reflexões anteriores feitas pelos Padres da Igreja como a soma de verdades meramente lógicas ou conceituais. Antes é como apresenta Pierre Gisel:

Ele é profundamente “mistério”, compreendido segundo as coordenadas de um pensamento sacramental (fazendo referência a um Deus que penetra na carne do mundo, une-se a ela e a ela se doa, permanecendo porém heterogêneo). Desconhece-se, então, um conhecimento teológico que não seja “participação” (ativa), polarizado por um fim (um objeto) não possuído (a fé pertence a uma dimensão ou constitutivo “substancialmente”). A verdade dogmática ou teológica (*lex credendi*), aqui, é inseparável da santidade de vida (*lex orandi*). Mas isso é o mesmo que afirmar que, desse ponto de vista, a verdade é, fundamentalmente, auto-atestativa; ela se impõe, *obriga e propõe* a partir do fato – sempre oferecido e que deve ser sempre retomado – de sua revelação: a “regra de fé” será, portanto, a regra que é a verdade.²⁴

A verdade de fé que revelava um Deus que penetrou na carne do mundo e uma fé que é a verdade, sendo a base para a existência cristã, tornou-se enfraquecida na época moderna. Desse modo a verdade e a fé passaram a beneficiar uma compreensão do dogma que remete principalmente a uma definição proclamada e quase instituída pela Igreja; por seu ministério magisterial. Em face disso surge uma polêmica conforme enfoca Pierre Gisel:

²⁴ Cf. GISEL, P. *Vérité et tradition historique*, p. 144ss.

Em parte, essa evolução pode ser explicada por causa da polêmica antiprotestante (necessidade de enfatizar a ligação de uma verdade de fé com a Igreja). Mas de maneira mais profunda, ela decorre da ruptura nominalista e não deixa de estar relacionada – ainda que a contragosto e contra sua intenção explícita – com o racionalismo (cf. a chamada escolástica “barroca”). Um fenômeno análogo ocorre em terras protestantes (cf. o recurso das “ortodoxias” a um pensamento de tipo “sobrenaturalista” para tentar afastar as ameaças de dissolução sustentadas pelo “liberalismo”). Tanto aqui como lá, pode-se detectar uma mesma perda com relação à própria definição e ao valor da palavra *verdade*. Ela pôde e pode ser prejudicial se eliminar o liame – decisivo com relação à verdade teológica central da fé cristã – que há entre toda forma de *causalidade* (e portanto todo problema relativo ao “fundamento”) e a realidade de uma *participação objetiva*. A verdade teológica – ou verdade de fé – é certamente efetuada (causativa, nesse sentido, discriminante), mas o é ao associar seu efeito à verdade – o ser e *eo ipso* o valor ou perfeição – do que ela é como “causa”: a verdade de fé não oferece nada mais – em seu ato institutivo e criador – do que a participação de sua própria vida (a causalidade é “*communicatio propriae perfectionis*”, a verdade é, portanto, em si mesma transitiva, e todo conceito ou definição intelectual – “dogmático” nesse sentido – permanece indissolutamente ligado a uma existência em ato; devemos dizer, portanto, que a fé nasce, e vive, de um reconhecimento ou de uma precedência).²⁵

A fé e a teologia em sentido cristão não têm em si mesmas a sua própria origem, antes remetem a uma experiência histórica regulamentada. Serão sempre uns gestos de tradição. Isso significa que a fé e a teologia cristãs se entrelaçam e se apresentam sob *passividade*,²⁶ pois reconhecem que são obrigadas por uma verdade que não conseguem dominar, mas da qual podem dar testemunho, e esse testemunho é remetido à essa própria verdade.

Em se tratando de uma passividade na qual estão envolvidas a fé e a Teologia, de modo relacional, não significa que ambas sejam sem decisão presente e ativa. Há um enraizamento e um tipo específico de desenvolvimento ou de genealogia, isso quer dizer uma participação na realidade histórica com uma liberdade. A experiência cristã é, fundamentalmente, a de uma liberdade (de uma libertação que inaugura uma história), mas essa liberdade e essa história

²⁵ Sobre o problema abordado neste parágrafo. Cf. E. Schillebeeckx, *Approches théologiques*, t. 1. **Révélation et théologie**. CEP. Bruxelas, 1965.

²⁶ O termo “passividade” remete a uma terminologia tradicional: cf. os trabalhos de Y. Congar a esse respeito, sobretudo a **La Tradition et les traditions**, 2 vols., Fayard, Paris, 1960 e 1963 (cf. também “Les régulations de la foi” in **Le Supplément**, Cerf, Paris, maio de 1980, pp. 260-281). Pode-se admitir que é de acordo com uma profunda analogia quanto ao que está em jogo nesse contexto que se fala de justiça passiva” a respeito da “descoberta reformadora” de Lutero. Esse tema de uma primeira passividade foi retomado contemporaneamente – e será tido como proveitoso – por E. Lévinas, que faz aqui um ensinamento bíblico dar frutos, **Totalité et Infini**, M. Nijhoff, 1961, e **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**, M. Nijhoff, Haia, 1974.

apresentam um caráter totalmente específico e por isso devem ser sempre repensadas *teologicamente*.

Esse gesto de tradição se apresenta sob forma de *anamnese*. Isso quer dizer um “celebrar a memória”. É a lembrança de um passado ou de um momento de instituição, portanto, envolvendo a confissão de uma história. Mas, convém notar que “celebrar a memória”, não está voltado para o passado, mas é também um tornar presente. É o que se diz hoje sobre o sentido desse passado. Significa que o passado não está superado, mas sempre presente, que sob um gesto confessa uma existência em nível existencial e comunitário, cujas coordenadas fogem ao desenrolar-se linear da mera temporalidade. Trata-se de uma existência como emergência intensiva, irreduzível e específica, que testifica uma realidade que faz superar a morte em todas as suas dimensões.

Esse “celebrar a memória” para ser mais objetivo, abrange também um futuro que é descrito por Pierre Gisel da seguinte maneira:

Um “celebrar a memória”, enfim, não é senão a lembrança de um passado e a instauração de um presente; é também, indissolúvelmente, desígnio de futuro: profecia, gesto de esperança ou confissão de uma promessa. Se o passado é retomado e acolhido como ato de instituição (originária), se o presente é o lugar de uma trama articulada sobre a temporalidade e ao mesmo tempo subtraída de suas leis de envelhecimento e de morte, o gesto de tradição assim executado revela-se então como um gesto de advir, gesto de antecipação, gesto polarizado por uma transcendência, uma finalidade, um escatológico.²⁷

Esse processo de *anamnese* não funciona sem uma regulação, na qual várias instâncias devem ser levadas em consideração, e que dois pontos fundamentais são solidariamente articulados: O *caráter histórico* do gesto de tradição e um *gesto produtivo* que não será possível nem verdadeiro a não ser à medida que não deixa de remeter a uma primeira passividade.

Seguem os desdobramentos desses pontos: *o caráter histórico*. Histórico quer dizer uma inserção real e sobretudo passada. Mais ainda: histórico também para enfatizar que esse gesto é profundamente instaurador e produtivo. O ato presente é o lugar de uma verdadeira decisão; é o lugar de uma tomada de palavra. O *gesto produtivo*. Esse gesto se refere à subjetividade do crente que não fica impassível diante da realidade. O crente recebe em subjetividade a palavra,

²⁷ Cf. GISEL, P. *Vérité et tradition historique*, p 146.

juntamente com os desafios do tempo. Assim, é que se percebe a existência de uma descentralização, em que um passado seja assumido de maneira produtiva, também um presente posto em perspectiva de uma dinâmica. Uma dinâmica que implica numa abertura a um futuro de múltiplos horizontes de possibilidades vitais.

Diante do exposto, se insere a *verdade*²⁸ como testemunho e interpretação dessa dialética. Essa verdade não é uma realidade que se deva relativizar ou minimizá-la; ela aparece sob forma de figuras concretas. Essa verdade tem seu aspecto formal, porém envolvida por uma prática e uma encarnação. Não é remetida a uma simples observação que pressupõe uma ordem simples, delimitada e totalmente possível de ser dominada por um conhecimento intelectual ou também por uma autoridade institucional.

Há uma pertença à ordem de um testemunho que suscita e condensa uma Escritura, que é perpassada por uma dimensão teontrópica, uma mediação humana e subjetiva. Como testemunho é produção e resposta. Testemunho que confessa uma origem, em se tratando do aparecimento da realidade e da humanidade no sentido espacial-temporal. Isso não tem nada a ver com uma reflexão religiosa de caráter esotérico, nem também com uma decisão dogmática formal; e muito menos ainda confundida com evento puro, alheio ao drama humano. A Palavra não é literalmente divina e nem decisão dogmática formal, presa dentro de uma forma, que não implique no drama humano.

Diante dessa verdade, a fé e a teologia são inseridas completamente na ordem de um testemunho, pois a tarefa delas é responder mediante um novo testemunho, com alguns elementos estruturantes. Por exemplo:²⁹

a) *Uma descontinuidade*. Essa marca estruturante ressalta uma separação entre o testemunho passado e o testemunho presente. Tem um caráter histórico que é inerente ao testemunho. Isso quer dizer que a fé e a teologia se encarnam num tempo e lugar determinados. Assim, não podem ser repetidos seus enunciados, formas e práticas. Suas instituições e seus compromissos terão de passar por mudanças. Mas, convém sempre lembrar que haverá uma correspondência entre a confissão de ontem e a de hoje. A confissão de hoje, para

²⁸ Cf. GISEL, P. *Vérité et tradition historique*, p 147.

²⁹ *Ibid.*, p 147.

corresponder à confissão de ontem, deverá operar no mundo que é o seu, de acordo com uma relação análoga à operação que realiza, no mundo que é seu, a confissão de ontem. Tem de haver uma compreensão da *verdade* vinculada à de uma linguagem. A verdade que é ao mesmo tempo *prática e encarnada*.

A verdade está ligada a um *fazer*; está ligada a um acontecimento no coração do mundo, e ao mesmo tempo em luta com ele. Instauram-se um certo número de figuras que constituem uma tradição na história. Também a verdade é *encarnada*, pois não há invisibilidade nas instaurações das figuras que produz. Há uma instituição de símbolos concretos e efetivos. Desta maneira a linguagem empregada pela fé e pela teologia pressupõe uma verdade formalizável, simples, adequada a si mesma. A linguagem que emprega a fé será por sua vez: narrativa, poética, litúrgica e evocativa. É uma linguagem que opera na realidade, mundana, que faz o crente esboçar uma história profundamente encarnada. Assim se pode verificar que a fé e a teologia cristãs se desenvolvem no seio da criação, e que não ignora o mundo com suas contingências; são postas à prova com suas figuras específicas, sem ceder às tentações idealistas e projeções que rondam a existência humana.

b) *Um testemunho prático e encarnado vinculado a um advir*. No próprio movimento que faz voltar o olhar do cristão para o mundo, a fé e a teologia permitem ver e descobrir o mundo como advir. Percebe-se o mundo sustentado pela Palavra. Um mundo com história e tradição, que remete a Deus e às genealogias que ele ordena. Esse advir pressupõe um movimento e uma efetividade que fazem produzir a obra que o ser humano tem a desempenhar. Essa realidade que se interpõe não quer significar um puro devir, porque se o mundo é perpassado por figuras em que se discernem a fé e a teologia, traz consigo a marca de um acabamento, de um desenvolvimento. Isso tem a ver com a consciência de um mundo que não é coisa morta, neutra ou à disposição do seu próprio destino, mas traz em si a marca daquilo que o faz ser e o conserva.

c) *Um testemunho como julgamento*. A verdade teológica não existe sem um drama e um processo. Essa verdade tem a ver com uma recapitulação da história universalizável, não excluindo as identidades em jogo, através de um processo que deve sempre ser retomado. Esse é o processo do Deus de Jesus Cristo contra os falsos deuses deste tempo, pois as instâncias que determinam uma confissão no coração do mundo, desempenham uma ordem instauradora. Essa ordem não

permanece neutra, mas se firma entre o nascimento e a morte, onde o testemunho é mais forte. Esse testemunho faz que o presente seja verdadeiro; que a história tenha sentido.

Fé e teologia suportam em si mesmas um princípio de afirmação e de crítica.³⁰ A crítica se defronta com uma verdade de autoridade como seu contrário, envolvendo uma esfera em que se pode exercer o direito de escolha. Assim, a afirmação em regime de fé e de teologia apreende um princípio de negação ou de crítica, porque pertence a uma ordem de passividade originária, que foge à condição humana.

Um princípio de crítica está relacionado à tradição das figuras em que se expressam a fé, e que se tem de verificar a preeminência de Cristo sobre a Igreja. Também, a subordinação da Igreja a um momento escatológico em seu desenvolvimento histórico. Essa crítica vai mais além, no sentido de afirmar que as figuras que precedem, somente serão figuras de verdade se forem restituídas à história, ao gesto de tradição que com elas se constituíram num passado, e que elas não se repetem na retomada do e para o mundo.

O que o testemunho da fé e da teologia apresentam está relacionado com alguns pontos de uma verdade sempre atuante na história, que são os seguintes: uma Palavra sempre nova; uma Palavra sempre fiel a si mesma; uma Palavra profundamente escatológica; uma Palavra em ação no aqui e no agora; uma Palavra sempre inesperada; uma Palavra sempre assombrosa; uma novidade inexplicável; uma criação *ex-nihilo*; um testemunho que impressiona o presente.

A necessidade de um Cânon e de uma Tradição designa uma dupla característica da verdade cristã.³¹ É preciso que se valorize ao mesmo tempo a diferença entre os dois termos e a sua articulação profundamente necessária, porque a verdade é sempre a de um testemunho sempre retomado. Por isso, exige-se falar de um Cânon, porque há um momento que constitui um início, um desenvolvimento e um encerramento. Esse é o fato do que caracteriza de modo mais central a tradição cristã, pois se refere a uma transcendência distinta para sempre e ao mesmo tempo o caráter particular de sua expressão positiva. O testemunho cristão remeterá, de um extremo ao outro, ao gesto instaurador de uma

³⁰ Cf. GISEL, P. *Vérité et tradition historique*, pp. 155-159.

³¹ *Ibid.*

revelação, que traz em si a proposta de vida inscrita no âmago do mundo e crítica dos ídolos.

O que o Cânon assinala? Um momento de definição, de julgamento e de instauração. Ele acompanha e sanciona um gesto de escolha e de encerramento, em que permite e sejam de fato propostos à humanidade um mundo orientado e concreto, bem como uma história efetiva; que seja recebido e habitado segundo a orientação certa e segura.

No intuito de ratificar uma afirmação teológica do mundo como criação com os pressupostos da Escritura e da Tradição, a fé e a teologia não dispõem de um objeto reservado. Elas interpretam o mundo e a história de todos, com seus desafios específicos. Fé e teologia estão no meio da massa humana, no íntimo do mundo profano e público; estão remetidas à realidade concreta e secular. Designam um momento de suprema responsabilidade.

4.3.2

Uma Criação e uma Providência

Em se exercitar a cognição de que Deus é o autor da criação, que a fé e a teologia são um modo de refletir sobre o Criador e as suas obras, percebem-se uma relação do Criador com a sua criação e uma ligação entre a criação e uma providência.³² A criação não está à mercê de sua própria sorte ou destino, como se o Criador não tivesse nenhuma relação com o criado. O acaso não tem predominância sobre as obras da criação, uma vez que há uma sábia providência que sobressai, ainda que tudo pareça está perdido.

O Deus criador mantém uma relação presente e contínua, sempre ativa com a sua criação. Assim, este ponto vai de encontro a algumas teodicéias que relegam Deus a uma transcendência radical.³³ Deus não é um Deus criador temporal e de pequena duração. É neste ponto que há uma diferença entre cristãos e gregos, no que concerne justamente a uma providência, através da qual tudo se mantém, e que é ponto central de uma afirmação de fé no Deus criador.

³² Cf. GISEL, P. *Création et Eschatologie*, pp. 678-680.

³³ Cf. a obra de TILLICH, P. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: Aste, 1988, pp. 24-27. Uma abordagem sobre o período intertestamentário, quando nessa época, a idéia de Deus desandou para a transcendência radical e, por isso mesmo, mais universal.

O mundo é obra de Deus e Deus age no mundo. Esta tese se mantém contra duas frentes antitéticas: o *estoicismo* que culmina num panteísmo e o *epicurismo* que acentua uma separação. Para os estóicos o Logos era o poder divino presente na realidade toda. O Logos é o princípio determinante do movimento de todas as coisas. É a semente divina, o poder divino criador, que faz com que todas as coisas sejam o que são. É uma força impessoal que está presente no mundo. Assim, somente há uma relação entre Deus e o mundo em termos de necessidade.

Os epicureus correspondem à outra maneira de ver o Criador e o mundo. Nesse aspecto não é a confusão, mas a separação. É justamente a maneira cética de encarar a realidade: separar-se do mundo. Os cétricos se retiravam para os desertos e demonstravam até certo ponto essa capacidade, pois evitavam julgar algo. Evitavam os desejos, as alegrias, as dores, indo, portanto, ao estado de sabedoria. Para esse movimento Deus não se dá conta das necessidades do mundo; abandonou o mundo e o deixou à sua sorte. Portanto, crer num Deus assim, sem nenhuma relação com aquilo que estabeleceu faz que a própria existência fique desprovida de sentido. É não ter a certeza de que o presente tem de ser vivido com ardor, com perspectivas positivas para o futuro. Uma realidade com essa configuração faz que a amargura e o desespero imperem em qualquer tipo de sociedade.

Como criação o mundo é obra do Deus providente. O mundo é lugar de efetivação, de prática ou de história. É a realidade estabelecida pelo Criador. Mas, é importante saber que, numa dimensão de assimetria, não é uma realidade estável e assegurada de uma vez por todas. É uma obra que reenvia a um Deus como vontade e liberdade; agente e ativo. É um Deus do decreto; um Deus legislador, que julga e instaura. Um Deus que conhece toda a realidade, porque fez as suas obras indicando uma finalidade. Assim, o mundo não é sem projeto, sem destinação, sem resposta. O mundo é o campo de atuação do homem, que tem de se reportar sempre a Deus como criador e salvador.

O mundo como obra de Deus, sendo lugar de ação, é um mundo que se impõe. Um mundo que tem uma marca cristológica, em forma de aliança, numa dimensão histórica. Assim, o homem não irá a Deus sem antes contemplar o que o Criador fez. Não através de uma curiosidade, de uma especulação, mas de um reconhecimento das grandezas do Criador. Diante destes dados, na Escritura veterotestamentária se percebe a fé na criação como marca profunda da história da

fé israelita, uma vez que Javé é poderoso na história e na natureza, por ser a origem criadora do mundo e também da sua ordem. Por essa razão é que a esperança e a confiança na salvação se firmavam justamente na confissão do poder criador de Deus.

A providência de Deus não se reduz à sua presciência. Antes, é uma providência sempre atual. Deus é Senhor e reina, exercendo um senhorio que não é vão e nem ocioso e quase adormecido, mas pleno em eficácia e ação. Sendo assim, é justamente por que a criação é obra de Deus para o homem. A atividade de Deus assegura que o homem não está jogado ao seu destino ou a qualquer movimento natural do mundo, mas a providência de Deus é a que mantém esse ser criado conforme à imagem e semelhança do Criador. Essa providência está ligada ao favor paternal de Deus. Tudo isso tem a finalidade do homem poder exercer a sua autoridade como administrador da criação, estabelecido e chamado a olhar o mundo e agir nele em toda a sua profanidade para a glória de Deus.

4.3.3

Criação e Salvação na linha soteriológica

Há uma relação profunda entre criação e salvação, constituindo-se, portanto, tema de grande importância da Teologia.³⁴ O que adjetiva essa linha protológico-soteriológica é a mediação cristológica que aparece plena, incontornável e estruturante na Escritura. Sob o plano básico de uma cristologia é preciso distinguir bem a obra da criação e a obra de salvação, como obra de salvação e reinado final do Pai.

Em relação a uma Escritura, que concentra o conteúdo de uma criação e de uma salvação, percebe-se sempre uma promessa associada ao destino de um povo, alvo do amor divino. É assim que Israel percebe Deus como um Deus fiel. Um Deus que criou todas as coisas e que a tudo sustenta. Um Deus que concede a bênção da fecundidade e da administração responsável ao homem sobre a obra da criação. A prova do favor divino é paz e salvação na obra estabelecida, com o objetivo de todos viverem uma existência saudável.

³⁴ Cf. GISEL, P. *Création et Eschatologie*, pp. 680-682.

O tema da criação é apresentado freqüentemente nos Salmos, onde se afirma que Deus é o criador (Salmo 102.25). Também em outras partes do Antigo Testamento se observa a menção do imenso poder do Criador relacionado freqüentemente às maravilhas operadas no Êxodo, como evento fundamental que se constituiu a base da confiança de Israel em Deus como salvador. Deus é o Senhor do mundo e libertou Israel da escravidão do Egito, fazendo-o sair em direção à Terra da Promessa (Salmo 136).

A afirmação forte de que o Senhor é o criador tem um outro corolário diante da inexistência de outros deuses, dos ídolos: Deus é salvador, e o destino dos povos está nas suas mãos. Assim, não somente Israel, mas todos os povos têm de reconhecer o senhorio e a salvação de Deus. No Novo Testamento essa configuração de salvação é alcançada através de Jesus Cristo, que é o mediador tanto da criação quanto da salvação. Mesmo que a palavra “criação” não conste na mensagem de Jesus de Nazaré, uma vez que os textos se reportam ao pensamento grego, sabe-se que ele sempre remeteu os seus ouvintes de modo enfático à criação.³⁵ A criação esteve sempre presente nas palavras de Jesus e toda a sua existência tornou-se comprometida com a redenção do ser humano e do cosmo. A sua vida inteiramente vivida, assumindo as conseqüências do pecado da humanidade, indo até à morte e morte de cruz, pôde destruir o pecado e a morte.

A mediação cristológica tem uma grande importância na obra salvífica, não somente do homem, mas também da criação, porque Deus imprimiu certas marcas de sua glória em todas as suas obras. Em face disso, há uma revelação que produz um discernimento e que se pode apreender sobre o plano de salvação do Criador na história. Aqui se refere à Escritura, à Palavra, necessária para especificar o Deus verdadeiro, distinto dos ídolos. Palavra que, unicamente, trata do conhecimento do verdadeiro Deus e de sua salvação.

Uma polêmica contra os ídolos deve ser sublinhada, pois indica que não se deve adorar a qualquer deus, mas ao Deus Criador e Salvador. A confissão que se deve fazer é a que está contida no universo criado através de Jesus Cristo. Esse mistério contido em sua encarnação e paixão, converge para uma reconciliação em todos os sentidos que envolvem o ser humano e a criação, face o pecado que desfigurou tanto um quanto outro.

³⁵ Cf. a obra de BORNKAMM, G. **Jesus de Nazaré**. São Paulo: Teológica, 2005, pp. 196ss.

A reflexão teológica de Pierre Gisel que aponta para uma criação e uma salvação, não se apresenta estruturada segundo as teodicéias racionalistas. É uma teologia que trata de uma única salvação que atinge integralmente o mundo global, pois é este que está em jogo. A graça redentora se mostra numa revelação no coração do mundo, que se constitui uma revelação do mundo; do mundo como criação. Essa revelação remete a um Deus criador e ao seu projeto global, obra de sua glória, que o coração crente tem de reconhecer.³⁶ Assim, para o cristianismo a revelação é esta de um Deus como tal. Mas, ela é ao mesmo tempo revelação do homem e do mundo, na sua mentira e na sua verdade.³⁷

Esse projeto criador e salvador de Deus, que passa pela mediação de Jesus Cristo, segundo o *dinamis* do Espírito, está inserido no decreto divino. O decreto divino jamais rouba do homem a possibilidade de conhecer a razão das coisas na criação. E, através do polo cristológico-pneumatológico o plano salvífico de Deus é colocado em ação sempre dinâmica, conforme se pode ver a seguir.

4.4

A dimensão do polo Cristológico

Em se tratando da cristologia, segundo a exposição sistemática de Pierre Gisel³⁸ com base em Calvino,³⁹ este não se desconecta da exposição cristológica

³⁶ Cf. GISEL, P. **Croyance incarnée**. Tradition, Écriture, Canon, Dogme. Genève: Labor et Fides, 1986, pp. 28ss.

³⁷ Cf. GISEL, P. **Corps et esprit**. Les mystères de l'incarnation et de la résurrection. Genève: Labor et Fides, 1992, pp. 21 ss.

³⁸ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**. Collection <<Jésus et Jésus-Christ>> dirigée par Joseph DORÉ, n.44. Paris: Désclée, 1990. 205p.

³⁹ Para construir uma cristologia de forma sistemática Pierre Gisel utilizou as seguintes obras: WENDEL, F. **Calvin, Source et évolution de sa pensée religieuse**, Genève, Labor et Fides, 1985² (primeira parte, p. 3-75); GANOCZY, A. **Calvin, Théologien de l'Eglise et du ministère**, Paris, Cerf, 1964, cap. 1 da primeira parte: <<l'homme et le milieu>>, sem contar sua tese sobre o jovem Calvino, mais complexa e detalhada (**Le jeune Calvin, Genève et évolution de sa vocation réformatrice**). Reporta-se igualmente à coleção **L'Aventure de la Reforme**. Entre as obras de Calvino, conta-se: **Institution de la religion chrestienne**, obra central de Calvino, com inúmeros argumentos. A primeira edição surgiu em 1536. Calvino seguiu o plano clássico do Catecismo de Lutero (Lei, Credo, Oração Dominical, Sacramento do Batismo e da Ceia, os falsos sacramentos, a liberdade cristã). O sucesso dessa obra foi considerável. Uma segunda edição das *Institutas* apareceu em 1539, em latim, e que foi traduzida para o francês em 1541, pelo próprio Calvino, onde a apresentação da fé cristã é mais sistemática. Em 1543 e 1545 apareceu, respectivamente, em latim e em francês a terceira edição das *Institutas*. Uma quarta edição apareceu em 1550 em

da uma medição única da pessoa de Jesus Cristo,⁴⁰ de seu ser trinitário e do mistério de sua procedência eterna; de sua pré-existência, do mistério de sua encarnação, de sua dupla natureza ou de suas virtudes sobrenaturais.

A relação entre o homem e Deus é deliberadamente focalizada numa dimensão tomada em sua profunda efetividade. O drama adâmico tem um desdobramento com implicações na articulação cristológica, que transparece no bojo do Novo Testamento. As reflexões agostinianas, que são percebidas nitidamente em Calvino, sobressaem em sua Cristologia refletida por Pierre Gisel. Nelas perpassam o estatuto da integridade do homem na criação, seu prejuízo na relação com Deus e com a criação pela via do pecado, e sua restauração em Cristo, o Novo Adão. Este modo de refletir a cristologia tem como base a noção de *Imago Dei*, dada plenamente e obscurecida em Adão. Porém, essa imagem foi manifestada plenamente em Jesus Cristo. E a partir de um regime cristológico-pneumatológico essa imagem é restaurada no ser humano. Ela é novamente chamada a se configurar de modo pleno e definitivo na pessoa e na obra de Jesus Cristo, sob o *dínamis* (poder) do Espírito Santo, com implicações profundas na pessoa humana.

Uma vez que o plano básico da cristologia se desenvolve dessa maneira até aqui mencionada, faz-se perceber uma relação intrínseca do Antigo com o Novo Testamento. A distância entre Deus e o homem é desfeita pela nova aliança estabelecida por Deus, a fim de que o homem tenha a sua trajetória normal de uma existência plena. Para isso, a função de Cristo como mediador tem seu valor, pelo fato da encarnação marcar o lugar central do Mediador. A pessoa e a obra de Cristo são inscritas na criação mesma. Para que seja bem percebida a sua ação mediadora, três ofícios,⁴¹ são enfocados: Profeta, Rei e Sacerdote.⁴²

latim, e em 1551 em francês, que marca um crescimento e um certo progresso teológico. Uma quinta edição, edição final, apareceu em 1559 e 1560, novamente, em latim e em francês. Depois de muitas modificações, agora em definitivo, a edição final.

⁴⁰ Os comentários se acham no *Corpus Reformatorum*, a partir do Vol. 51 (= *Opera Calvini* 23 ss.). De acesso fácil em francês moderno foram notadamente publicados pela Labor et Fides, Genève, *les Commentaires de la Genèse*, de *l'Évangile de Jean*, de *l'Épître aux Romains*, des *Épîtres aux Galates*, *Ephésiens*, *Philippiens* et *Colossiens*. Como apresentação, se referirá notadamente a Dieter SCHELLONG, *Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien*, München, Kaiser, 1969. In: GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 25.

⁴¹ Uma obra que destaca os títulos cristológicos com mais detalhes e profundidade é a de CULLMANN, O. **Cristologia del Nuevo Testamento**, Die Christologie des Neuen Testaments. Vérsion castellana: Carlos T. Gattiononi. Methopress Editorial y Gráfica, Buenos Aires-Argentina. 389p.

⁴² GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 28.

A ressurreição de Cristo e a sua ascensão marcaram definitivamente a vitória de Deus sobre tudo o que impede a vida. Vitória sobre a morte, sendo esta morte símbolo da separação entre Deus e o homem. Assim, a redenção foi configurada de tal modo, em Cristo, através de quem se pode participar de sua graça. Uma relação que marcou a redenção não somente do indivíduo, mas também de toda criação.

4.4.1

A distância entre Deus e o homem

A cristologia de Pierre Gisel é caracterizada de maneira profundamente teocêntrica.⁴³ É uma teologia que recorre aos motivos básicos da *solī Deo gloria* e *Sursum corda*. Ela é teocêntrica em toda a sua profundidade, porque subordina radicalmente o homem a Deus.⁴⁴ Essa linha cristológica está sob o impacto dos princípios da Reforma, no sentido de destacar a transcendência absoluta de Deus e sua alteridade total em benefício do homem. Constata-se que Deus é soberano e que há uma distância entre Deus e o homem. Não há nenhuma confusão entre o divino e o humano. E somente existe teologia cristã onde se respeita, conforme a Escritura, essa distância, que separa Deus de sua criatura. É esta idéia profunda que domina toda a exposição teológica e que está subjacente na maior parte de suas controvérsias em nível cristológico.⁴⁵

Um teocentrismo consumado é percebido nitidamente através de um acento fortemente marcado pelo tema da criação, mergulhada na doutrina da “Providência”⁴⁶ e concomitantemente, pelo tema da “Predestinação”.⁴⁷ Estas matérias contêm uma prioridade absoluta e misteriosa de Deus, que o homem não pode se apropriar nem se tornar contemporâneo. Significa que o homem não tem

⁴³ Ibid., pp. 29-32.

⁴⁴ Cf. GANOCZY, A. Calvin, théologien de l’Eglise et du ministère, Paris, Cerf, 1964, p. 75. In: **Le Christ de Calvin**, p. 29.

⁴⁵ Op. Cit., p. 111. Para um diagnóstico mais semelhante sobre uma clara crítica. GANOCZY, A., op. cit. p. 404 s. In: **Le Christ de Calvin**, p. 29.

⁴⁶ GISEL, P. **La création**, pp. 226-229. Gisel trata da Criação e da Providência, segundo a teologia de Calvino.

⁴⁷ Na última edição das *Institutas*, a Predestinação teve seu lugar no Livro III, cap. XXI ss. (cujo termo da obra da redenção, cristológica e pneumatológica), enquanto que a edição de 1539/41 toma o lugar diretamente com a Providência (como segundo Tomás de Aquino, cf. *Somme théologie*, Ia. Qu. 23, art. I, respectivamente., *in fine*, onde ela é dita *pars providentiae*). In: **Le Christ de Calvin**, p. 30.

nenhuma participação. O mundo criado é para o homem como uma forte figura de antecedência. Deus criou todos os elementos naturais e inseriu o homem e a mulher nesse cenário. Sendo assim, este mundo tem de ser recebido como o desenvolvimento de uma aliança ou através de um regime eclesial. Esse acolhimento tem de ser configurado por uma ordem de instituição acompanhada de sua cristalização, através de uma Escritura. Esta maneira de pensar enfatiza a necessidade da Igreja e dos sacramentos.⁴⁸

Um teocentrismo que não tem nada a ver com uma linha deísta, como a que desabrochou, posteriormente, no Século XVIII, por exemplo, influenciando as teologias de veia liberal,⁴⁹ afirma Deus como criador, mas sendo o homem senhor do seu destino. Porém o teocentrismo na cristologia de Pierre Gisel, cristaliza a redescoberta original da Reforma, tomando juntamente a sua maneira, a pregação central de Lutero. A natureza de sua pregação tem seu fundamento na “Justificação pela Fé”, e não pelas obras. Não pode ser produzida pelo homem, mas é uma justiça que é primeiro, um feito do Deus que é justo. A sua justiça é dada ao homem. Em última instância, ela somente é recebida e não produzida pelo homem. Isto é denominado de o “Primado da Graça”. Primado que é somente de Deus, com suas repercussões e seus efeitos, diferidos, no nível de ordem crente e eclesial. Significa o primado de Cristo sobre a Igreja, que é o seu senhorio permanente. É também o primado da Escritura sobre a tradição.⁵⁰

Ainda, é preciso focar que, esse teocentrismo, firma-se antes de tudo por uma assimetria fundamental, que trata da relação entre o homem e Deus.⁵¹ Significa que Deus se mantém independentemente, fora de toda a linearidade mais direta, fora de toda homogeneização espacial, temporal e finalmente <<ontológica>> entre Deus e o homem, entre Deus e o mundo. O traço característico de Deus é marcadamente vertical, perpendicular, sobre um modo heterogêneo. Toda relação entre o homem e Deus, entre o criado e Deus, se torna definitivamente recusada. Não há possibilidade de falar do ser a propósito de um ou de outro. Uma tal perspectiva não será possível e verdadeira, senão por uma

⁴⁸ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 30.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 31-32.

via de uma ruptura original⁵² que se inscreveu no coração das realidades em causa. O homem também é bem de Deus, mas não poderá entender o seu conceito de ser, exclusivamente por sua própria conta.

Mas, somente é através de Deus que se manifesta sob modo heterogêneo e requer assim, de instaurar um momento de revelação, sendo esta uma insistência forte na teologia dos reformadores. Essa nova relação não se dá de forma mística, pietista ou espiritualista, mas sob uma forma de instituição. Sobre uma realidade essencial, ordenada e específica.⁵³

O teocentrismo acentua o fato de ir ao encontro de uma realidade eclesial forte. Uma neutralização da revelação e também de uma confusão das instâncias divina e humana.⁵⁴ Há uma marca forte em todos os níveis: filosófico, político e estritamente eclesial. Assim, o teocentrismo corresponde essencialmente à tentativa dos reformadores de uma teologia “descalçada”, onde a melhor intenção da Reforma foi a de restituir Deus a uma ordem estritamente teológica, e de relacionar o homem à sua secularidade, dupla e conjuntamente.

O teocentrismo em questão na teologia, está relacionado a um regime de encarnação.⁵⁵ Essa teologia é inteiramente ocupada do mistério a que remete, por sua vez, a um Deus cuja alteridade e diferença permanecem irreduzíveis. Há, portanto, um paradoxo, nesse sentido, mas por outro lado, há uma lógica profunda. Essa lógica atesta uma heterogeneidade, que parece ser tomada como sem compromisso com a realidade. No entanto, aponta essa heterogeneidade para uma não-confusão de Deus com a matéria criada. Isso faz refletir profundamente, antes de tudo, na materialidade dada para ser entendida, indiretamente, como algo que veio de Deus. Não tem a intenção de reenviar sobre seus confins, a uma metafísica englobada e hierarquizada, que requer de uma maneira ou de outra, uma olhada mediante uma facticidade, ou seja, um caráter próprio da condição humana pela qual cada homem se encontra sempre já comprometida com uma

⁵² Cf. Proposta de RICOEUR, P. *Le Mal*, Genève, Labor et Fides, 1986, 1987², p. 6 e <<La Réforme e sa reprise possible aujourd'hui>>, In: *Humain à l'image de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 192 ss. In: **Le Christ de Calvin**, p.32.

⁵³ Percebe-se a forte marca de uma eclesiologia exclusiva em Pierre Gisel, na condição de herdeiro da eclesiologia refletida por João Calvino.

⁵⁴ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 32. Observação destacada por Pierre Gisel, quanto ao forte poder da instituição em Calvino.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 33-37.

situação em que ele não escolheu. Essa condição é dada e contemplada desse modo verso Deus, tendendo a se concorrer ou se excluir.

Esse mistério divino tem um duplo aspecto, que é tomado também da alteridade de Deus. Assim, não se percebe uma facticidade, unilateralmente imposta pela teologia calvinista. Antes, o que se articula é uma forte teologia da criação e a necessidade de uma passagem por um momento de revelação. Este ponto é decisivo para se atentar à Palavra da Escritura e também a uma teologia do Espírito Santo. Porque há uma dialética entre a Escritura e o Espírito. A Escritura conduz a pensar no Deus *outro* e numa realidade histórica, radicalmente em regime de *instituição*.⁵⁶ Ela contempla o único *senhorio de Deus* e, ao mesmo tempo, uma *Igreja* eminentemente organizada. Assim, reúne uma instância sob a Lei e uma leitura cristológica, que obriga a sublinhar a face humana e histórica de Cristo, bem como o seu ser essencialmente *escatológico* (sua exaltação).

O centro da cristologia contém elementos que parecem difíceis, mas assinalam uma articulação.⁵⁷ Primeiro é preciso considerar a característica já mencionada da cristologia que é o teocentrismo, evocando uma dupla dimensão de facticidade⁵⁸ e de espessura. O primeiro termo assinala um ser para além, e uma contingência que não se vê confundida com Deus. O segundo termo indica que este ser divino não está simplesmente à disposição, apropriado. Faz direito a uma realidade que se impõe e não entende abrir alguma possibilidade de naturalismo ou positivismo em sua expressão. Isto porque, teologicamente, se tem o prazer de dizer que a realidade mesma é dada, sob o regime de uma genealogia, sobre a base da qual ela se destaca e pode unicamente ser recebida. Na linguagem teológica essa realidade é justamente obra de Deus. Não se pode compreender a realidade, finalmente como eco, mas como testemunho do Deus criador, quando ela se relaciona a Deus que é para a sua glória.

A realidade é outorgada na sua facticidade e em sua forma de ser testemunha. Assim, faz ressoar juntamente as diferentes noções de *criação* (a

⁵⁶ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 34. Aqui há uma tentativa em Calvino, de juntar uma afirmação decidida da *Justificação pela Fé* e uma atenção circunstanciada e constante, acordada da santificação. Trata-se da *regeneração* dos crentes e da ética da *vida cristã*.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ FERREIRA, A. B. H. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986. "Facticidade". S. f. Filos. Caráter próprio da condição humana pelo qual cada homem se encontra sempre já comprometido com uma situação não escolhida.

realidade), de *instituição* (a aliança) e de *encarnação*. Estes termos não são sinônimos, mas eles refletem um sobre o outro por sua vez. A aceitação destes termos se torna rica e necessária. Tudo criado é instituído com forte poder da Palavra. A obra é inscrita em aliança. A encarnação é remetida a uma ordem de instituição desenvolvida em aliança histórica. A instituição não é formal, nem talvez reportada a qualquer pacto ou contrato de partida. Ela, ao contrário, sobressai de um antecedente irreduzível e, para o homem ela é dada com o mundo mesmo. É algo que já faz parte da criação desde o ato de instituição.

Uma interrogação que parta do homem sobre Deus, não se trata da essência divina, mas a problemática se desdobra pela temática da relação Deus/homem, tomada em sua efetividade, havendo uma incompreensibilidade original, da parte do homem, de saber quem de fato é Deus. As especulações do homem, por causa de sua visão torcida, se tornaram frívolas, fabricando ídolos e os colocando no lugar de Deus.⁵⁹

A postura reformadora restitui Deus à sua transcendência, bem como resgata o espaço do mundo para ele mesmo. Isso quer dizer que se abre um estilo de existência humana e de teologia caracterizada por uma face mais diretamente interpeladora, diante da verdade de Deus e da realidade do mundo. Esse gesto reformador dirige sua atenção para as tentativas múltiplas de inserir todas as coisas em totalidade mais integrada. Segundo Pierre Gisel, a Reforma temia o embotamento dessa verdade.

O mesmo gesto reformador desconfia também de toda e qualquer realidade intermediária, que seja realidade terceira. Este é um ponto que toca por excelência a questão relacionada à cristologia, juntamente com seus derivados sacramentais e eclesiológicos. Uma boa doutrina cristã deve ser considerada em Cristo, pois nele há a comunhão de duas naturezas: a divina e a humana. Assim, na teologia, há uma conjunção, no grau de uma unidade de pessoa, ou seja, uma pessoa e duas naturezas, relacionadas a Cristo. Não haverá lugar para uma natureza de Cristo.⁶⁰

De modo concreto, a posição reformadora com relação à transcendência de Deus e a uma olhada conduzida mais deliberadamente sobre os enigmas da

⁵⁹ CALVINO, J. Institutas. I, V, 11. In: **Le Christ de Calvin**, p. 36ss.

⁶⁰ Cf. por exemplo, mais claro o testemunho de uma grande perspicácia teológica: VON BALTHASAR, H. U. Liturgie cosmique, Paris Aubier, 1947. P. 155 ss. In: **Le Christ de Calvin**, p. 37.

criação, se juntam através de uma mediação da condição humana, inserida numa situação de pecado.

O drama adâmico⁶¹ é tomado mediante o desenvolvimento agostiniano. Esse desenvolvimento é constituído de estado de integridade, perda e restauração.⁶² Existe um contraste que se dá no pensamento propriamente tipológico, entre Adão-Novo-Adão, deixando-se perceber sistematicamente o tema do *mediador* no sentido de se aplicar a Cristo, positivamente. Assim, o tema referente ao drama adâmico é terreno da reflexão propriamente cristológica. Não há nenhuma surpresa, no sentido de que a cristologia não se efetua sem uma problemática relativa à salvação, que é o inverso de um pecado ou de uma desgraça.

A reflexão cristológica aparece mais particularmente inscrita numa perspectiva onde ela é centralmente questão do homem, de sua existência, e também de seu destino. Teologicamente, isto significa: de sua vocação humana, o que permite situar de entrada o eixo mais importante da cristologia calvinista. Esse eixo mais importante constitui a temática do acabamento, da realização. Essa temática refere-se ao estado do Mediador, que não é redutível a uma questão de salvação ou da reparação do pecado. É uma temática que ultrapassa essa questão. De modo concreto, é uma mediação de Cristo que aparece em efeito desde já inscrita <<antes>> do pecado, na boa criação de Deus, diante de todos os bens concedidos, sem cessar, por Deus.⁶³

Considerando que a imagem de Deus no homem é corrompida, sendo determinante para se tratar da liberdade do homem, há uma profunda referência a Sto. Agostinho, que se tornou a base também dos reformadores. Por exemplo, pergunta-se: de que maneira caracteriza-se o pecado? O pecado é considerado como orgulho ou presunção. Esta característica está relacionada à famosa frase “Como Deus, sereis” Gênesis 3.5). É estabelecido um contraste entre orgulho e obediência.⁶⁴ Assim, se compreende o pecado <<em Adão>> segundo a

⁶¹ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 38-44.

⁶² Sobre este drama, cf. WIDMER, G.-Ph. <<La “dramatique” de l’image de Dieu chez Calvin>>, In: *Humain à l’image de Dieu*, p. 213-229. In: **Le Christ de Calvin**, p. 38.

⁶³ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 38. O autor reflete que essa temática está ligada ao homem, em seu estatuto de integridade, e não beneficia os bens que vem de Deus como se eles fossem de propriedade do homem, mas estão bem no grau de uma recepção. Eles vem de Deus, que não cessa de os conceder, bem como de uma sorte de ratificação, onde se inscreve a vocação humana, num eixo plenamente dinâmico.

⁶⁴ CALVINO, J. *Institutas*, II, III, 13. In: **Le Christ de Calvin**, p. 40.

problemática do orgulho, na linha reformadora. Portanto, a linha da Reforma procura buscar o primado de Deus e a finitude humana. Essa finitude humana somente pode ser vista como positiva, na seguinte ordem: na criação, com seu regime de instituição, que comporta um feito de mediação na história, pela dimensão da aliança e Escritura, subdeterminados por Cristo, imagem de Deus.⁶⁵

A figura de Cristo significa que Deus labora no coração da humanidade. Os fiéis que recebem a Cristo não o fazem por sua própria vontade, mas somente pela vontade divina; pela ação do Santo Espírito (João 1.12-13; 1 Coríntios 12.3). O homem em seu autofechamento perdeu a sua liberdade. O estado de Adão em sua integridade ficou profundamente pervertido, a ponto de que a imagem de Deus nele, tornou-se obscurecida.⁶⁶ Assim, o homem não é mais o mesmo homem.⁶⁷ Portanto, a restauração do homem, reciprocamente, a sua natureza e vontade, que são profundamente humanas, somente se encontrarão renovadas em Cristo, o mediador dessa ação.

Observando o conteúdo da cristologia, segundo a visão de Pierre Gisel, percebe-se uma distinção clara entre “cousas terrenas” e “cousas celestes”, numa perspectiva que tem seu paralelo na função teológica, que se apresenta no contexto que se relaciona com a distinção luterana entre Lei e Evangelho. Pierre Gisel escreveu tomando por base Calvino:

Chamo “cousas terrenas” [aquelas] que não dizem respeito a Deus e Seu reino, à verdadeira justiça, à bem-aventurança da vida futura, mas, ao contrário, têm significado e nexos em relação à presente vida, e, de certo modo, se lhe contém dentro dos limites. “Cousas celestes” [chamo] o puro conhecimento de Deus, o sentido da verdadeira justiça e os mistérios do Reino Celeste. Na primeira classe estão a ciência política, a economia doméstica, todas as artes mecânicas e as disciplinas liberais; na segunda, o conhecimento de Deus e da divina vontade e a norma de plasmar a vida em conformidade com essa [vontade].⁶⁸

Observa-se que, ao tratar dessas coisas ditas “celestes”, quer dizer que são abolidas pelo pecado, enquanto que as primeiras se acham corrompidas.⁶⁹ Assim, mesmo que tenha uma tonalidade quase humanista, confiante e quase otimista, a propósito da realidade existencial humana, a questão de um mal radical está

⁶⁵ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 40.

⁶⁶ CALVINO, J. *Institutas*, II, I, 11. In: *Ibid.*, p. 43.

⁶⁷ GISEL, P. *Ibid.*, pp. 42-43.

⁶⁸ CALVINO, J. *Institutas*, II, II, 13. In: *Ibid.*, pp. 43-44.

⁶⁹ CALVINO, J. *Institutas*, II, II, 12. In: *Ibid.* p. 44.

entranhada nessa realidade. Portanto, faz que o homem não realize o que é bom, e dirija a sua atenção para a realidade de maneira egoísta. É uma situação que precisa ser olhada com precisão teológica bem voltada para o presente.⁷⁰

Quanto a uma realidade marcada pelo pecado, é preciso fixar os olhos sobre o Cristo e sua obra de redenção. A percepção que se tem de uma carga de miséria é, pois, num sentido, retrospectivo. Tem seu começo na desobediência do homem, no ato de querer ser “como Deus”. O homem não pode, de alguma maneira, fazer sentir essa sua miséria fora de Cristo. Ele não pode designar claramente a visão concreta ou os traços específicos de sua existência, sem uma verdadeira percepção de sua realidade. Ele não pode perceber com clareza essa situação. Fora de Cristo tudo se transforma em confusão.

A reflexão cristológica sublinha a força do pecado original e também a força da redenção de forma precisa.⁷¹ Essa força dinâmica tem seu fundamento no Deus de amor que se mostrou redentor em Jesus Cristo, parâmetro que distingue verdadeiramente a situação do homem, e o recoloca na sua verdadeira posição na história.⁷² Um Deus que é claramente sujeito e que não cessa de ser. Um Deus que estabeleceu todas as coisas e que é amor, pode redimir o homem e a criação.

O recurso marcante da figura de Cristo significa, por sua vez, uma pertença e uma representação. Significa a imagem de um “chefe”, assegurando concretamente uma mediação. Em Cristo repousa o temor de Deus. Assim, parece ser estranho o Cristo sobre o qual repousa o “temor de Deus”, ser “destituído” desse temor.⁷³ Portanto, nele existe uma plenitude, de levar avante a natureza de mediador. Há uma noção de dependência na relação entre a pessoa redimida e Cristo, conforme João 15, tomada em sentido tipológico. Ela corresponde, em todo caso, ao que é preciso afirmar sobre o estatuto do homem em Adão. Ele não se move, em efeito, senão no sentido de causalidade exterior e não mais de imitação moral na condição em Adão. É preciso recorrer decisivamente ao Cristo, numa correspondência estritamente instrutiva.

⁷⁰ Cf. o artigo de GISEL, P. **Répondre du présent entre héritages et déplacements**. Paris, 2001. 21p.

⁷¹ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 44-46.

⁷² Cf. CALVINO, J. **Institutas**, Vol. II. Toda a cristologia calvinista está formulada nesse Livro.

⁷³ CALVINO, J. **Institutas**, II, III, 4. In: **Le Christ de Calvin**, p. 45.

4.4.2

A aliança entre Deus e o homem

Uma aliança entre Deus e o homem, refere-se de modo profundo ao tratamento dado ao “Quadro e substrato da cristologia”.⁷⁴ A ordem de uma aliança é o mesmo que uma ordem histórica, e na relação entre os dois Testamentos se situa o ponto em que a cristologia sob uma similitude é bem considerada como original.⁷⁵ De muito bom grado, relacionar o Antigo e o Novo Testamento, contemplará o desenvolvimento dos mistérios relativos à Igreja, na linha de um desenvolvimento progressivo. Isso quer dizer, sobre o sentido de uma evolução em direção a uma verdade mais plena e tocada posteriormente. Esse toque contempla as desvalorizações e também as incompreensões, que puderam se desenvolver na relação do pensamento judaico, quando este não é simplesmente percebido somente na leitura do Antigo Testamento.

A presente reflexão aparece de forma dupla. Ela afirma ao mesmo tempo uma similitude entre o Antigo e o Novo Testamento, e também uma diferença. A primeira toca a <<substância>>; a Segunda toca a <<dispensação>> ou a <<maneira>>.⁷⁶ A similitude aparece como claramente mais importante. Ela toca a verdade em sua profundidade, a verdade teológica. Esta verdade trata de Deus, do homem e de sua relação. É essa verdade a <<doutrina>>, onde aparece notadamente o vocabulário, segundo Pierre Gisel observa em Calvino.⁷⁷

Toda a posição teológica tem como base um forte teocentrismo, tomado em conta com reprises e correspondências quanto à posição referente a Cristo. Aparece a verdade teológica que sobressai a uma ordem que se sustenta na radical ruptura com as linearidades cronológicas, com as ordens de uma espacialidade homogênea ou com as realidades criacionais e históricas. Essas realidades se apresentam sob uma ordem de encarnação, no sentido de ser buscado em seu testemunho. Assim, toda a argumentação se reduz em afirmar as diferenças internas do desenvolvimento da aliança histórica e da unidade de um fundamento, que é Cristo.

⁷⁴ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, pp. 47-61.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁷ CALVINO, J. *Institutas*, II, X, 1. In: *Le Christ de Calvin*, p. 49.

O tratamento da similitude ente o Antigo e o Novo Testamento⁷⁸ confirma este ponto essencial sobre Cristo. Coloca-se em efeito uma leitura do Antigo como do Novo Testamento, em relação ao sentido da verdade, de uma realidade escatológica, isto é, sancionada pela temática da esperança e da <<imortalidade>>, condensada historicamente pela noção de Promessa. É esta a visão do Antigo Testamento que se prende mais prontamente, ao que seja incapaz de valorizar a força teológica. Uma visão que baixe as realidades de um lado estritamente histórico, de valor todo ao mais documentário, quando ela não os propõe como ilustração de uma posição justamente ultrapassada pelo Evangelho, de uma posição tida por antiga e caduca, evocada por fazer contraste com a única verdade.⁷⁹

A argumentação escriturística é freqüentemente de referência paulina. Ela sublinha em que o Evangelho estava prometido na Lei. No Antigo Testamento, não cessa de discorrer acerca de uma aliança baseada não sobre os méritos do povo, mas bem somente na misericórdia de Deus; uma aliança gratuita, em outros termos, uma aliança evangélica. Ainda, os judeus foram alvo da mesma Palavra vivificante e segundo o mesmo regime de eleição, por uma comunicação <<especial>>, não pela <<geral>>, que <<se expande no céu e sobre a terra em todas as criaturas>>.⁸⁰ A Promessa é a mesma que no Evangelho, como também o Reino que ela abre; o fundamento é pois cristológico.⁸¹

Os dois Testamentos e o tratamento da Lei, marcam juntamente a teologia construída por Pierre Gisel com base em Calvino. A própria tradição reformada, também recorre de modo marcante a esses temas. O tema da Lei tem um alto grau de importância, por isso se encontra arraigado nas “Confissões de Fé”.⁸² Sendo assim, na perspectiva da Reforma, a questão da Lei ocupa seu lugar de

⁷⁸ CALVINO, J. *Institutas*, II, X, 1-8.

⁷⁹ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 49-50.

⁸⁰ CALVINO, J. *Institutas*, II, X, 7. In: *Le Christ de Calvin*, p. 50.

⁸¹ CALVINO, J. *Institutas*, II, X, 9-22. In: *Le Christ de Calvin*, p. 50.

⁸² *Ibid.*, p. 54. Ver “La Confession de foi des Eglises réformées de France” (denominada de “La Rochelle”, 1559, redigida a partir de um projeto de Calvino. Projeto esse modificado sobretudo pelo que concerne aos cinco primeiros artigos), em seu artigo 23. Ver também “La Confession helvétique” posterior (de 1566, de inspiração calvinista, e pois tem sido freqüentemente atribuída à versão francesa de Bèze), que compreende um capítulo, o décimo-segundo, intitulado <<da Lei de Dieu>>. Verifica-se que a <<“Confession de la Foi” a qual todo burguês e habitantes de instrução faça uso na Igreja e na dita vila>>, de 1536 é devido provavelmente, ao reformador Guillaume Farel (se sabe que sua adoção ou não foi relacionada ao conflito que terminou pela expulsão de Calvino e de Farel para fora de Genebra), comportou em seu ponto três, o texto do Decálogo (cf. “La vraie pieté”, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 39-53, In: *Le Christ de Calvin*, p. 54).

importância que aparece de forma incontornável. Pergunta-se: considerando a aceção mais precisa sobre a Lei, qual é o seu lugar na reflexão acerca de Cristo?

Para Lutero, a Lei é entendida segundo duas perspectivas que são claramente distintas. Ele tratou sobre um duplo uso da Lei.⁸³ As duas perspectivas são: a civil e a espiritual. A primeira é sem relação direta do Evangelho. Ela se situa antes na linha de uma teologia geral da criação e da providência. É a lei que abrange a todos, que é essencialmente para permitir, no presente, o deslocamento das forças do caos, num espaço que seja habitação para o homem e no qual o Evangelho pode ser a ele pregado. A segunda perspectiva é a espiritual. Unicamente evangélica e teológica, que propriamente se pode falar. É aí que se dá a pregação luterana em toda a sua força e grandeza, com sua perspicácia espiritual. A Lei faz que o homem se reconheça como pecador. Não somente isso, mas radicalmente o provoca a ser perfeito. Ela conduz o homem, indiretamente, à força excepcional do Evangelho; à sua realidade positiva, realidade justamente contrastada com a Lei.

A perspectiva que Pierre Gisel acolhe, dentro de uma linha calvinista é sensivelmente diferente. Segundo Calvino, na sua obra “Institution”, começa logo de entrada por dizer sobre o vocábulo da Lei, pois ele a entende como “forma de religião, tal que Deus a publicou pela mão de Moisés”.⁸⁴ A Lei contempla uma definição mais profunda, do que unicamente a denominação única de Decálogo. A Lei, designa, antes de tudo, um regime de vida, específica e particular. Calvino faz uma releitura desse regime da Lei em função de sua finalidade e ocorrência.

A finalidade da Lei tem em mira que o povo seja de fato “reino sacerdotal para Deus”. Que esse povo seja “elevado à dignidade real”, que seja “feito participante da glória de Deus”. A plenitude dessa finalidade é justamente desenvolvida mediante a pessoa e a obra de Jesus Cristo, segundo o Novo Testamento. Chega-se, portanto, a uma conclusão: Jesus Cristo é o fim da Lei. Jesus Cristo é alma ou o espírito que vivifica a letra. E, caso seja efetivado de outra forma será considerado mortal. Esse “fim da Lei” significa realização, <<acabamento>>.⁸⁵

⁸³ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 55.

⁸⁴ CALVINO, J. *Institutas*, II, VII, 1. In: **Le Christ de Calvin**, p. 55.

⁸⁵ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 56. Para o Novo Testamento, Calvino dá as referências à Epístola aos Hebreus, a de Paulo aos Romanos, aos Coríntios e aos Gálatas.

Diante da Lei o homem se torna maldito. Quanto à observação dessa Lei de forma integral, será devida inteiramente à justiça de Deus. Agindo-se de uma outra maneira, contrária, esta obediência não será encontrada senão de forma nula em cada um. Assim, é preciso justamente proceder segundo essa obediência, pois enquanto não se guarda a Lei, não se pode fazer outra coisa, senão que perder toda a coragem.⁸⁶ Mas, quanto à pregação do Evangelho, que fala propriamente de modo especial, que Deus por sua bondade gratuita, recebe a todos sem o concurso das obras.⁸⁷ O homem nada pode fazer em prol de sua salvação, pois ela é inteiramente de Deus.⁸⁸

As promessas da Lei e a gratuidade de Deus são manifestadas no Evangelho, e são perceptivelmente desenvolvidas através dele. Quanto à impossibilidade do homem de observar a Lei, nada há que expressamente se possa buscar alguma razão. Esta curiosidade não deve ser alvo de especulações, porque o mais importante é saber que Deus se revelou em Jesus Cristo, ao trazer a salvação que alcança o ser humano de forma integral.⁸⁹

As três utilidades da Lei⁹⁰ são matérias que eficazmente produzem efeito, no sentido de se compreender o seu objetivo. São elas: moral, cerimonial e a Nova Lei.⁹¹ Sobre a Lei Moral, se entende por oposição à Lei cerimonial (tudo particularmente o sacrifício pelo perdão), que é como em testemunho todo o Novo Testamento⁹² simplesmente abolida quanto ao seu uso. Enquanto a Lei Moral está relacionada aos preceitos e a Lei cerimonial aos sacrifícios, a Nova Lei está relacionada ao Evangelho. Denomina-se de “o principal”, porque seu uso se move no sentido de ser a Lei que vem depois.

O terceiro uso da Lei é visto como instrumento necessário, por se entender que é a vontade de Deus. Necessário, porque o “homem espiritual” não está ainda livre do fardo da carne, pois ele vive num regime de criação, não num regime dourado e desde já escatológico. O homem deve pois ser incitado e confirmado

⁸⁶ CALVINO, J. Institutas, III, XIX, 4,5. In: **Le Christ de Calvin**, p. 56.

⁸⁷ CALVINO, J. Institutas, III, XVII, 3. In: **Le Christ de Calvin**, p. 55. Mas, Calvino dirá freqüentemente que <<em seu Cristo>>, Deus <<recebe as obras dos fiéis, <<não coloca em conta a imperfeição que existe>>.

⁸⁸ CALVINO, J. Institutas, III, VII, 4. In: **Le Christ de Calvin**, p. 56.

⁸⁹ MIRANDA, M. F. **A Salvação de Jesus Cristo**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 15.

⁹⁰ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 57.

⁹¹ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 57. Lutero trata de sois usos da Lei, de forma separada, enquanto que Calvino trata de três usos que constituem quase uma cadeia articulada.

⁹² GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 57. Calvino menciona o véu rasgado do Templo da morte de Jesus, na Epístola aos Hebreus e nas reflexões teológicas do apóstolo Paulo.

em obediência. A Lei é acompanhada da graça, e que nela é conhecida o Mediador; e que também ela é a imagem da perfeita justiça. Deste estatuto parte da graça perfeitamente revelada e do Espírito Santo conduzindo o coração. Nessa perspectiva, a Lei não é mais maldição, mas unicamente exortação. Assim, Jesus não se revelou para abolir a Lei, mas para a cumprir.⁹³

4.4.3

A encarnação, lugar do Mediador

As reflexões anteriores têm seus eixos centrados nas relações entre os dois Testamentos, e também a propósito da Lei que tem como finalidade mostrar o seu cumprimento. O cumprimento da Lei é Cristo, inscrito em continuidade com a aliança, tomando em si o respectivo cumprimento, manifestando de pronto, com toda clareza, a verdade que é sustentada para sempre.

O Evangelho segundo João 1.14 relata: “E esta Palavra se fez carne, e habitou entre nós, e temos contemplado sua glória”.⁹⁴ Esta proposição é tradicional e clássica, tanto no que concerne à união das duas naturezas, como naquilo que toca sua distinção. Assim, é exposto com precisão que não há equívocos nem restrições acerca da dimensão das duas naturezas. Não pode haver uma mistura, mas uma união. Existem as diferenças entre as duas naturezas, mas há uma só pessoa.⁹⁵

A manifestação de Cristo na carne é privilegiada frequentemente, quanto ao sentido lingüístico da expressão “habitação”, que se opõe a uma estrita “conversão” da Palavra na carne, e que se abre antes sobre a imagem do “Templo”. É o lugar onde a Palavra se acha primeira e antes de tudo, “manifestada”.⁹⁶ Isto significa que Cristo se revestiu de nossa carne.⁹⁷ De modo central, valoriza-se a expressão de 1 Timóteo 3. 16: “Deus manifestado na carne”. A encarnação tem primeiro e antes de tudo a ver com a temática da revelação.

⁹³ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 60. Com base em Calvino, o interesse de Pierre Gisel é inteiramente cristológico.

⁹⁴ CALVINO, J. **Comentário do Evangelho de João, 1.14** (1553). “et cette Parole a été faite chair, et a habité entre nous, et avons contemplé sa glorie”.

⁹⁵ CALVINO, J. *Institutas*, II, XIV, 1. In: **Le Christ de Calvin**, p. 64.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ CALVINO, J. *Institutas*, II, XII, 3 e 4.; XIII, 1. In: **Le Christ de Calvin**, p. 65.

Essa revelação supõe e busca enfatizar um “abaixamento” de Deus, em Cristo.⁹⁸ Esse estado não está diretamente ligado à questão da redenção, articulada como autora da cruz, da morte ou do sacrifício, mas do Filho que é feito homem e que é Deus conosco. Deus se revelou plenamente em Cristo, na carne humana. Deus que se tornou um ser humano, no sentido de valorizar a vida do homem e da mulher, bem como de toda a criação.

Jesus Cristo assegura uma mediação essencial, que se insere fora do pecado, de modo veemente. Esta é a força de sua mediação. O sentido objetivo desse processo implica em que Deus e homem são, de partida, diferentes. O homem não é Deus. Há uma assimetria. Assim, a base indicada de uma vinda em carne, será a que permite haver a particularidade, no sentido de que o homem pode ir a Deus, ou pelo menos de contemplar essa imagem achegada de Deus, Cristo, à qual tem de se conformar através dela. A encarnação é a benevolência e a misericórdia de Deus, que conduz seus filhos a ele. É meio do homem se achegar a Deus. Isso aconteceu pela encarnação de Cristo. Essa noção de mediação pela figura de Cristo cabeça e recapitulação da humanidade, poderá ser claramente anterior e independente do pecado.⁹⁹ E, quanto se fala estritamente de redenção, enquanto que abaixamento na carne, é encarnação que seja requerida pela “queda” ou pelo pecado, que num sentido, agrava a distância entre Deus e o homem. A encarnação será então, unicamente, inscrita na obra da redenção, como sua possibilidade e sua garantia, como o penhor da benevolência de Deus e da reconciliação.¹⁰⁰

Pierre Gisel sugere que, deixando de lado a controvérsia de certas similitudes possíveis,¹⁰¹ precisaria sem contestar, rever esta temática quando se aborda a relação acerca da infinita misericórdia de Deus. Esta temática provoca

⁹⁸ CALVINO, J. Institutas, II, XII, 1, 2. In: **Le Christ de Calvin**, p. 65. Para Pierre Gisel, essa revelação e esse abaixamento se jogam sobre uma idéia que ele tem evocado e que é recorrente a Calvino: a idéia de Cristo como *imagem, capitão* ou *chefe*. Idéia constitutiva e originária. Inscrita mesmo na criação.

⁹⁹ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 66. Opinião atribuída à Escola Scotista, segundo a qual a encarnação não fez de Cristo de fato o mediador, por causa do pecado, pois será igualmente inscrita em toda a eternidade, fora do pecado. Este questionamento, da redenção *fora do pecado* causa problema para Calvino. Ele repugna em muito especular as questões do porquê das coisas, preferindo comentar e pensar sua fatorialidade. Deixa de nos relatar finalmente em segredo, que só pertence a Deus mesmo. Assim, a propósito “destes que dizem que se Adão não tivesse caído, o Filho de Deus seria ponto principal aparecido em carne”.

¹⁰⁰ CALVINO, J. Institutas, II, XII, 5. In: **Le Christ de Calvin**, pp. 66-67.

¹⁰¹ Segundo Pierre Gisel é importante sublinhar que existem os paralelos entre Scotus e Calvino (notadamente sobre a questão dos méritos de Cristo, subordinados ao primado da misericórdia de Deus, cf. Institutas, II, XII, 5). Calvino, não segue Scotus nas questões que tocam a dupla natureza

reações nas questões que se relacionam com toda a postura que contemplará uma posição intrínseca, principalmente com a imagem de Deus em Cristo na humanidade segundo a carne.

Na realidade, Cristo foi conformado à imagem de Deus, no sentido de tudo quanto de excelência foi impresso no próprio Adão.¹⁰² Que Adão chegasse à glória de seu Criador através do Filho Unigênito.¹⁰³ É assim, justamente, que o homem pode chegar-se a Deus: através da mediação de Cristo. Uma mediação que se deu na carne humana. Deus se fez um de nós. Isso não quer dizer que somos como Deus, mas que podemos nos chegar a Deus através de Jesus Cristo; de realizarmos nossa humanidade segundo a vida e a obra de Jesus Cristo.

A encarnação se inscreve numa estrutura onde o ofício primeiro de Cristo é o de Mediador. Ofício que vai além da encarnação propriamente dita, e sobretudo, que comanda um jogo, a realidade e o seu desdobramento. Sobre isso, o ponto anterior destacou o plano básico sobre o qual se lança o sentido da encarnação. Ainda há lugar para se desenvolver alguns pontos que são inerentes a essa encarnação.¹⁰⁴

Primeiro ponto: através da encarnação nos tornamos filhos de Deus, por graça

A encarnação nos restitui à graça de Deus, para que sejamos de novo, feitos seus filhos e herdeiros do seu Reino.¹⁰⁵ A encarnação se inscreve numa perspectiva pensada por sua vez, histórica e aberta sobre uma universalidade. Pode-se falar aqui da economia ou da história da salvação, da mesma humanidade, e com isto se pode compreender acerca do processo da obra de Cristo. Trata-se primeiro de uma marca *genealógica* e *recapituladora*, no sentido de que o Redentor é “filho de Abraão” e “filho de Davi”.¹⁰⁶ Também, “descendente dos judeus segundo a carne”.¹⁰⁷ Ainda nessa recapitulação, da noção sublinhada nesta acepção, revestida da imagem do “filho do homem”,¹⁰⁸ que assim pode-se ver

de Cristo. Sobre estes pontos, ele se aproximará de Sto. Tomás (mesma opinião: WILLIS, E. D., *Calvin's Catholic Christology*, Leiden, Brill, 1966, p. 40.) In: **Le Christ de Calvin**, p. 67.

¹⁰² CALVINO, J. **Institutas**, II, XII, 6.

¹⁰³ Sobre esta temática cf. MIRANDA, M. F. **A Salvação de Jesus Cristo**, pp. 44-45.

¹⁰⁴ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 68-81.

¹⁰⁵ CALVINO, J. **Institutas**, II, XII, 2. In: **Le Christ de Calvin**, p. 68.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ CALVINO, J. **Institutas**, II, XIII, 1 e 3. In: **Le Christ de Calvin**, p. 68.

¹⁰⁸ CALVINO, J. **Institutas**, II, XIII, 1 e 2. In: *Ibid.*

sobre o “novo Adão”. A referência é a Gálatas 4, com a menção do envio do Filho “nascido de mulher e sujeito à Lei”. Deste modo é que a temática da encarnação e da herança, se abre como um dos pontos de cristalização desta perspectiva.¹⁰⁹ Encontra-se também a menção freqüente de Cristo como “primeiro nascido dentre as criaturas”.¹¹⁰ Conseqüentemente, se ajusta como provável que, desta perspectiva, a pessoa e a obra de Cristo sejam essencialmente tomadas em relação a um “Reino”¹¹¹ e, ao mesmo tempo, se sustentará uma certa subordinação a Deus o Pai.

Segundo ponto: o lugar e a realidade da encarnação

O lugar que se inscreve a encarnação¹¹² constitui uma veia histórica ou genealógica. São objetos de um verdadeiro trabalho interno, de uma realidade quase dramática. Longe de pensar que a encarnação de Cristo se apresente fora de lugar, sem natureza em qualquer sorte excepcional. Ela aparece antes como inserção no mundo conflitual do homem, onde se jogam essencialmente as oposições de umas mortificações na carne e umas vivificações no Espírito,¹¹³ que é uma realidade que se reporta a Deus. Em tudo isso, se destaca uma ordem de “associação” e de “fraternidade” partilhadas, e por sua vez superior. Essa que “separa” Cristo “do lugar comum” e que tem a marca do Espírito. Assim se diz que Cristo é “santificado do Santo Espírito”.

A idéia apresenta uma posição que goteja, de uma recusa à toda solução que tenha a ver com as modalidades que se coloquem em direção a uma confusão de naturezas ou de essências, sob pretexto cristológico. O argumento de Calvino contra Serveto, indica a sua rejeição sobre a tese de que Jesus Cristo seja Filho de Deus, sendo que sua carne tenha vindo da essência divina, e que ela seja outra vez convertida em deidade. Em outro sentido, juntamente da mesma posição, parece ir de par com o acento colocado por Calvino¹¹⁴ sobre a pessoa de Cristo (sua

¹⁰⁹ CALVINO, J. Institutas, II, XII; XIII, 1; XVII, 5; Cf. também a referência: Romanos 8,17. In: **Le Christ de Calvin**, p. 68.

¹¹⁰ CALVINO, J. Institutas, II, XIII, 2; XIV, 2. In: Ibid.

¹¹¹ Cf. a obra recente de MIRANDA, M. F. **A Salvação de Jesus Cristo**, pp. 31-36, que trata de maneira objetiva esse assunto na atualidade.

¹¹² GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 68.

¹¹³ CALVINO, J. Institutas, II, XIII, 2. In: Ibid.

¹¹⁴ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 69. Este é o lugar que se notam duas problemáticas que fluem de modo acentuado: o *extra calvinisticum* (a realidade de Cristo fora da carne – *etiam extra carnem* -, realidade junta de sua encarnação) e a *communication de proprietates* (*communicatio*

identidade) e sobre sua obra, sobre um gesto que reporta toda escolha a Deus como tal.¹¹⁵

Um dos pontos do debate contra Lutero está no nível em que este trata do tema da “comunicação de propriedades”, a troca do que é propriamente divino e do é propriamente humano em Cristo. Lutero tratou, por exemplo, da “De la Cène du Christ” (1528):¹¹⁶ “porque divindade e humanidade são em Cristo uma única pessoa; sendo a Escritura a causa desta unidade pessoal, atribuindo-se também à divindade, de forma integral esta, que chega à humanidade, e reciprocamente”. A sua obra trata, provavelmente, assim sobre uma teologia que se poderá chamar, ulteriormente, teologia do paradoxo. É uma teologia que afirma, por exemplo, que a grandeza da divindade é toda incluída na figura do menino Jesus ou no crucificado (se dirá aqui justamente falar enquanto de uma morte de Deus sobre a cruz em Jesus Cristo), como também ela terá igualmente de sublinhar, reciprocamente, uma figura humana em Deus.

Jesus Cristo é “antes de Abraão”, logo, não pode convir a sua humanidade, mas deve ser atribuída a sua divindade. Mesmo quando o apóstolo Paulo chama por exemplo “primeiro nascido de todas as criaturas” ou de “que ele tem sido antes de todas as coisas”, é que todas as coisas subsistem por ele”. Inversamente, “é da natureza humana unicamente” que ele cresce em estatura e em sabedoria, ou sua ignorância acerca do último dia. A comunicação de propriedades se provam, ela é notadamente, “pelo que diz Paulo, que Deus comprou a Igreja pelo seu próprio sangue” (Atos 20.28).

idiomatum) divino e humano em Cristo: sua radicalidade ou não, ou antes, a questão de saber como foi preciso o compreender.

¹¹⁵ CALVINO, J. Institutas, II, XIV, 5. In: **Le Christ de Calvin**, p. 69. Teologicamente, o conceito de “pessoa” supõe um movimento de assunção (ela não é “natureza”, e a “obra” é justamente intrínseca tomada em sua relação a Deus. Miguel de Serveto assegurava, que em lugar do Filho de Deus supôs uma ficção conflacionada da essência de Deus, de espírito, de carne e de três elementos não criados. E, na verdade, segundo Calvino, ele nega, em primeira plana, que Cristo é o Filho de Deus em outro aspecto, senão até onde foi gerado do Espírito Santo no ventre da Virgem).

¹¹⁶ “Oeuvres”, vol. VI, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 52. In: **Le Christ de Calvin**, p. 70. Se ler também com proveito o texto da “Dispute sur la divinité et l’humanité du Christ” de 1540 (WA 39/ 2 p. 93 ss.), que contém bem as formulações bastante radicais, mesmo se elas precisam ler com o espírito, a distinção mais clara, que Lutero faz entre um nível “abstrato” (não sem vínculo com a “filosofia”, recusada na matéria) e a teologia que trabalha sobre um dado concreto (cf. igualmente, sobre este ponto, a “Dispute sur la phrase le Verbe a été fait chair”, WA 39/2, p. 3-5). Teologicamente domina em todo caso, segundo Lutero, um mais forte acento colocado sobre a unidade, cf. por ex: com a encarnação, “humanité et divinité s’interpénètrent (...). L’unité (...) est union plus grande et plus ferme que celle de l’âme et du corps” (argumento 2 da primeira Disputa assinalada aqui).

Na história da teologia se pode situar expressivamente uma postura crítica, de um lado contra Nestório e sua divisão de naturezas, considerando que, por exemplo, segundo Pierre Gisel, Calvino sublinha haver a unidade de pessoa. Sobre o outro lado, contra Eutico – loucura enraivecida – que afirma ser tudo em si uma unidade, destruindo, portanto, as duas naturezas. Calvino se mostra clássico e tradicional, se referindo sempre à união hipostática.

No sentido de ir mais adiante na compreensão do estatuto e da relevância da encarnação, como da função mediadora de Cristo, é preciso se referir a um momento acerca do tema da exaltação de Cristo.¹¹⁷ A exaltação de Cristo se dá primeiro como um tema escriturístico, ou seja, fundamentado na Sagrada Escritura, conforme se percebe no hino de Filipenses 2.6-11. Pode-se juntar a essa citação neotestamentária as numerosas passagens onde a Escritura fala do “Senhor glorificado”. Esta passagem foi comentada por Calvino,¹¹⁸ e por isso, tem destaque neste lugar.

Num primeiro momento de reflexão, se poderá pensar que a elevação é consecutiva à ressurreição. Que ela é uma outra maneira de tomar-se conta naquilo que coincide com a ascensão, tema central na perspectiva da cristologia de Pierre Gisel. Que ela é ligada a um abaixamento que culmina com a morte na cruz, e que de uma certa maneira ela o segue. O desenvolvimento do texto acontece quando se coloca em evidência um conjunto com o seu sentido. Ou, se uma tal maneira de ver não seja falsa, ela aparece contudo, parcial, mas sob um exame mais atento terá de ser focalizada. Ao ler Calvino, ela mesma pode se enganar e não dizer igualmente uma elevação no coração mesmo de um abaixamento. O que aparece, contudo, é o *Servidor* obediente. Esse abaixamento é visto no coração da cruz, de modo voluntariamente assumido.

Pierre Gisel com base em Calvino não trata temática e sistematicamente da questão da elevação, mas de examinar o seu significado. Esse significado é encontrado em sua exegese do texto bíblico citado. Pode-se oportunamente concluir que, elevação e abaixamento que o acompanham, não constituem dois estados separados e consecutivos. Sua relação será antes dialética, mesmo se ela é

¹¹⁷ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 72-81.

¹¹⁸ CALVINO, J. Commentaire de l'Épître aux Philippiens, 2, 6-11. In: Ibid.

igual, e se é verdade afirmar que ela aparece diferenciada segundo as linhas e os momentos históricos.

A propósito de abaixamento e de elevação, e justamente nestes termos, toda uma série de debates¹¹⁹ ocuparam assaz de forma central a ortodoxia posterior aos reformadores, no fim do Século XVI e no início do Século XVII. É daí que vem a expressão de dois “estados” de Cristo, expressão consagrada nas dogmáticas protestantes clássicas, o que retoma a parte IV da “Dogmatique” de Karl Barth,¹²⁰ mas segundo uma perspectiva e uma ordem própria.

Há um certo perigo de se isolar os termos em questão, sobre os dois “estados” <<separados>>, e não sem vínculo com a primeira tentação>. Por isso, é necessário, segundo Pierre Gisel, haver uma concentração nos textos de Calvino, que atestam uma relação entre a humanidade e a divindade de Cristo.¹²¹ Uma exaltação de Cristo em sua forma pré-pascal tem de ser profundamente refletida.¹²² Essa exaltação é antes de tudo uma exaltação do *ser humano* em Jesus Cristo; uma exaltação pré-pascal. Essa exaltação é jogada de maneira diferente, somente para depois da Páscoa e da Ascensão.

É fundamental que se reflita na realidade da encarnação: as fraquezas, as enfermidades e as doenças diversas ligadas à carne de uma parte, à progressão ou à maturação em sabedoria e conhecimento que se atam uma na outra. Do mesmo modo também as tentações. Jesus Cristo não é um homem como os outros, da mesma posição ou sobre o mesmo plano.¹²³ Assim, não se pode entender e se reportar a Jesus Cristo em sua encarnação sem a essência divina. Mas, que se faz antes acompanhar o tema do *Servidor*, reenviando ao Pai e ao Espírito que santifica. Tais são, em efeito, duas as marcas centrais e constantes que se grifam sobre a visão do Filho assumindo a humanidade: Filho que triunfa sobre o pecado porque se sustenta justamente no Pai.¹²⁴

¹¹⁹ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 73. Os debates se perfilam sobre o plano básico das discussões em que se opuseram teólogos luteranos e reformados. A formulação foi fornecida, historicamente, pelo lado luterano, as teses propostas pelos reformados em matéria que estiveram cristalizadas em relação ao que se pode ter como o enunciado típico de sua posição própria.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid., p. 73 ss.

¹²² Ibid., pp. 73-79.

¹²³ CALVINO, J. Commentaire de l’Evangile de Jean, 3,29; 8, 14; 8,16; 8, 17-18; 10,36. In: **Le Christ de Calvin**, p. 74.

¹²⁴ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 74-75.

A *unção* de Cristo pelo Espírito Santo lança uma grande lista nos textos de Calvino. Encontra uma conexão profunda com o batismo e com o símbolo da pomba que a ele está ligado. *Unção* significa que Cristo recebeu o poder de conduzir seu ofício de redentor na carne. Cristo é habilitado e qualificado para seu serviço específico. Assim, pode-se afirmar que se opera aqui a junção entre o abaixamento e a elevação, o serviço na carne e a capacidade de assumir a sua missão, capacidade que deve ser reconhecida.

É necessário notar que, quanto a questão do poder de Jesus Cristo, é este um poder que a Ihe é conferido em sua humanidade. O poder que Ihe permite justamente realizar inteiramente seu destino de homem. Não é um poder que tocará a universalidade da providência, mas ao contrário, é esse poder que Ihe permitirá “triumfar sobre Satã”. É antes, realizar o que Adão não conseguiu. Aqui há uma relação profunda com Gênesis 3. E, o importante é que o triunfo de Cristo como homem, acontece no coração da fraqueza, da fragilidade e das tentações da carne. Isto tudo acontece no coração da condição humana.¹²⁵

É justamente neste ponto que Pierre Gisel destaca o estatuto de Cristo como mediador, segundo a profundidade da cristologia, conforme a visão de Calvino. As coisas seguem rigorosamente juntas: isto porque Jesus Cristo é homem – este homem santificado pelo Espírito e exaltado, mas com todas suas propriedades e seu destino de homem. É assim que ele pode ser propriamente mediador. Não saber distinguir este ponto, que é fundamental, não se poderá entender as perspectivas soteriológicas.

Como Deus manifestado em carne, Jesus Cristo é o autor da vida,¹²⁶ Luz do mundo, imagem de Deus manifestado a todos.¹²⁷ Permanece, desta forma, a reflexão na perspectiva da mediação de Jesus Cristo. É um título que provoca uma reflexão acerca de Cristo na figura de *Servidor*, em face de seu Pai. A imagem do *Servidor* indica uma certa subordinação, o que é diferente quando se reflete sistematicamente a relação intratrinitária entre o Pai e o Filho.¹²⁸ Mas, é importante observar que, na condição humana, Jesus era servo, estando, pois, submisso ao Pai. E, na condição de divina, era igual a Deus, portanto, era Deus

¹²⁵ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 76.

¹²⁶ CALVINO, J. *Commentaire de l’Evangile de Jean*, 5,27. In: *Ibid.*

¹²⁷ CALVINO, J. *Commentaire de l’Eptre aux Colossiens*, 1, 15. In: *Ibid.*

¹²⁸ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p.77. O autor observa que a diferença nas relações intratrinitárias, acentua o fato das pessoas da Santíssima Trindade serem iguais e se corresponderem.

encarnado. Por ser plenamente mediador, Jesus Cristo deveria se fazer e foi feito, em nossa carne, sujeito ao Pai. Para ser mediador, foi necessário que Jesus Cristo se fizesse homem. Aí está o valor de sua mediação, com o objetivo de fazer que as pessoas se aproximem de Deus.

Jesus Cristo como verdadeiramente humano, participou não somente da sua vida junto ao Pai e também das pessoas, mas também como homem na sua exaltação. A humanidade de Cristo aparece certamente realizada, no sentido de que a nossa humanidade pode ser também realizada, não por nosso próprio poder, mas por causa da pessoa e obra de Jesus Cristo. Essa humanidade de Cristo realizada, mostra que é a maneira verdadeira de se assumir o *ser humano*, e que é base vivificante para que, de fato, a pessoa possa se desenvolver. A maneira de se viver a humanidade é a que se deve provavelmente chamar de “espiritual”. Vida espiritual é vida no Espírito e na “relação essencial com Deus”, que não pode ser senão esta, de se passar por uma transformação, e finalmente por uma morte e uma recriação.¹²⁹

Pierre Gisel chama a atenção para o fato de que a exaltação de Cristo não é então estritamente pós-pascal.¹³⁰ Ou tudo menos, isto que se revelou depois da Páscoa, marca uma continuidade com o que precedeu. O que precedeu, pois, foi o que é isto justamente, a verdade da figura humana de Cristo. Humanidade não reconhecida e escarnecida sobre a cruz, e que se acha agora revelada. Assim, há, uma continuidade essencial. Esta verdade humana de Cristo, doravante exaltada diante de Deus, não apareceu acessível, em seu estatuto de encarnação, sendo somente perceptível através dos olhos da fé. Ela apresenta alguma coisa essencialmente escondida. Não é obra que se contemple com os olhos naturais.

A encarnação não é pensada à maneira do ensino de certas teologias da “kénose”.¹³¹ Mas, se a encarnação não conduz de tal modo a uma transformação ou a uma aniquilação do divino (não se falará mais de uma integração do divino em Deus), ela acompanha contudo e mais claramente de um não-reconhecimento humano, devido a um julgamento pervertido. Assim, é bem preciso que, se a

¹²⁹ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 77.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 78. Teologias que são vistas nos dias do século XIX, e em parte sobre o sol do romantismo alemão. Estas fizeram a suposição de identificação essencial, do divino com o abaixamento, visto com o nada. Calvino mantém ao contrário, uma identificação irreduzível e constitutiva, e ela se inscreve de partida, num drama de um processo de transformação, do tipo espiritual, onde o Espírito e a relação em Deus são decisivamente da obra.

encarnação sempre pareceu sabendo bem se conduzir por sua cobertura e incógnito, esta é, nos textos de Calvino, mais claramente o tema de nossa incapacidade de ver afora, mesmo antes.¹³²

Terceiro ponto: a exaltação pascal, a humanidade de Cristo

Uma exaltação de Cristo,¹³³ de articular justamente a encarnação, na medida onde ela se mobiliza em afirmar e de significar uma exaltação de Cristo, que compreende intrinsecamente sua humanidade. Dar-se uma olhada retrospectiva. Uma olhada que permite ver que a vida de Cristo deu-se no corpo e na humanidade, o que não é uma humilhação, mas é subvertida de qualquer modo, no interior, no corpo, e esta humanidade em sua realidade mais “natural” (marcada de fato pelo pecado), se manifestou para se realizar em verdade.

A ressurreição retira, em efeito, o estatuto de humilhação e não conduz ao fim, a um prejuízo. Ela proclama que a cruz, longe de ser um naufrágio onde todos afundam, está finalmente como lugar de um triunfo. De aparente negação, a cruz é transformada em afirmação. Esta afirmação consiste de que Jesus Cristo se revelou e é Filho de Deus.¹³⁴ A cruz foi assumida voluntariamente por Jesus Cristo, e não se pode dizer que a cruz seja causa da ressurreição, como se através dela Cristo tivesse quitado o “mérito” de ser exaltado. De uma ponta a outra, a perspectiva está reportada a Deus. Tem-se, portanto, a causa a manifestação de um processo que, por sua vez, está inscrito na encarnação e proposta ao crente. E que, por sua vez, se dá justamente como um processo de *revelação*.¹³⁵

A glória de Cristo que revela a ressurreição não se apresenta como a visibilidade manifestada de uma divindade essencial de Cristo, por assim dizer abstrata. É antes, a glória de seu ser e de sua pessoa de *mediador*. A sua mediação está intrinsecamente tomada em relação com a sua *obra*. A exaltação pascal tem o sentido de que é ela que porta também algo de novo.

¹³² CALVINO, J. Commentaire de l’Evangile de Jean, 6, 41-42. In: **Le Christ de Calvin**, p. 78. A majestade divina de Cristo não está de ponta escondida debaixo da aparência contada e abjeta da carne, a ponto de que ela não faz resplandecer os raios de seu clarão sob diversas maneiras. Mas estas gentes grosseiras e estúpidas não tiveram olhos para perceber sua glória toda patente.

¹³³ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 79-81.

¹³⁴ CALVINO, J. Commentaire de l’Evangile de Jean, 13, 32. In: **Le Christ de Calvin**, p. 79. Esta parte do assunto em pauta, é um dos mais profundos pontos a ser considerado na teologia de Pierre Gisel, com base em João Calvino.

¹³⁵ Ibid.

Esse algo novo é marcado por fé e esperança, que se articulam principalmente como resultado da ressurreição. Nossa salvação é certa e inteiramente contida na morte de Cristo sobre a cruz. E, a realidade nova do Cristo proposta depois da Páscoa, apresenta algumas modificações significativas. A relação da humanidade, pois, da *obra*, realizada na carne e na figura do *mediador*, permanece de modo decisivo. Mas o corpo de Cristo é dito “glorioso”, porque ele obteve uma vida celeste, nova.¹³⁶ Essa vida nova de Cristo não está mais sujeita à morte, nem à corrupção. É uma vida imortal.

É importante observar que as fraquezas e as fragilidades inerentes à carne, que se acham radicalmente ultrapassadas pela ressurreição, não são estritamente as fragilidades ligadas à condição de pecado unicamente. Elas se revelam, num sentido, de uma fraqueza constitutiva do estado criatural-original de Adão. Desde então, a ressurreição, assim que a ascensão e a ordem do Espírito que se inaugura, antecipa, atesta e se abre sobre um Reino do Pai, que está mais além que a origem em Adão.

4.4.4

A ascensão de Cristo, seu lugar à direita do Pai e o Reino do Pai

O resultado e a plena concretização da ressurreição estão intimamente relacionados com a ascensão de Cristo. Esta referência e representação são centrais e se encontram de uma maneira bem sublinhadas, de forma que o crente deve observá-la de modo profundo, na direção de uma realidade dita celeste ou espiritual. A realidade da glória e da majestade de Deus. De uma certa maneira, o processo caminha de modo a ser observada a pessoa de Cristo, que não pode ser tomada em sua individualidade, sem reenviar ao seu Reino de uma parte, e ao seu Pai, de outra.¹³⁷

O que vem junto dessa temática é bem conhecido pelos teólogos, no que tange à cristologia. Um debate histórico, central e clássico mergulha, em efeito, nas suas raízes, que é justamente o debate eucarístico. Este faz referência profunda à ascensão e ao senhorio de Cristo de um modo amplo, e da distância do

¹³⁶ Cf. Le Commentaire de l’Evangile de Luc (CR 73, opera Calvini 45) em 24, 43: *coelestis vitae novitatem*. In: **Le Christ de Calvin**, p. 80.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 84.

mundo presente, que a teologia de tradição reformada tem recusado compreender o “isto é meu corpo”, de uma maneira mais exclusivamente localizada.¹³⁸

A ascensão se lança no rol de uma referência, onde encontra sua equivalência no fato de estar plenamente relacionada à direita do Pai. Estes dois temas se engajam na mesma idéia teológica, que é justamente a do *senhorio*. Significa que em Cristo, em seu nome, soberanamente elevado, se condensa a lei do mundo. É a lei que cristaliza o Cristo de par com sua própria pessoa. Isto quer dizer que seu destino vai a efeito, como imagem do que comanda em segredo, tanto de nossas identidades, como do próprio mundo. Identidades diante de Deus e justamente reveladas na figura deste Cristo feito Senhor. Uma nova vez se configura: o vínculo entre o Cristo pré-pascal, que é o lugar de revelação, e o Cristo elevado, lugar de reconhecimento e de identidade. Estes, aparecem intrinsecamente requeridos e devidamente tratados pela cristologia.

O significado teológico de *estar à direita de Deus* não vem em adição à ascensão. Aparece com pleno sentido, de onde, às vezes, há quase uma equivalência dos dois temas. Quando se procede a leitura do Credo, se percebe que o texto fala ainda, e segue por assim dizer, na mesma seqüência, de um “retorno de Cristo”.¹³⁹ Este é um tema que está bem presente e que toma lugar na mesma ordem de significação. Mas, é preciso sublinhar a diferença entre o Cristo manifestado em sua encarnação, pois a glória permanece escondida, e o Cristo há de vir em sua glória. Nota-se, portanto, que o tema do “retorno”, especialmente, aparece em conjunto com o *julgamento*. Assim, torna-se uma nova oportunidade de se aprofundar e de se explicar um novo valor, de que propriamente se pode falar, com respeito à lei de Cristo feito Senhor,¹⁴⁰ sobre o qual o mundo se encontra secretamente submisso.¹⁴¹

¹³⁸ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 84. O debate esteve atado, assaz duramente e sem compromisso, entre Lutero e Zwinglio, em 1529, fora de seu célebre encontro em Marbourg.

¹³⁹ Ibid., p. 84.

¹⁴⁰ Uma excelente reflexão sobre “Jesus o Senhor” se encontra em CULLMANN, O. **Cristologia del Nuevo Testamento**, pp. 225-274. Título dado a Cristo após a sua ressurreição, que significa a sua divindade. Cristo elevado à destra de Deus. De interceder pelos homens na condição de glorificado. “Κυριος Ιησους” – Tem uma significação presente; atesta a fé no Senhor Ressurreto; a morte está vencida; a passagem do “século presente” para o “século vindouro” é uma realidade; Jesus morreu, ressuscitou e voltará. Entre esses acontecimentos, há um papel a ser desempenhado: sua obra não pode ser interrompida.

¹⁴¹ CULLMANN, O. **Cristologia del Nuevo Testamento**, pp. 225-274. “Κυριος” acentua a soberania de Jesus sobre o Universo; sobre a criação inteira, visível e invisível.

Segundo Pierre Gisel, uma tal apresentação juntamente, tem sua lógica e suas recaídas. Ela faz claramente ver que, a *humanidade* inscrita a título essencial na pessoa mesma de Cristo, e na imagem que ela se propôs participar, como tal, se dá no julgamento. Ela é na mesma medida, compreendida também como verdadeira, que é a idéia e o fato do julgamento ser conhecidamente o mesmo. Aqui significa uma decisão externa, que a manifestação de uma verdade ou de uma mentira se dá de fato; de uma vida ou de uma morte, espirituais, uma ou outra, desde já efetivas, mas escondidas. O julgamento é revelação do que é, não tem a dimensão de propriamente falar, senão a revelação do que se acha tomado em sua própria armadilha.

A seqüência pode ser retomada como segue: a humanidade está assumida e elevada, secretamente, na obra encarnada do Cristo pré-pascal. Depois da Páscoa e da ascensão, ela apareceu por sua vez revelada e glorificada no mesmo Cristo, porque o Pai e o Espírito elevaram seu Filho, em seu corpo e em sua alma. O Filho foi feito explicitamente Senhor. Mas esta revelação em senhorio não é visível e diretamente eficaz para os crentes que o reconheceram e o celebraram. Esse senhorio deve ainda ser manifestado através do Cristo vindo na sua glória.¹⁴²

O modo de se refletir a verdade cristológica, coloca em postura um vínculo essencial entre a pessoa ou a imagem que apresenta o Cristo de uma parte e o corpo dos crentes de outra. A realidade humana de Cristo e sua participação, são possíveis na salvação, realizada e manifestada. Assim, a meditação do Cristo pós-pascal, dá ocasião de acentuar a força desse vínculo.¹⁴³

Uma atenção essencial tem de ser dada sobre o vínculo estabelecido entre o Cristo elevado a Senhor e a Igreja ou a comunidade dos crentes. Como escreveu o próprio Calvino: “O Filho de Deus se declara de qualquer modo imperfeito, se ele não for conjuntamente conosco”.¹⁴⁴ Também se lê: “O Cristo não virá na glória de si mesmo, mas em comum com todos os seus santos”.¹⁴⁵ Numa outra terminologia, atribuída ao apóstolo Paulo, de origem apocalíptica, Calvino fala da “herança” que nos é prometida em Cristo. Isto quer dizer, uma herança coletiva,

¹⁴² GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 85.

¹⁴³ Ibid., pp. 85-87.

¹⁴⁴ CALVINO, J. Commentaire de l'Épître aux Ephésiens, 1,23. In: **Le Christ de Calvin**, p. 85.

¹⁴⁵ CALVINO, J. Commentaire de la deuxième Épître aux Thessaloniens, 1,10. In: **Le Christ de Calvin**, pp. 85-86.

que incidirá em termos de Reino. Desta maneira, um futuro aparece também indicado e aberto.

Ao ser considerada essa pedra-de-toque cristológica, acentua-se que o senhorio do Cristo pós-pascal marca e determina a “regeneração” do ser humano. Mas este não é um estado, e sim um começo, que reclama seu complemento que se dará unicamente no Reino da glória e da imortalidade.¹⁴⁶ É certa a glória de Cristo, de reinar sobre seu povo. É certo também que o seu reino é percebido desde já, porém, todo sofrimento não se encontra descartado. Por outro lado, Cristo é dado plenamente como *mediador*. E, de fato, ele mesmo, aparece na distância e na ainda não-realização. Ele é essencialmente estabelecido Senhor pelo Pai, e reconhecido no Espírito. Sua glória deve ainda ser manifestada plenamente, quando do seu retorno. Ele cujo poder, de uma certa maneira, fará integrar juntamente o mundo recebido em herança.¹⁴⁷

No seu retorno, Cristo remeterá tudo a seu Pai (1 Coríntios 12.24). Isto se reflete na cristologia como uma marca antecipada do fim da obra mediadora de Cristo. Ver-se-á a plena realização, propriamente escatológica, do que foi indicado e manifestado ao longo da obra do Filho. Haverá a plena realização do que o Pai finalmente instituiu através de Cristo.

Pierre Gisel observou nos escritos de Calvino, que os estatutos de humilhação e exaltação não são antitéticos e sucessivos. Antes, são dados que se lançam juntos, numa relação dialética, mesmo num grau de um drama diferenciado e desenvolvido no tempo. Essa dialética já tem sido enfocada ao serem tratadas as reflexões sobre o Cristo pré-pascal e o Cristo pós-pascal, o Cristo humilhado e o Cristo feito Senhor, glorificado através da ascensão e de seu estabelecimento à direita do Pai. Mas, mesmo considerando essa forma relacional, se pode levantar uma interrogação, relevando o que se pode falar a respeito de uma exaltação escondida sob regime de humilhação. Pergunta-se: como tratar de uma sorte de humilhação no coração da elevação?

Ao comprimirem-se os termos, a expressão vai provavelmente muito longe. Deve-se utilizar o termo *humilhação* com prudência. A propósito de Cristo elevado depois da Páscoa e da Ascensão, não haverá notadamente a questão das

¹⁴⁶ “Huius regni initium est regeneratio: finis ac complementum, beata immortalitas”, *Commentaire des Actes*, 1, 3 (CR 76, “opera Calvinii 48”). In: **Le Christ de Calvin**, p. 86.

¹⁴⁷ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 86ss.

fragilidades e das exposições diversas ligadas à situação de encarnação. Mas, permanecem bem no coração da exaltação pós-pascal, mesmo tomada de acabamento na elevação à direita de Deus, dois traços de regime de humilhação. Pode-se contar, de uma parte, o não-reconhecimento do senhorio de Cristo fora da confissão dos crentes e o corpo que eles constituíram em Igreja, com todo o regime de inadequação essencial que esta supõe. O mundo subtrai ainda o senhorio de Cristo, e neste mundo mesmo a Igreja vive e participa com todas as suas propriedades. A Igreja permanece essencialmente inscrita e participa como corpo de Cristo no mundo.

O enfoque, nesse sentido, prende-se ao fato de que foi preciso, de uma parte, notar a subordinação¹⁴⁸ de Cristo ao Pai. A exaltação domina contudo, de forma concreta, mas ela não se compreende unívoca, e sem tensão.¹⁴⁹ Sobre estas duas faces se descobre pelo menos as marcas de uma não-conclusão, de uma dinâmica essencialmente aberta e à realização de uma esperança ainda por vir a ser revelada.

Em termos doutrinários se poderá dizer que o Cristo tem plenamente realizado ou cumprido a *obra da salvação*, mas que sua *tarefa mediadora*, ativa, dinâmica, operadora, não está concluída. Neste sentido e efeito, o Cristo após à Páscoa e à Ascensão, permanece essencialmente “verdadeiro homem”.¹⁵⁰ Assim, não se tem em efeito e nem haverá, principalmente, alguma similitude de valor entre Deus e o homem, entre uma “essência” divina e uma “essência” humana. Salvo se considerar essas “essências” ou essas “naturezas”, abstratamente, correndo o risco de ser o caso de uma tal especulação a propósito de Cristo, e provavelmente enquanto é visto e apreendido de entrada como realidade intra-trinitária.

Ao considerar o estatuto da encarnação, entra de fato a forma e a função de *Servidor*, pois é uma figura originária e decisivamente reportada a Deus. De onde, no coração da temática da ressurreição e da elevação, tem a direita do Pai, tal qual

¹⁴⁸ Exemplo mais claro: *Commentaire de la première Epître aux Corinthiens*, 11, 3 (CR 77, Opera Calvini 49, 474). In: **Le Christ de Calvin**, p. 88.

¹⁴⁹ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 88. Neste sentido, existe bem um paralelo com a humilhação pré-pascal.

¹⁵⁰ Igualmente: *Commentaire de la première Epître aux Corinthiens*, 15, 24: “non est absurdum neque insolitum Christum humanae nature respectu subientum Deo”(CR 77, Opera Calvini 49, 546). In: **Le Christ de Calvin**, p. 88.

é tratada, a marca de um primado de motivo do senhorio conferido a Cristo e de um senhorio operante em seu Reino.¹⁵¹

A cruz e a ressurreição não se passam segundo um simples jogo de transposição. De modo positivo se diz que os dois termos *cruz* e *ressurreição*, se inscrevem num processo mais largo. É na ordem da fé que se vai focalizar o momento específico que eles podem apresentar, um e outro, não isolados. Ordem desse processo que vai além, um como o outro, e também que sua união mesma repercute na vida da Igreja, que testemunha sobre o Ressuscitado. Para variar ainda a expressão, se pode dizer que no coração junto do mistério pascal se configura a marca de uma ruptura, de uma descontinuidade ou de uma abertura, que chama a uma instância superior.

Doutrinariamente essa descontinuidade se move, no sentido de que vai além, passando pela realidade *crisológica*, de propriamente tratar do empreendimento acerca das realidades do *Espírito*.¹⁵² Há, portanto, nestas realidades, uma reciprocidade que não se pode excluir, que se lança numa extremidade à outra e vice-versa. A ordem do Espírito não toma a realidade da ordem crisológica, antes ela marca uma outra entrada, complementar e necessária, na única questão decisiva e permanente, esta que desvia aqui juntamente os termos em questão. A questão das relações, primeiras e últimas, também que são diferenciadas, entre Deus e o homem.¹⁵³

Pierre Gisel em seus escritos, trata das diferentes partes do motivo da encarnação,¹⁵⁴ sugerindo que é preciso escutar Calvino sobre a temática da encarnação, em que o senhorio de Cristo e seu ofício de mediador não são reduzidos. Mais precisamente, trata sobre sua divindade, que tem sempre sua ação no mundo desde antes da própria encarnação. “Ora, de modo maravilhoso, do céu desceu o Filho de Deus. Assim, entretanto, considerando que deixasse o céu de modo maravilhoso, quis sofrer a gestação no útero da Virgem, andar pela terra e

¹⁵¹ Prova e ilustração segundo o texto de CALVINO, J. *Commentaire de l’Evangile de Jean*, 20, 17. In: **Le Christ de Calvin**, pp. 88-89.

¹⁵² Sobre essa relação cf. os escritos, em que este assunto se desenvolve: GISEL, P. *Um salut inscrit en création*,. In: **Création e Salut**, pp. 121-161; GISEL, P. *La mémoire comme structure théologique fondamentale*. In: **Revue de Théologie et de Philosophie**, Genève, Lousane: 125, 1993, pp. 65-76; GISEL, P. **La subversion de l’Esprit**. Genève: Labor et Fides, 1993, pp. 144-153; GISEL, P. **Répondre du présent entre héritages et déplacements**. Paris, 2001, p. 6 (21p.).

¹⁵³ CALVINO, J. *Commentaire de l’Evangile de Jean*, 20, 17. In: **Le Christ de Calvin**, pp. 89-90.

¹⁵⁴ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 90-103. O autor aborda uma questão que se tem feito indicar no coração desse trabalho crisológico, segundo o pensamento de Calvino, que é a questão do “extra Calvinisticum”.

pende na cruz, para que, sempre enchesse o mundo, assim como de início”.

A expressão “extra Calvinisticum” tem sua origem nas polêmicas interconfessionais que se espelharam nas tomadas dos teólogos luteranos e reformados, na segunda parte do Século XVI e no início do Século XVII.¹⁵⁵ O termo não aparece, senão, que aproximadamente no ano de 1620, e a disputa entre Lutero e Zwinglio, sobre a presença de Cristo na Ceia, aparece fortemente presente como plano básico.

As citações inseridas que seguem, têm a intenção de circunscrever precisamente o miolo da questão: a realidade de Cristo como Filho eterno de Deus fora da encarnação, pois, primeiro destaca-se a sua realidade de mediador <<antes>> e sua manifestação na carne entre os seres humanos. A não-redução, da verdade e da realidade do Filho eterno e de seu corpo humano, durante seu período de humilhação entre os seres humanos, proporciona a recusa de dizer que a humanidade de Cristo em sua exaltação se verá enfeitada, como tal, da majestade de todos os atributos divinos. De maneira técnica, o Senhor encarnado não tem jamais de haver sua existência e sua verdade <<também fora da carne>> (etiam extra carnem).¹⁵⁶

Haverá o procedimento de uma análise, no sentido de que os teólogos herdeiros de Calvino foram acusados no curso das disputas cristológicas, de atentar à unidade das duas naturezas de Cristo, as naturezas humana e divina. Foram vistos igualmente suspeitos, no mesmo sofrimento, de atenuar a carga radical da plena revelação de Deus em Cristo, precisamente se distinguindo um “logos ensarkos” (*o Verbo na carne*) e um “logos asarkos” (*o Verbo fora da carne*). De uma outra forma, pareceram suspeitos de manter-se um segredo da realidade e da verdade de Deus última ou para além da revelação. Finalmente, se tornaram prisioneiros de preconceitos de tipo filosófico, e notadamente aqui se vê o fim, e também o que não se pode receber nem compreender acerca do infinito: *finutum nom capax infiniti*.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Para uma apresentação por sua vez histórica e sistemática, cf. WILLIS, E. Calvin's Catholic Christology. The Function of the so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology, Leiden, Brill, 1966. Se poderá conferir igualmente o artigo de LINK, C. <<Die Entscheidung der Christologie Calvins und ihre theologische Bedeutung. Das sogenannte Extra-Calvinisticum>>, Ev. Th., 1987/2, p. 97ss. In: **Le Christ de Calvin**, p. 91.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Assim ELERT, W. <<Über die Herkunft des Satzes Finitum infiniti nos capax>>. Zeitschrift für systematische Theologie, 1939, p. 500-5004. In: Ibid.

Sobre esses diferentes pontos, se sabe acerca de uma teologia de herança do reformador Lutero, que se mostra como altaneira. E muitos, tanto no século XIX como no século XX, foram tentados a se firmar na posição que cristaliza essa teologia, na especificidade e na verdade do cristianismo, que eles têm sido tocados por diferentes correntes do idealismo alemão, por uma teologia do paradoxo, de forma kierkegaardiana, ou bem, pela renovação luterana do primeiro terço desse século.¹⁵⁸ Tem apoio notadamente sobre a famosa “comunicação de propriedades” divinas e humanas em Cristo (*communicatio idiomatum*). O tema é reparável na tradição bem antes de Lutero, mas se tem indicado que está sublinhado segundo o Reformador, de uma maneira toda feita clara e, não sem unilateralidade.¹⁵⁹

Quanto a Calvino, este não recusará essa noção em foco.¹⁶⁰ Mas, ele se coloca a favor especialmente da “não-confusão de substância” e contra o propósito de uma postura sobre a “unidade de pessoa”, de sorte a poder manter que “alguma das duas naturezas tem retido sua propriedade”.¹⁶¹ Por mais que a Divindade esteja associada e unida à humanidade, cada natureza permanece integral em sua propriedade, e juntas, constituem um só Cristo. Mas, transferem-se características de uma propriedade para a outra, conjunção de uma dupla natureza que subsiste em Cristo, havendo nele uma inter-relação, mas sem perder as próprias características, tanto divinas, quanto humanas.¹⁶²

Essa distinção de nível de pertinência, “pessoa” de um lado, “substância”, “natureza” ou “essência” de outro, fundamentalmente, perpassa toda a reflexão cristológica de Pierre Gisel com base em Calvino. Essa reflexão permite dizer uma unidade, e não de outro modo, em termos de *fusão*; esta que arrisca sempre de ser o caso que resta no nível de “natureza” ou “substância”. É a maneira de

¹⁵⁸ Para uma defesa da posição luterana contra o “extra-calvinisticum”, particularmente afirmada, verificar ELERT, W., “Die Morphologie des Luthertums”, vol. 1, Munich, Beck, 1931, 1952². In: **Le Christ de Calvin**, p. 92.

¹⁵⁹ No <<Dogme christologique et ecclésiologie>>, CONGAR, Y. designa a posição clássica em matéria de <<comunicação de propriedades>>: <<ele não se mobiliza aqui sobre uma comunicação ontológica da natureza humana de propriedades da natureza divina (...). Para mais de uma atribuição ontológica da natureza divina de coisas que pertencem propriamente à natureza humana (...). Esta não é entre as naturezas que existe uma comunicação ou uma mudança ontológica de propriedades. Este é o sujeito concreto de atribuição que (...) verifica as propriedades que convêm à natureza humana ou as propriedades que são aquelas da natureza humana>>, In: Das Konzil von Chalkedon (GRILLMEIER e H. BACHT éd.), t. III, Würzburg, Echter, 1954, 1962², p. 250. In: **Le Christ de Calvin**, p. 92.

¹⁶⁰ Cf. CALVINO, J. Institution, II, XIV, 1 ss. In: **Le Christ de Calvin**, p. 92.

¹⁶¹ Cf. CALVINO, J. Institution, II, XIV, 1e 7. Ibid. Na unidade de sua pessoa, não imaginou uma mistura confusa.

¹⁶² CALVINO, J. **Institutas**, II, XIV, 2.

afirmar uma unidade desde então pensada de feito *dinâmico*.¹⁶³ Essa unidade passará pela consideração de uma *história* diversificada, e que se mostra *operosa*. Assim, este ponto se faz propriamente cristológico, no sentido de que Jesus Cristo é contemplado como obra e desdobramento, e sua face pneumatológica, desde então, é mais claramente requerida na sua especificidade. Isto mostra o processo inscrito tanto na natureza humana como na natureza divina, ambas plenamente preservadas; intactas nas suas realidades e nos seus dados próprios. Sendo deste modo, não é por nada, haver uma recusa de tudo o que poderá conduzir a partir da *communicatio idiomatum* a uma deificação¹⁶⁴ de atributos propriamente humanos. Os sucessores de Calvino falaram a este propósito, nas disputas evocadas, de *communicatio gratiarum*.¹⁶⁵

Pierre Gisel afirma que se fará injustiça, se deixar simplesmente impressionar por uma certa força de reivindicação de origem luterana, que convida a deixar dizer sobre reservas “filosóficas” e de fazer fundo, deliberadamente sobre esta unidade Deus-homem, que se sustenta no centro do cristianismo e que dará sua marca específica e incontornável. Desconfia que existe uma certa inclinação de reflexão moderna que tem perdido a diferença dos níveis indicados entre natureza e pessoa,¹⁶⁶ sem sempre achar as equivalências funcionais, e que, desde então, há uma tomada em carga, sem precaução, do tema da unidade Deus-homem que pode realmente conduzir nos impasses ou nas vias ruins.¹⁶⁷

¹⁶³ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 92. Cf. nota 14. Segundo Lutero, um dinamismo que aparece igual e fortemente marcado, mas ele parece estar concentrado no “ele se fez carne”. Visto a partir de uma perspectiva calvinista, se poderá dizer que ele deixa menos traços no coração da realidade cristológica (onde considera a unidade como interpretação, nós o temos visto). A realidade de Cristo tenderá desde então a ser tomada como milagre quase extrínseco, e o aspecto dinâmico será achado novamente na sua apresentação como puro *dom*.

¹⁶⁴ Recordar-se que Lutero entendeu se preservar de toda deificação, da tomada geral em limitar estritamente seu propósito da realidade *concreta* Jesus Cristo, realidade na qual Deus *assume* as propriedades da natureza humana; esta ulteriormente que se achará novamente num nível geral nestas matérias (Lutero dirá: no nível <<abstrato>>), por exemplo, pela direção crítica, tipicamente, L. Feuerbach, grande leitor de Lutero (por uma explicação com Feuerbach nesse contexto: JUNGEL, E., “Dieu, mystère du monde” [1977], Paris, Cerf, 1983). In: **Le Christ de Calvin**, p. 93.

¹⁶⁵ Cf. referências em WILLIS, E. D., op. cit., p. 10 s. In: **Le Christ de Calvin**, p. 93.

¹⁶⁶ Pode-se mostrar o que toca a reflexão sobre Deus (redução do tema trinitário em proveito de uma visão de causa ou de princípio) ou no nível da concepção de homem (cf. sobre esse ponto, a contribuição de GISEL, P. <<Perspectives théologiques sur l’homme. Introduction>>), In: “Humain à l’image de Dieu”, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 27-53). In: **Le Christ de Calvin**, p. 93.

¹⁶⁷ Está sobre a base de uma compreensão do cristianismo segundo o que se poderá chamar um luteranismo radicalizado, que FEUERBACH, L. pode escrever sua “Essence du christianisme” e lançar como ele fez a transposição Deus-homem ou teologia-antropologia. Ou, FEUERBACH não

O “extra Calvinisticum” cristaliza uma posição toda de feito tradicional, e que é útil em seu modo de se expressar, mesmo se este não seja, como tal, sobressai da verdade. Nos termos variáveis, se vê novamente em efeito a temática, às vezes com os paralelismos surpreendentes no vocabulário dele mesmo, segundo uma multidão de Pais e doutores medievais.¹⁶⁸ Dois exemplos marcantes fazem coro a seguir. Sto. Tomás que escreveu na “Somme Théologique” (*IIIa. Qu 5, art. 2, ad. 1*), a propósito de “Cristo é descido do céu”: “não que a natureza divina tenha cessado de ser do céu”. Quanto a Sto. Agostinho, ele precisou bem que não é a doutrina cristã de crer que o “Deus entrado na carne, nascido da virgem Maria”, tenha “abandonado o cuidado do governo do universo”, seja “o tenha transferido a este pequeno corpo” (<<matéria recolhida e contraída>>).¹⁶⁹

A estas duas grandes referências, se poderá acrescentar também Atanásio. Na sua “De Incarnatione”, ele determina, em efeito, que Cristo não foi “unido a seu corpo”, nem foi “em seu corpo de tal maneira que não esteve alhures”, e que ele não se moveu em seu corpo de tal sorte que o governo do universo foi abandonado” ou que ele não foi mais preenchido de “sua eficácia e de sua providência”.¹⁷⁰ Assim, o “extra Calvinisticum” é perfeitamente tradicional, constituindo mesmo o que se pode denominar “extra catholicum” ou “extra patristicum”.¹⁷¹ Quanto a posição herdada de Lutero, se apresenta como uma “inovação”.¹⁷²

É fundamental atentar para a distinção que faz Calvino. Essa distinção tem dois pontos: um “Cristo na carne” (*ensarkos*) e um “Cristo fora da carne” (*asarkos*). Tal distinção não introduz uma dicotomia, que limitará a validade da revelação (integralmente *ensarkos*), e que para além, deixará intacta uma outra

sustenta por sorte, nem impunemente no coração do idealismo alemão (mesmo se este não é sem reduções), assim que nas origens do marxismo e de seus fantasmas totalisantes e totalitários. Chama-se nesse contexto de debates, que o pensamento de FEUERBACH se apresenta como um ponto de explicação crítica, decisiva e sintomática, tanto para Karl Barth que, pelos seus diversos herdeiros, cf. BARTH, K., “Genèse et réception de la théologie”, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 254 s. (com referência a E. Jüngel e H. Mottu em particular). Da parte de GISEL, P., “La création”, Genève, Labor et Fides, 1980, 1987², p. 201-210. In: **Le Christ de Calvin**, p. 93.

¹⁶⁸ WILLIS, E. D., op. cit., apresenta uma lista impressionante em seu capítulo dois. In: **Le Christ de Calvin**, p. 94.

¹⁶⁹ Letra 137, 2, Ad Volusianum (Patr. Lat. Migne 33, col. 517). In: **Le Christ de Calvin**, p. 94.

¹⁷⁰ Patr. Grecque Migne 25, col. 125. Cf. também edição e comentário CAMELOT, P. TH., Paris, Cerf (<<Sources chrétiennes>> 18), 1946. In: **Le Christ de Calvin**, p. 94.

¹⁷¹ WILLIS, E. D., op. cit., p. 60 e 153. In: **Le Christ de Calvin**, p. 94.

¹⁷² WILLIS, E. D., op. cit., p. 5 e 23 s. In: **Le Christ de Calvin**, p. 94.

realidade transcendente de Deus (essa que assinalará o *asarkos*).¹⁷³ O conteúdo principal e que é integralmente positivo, é o Cristo que se dá sem restrição, como o ponto determinante onde a verdade é manifestada, revelada. Mas, se a distinção de Calvino não conduz a uma dicotomia entre Deus e Cristo, nem às limitações correspondentes quanto à pertinência do tema revelador, ela direciona de modo magnífico a se refletir sobre o lugar ou o corpo mesmo da revelação. O que se percebe é uma sorte de dialética interna nessa reflexão. Assim, dizer que a verdade seja decifrada no lugar real, visível e concreto de sua manifestação, não sobressai a questão de saber o que se entende por revelação, como ela opera, nem através da norma do estatuto dessa verdade. Esse proceder não se dará sem uma relação sobre o que se pode entender pela palavra Deus.

Teologicamente, não existe senão que um Cristo, uma Palavra ou um *Logos*. Portanto, crer é pois inseparável de uma (*sursum corda*)¹⁷⁴ realidade do Espírito. De modo cristológico, não se falará da manifestação da verdade na carne, senão que chamará de “poder” que a ela é vinculado. O poder de Cristo, de nos juntar a ele ou à verdade justamente, pois ele é feito servidor ou o ministro.

A forma pela qual Pierre Gisel fala da cristologia de Calvino, no sentido de se processar uma dialética interna, vai de encontro àquilo que ele mesmo chama de uma certa cristolatria.¹⁷⁵ É uma dialética clara e forte. Teologicamente, ela assinala à sua maneira, uma liberdade originária de Deus e sendo esta ligada ao seu livre realizar-se na carne. Em outros termos, ela permite se reportar à sua manifestação encarnada numa dinâmica, procedência e genealogia, que a colocará para mais longe, em relação ao mundo em herança, no reino do Pai. Assim, há a transcendência de Deus, mas articulada sobre o fato mesmo da revelação em seu seio.

Afirmar um Cristo “fora da carne” (*extra carnem*), é dizer, com todo rigor, que ele não é senão que redentor. Como já se tem refletido sobre a face positiva do enunciado acerca do fato da mediação de Cristo e seu primado sobre a encarnação. Deste modo, se pode alegar o fato de não haver uma dicotomia entre

¹⁷³ Ibid., p. 95. Isto é o que a teologia de Calvino considera como certo, e a título necessário, de um discurso sobre o Cristo fora da carne (o *extra carnem* do “extra Calvinisticum” justamente), mas que Calvino ignora todo discurso teológico fora de Cristo (*extra Christum*), que seja a propósito de Deus ou relativo tanto ao homem quanto à realidade.

¹⁷⁴ Cf. que GANOCZY, A. , qualifica de <<incessante>>, op. cit., p. 405. In: **Le Christ de Calvin**, p. 96.

¹⁷⁵ GISEL, P. **Christ de Calvin**, p. 96.

os discursos que tocam a ordem da criação de uma parte (discursos de notas gerais), e um discurso relativo à verdade redentora de outra (discursos que são irremediavelmente ligados a uma particularidade).

Na verdade existe um discurso teológico, porque existe uma verdade teológica. Entretanto, é uma verdade articulada na diferença. Mas se tem um discurso único sobre o mesmo Deus. Um Deus criador e redentor, onde por sua vez, sobre duas faces, a verdade crística aparece em posição central e mediadora. Mas, se não existe lugar para dois tipos de conhecimento, dissociados, e pois um único será cristológico, que existe e bem, necessário e irredutivelmente, duas faces da verdade manifestadas na encarnação, que se remetem uma à outra, na sua diferença mesma. O discurso calvinista sobre a verdade do Filho “fora da carne” (*extra carnem*) permite em definitivo que a revelação “na carne” nos reenvie à verdade que se esconde tanto no mais profundo da Lei, quanto no coração da criação mesma. Ou para expressar de outra maneira: o discurso sobre a verdade do Filho “fora da carne” permite que a revelação seja esta da verdade do homem como tal, universal. A verdade de todos, na nossa condição carnal, nas tomadas com a realidade, tanto com sua resistência, quanto com a promessa que, em Cristo, essa resistência mesma recebe.¹⁷⁶

Segundo Pierre Gisel, a maneira de Calvino apresentar a sua cristologia de Cristo fora da carne, chama à transcendência de Deus, que permite, como já se tem visto, articular os mistérios da redenção sobre a realidade da criação. Os vínculos teológicos atestam salvaguardar a consistência da humanidade, tanto no nível da representação cristológica, quanto provavelmente e por seguir, no nível das realidades crentes, que se correspondem.¹⁷⁷

Para além do contexto preciso, sobre a ubiqüidade de Cristo, existem, pois, a transubstanciação romana ou a consubstanciação luterana da Eucaristia. O propósito é instrutivo quanto à cristologia. Mas, que se entende por preservar esta distinção, entre isto que o Cristo é em seu ser inteiro (*totus*) e tudo isto que o Cristo tem (*totum*)? Preservar o Cristo como pessoa ou *hypostase*, na sua distinção das diferentes propriedades que são as suas (como pessoa ou *hypostase*, o Cristo

¹⁷⁶ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 97. Para Calvino, a verdade está inscrita no mundo, mas foi preciso um espelho para a decifrar (esta verdade é no fundo cristológica, e o espelho é a Escritura).

¹⁷⁷ CALVINO, J. “Institution”, IV, XVII, 3. In: **Le Christ de Calvin**, p. 97.

não é redutível da soma de suas propriedades), pois, em ocorrência, o corpo e a humanidade.¹⁷⁸

Essa reflexão teológica, em muito, faz destacar a humanidade e o corpo de Cristo. Mas, não os imagina sempre, exceto quando reflete nas realidades sacramentais. Esse corpo e essa humanidade participam, profundamente, da pessoa de Cristo. Não é por nada que os sustenta e os registra em sua exaltação pascal e pós-pascal. São partes integrantes de sua identidade em relação a Jesus Cristo. Fora deles, o mistério que se cristaliza e representa o Cristo, perde sua realidade e sua verdade, sua força e sua pertinência. É com seu corpo e sua humanidade que Cristo será considerado como medida de julgamento. Mas, ao mesmo tempo, é esta a outra face, estritamente corolária destas afirmações, falar do corpo e da humanidade de Cristo. Não tem nem verdade nem realidade em si, ao se poder desligar esta que o Cristo assume (a carne: *assumptio carnis*) de sua *persona* justamente.

Esta forma de pensar que Pierre Gisel encontrou em Calvino é clássica. Tem o propósito de não pensar em termos de natureza ou de substância, mas de relação do ser e de fato da pessoa. Se a humanidade e o corpo de Cristo sobressaem de sua pessoa, o discurso de seu propósito, assim que sua verdade e sua realidade mesmas, são situadas e limitadas. Elas são essencialmente reportadas à sua pessoa específica. E, separadas de par com sua missão e sua história de uma parte, e separadas hoje também, depois da ascensão, do mundo e dos crentes é uma outra parte que traz prejuízo.¹⁷⁹

Essa teologia visa a uma articulação entre humanidade e divindade, que são decisivas, mas recusa toda *absorção* ou *fusão*.¹⁸⁰ A cristologia preside sob ordem diversificada e apresenta uma instância própria. Ela tem sua consistência e sua especificidade. Deve-se dizer absolutamente fundamental, mas se guardará de entender a realidade e a legitimidade do infinito. Mas precisamente, a ordem da Igreja, da fé como a vida de cada um; da mesma realidade, deva aparecer *outra*. Tudo nela está ligado. É a realidade do Espírito. Assim a temática denominada de “extra Calvinisticum”, indica finalmente, que não se passa diretamente da obra

¹⁷⁸ CALVINO, J. “Institution”, III, 22, 3 (MPL 192, 804). In: **Le Christ de Calvin**, p. 98. Calvino procede aqui exatamente como Pierre Lomabard nas “Sentences” (e pois como muitos tem o seguido).

¹⁷⁹ Cf. CALVINO, J. Institution, IV, XVII, 12. In: GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 98.

¹⁸⁰ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 103.

histórica de Cristo à sua obra da Igreja, como se tivesse um estrito prolongamento, sob uma forma institucional ou ainda de forma radicalmente espiritual.

4.4.5

A redenção de Cristo como evento supremo

As reflexões precedentes mostram que a encarnação é antes de tudo o lugar onde se manifesta o Mediador de todos os tempos. Este é um ponto essencial, porque permite uma forte articulação entre *criação* e *redenção*, que é de grande interesse teológico. O debate contra Marcion¹⁸¹ e certas gnoses foram enfatizados nos primeiros séculos do cristianismo. Em seguida, se permite um desprendimento no coração da obra da redenção, que propriamente fala, tanto sobre a sua face cristológica, quanto a sua face pneumatológica, na pessoa do crente e também na Igreja.

O desprendimento em foco,¹⁸² acentua que Deus está mantido numa ordem de eminência, e impede que se diminua a problemática cristã, sobre um plano que se revelará, finalmente, mais antropocêntrico, quer este seja sob a forma de naturalismo, de um historicismo ou de um moralismo. Permitirá uma reflexão e um aprofundamento acerca da complexidade humana, por sua vez, em termos de real assunção, na carne, e também em termos de transformação ou de metamorfose. Enfim, tudo isso é refletido sobre um registro que seja propriamente “espiritual”, isto é, no Espírito.¹⁸³ Os efeitos certos e visíveis na existência concreta e a vida da cidade, se acham com seus registros articulados mediante uma visão propriamente “escatológica”,¹⁸⁴ uma recapitulação última, erigida por Deus pelo Deus criador e salvador.

Os pontos a seguir, apresentam traços marcantes da cristologia de Calvino, segundo Pierre Gisel, no que concerne à obra da redenção. “Um Cristo obediente e contemplado”¹⁸⁵ mostra que o drama da encarnação não pode estar

¹⁸¹ Cf. CAIRNS, Earle, E. **O cristianismo através dos séculos. Uma história da Igreja cristã.** São Paulo: Vida Nova, 1984, pp. 78-84.

¹⁸² Cf. toda essa argumentação em GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 105-130.

¹⁸³ Cf. GISEL, P. **La subversion de l'Esprit. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme.** Genève: labor et Fides, 1993. 217p.

¹⁸⁴ Cf. o artigo de GISEL, P. *Création et Eschatologie*, In: **Initiation à la pratique de la théologie.** Dogmatique II, Paris: Cerf, 1993, pp. 613-722.

¹⁸⁵ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 106-113.

desvinculado da redenção. Esse drama está centrado na história de Cristo entre a humanidade, isto é, inscrito em genealogia e na carne humanas.

Esse modo de refletir a cristologia é algo bem inerente do cristianismo. É preciso distinguir bem as ordens, sem que haja risco de haver uma posição contraditória. Se Calvino sublinha fortemente o primado de uma mediação para além do tempo e do espaço, uma mediação que a encarnação primeira e antes de tudo se concretiza pela função que é visível, e se essa mediação primeira está na ordem ligada à realidade de um amor gratuito de Deus, de sua eterna misericórdia, podem ser considerados os *méritos* de Cristo e sua *obediência*? Falar de um mérito de Cristo por si mesmo, será conceder autonomia e a induzir, desde então, <<escolher Jesus Cristo>>. Assim, se reclama o que Pierre Gisel tem gosto de chamar “uma imensa perspicácia teológica”, porque aprovou aqui em sua perspectiva, ou, pelo menos, uma perspicácia teológica mais radical.¹⁸⁶

Mutatis mutandis, Cristo é chamado de “Novo Adão”.¹⁸⁷ Isto quer dizer que, Cristo é visto como figura corporativa e recapituladora. Ou, que poderá querer significar nesse nível, em todo caso é uma “obra” de Adão ou uma “obra” de Cristo? Será, então, desprendida da ordem da confissão, da ordem do Espírito e da Igreja, pois tem o cunho de relevar a existência humana? Salvo de se poder concluir que, nem Adão, nem o Cristo e nem o que nos convém, não haverá constrangimento de os reputar e de os compreender como antecedência pouco ou provavelmente causal?

Há um paralelo entre Cristo e Adão que se acha evocado na reflexão cristológica. “Como temos sido feitos pecadores pela transgressão de um homem, também somos restituídos em justiça pela obediência de um homem” (Romanos 5.19). Obtêm-se pela graça de Cristo o que Deus tem prometido nas obras através da Lei, quem, justamente, pode cumprir realmente essas obras? Em Cristo se cumprem diante de Deus, e segundo o acréscimo que ele representa, é que se podem confessar nossas obras, estando de modo que o ser humano não as pode entendê-las cumpridas. Mas, é somente segundo a ordem de Deus, que o ser humano as recebe e as transforma, de outra maneira cumpridas, pois, que nem a pensamos e fazemos, enquanto elas são, realmente, inscritas na existência

¹⁸⁶ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 107.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 108.

humana. E, essa ordem de Deus é o seu Cristo, que através dele o ser humano pode ser novamente inserido diante do próprio Deus.

A vida em “Adão” aparece rigorosamente como pessoa não-acabada. É conseqüência diretamente em face da queda, do mal e do pecado.¹⁸⁸ O homem não se realiza como pessoa, por causa do pecado, que diante de Deus configura-se como o afastamento que ele apresenta em sua dimensão. O homem vive numa situação que é justamente inscrita em pecado, no qual, contudo, todos estão inseridos. É preciso entender, em face do exposto, que se tem de confessar a existência de uma genealogia em acabamento. E, sendo esse pecado, enquanto causa de não-concretização, significa que ele está mesmo inscrito no coração da existência humana. Todos estão inscritos nele.

O que se lança em conta é um jogo que sanciona uma nova vez, o afastamento ou a distinção das ordens. Essa distinção que se apresenta no contexto vai permitir articular sem contradição “misericórdia infinita de Deus” e “mérito de Cristo”.¹⁸⁹ Assim, se poderá compreender melhor a própria redenção. O primado do amor absolutamente gracioso ou do que ele tem que nada pode vir a esquecer, porque é Deus mesmo, revelado em Jesus Cristo. Através de Cristo, a pessoa pode ser reputada como justa, pela fé, que repousa e encontra nele o objeto material da salvação.¹⁹⁰

À maneira clássica, esse lado real e material é desenvolvido, no sentido de refletir sobre Cristo, proposto como “autor” da salvação, sendo evidenciado pelo crivo de sua “obediência”, onde se pode legitimamente falar de seus méritos. Diz-se respeito ao estatuto *vicarial* de Cristo, em que ele assumiu o nosso lugar. Cristo pagou pelos nossos pecados, e a salvação nos deu pela sua justiça. Ele se tornou maldito por nós (Gálatas 3.13). Não é isto coisa absurda, Cristo ter que assumir o lugar do ser humano pecador? Há uma contradição com a graça de Deus? Pode-se responder que não, pois há uma distinção das ordens justamente.¹⁹¹

Refletindo-se teologicamente, Jesus Cristo é matéria da salvação do ser humano, de modo real, concreto e materialmente.¹⁹² Assim, todo ser humano

¹⁸⁸ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 108.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 109.

¹⁹⁰ Como sugestão, na atualidade, a obra de MIRANDA, M. F. **A Salvação em Jesus Cristo**, São Paulo: Loyola, 2004, apresenta a realidade da salvação em Cristo, de modo objetivo.

¹⁹¹ Cf. C.R. 50, Opera Calvini, 71. In: **Le Christ de Calvin**, p. 109.

¹⁹² *Ibid.*

necessita de sua *mediação*. Em Cristo, se configura a dupla face da realidade da redenção. Ele é o instrumento, necessário segundo a ordem humana. Nele há o cumprimento da obra da salvação, porque nele se realiza, ao mesmo tempo, a mediação que perpassa toda a eternidade, e no coração dessa realização, se faz presente mesmo a imagem de Deus. Deus se engajou no coração da humanidade, agindo na eternidade de modo trinitário.¹⁹³ Diante de tudo isso, não há a intenção de se desvalorizar a ordem humana da salvação, mesmo se ela está subordinada ao amor primeiro e último de Deus.

A ordem humana da salvação tem em efeito seus constrangimentos. E, esta se origina da necessidade do *sacrifício*, órgão central do drama soteriológico, mesmo se não constitui certo, toda a extensão de sacrifício têm sido consideradas em todas as suas dimensões.¹⁹⁴ Assim, é preciso entender o que quer dizer quando se trata desse *sacrifício*. Trata-se, portanto, do homem pecador, não de Deus em si, salvo de manifestar com justiça que Deus não ama nossas injustiças. Que a eminência do amor de Deus tem caráter de eternidade e não pode se coadunar com as iniquidades do homem pecador. Destarte, foi preciso que Deus se revelasse em Cristo como salvador. Logo, a salvação do ser humano reside em Cristo, e que este é o seu autor. Cristo é verdadeira comida, azeite, confeito, sal e sabor. Estas são imagens tomadas por Calvino,¹⁹⁵ em atenção à própria realidade concreta do ser humano.

Já foi visto que Deus não pode amar a iniquidade que vê no homem pecador. E, não se entende de nenhum modo, que a “diferença perpétua” entre a justiça e a iniquidade apareça banalizada ou diminuída. Duas realidades são evidenciadas. De um lado Deus não vê ponto perdido no ser humano, ou seja nós permanecemos suas criaturas. Ele nos criou para a vida, e nos envia ao primado da eternidade do seu amor. De outro lado, somos nascidos em condenação, e Deus nos remete ao ofício de Cristo, que abole o mal que há em nós. Há uma fórmula de subordinação entre Deus e o ser humano. O amor humano em relação a Deus somente é em função do próprio amor de Deus, que agiu primeiro (1 João 4.9).

¹⁹³ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 110. Santíssima Trindade. Deus é Pai, Filho e Espírito Santo.

¹⁹⁴ Cf. CALVINO, J. *Institution*, II, XVI, 5, texto de 1560. In: *Le Christ de Calvin*, p. 110.

¹⁹⁵ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 111.

Esse amor foi manifestado em Cristo, pela sua morte, provando seu amor concreto, em favor do ser humano.¹⁹⁶

Essa entrada teológica marcou o coração da Reforma: a justificação gratuita ou a recusa de inscrever Deus e o homem nas jogadas de equivalências.¹⁹⁷ Jesus Cristo morreu por nós, quando ainda éramos fracos (Romanos 5.6). Assim, Calvino prossegue a exposição soteriológica sublinhando o tema fundamentado na obediência de Jesus Cristo. Para o Reformador a *obediência* resume, teologicamente ou pelos olhos da fé, que toda a vida integral de Jesus aparece particularmente apropriada enquanto se fala de sua morte que, num em certo sentido, a toma, a recapitula ou a cumpre.¹⁹⁸

Calvino tem também preferência de falar de Jesus Cristo como *servidor* em sujeição dinamicamente voluntário, experimentado nas duras e ásperas coisas da existência. Subordina esse tema e o inscreve na *lógica teológica da representação*, mencionada por Pierre Gisel.¹⁹⁹ Essa representação se lança na relação e no lugar de se contemplar a Cristo. Cristo tem de ser contemplado como *obediente* e com sua vida humana vivida de modo concreto. Desta maneira, é que deve acontecer uma relação verdadeira entre o homem e Deus. Sendo assim, se opera concretamente a salvação, e não no grau mesmo de umas recompensas extrínsecas, abstratas ou metafísicas, em que Deus deve acordar em razão de um mérito adquirido pelo ser humano.

O sacrifício operado por Jesus Cristo marcou o grau de sua condenação, constituindo-se um drama judicial. A sua morte foi violenta. Ele foi condenado em nosso lugar, substituindo-nos na ordem de uma representação. Isso quer dizer que ele morreu pela humanidade e garantiu pela sua morte o acesso do ser humano a Deus. Logo, há salvação concreta e definitiva. Assim, se pode contemplar a pessoa de um pecador e malfeitor representada em Jesus Cristo; e contudo, é sabido que Jesus Cristo assumiu a carga do pecado dos outros. Tudo

¹⁹⁶ Aqui nesta última parte, não deve concordar em parte com João Calvino e nem com Pierre Gisel, uma vez que a morte de Jesus Cristo se caracterizou pelo resultado de sua vida com seus atos. O modo como Jesus viveu, na condição de servo obediente, configurou-se para o crente uma nova forma de viver, sempre sob uma entrega voluntária. E, isto é o que Deus se agrada. Porém, percebe-se que Pierre Gisel procura em seus escritos atualizar Calvino. E, com justiça, na maior parte deste trabalho, se pode observar uma certa atualização teológica.

¹⁹⁷ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 112.

¹⁹⁸ Aqui sim, há uma atualização, que já inclui a obra de Cristo, culminando na sua morte. Fazendo justiça a Pierre Gisel, uma vez que Calvino teve uma tendência forte a seguir a linha teológica de Sto. Agostinho e também a de Sto. Anselmo.

¹⁹⁹ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 112.

isso que foi imputado, fez que o processo criminal da humanidade diante de Deus fosse transportado para Jesus Cristo.²⁰⁰

Esse mistério é visto em seu desdobramento, acerca de tudo o que abarca e envolve.²⁰¹ Em sentido cristão, falar de redenção é por excelência se deter na reflexão do mistério pascal. Esse mistério envolve de modo profundo o complexo cruz-ressurreição, quando se trata da cristologia de Calvino. A cruz de Cristo nenhum valor teria, se Cristo tivesse apenas morrido. Em cristologia não se diz que pela morte de Cristo se pode ser ressuscitado em esperança viva, mas é pela sua ressurreição (1 Pedro 1.3). A cruz e a ressurreição são duas realidades que se apresentam juntas. Teologicamente, uma é reenviada à outra.²⁰² É um reenvio que não é linear, nem também com um único sentido. Fundamentalmente, cruz e ressurreição constituem um mesmo mistério, complexo e indissociável, que é o *mistério pascal*. Esse mistério é o sinal de uma expressão que é bastante atual.²⁰³

É preciso que seja seguido o drama na sua própria ordem, sucessiva, histórica ou econômica.²⁰⁴ A cruz é primeiramente aprofundada. A cruz foi o lugar onde Cristo se tornou sujeito de maldição.²⁰⁵ Verifica-se, nesse sentido, o enfoque de 2 Coríntios 5.21: “Aquele que não conheceu pecado, ele o fez pecado por nós; para que, nele, fôssemos feitos justiça de Deus”. Aqui se percebe um momento de transferência. Sobre o corpo de Cristo, a força do pecado. Não significa o pecado como tal, que tem sido abolido, tomando a própria pessoa de Cristo. Sobre a cruz, Cristo é tomado “nessa marca visível”, da maldição. As conseqüências do pecado foram evidentes em sua carne; e nela o pecado foi condenado.

Uma reflexão mais clara, segundo Pierre Gisel, deve ser exposta. Com isso não se quer dizer que o Cristo tenha recebido a maldição do homem pecador, de modo a ser abatido como se ele estivesse em lugar deste homem de forma literal,

²⁰⁰ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 113.

²⁰¹ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, pp. 113-124.

²⁰² Cf. GISEL, P. *Vérité et Histoire*, p. 320. A cruz e a ressurreição não devem ser jogadas uma contra a outra, como termos opostos, segundo a ordem sucessiva de uma história dos fatos da salvação. Sobre este ponto cf. pp. 307-326.

²⁰³ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 114. O autor afirma que esse sinal corrente na atualidade é percebido melhor no meio católico, talvez pelo fato de haver as celebrações da morte e da ressurreição de Cristo, de forma mais evidente.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 114-115.

²⁰⁵ Alusão a Deuteronômio 21.22-23, que fala da maldição junto àquele que é pendurado no madeiro.

simples e extrínseca.²⁰⁶ Não, ele recebeu a maldição “em sua pessoa” e, *eo ipso*, e a dissipou. Ele se moveu sempre num jogo relacional, onde o homem se sustenta em primeira linha, cada um dentre todos, porque se move justamente no jogo real e concreto da redenção. Um jogo onde a fé está engajada, principalmente. A fé “na condenação de Cristo apreende absolvição” e “em sua maldição apreende bênção”. Assim, sobre a cruz, Cristo “foi feito pecado”, como se tem refletido, ao mesmo tempo, feito, por nós, redenção ou justificação.

A meditação acerca da morte de Cristo não se baseia unicamente no único feito da cruz.²⁰⁷ O tratamento da problemática da maldição indica algo que ultrapassa, de fato, o estrito momento da cruz e da morte. Aparece inscrito mesmo numa perspectiva eminentemente teológica. Essa perspectiva tem a ver com a globalidade das relações reais, encarnadas entre Deus e o homem. Cristo foi inteiramente exposto à morte, ele foi tragado e subjugado por ela. Destarte, se percebe a maldição da cruz. Cristo na cruz representou a humanidade afetada pelo pecado. Através deste modo de refletir teologia, chama-se ainda à atenção da realidade do sacramento batismal, que segundo o apóstolo Paulo, somos metaforicamente, “associados” à morte de Cristo pelo batismo (Romanos 6.3-4), de forma plena e definitiva.²⁰⁸

Uma atenção teológica que Calvino concede ao sofrimento e à morte de Cristo, é a “descida aos infernos”.²⁰⁹ Essa *descida* indica que, sobre a confissão da morte de Cristo na cruz, nós não temos justamente nenhuma participação na sua morte física, unicamente considerada como “normal”, feita com violência extrema. Isto é, não precisamos morrer como Cristo morreu. O processo que se apresenta parece mais largo e mais complexo. A morte de Cristo é uma morte que toca profundamente a alma humana. É uma morte espiritual, em que se percebe ultrapassando estritamente o “corporal”, e que é unicamente suscetível de desdobrar a plenitude do que está em jogo. Essa morte espiritual é o prolongamento da maldição da cruz. Esse prolongamento tornou-se concreto, particularmente na tristeza e na agonia de Jesus, seja no Getsêmane (Lucas 9.28-36), seja sobre a cruz. Em agonia ele disse: “Deus meu, Deus meu por que me abandonaste?” (Mateus 27.46). Esse momento indica que Cristo tem sustentado o

²⁰⁶ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 115ss.

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Ibid.

peso da vingança de Deus, tanto que ele tem sido magoado e afligido mediante sua mão, e tem experimentado todos os sinais que Deus mostra aos pecadores.²¹⁰

Jesus Cristo passou por uma profunda angústia. Esta foi em função de se colocar na condição de maldito. Da cólera de Deus contra o pecado, do Nome que ele chamou em sua força insignificante. Calvino reflete sobre o que Jesus Cristo tivesse passando, em relação ao temor da morte unicamente, e justamente pela maldição de Deus. Isso significa uma teologia fraca e insuficiente? De certo que nenhuma fraqueza afetou a Jesus. Teologicamente, a conclusão é, em todo ponto incontornável, “Jesus Cristo tem estado em combate mais ardente e difícil contra a morte comum”.²¹¹

Em tudo isso o que é importante ressaltar é que diante da morte de cruz, Jesus se apresentou como homem. Um ser humano como nós. Na cruz, sem proposta suave ou falsamente espiritualizante, Jesus procedeu na condição genuinamente humana. A sua obediência, embora tomada de uma aparente sobrecarga de fraqueza, de passividade em relação à maldade imposta, foi combatente, contra os poderes do mal. Cristo não é tido com uma figura passiva, à maneira de uma marionete nas mãos de Deus, indefeso diante da morte e da maldição pela violência e necessidades externas. Ele foi sustentado pelo Pai, pela força do Espírito Santo. Assim, nos deixou esse legado de confiança em Deus, na realização histórica de ser humano.

Através da morte de Cristo, temos como certa a completa realização da salvação.²¹² Contudo, a outra face que é requerida é a novidade de vida na história em face desse evento. E, essa nova realidade, sobretudo, se manifesta na ressurreição, que é indissociável em relação à cruz. Acontece, então, o triunfo da vida e da justiça de forma esplendorosa, mediante o estabelecimento de Jesus Cristo como Filho de Deus. O desenvolvimento da virtude celeste do Filho de Deus é entendido como a virtude do Espírito. Deste modo, estão em causa a nossa esperança, fé e esperança que estão em Deus.

²¹⁰ Ibid., p. 117. Nota-se nessa passagem de referência que, de novo, aparece a distinção das ordens, tomada de muitas reprises, entre o que está estritamente por Deus de uma parte, e o que está pelo ser humano, e também, quanto a relação de Deus para o ser humano de outro, assim, este é lugar onde o pecado deve ser combatido.

²¹¹ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 117.

²¹² Ibid., p. 119.

Teologicamente a ressurreição antecipa a ascensão.²¹³ Ou, esta última manifesta e desenvolve um aspecto da primeira. Cristo iniciou ao ressuscitar a magnificação de sua glória e virtude, mesmo se ele verdadeiramente exaltou seu reino quando foi elevado ao Céu. Essa ressurreição se lançou em parte sobre as oposições entre *abaixamento* e *elevação*, ordem seguida como ordem espiritual, terra e céu. Oposições que comandam a temática da ascensão, e que sublinham por sua vez, vantagens para o ser humano que Cristo deixou através de sua humanidade. A presença de seu corpo para nós é o governo do mundo por uma virtude mais presente e mais humana.

A ascensão é classicamente vista como o senhorio de Cristo no céu e na terra, em que se acha tomado em seu lugar e manifestado a todos, a fim de haver esperança por um mundo mais justo.²¹⁴ Realiza-se a promessa de Cristo, de estar presente conosco até à consumação dos séculos (Mateus 28.20). Ele nos vivifica mediante a vida espiritual e nos santifica por seu Espírito. Portanto, é preciso que haja uma compreensão da obra redentora, que essa ascensão de Cristo realiza. Uma obra redentora que compreende toda realidade criada. Cristo assumiu a nossa humanidade, com o propósito de restaurar toda a criação. Por isso, ele ascendeu na sua própria carne, a fim de termos esperança, de que a possessão de uma nova configuração já foi instaurada. Assim, pela fé, pela vida de Cristo, tudo é possível, para realizar a renovação de todas as coisas.

Deste modo, a redenção se dá como um momento de reconciliação. Ela permite a realização concreta da totalidade do processo. É preciso verificar passo a passo o fio condutor desse tema da substituição.²¹⁵

Primeiro - A *encarnação* é pensada e apresentada como concedendo forma ao motivo de “Cristo em nosso lugar”.²¹⁶ A *encarnação*, como primeiro elemento, partilha da condição de Filho perfeito. Jesus Cristo, que se fez irmão dos seres humanos, que significa a assunção de nossa natureza humana. A *encarnação* não

²¹³ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 120.

²¹⁴ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 121. Sobre esse complexo de coisas é que se articula o tema do julgamento, estreitamente relacionado ao processo cristológico que segue nessas reflexões. Em efeito, da figura recapituladora ou da figura de realização que Jesus Cristo, o Filho por excelência, é que Deus atribui autoridade para julgar. Daí se aguarda com esperança por um mundo mais justo, somente através da pessoa e obra de Jesus Cristo.

²¹⁵ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, pp. 124 ss.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 124.

é, senão, uma condição externa ou formal, antes de tudo da reconciliação. Cristo veio, antes de tudo, na nossa carne, para realizar uma obra que é primeiramente, esta mesma do ser humano, originalmente e sempre. A obra de Cristo trata mesmo da vocação do ser humano diante de Deus, em obediência como serviço. Este termo qualifica entre outras virtudes, teológica e globalmente, a obra de uma existência que se desenvolve. Um valor em si como submissão em contraste com a desobediência que demanda do pecado, que é o orgulho, fazendo do homem um ser autônomo e independente de Deus. A obediência de Cristo releva, principalmente a sua natureza humana, mesmo se ele se realiza como “Filho de Deus”. A sua reconciliação está relacionada a uma obra desenvolvida.²¹⁷ A questão da salvação não está jamais regulada ou decidida por uma consideração que portará sobre Deus em si ou o homem em si, sobre suas “essências” separadas, mas, em Cristo, se acharão miraculosa e saudavelmente reunidas.²¹⁸

Segundo - Desta forma se configura a segunda faceta da “substituição” ligada à encarnação: Cristo veio na nossa carne não simplesmente para ser mesmo o lugar, do mesmo lugar, mas bem para cumprir o que nós não podemos cumprir por nós mesmos.²¹⁹ Fora nosso pecado, consideramos a função *mediadora* de Cristo, sendo necessária, não exigindo senão uma inscrição na carne e na história humana: o homem pode realizar sua vocação profunda, contemplando a sua imagem, misteriosamente dada por Deus no coração da criação. Cristo é mediador porque cristaliza o ser de Deus para nós, e neste sentido, a nossa essência, que se transforma mediante o mistério que se desenvolve na história da redenção. É neste sentido que podemos compreender Deus como re-criador.

Terceiro - *C Cristo carrega sobre o seu corpo o pecado dos homens.*²²⁰ Está, portanto, no rol da teologia fundamental, acerca da condenação de Jesus diante de Pilatos. Ele é propriamente julgado “em nosso lugar”. Momento essencial da representação do mistério cristológico; condenado em lugar de Barrabás²²¹ e crucificado entre dois malfeitores, Jesus foi tomado como “príncipe

²¹⁷ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 124 ss.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 124. Calvino mostra sua preferência, não no sentido de poder afirmar simplesmente a unidade das duas naturezas em Cristo. Ele prefere, por sua vez, contemplar a relação dinâmica e concreta das duas naturezas, no coração da obra e da pessoa de Cristo (inscritas pois no jogo da relação Filho-Pai), e de se concentrar sobre a dinâmica que pode se articular pelos crentes.

²¹⁹ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 125.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 125 ss.

²²¹ Cf. *Le Commentaire de l’Evangile de Matthieu*, 27, 15 (CR 73, Opera Calvini 45). In: *Le Christ de Calvin*, p. 126.

dos malfeitores”.²²² Teologicamente, se toca aqui o centro da obra redentora. Foi preciso que o Filho de Deus, que entrou na história humana e chamado a viver como um de nós igualmente, carregasse em seu corpo os efeitos mais radicais do pecado.²²³ As conseqüências do pecado dos homens. Transcrito em termos teológicos, significa o julgamento de Deus sobre o pecado, e em contraste, sua benevolência e seu projeto de amor tomado justamente.

Diante de Pilatos, Jesus foi considerado um condenado, portador do pecado da humanidade; condenado à morte “em nosso lugar” foi ele diante de Deus. E, sendo assim, o pecado *ipso facto* foi liquidado. Mas isto não será real e efetivo senão que, se o Filho carregou o pecado, visível e publicamente, “em nosso lugar”, atesta-se assim que Deus mesmo, em seu Filho, o condenou. Cristo, que ao mesmo tempo era inocente, assumiu todas as conseqüências de toda a realidade.²²⁴ Deus pois, não imputou o pecado sobre o homem. Mas, permitiu a realização de um perdão ou de uma reabilitação deste. Sublinha-se que o drama é justamente colocado em conta, sendo Deus mesmo destruidor do poder do pecado, em face da origem única desse processo global de redenção, que permaneceu no seu coração como causa suprema.

O Cristo que se manifestou na história da humanidade como Filho autêntico, com sua história concreta, carregando em sua carne as conseqüências do pecado e condenado em nosso lugar, pode-se falar a propósito de *sacrifício*. Constata-se a encarnação como obediência da parte do Filho, inscrevendo-se na figura de *servidor*. Mas, a noção de *sacrifício* está subordinada a um cumprimento. Inscrito num processo de cumprimento que vem mesmo de Deus, cristalizado sempre para nós, na figura mediadora de Cristo, e que a conduz mais além, indicando o motivo substitutivo da nossa conformação com a imagem de Deus em Cristo. Assim, houve notadamente a questão de uma sorte de *compensação*,²²⁵ do tipo cósmico ou judiciário, jogando-se na morte de Jesus Cristo.

²²² Commentaire de la deuxième Epître aux Corinthiens, 5, 21 (CR 78, Opera Calvini 50). In: **Le Christ de Calvin**, p. 126.

²²³ Cf. Por exemplo, Commentaire de l’Evangile de Jean, 19, 17-18. In: **Le Christ de Calvin**, p. 126.

²²⁴ Calvino se distingue de certos teólogos medievais, tal como por exemplo, Sto. Anselmo que não fala de um julgamento sobre o Cristo, cf. *Cur Deus homo*, II, 11. Segundo Calvino se poderá ler a este propósito Commentaire de l’Epître aux Romains, 8. 3. In: **Le Christ de Calvin**, p. 126.

²²⁵ Sobre este ponto, Calvino não segue os muitos teólogos medievais, notadamente Sto. Anselmo, cf. *Cur Deus homo* II, 11, 14; Pierre Lombardo, *Sentences* III, 18, 5 ou 20. 3; nem Santo Tomás, *Somme théologique*, IIIa, Qu, 49, art. 3. Verificar igualmente Qu. 46, art. 1. In: **Le Christ de Calvin**, p. 127.

Ao se falar de *sacrifício*, não se pode esquecer da figura de Cristo como o grande Sumo Sacerdote, e também da função que aparece de forma substitutiva. O sacerdote representa o povo diante de Deus. Sua santificação cristaliza e antecipa um movimento de oferenda, universal e radical, que nele se acha diante de Deus. O Sumo Sacerdote é chamado também de “intercessor” e nosso “advogado”. Cristo foi o sacrificador e o sacrifício ao mesmo tempo, “em nosso lugar”. Entregou-se a si mesmo pelos pecados da humanidade.²²⁶ A liquidação do pecado é uma face essencial da obra redentora de Cristo, mas seu poder é também de nos conformar à sua imagem. Ser salvo é, primeiro e antes de tudo, poder estar ligado ou unido a Cristo. A redenção está estritamente relacionada ao mistério pascal. E, através da ressurreição transborda a nossa regeneração.

4.4.6

A obra de Jesus Cristo

A obra de Jesus Cristo é claramente distinguida por Pierre Gisel sob um duplo ofício com base na raiz bíblica: sacerdotal e real.²²⁷ Mas também considera uma reflexão mais abrangente, no que concerne a três ofícios, sob tomada teológica.²²⁸ Essa doutrina era conhecida da Igreja antiga e medieval. Pode-se, então, mencionar aqui os nomes de Eusébio, Crisóstomo, Cristólogo e Tomás de Aquino (*Somme théologique*, IIIa, *Qu. 22, art. 1*) notadamente.²²⁹ Ela tem por

²²⁶ Pierre Gisel se esforça em apresentar, segundo Calvino, uma obra diferenciada que remonta e comanda em seu próprio coração, e foi preciso indicar que, nos textos do Reformador, a obra redentora caracterizada pela “substituição” não termina com a cruz. O Cristo ressuscitado compreende integralmente sua identidade de homem, e ele continua a assumir uma função substitutiva. Em linguagem calvinista, Cristo não é ressuscitado, se desde já diz, “por ele mesmo” a título privado. Através de sua ressurreição, se prosseguirá a sua missão e seu ser representativo. A obra da redenção acontecida, nada menos é que restaurar a nossa vida. Cristo é a imagem e a origem desta vida, na sua pessoa inteira se condensa juntamente sua história e também a sua elevação pascal (Cf. **Le Christ de Calvin**, p. 128).

²²⁷ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 131-132.

²²⁸ A única menção dos três ofícios não é própria de Calvino e da tradição reformada, distinguida da linha luterana. Assim, por exemplo, HOLLAS, D., *Examen theologicum acroamaticum* (1707), apresenta uma doutrina dos três ofícios de Cristo, na sua ordem: ofício sacerdotal, profético e real (Hollaz é um representante dessa que é chamada de ortodoxia luterana tardia). Cf. também, bem anterior, HAFENREFFER, M., (morto em 1619) ou, típico da primeira ortodoxia luterana, GERHARD, J., (1582-1637). Mas a menção dos três ofícios se retoma também segundo os luteranos que segundo os reformados, são tratados de modo mais claro em suas diferenças, como se verá, *infra*. In: **Le Christ de Calvin**, p. 132.

²²⁹ Será achada também no anglicanismo e segundo certos católicos (mas antes do fim do Sec. XVIII, cf. GERBER, U., *Christologische Entwürfe*, vol. 1, Zürich, EVZ, 1970, p. 22 e 317, n. 99), notadamente segundo NEWMANN, cf. <<The three Offices of Christ>>, In: *The World's great*

alhores sua raiz bíblica assegurada no tema da “unção”, essa que trata dos “ministérios”, de economia veterotestamentária, e que recapitula o Messias, o “Ungido” por excelência, o Cristo.²³⁰ Este termo aparece no coração da cristologia, como o lugar central que ela arquiteta com a Reforma.²³¹ Ainda, se acha menção de um ofício duplo segundo Lutero, do *tratado De la liberté chrétienne* (1520):²³² ofício real e sacerdotal. Osiandro conheceu um triplo ofício em 1530 e, sobretudo, Bucer o ensino em suas *Ennarationes in Evangelia* de 1536 (ofícios real, sacerdotal e profético). Verifica-se que, na primeira edição das *Institutas*, de 1536, Calvino fez constar senão um duplo ofício real e sacerdotal. Este também, aqui aparece, quase exclusivamente, na sua obra exegética e homilética. A menção de três ofícios somente aparece na edição de 1539/41, manifestando-se sob a influência de Bucer. A doutrina será exposta com base na última edição de 1559/60, onde Calvino lhe consagra um capítulo (Cap. XV), com uma textura particularmente renovada.

No *Catéchisme de Genève* de 1542, a doutrina dos três ofícios se acha em bom lugar, justo após o significado do termo Jesus – Salvador.²³³ Porém, antes de expor o que toca sua filiação divina, a encarnação e toda a sua obra soteriológica. Pode-se verificar nessa ordem um reflexo da prioridade da vontade concorde com a Reforma, da obra e da função de Cristo, sobre os debates relativos à sua pessoa, à sua natureza ou à sua essência. Há uma sensibilidade que poderá explicar o favor de cujo ensinamento dos “três ofícios” se jogará no protestantismo ulterior.

Sobre a palavra “Cristo” o Catecismo trata do seu significado “Ungido” para dizer o seguinte: “Por este título é ainda melhor declarado seu ofício. É este que tem sido ungido do Pai celeste para ser ordenado Rei, Sacerdote ou Sacrificador, e Profeta” (resposta 34).²³⁴

Sermons (S. Frist, Jr. Ed.), New York, Garden City, 1943, p. 137. Sobretudo, está inscrita nos textos do Vaticano II, cf. *Lumen gentium*, cap. IV, N^o 34-36. In: **Le Christ de Calvin**, p. 132.

²³⁰ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 132. Cristo e Messias significam literalmente “ungido”, respectivamente em grego e em hebraico.

²³¹ Sobre a doutrina dos três ofícios de Cristo segundo Calvino, se reenviará, entre a abundante bibliografia, a JANSEN, J., *Calvin's Doctrine of the Work of Christ*, London, J. Clarke and Co., 1965 e a BLASER, K., *Calvins Lehre von den drei Aemtern Christi*, Zürich, EVZ, 1970. In: **Le Christ de Calvin**, p. 132.

²³² Cf. *Oeuvres II*, Genève, labor et Fides, 1966, p. 275ss. In: **Le Christ de Calvin**, p. 132.

²³³ Cf. N^{os} 32-33.

²³⁴ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 133. Após as referências do Antigo Testamento (N^{os} 35-36). O texto expõe mais em detalhe estes três ofícios. Verifica-se que a ordem não é a mesma que da última edição das *Institutas* – ordem que, historicamente, vai mais freqüente marcar as teologias

Seguem-se os significados dos três ofícios, segundo o conteúdo do *Catéchisme*:

O ofício *real*. Remete-se a um Reino que se diz “espiritual”, que tem sua consistência na Palavra e no Espírito de Deus, que contém justiça e vida (nº 37). Sua funcionalidade é globalmente articulada segundo o agir do Espírito e segundo os dons que Cristo, pelo Espírito recebeu, e nos outorga (cf. nºs 40-42).

O ofício *sacerdotal*. Este é o ofício que, por sua parte, caracteriza-se classicamente como ofício e autoridade de se representar diante de Deus, para obter graça e favor, apaziguar sua ira, em oferecer sacrifício que lhe seja agradável (nº 38). Este ensino é remetido à função do *Mediador* e à reconciliação, precisando bem que, por seu intermédio, tenha-se acesso à presença de Deus, e de nos oferecer em sacrifício com tudo o que somos e temos. Assim, somos companheiros do sacerdócio de Cristo (nº 43, com referência à *Epístola aos Hebreus*).

O ofício *profético*. Significa ser mensageiro e embaixador soberano de Deus, o Pai, no sentido de expor plenamente a vontade dele ao mundo e assim pôr, enfim, todas as profecias e revelações (nº 39). Este ofício remete ao Senhor Jesus Cristo, no sentido de nos introduzir no conhecimento da verdade do Pai e de sua verdade (nº 44).

Os ofícios de Cristo portam uma carga ou um ministério propriamente autorizado que ultrapassa, de entrada, toda questão de simples escolha individual. Falar dos ofícios de Cristo é falar da idéia que conduz a um Cristo representante, em termos que o vocábulo condensa, de recapitulação e de manifestação. Cristo representa o homem diante de Deus e Deus diante dos homens. A doutrina dos três ofícios de Cristo foi afetada por um pensamento do tipo jurídico “legal” e “objetivo”, em contradição com a proclamação do Deus de amor, centro verdadeiro do Evangelho. Essa ocorrência crítica, segundo Pierre Gisel, foi percebida no fim do Séc. XIX ao início do Séc. XX.²³⁵

Segundo as *Institutas*, o ofício profético trata, sobretudo, da doutrina que pode fazer o homem novamente se aproximar de Deus pela Aliança e pela Palavra. A referência a Isaías 61.1-2 é bem clara: “O Espírito do Senhor está sobre

que seguiram -, posto que o ofício profético não vem aqui em terceiro lugar, enquanto que ele ocupará em seguida a primeira.

²³⁵ Cf. sobre a representação que concede VON HARNACK, A., em *L'essence du Christianisme*, por exemplo. In: **Le Christ de Calvin**, p. 135.

mim, porque o Senhor me ungiu para pregar boas-novas aos quebrantados, enviou-me a curar os quebrantados de coração, a proclamar libertação aos cativos e a pôr em liberdade os algemados; a apregoar o ano aceitável do Senhor e o dia da vingança do nosso Deus; a consolar todos os que choram ...” Tudo se prende à função da comunicação e do ensinamento. Em 1 Coríntios 1.30 está escrito que “Em Cristo Jesus, o qual se nos tornou, da parte de Deus, sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção...” E, em Colossenses 2.3 está escrito também: “Em quem todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento estão ocultos.”

Afirmar Cristo como profeta é considerar a sua pessoa inserida na tomada da via profética, numa verdade temática de cumprimento, de realização, tal que primeiro se pode colocar em lugar a propósito da aliança, da Lei e da relação com o Antigo Testamento. Cristo é apresentado como único profeta e mestre em toda a plenitude, e toda outra autoridade humana, quer seja política ou eclesial, se encontra subordinada, dentro de um nível que se articula e se pensa como tal. Em última análise, se têm em efeito estes aspectos mesmos de Cristo e do mesmo desenvolvimento. Mas são aspectos que se esclarecem uns aos outros, no sentido de que Cristo, ao mesmo tempo é profeta, rei e sacerdote.²³⁶ Tomados isoladamente, cada um destes ofícios, antes conduzirão a alguns desequilíbrios prejudiciais.²³⁷

Essencialmente se deve, provavelmente dizer que, é como Rei ou Senhor que Cristo age no coração da obra redentora. E, por esta razão, é que esses títulos cristológicos se reenviam um ao outro, no coração desta realidade, a figura exaltada do Mediador, cujo ofício sacerdotal se desenvolve. O reino de Cristo é espiritual. Isto se verifica segundo todo o curso da vida presente que ele foi preciso batalhar sobre a cruz. O reino de Cristo nos atira ao lugar mais alto e introduz a vida permanente. Este reino é relativo à Igreja, considerando a mesma como associada à eternidade de Cristo. Assim, a realeza de Cristo aparece através da ação da Igreja no mundo. Essa realeza é reportada ao Deus criador e à sua providência que, estritamente, no reino de Cristo, mesmo em sua última instância, toma a figura de Cristo como marca fundamental. É preciso entender a eternidade

²³⁶ Cf. BRUNNER, E., op. cit., p. 308 s., 344 ss., e JANSEN, F. Fr., op. cit., p. 17. In: **Le Christ de Calvin**, p. 136.

²³⁷ VISSER'T HOOFT, W.-A., os sublinha, op. cit., p. 13 s. Por resto, a perspectiva do autor parece altamente criticável na sua maneira de querer ultrapassar a diferença de instâncias que

da Igreja segundo um eixo duplo: o que lhe toca como corpo global e pelo que esta concerne a seus membros em particular. Essa eternidade faz a Igreja elevar sua esperança de imortalidade, confiada na promessa de Cristo. A Igreja se reporta aos seus fiéis na dispensação dos dons do Espírito que marcam a todos particularmente no reino de Cristo.

O reino de Cristo se inscreve numa via que se sustenta de maneira explícita e profundamente escatológica. Reino envolvido plenamente com as realidades pneumatológicas. É um reino que aparece, em efeito, invisível em seu fundamento primeiro e último. Aparece, pois, no combate contra os inimigos da fé; ele se desenvolve em seguida no estado provisório e fraco, onde Cristo é essencialmente “domínio” de Deus, detentor do “Nome soberano”. Este estado é o mundo presente, onde Cristo nos sujeita em sua obediência. Ele nos conduz enfim, e sobretudo, à plenitude escatológica da salvação. Seu reino se revela enfim, como antecipação da Promessa. Assim, como Mediador, Jesus Cristo não é como um intermediário entre Deus e o homem, mas como uma figura de desenvolvimento e oferta de contemplação.²³⁸

A teologia que Pierre Gisel desenvolve, inscreve mais claramente um aprofundamento do tempo e da criação com suas espessuras diversas; com articulações dentro de uma criação global que engaja o homem numa militância e submisso à Lei. Na dimensão da aliança, que implica mais diretamente na realidade da existência crente, numa ordem que se assevera em aprofundar francamente a realidade teocêntrica. Essa ordem considera as expressões pneumatológicas e escatológicas, enquanto requeridas por uma temática de envio²³⁹ ou de vocação como se dirá na tradição calvinista, com base no cumprimento de Cristo, verdade última da palavra profética, da realeza e do sacrifício, como ele é verdade última e “substância” da Lei e da antiga aliança.

Ao se observar globalmente essa reflexão cristológica, se percebe que este ofício profético de Cristo se apresenta em primeiro lugar. Mas, convém notar que os demais ofícios, dentro da soteriologia, se apresentam relacionados, inseridos

representam o mundo e a Igreja, e em consonância a este propósito cf. o que diz BRUNNER, E., op. cit., p. 353 ss. In: **Le Christ de Calvin**, p. 136.

²³⁸ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 142. É muito interessante este dado, uma vez que é sempre comum se refletir a mediação de Cristo, de modo intermediário, e não como figura de desenvolvimento, de realização.

²³⁹ PANNENBERG, W., o sublinha, *Grudzüge der Christologie* (1964, p. 218), *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 1971. In: **Le Christ de Calvin**, p. 142.

numa visão mais original e mais permanente, no que tange às relações entre Deus e o homem. O ofício profético faz parte da função *mediadora* de Cristo, juntamente com o duplo motivo real e sacerdotal. Os três juntos formam uma perspectiva mais larga.

Os ofícios de rei²⁴⁰ e de sacerdote²⁴¹ são figuras marcantes do Antigo Testamento. São figuras do Messias, e o Novo Testamento promoveu a sua articulação, aplicando a Cristo estes ofícios. Quanto ao ofício profético²⁴² tem este o intuito de apresentar um Cristo em que figura a Palavra, o ensinamento ou a doutrina; um Cristo portador do Evangelho e anunciador do Reino. Releva-se no mesmo contexto a imagem de Cristo como mestre que aparece igualmente freqüente, do mesmo que, textualmente se faz menção de Jesus Cristo como “profeta” enviado por Deus, visto como “chefe dos profetas” ou “cabeça de todos os profetas”. Em tudo isto, sobressai a verdade de que Cristo é a verdadeira “revelação” do Pai, “luz do mundo” e “sol da justiça”.²⁴³

Qual é o sentido mesmo desse *ofício profético*?²⁴⁴ Profeta, Sacerdote e Rei fazem parte da obra redentora de Jesus Cristo. Como profeta, há um reenvio irresistível à figura recapituladora e eminente de Cristo mediador. É um ofício que tem uma função e um estatuto de recapitulação.²⁴⁵ Percebe-se mais por um ângulo de abertura, de onde dogmaticamente o reporta mais estreito e que o liga ao polo escatológico, ou ao motivo de uma revelação plena e auto-suficiente de Deus.²⁴⁶

²⁴⁰ Ibid., p. 144. Da linhagem de Davi – linhagem real.

²⁴¹ Ibid., p. 144. Esta parte trata da exegese de Calvino com base no seu *Commentaire de la Genèse* 14, 18.

²⁴² GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 144-145. Calvino em sua obra exegética trata de um duplo ofício de Cristo, sem o ofício profético. Mas, bem depois, a doutrina dos “três ofícios” foi encontrada no *Catéchisme* ou na *Institution*, ao longo dos anos 1550 e 1560 por exemplo, e justamente perto de sua morte. Pode-se ajustar a esta lista o texto de Consensus com Zürich, datando de 1549 e pelo qual Calvino escreve ainda um comentário em 1554 (*Calvin, homme d’Eglise* (1936), Genève, Labor et Fides, 1971², p. 55 ss. In: **Le Christ de Calvin**, p. 144). Em seu artigo IV, o texto fala, tradicionalmente, de “duplo” e não de “triplo ofício” de Cristo. Pierre Gisel acha que por questão técnica, Calvino introduziu o ofício profético. Foram feitos certos acordos eclesiológicos que estiveram em jogo. Em 1539 e 1542, o terceiro ofício, o profético, foi acrescentado à última edição das *Institutas*. O Reformador estava convencido da necessidade teológica de um “triplo ofício” e da necessidade de fazer um capítulo próprio na sua última edição das *Institutas*.

²⁴³ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 145.

²⁴⁴ Ibid., 145 ss.

²⁴⁵ SCHNEIDER, F. C., num trabalho apresentado à Faculdade de Teologia Protestante da Universidade de Berna, *Calvin’s Lehre com dreifachen Amt*, 1968, p. 100: <<L’enseignement, introduit à neuf par Calvin, de l’office prophétique du Christ résume l’activité royale et sacerdotale du Christ>>. In: **Le Christ de Calvin**, p. 146.

²⁴⁶ A sua maneira, BARTH, K., prolongou – radicalizou – esta disposição enquanto que, na parte IV de sua *Dogmatique*, ela relê o ofício profético da figura do << Mediador >> e da sua <<

Assim, a temática que vem se condensar sobre o ofício profético de Cristo não deve, portanto, ser por assim dizer, autônoma, destacada do ofício redentor, é o que adverte Pierre Gisel.

Uma não-redução do ofício de Cristo na história única da salvação, implicará na realidade da criação inteira, como lugar do drama das relações entre Deus e o homem, e pois, como lugar de acesso do homem à sua verdade. Essa verdade do homem é, ao mesmo tempo, sua verdade diante de Deus. É Jesus Cristo a verdade tanto de *Deus* quanto da *Lei*. Lei que retoma especialmente os profetas, onde Cristo é a verdade do *criado*, que Deus, na Lei, dá e organiza, e a qual o mesmo Deus, por sua obra redentora, outorga acesso.²⁴⁷ Isso significa que Cristo é o mediador da criação e da salvação.²⁴⁸ E, no nível do ofício profético, são evidenciados os motivos que tratam da unidade da Escritura. A figura de Cristo cristaliza a vontade da Palavra. A figura de Cristo a cristaliza ou a recapitula, e ela vai unicamente como mediação que pode verdadeiramente representar Deus.

4.4.7

A Participação efetiva da graça de Cristo

A vida dos crentes no Espírito é o mesmo que participar da graça de Jesus Cristo.²⁴⁹ A pessoa e o trabalho de Cristo remetem às únicas dimensões de uma salvação, que atinge a realidade e a verdade da criação global e do ser humano como tal, que estão em jogo. Essa salvação é assegurada em Cristo, e não como um simples valor que vem imediatamente de Deus. É algo que o crente terá de articular diretamente, sem outros intermediários. É uma realidade dinâmica que se sustenta numa relação decisiva de Deus. Sublinha-se que o desenvolvimento da figura fundamental de Cristo, que se entende justamente na *Ascensão* como marca

glória>> (IV/3) – figura que se vê, esta vez, deliberadamente, após ter tomado em relação ao ofício sacerdotal da figura do << Senhor feito Servidor>> (pois ligado ao abaixamento, IV/1) e ao ofício real da figura do << Servidor feito Senhor>> (pois ligado à elevação, IV/2), estas duas últimas figuras constituem juntamente uma história desdobrada. In: **Le Christ de Calvin**, p. 146.

²⁴⁷ Cf. MUELLER, D., *Création et salut chez Jean Calvin*, RThPh., 1983/1, p. 11-22. In: **Le Christ de Calvin**, p. 147. Calvino não separa a salvação da criação. Há, portanto, uma dialética.

²⁴⁸ Cf. GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 148-150.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 151-190. O autor em sua obra “La subversion de l’Esprit”, Genève, Labor et Fides, 1993, sempre se reporta a esta parte de sua cristologia fundamentada em J. Calvino. Nesta parte da *Vida dos crentes no Espírito* apresenta um desenvolvimento mais aprofundado, uma vez que constituiu a base para a sua pneumatologia.

de exaltação do humano, se compreende a título essencial de um momento específico. A participação da realidade e da verdade que se configuram em Cristo é o momento decisivo da vida de fé. O senhorio de Cristo é ratificado como presença direta na vida da comunidade de fé.

Ao ser considerada essa presença direta, se pode afirmar que há uma contigüidade de Cristo no crente? O que significa essa expressão que se tem como proposta de uma recusa? Antes de tudo é preciso conferir a palavra “contíguo”, do *latim*, um adjetivo, que quer dizer “que está em contato”, “unido”. Contigüidade é o estado de contíguo; proximidade, adjacência. Assim, nos debates relativos ao *extra calvinisticum*,²⁵⁰ notadamente se tem visto que Calvino recusou toda linha direta relacionada a qualquer <<fusão>>, da realidade de Cristo no crente.²⁵¹

Uma tal visão que acentua uma *fusão* suporá, em efeito, o que se terá de uma certa maneira, fixando-se o Cristo como realidade simples, auto-suficiente; ou em outros termos, como “natureza”, enquanto é preciso compreendê-lo como “pessoa”, por sua vez distinta e de relações, segundo uma disposição própria. Doutrinariamente se terá imaginado em Cristo um *misto* de duas naturezas, humana e divina, em proveito do polo divino. Mas, inserir uma linha direta de Cristo no crente, será também a de colocá-lo em segundo lugar e sem coerência profunda; é imaginar uma nova e possível “mistura”, ou seja, uma “fusão”, esta por sua vez, entre o Cristo e o crente. É isto que Calvino recusa, manifestando-se contra a tese²⁵² de Osiandro.²⁵³

A recusa de toda *mistura* a propósito das duas naturezas em matéria cristológica, encontra seu corolário exato na relação atada entre a salvação dada em Cristo e o homem.²⁵⁴ Essa recusa é em função de uma tentação *monofisita* no

²⁵⁰ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 90 ss. A expressão tem sua origem nas polêmicas interconfessionais que foram evidenciadas entre teólogos luteranos e reformados, na segunda parte do Séc. XVI e no início do Séc. XVII. O termo não aparece senão que no decorrer do ano de 1620 e nos anos seguintes. O contexto do debate entre Lutero e Zwinglio sobre a presença de Cristo na Ceia, aparece como plano básico.

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 152-155.

²⁵² CALVINO, J. **As Institutas**, II, XII, 5-7, pp. 235-240. Entre outros pontos da tese de Osiandro, destacam-se estes, segundo Calvino: Cristo se encarnaria mesmo que o homem não tivesse pecado; o homem e os anjos seriam paradigmas para o Filho de Deus; porquanto já havia Cristo sido preconhecido na mente de Deus como homem, os homens não são formados em conformidade com esse modelo; por todo o tempo em que se houvesse mantido íntegro, Adão haveria de ter sido a imagem de si próprio, não de Cristo; a não ser que houvesse [Ele, Cristo] sido homem, haveria os homens de ter carecido de Cristo [como seu] Rei.

²⁵³ André Osiandro que viveu de 1498 a 1552, tendo sido pastor em Nuremberg e Königsberg, na Alemanha, cf. nota 77, do Livro II, das Institutas, São Paulo: CEP, 1985.

²⁵⁴ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 152-153.

plano cristológico, montada sobre um esquema de dependência mais estrita e mais linear no que tocam as realidades humanas e crentes. Assim, o exame da soteriologia de Calvino conduz à idéia de sublinhar de modo forte que não existe contigüidade de Cristo no crente. Que há uma diferença que deve ser percebida claramente, no sentido de se compreender duas ordens distintas. Duas realidades separadas, uma por uma referência a Deus Pai e à sua transcendência, e outra, à obra dinâmica do Espírito que se articula. De uma parte, Cristo é via *Ascensão*, reportada à sua verdade escatológica. De outra, existe nos crentes o que a reenvia, no grau de um mesmo envio e de uma mesma realidade do Espírito. Estas duas inscrições, por sua vez, estão sobre seus próprios corpos e com suas intimidades. O crente é essencialmente conduzido a uma verdade escatológica, em ocorrência dita em termos de senhorio. O senhorio de Cristo que fez ascender à realidade do humano e valorizar a transcendência de Deus.

Pierre Gisel compreende em Calvino que essas duas realidades que se configuram na ordem da salvação, embora sejam realidades separadas, sobre o corpo e a pessoa dos crentes, e na Igreja respectivamente, são dois momentos que se articulam.²⁵⁵ Acentua-se que o desenvolvimento cristológico se configura no grau de uma história, segundo uma dinâmica mesma inserida na carne e tomada numa ordem espiritual que é remetida a Deus. A vida do crente se desenvolve, igualmente, na sua própria carne, nas linhas de exterioridade necessária e irreduzível,²⁵⁶ que se têm de verificar, e que são ao mesmo tempo dois lugares e de uma realidade do Espírito.²⁵⁷

Essas duas realidades se configuram como dois pólos que dão estrutura à salvação: o polo cristológico e o polo pneumatológico.²⁵⁸ Cada um desses pólos

²⁵⁵ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 153.

²⁵⁶ Ibid., p. 153. Na perspectiva calvinista, consagrar um capítulo a essa realidade humana, não significa simplesmente dizer sobre as implicações ou as conseqüências de uma salvação asseguradas cristologicamente. Segundo a disposição teológica profunda do Reformador, é fazer ao contrário, um momento necessário, intrínseco, em todo o caso, no sentido de se entender globalmente a salvação. Assim, a cristologia é constituída de um polo, asseguradamente decisivo. Enquanto a vida no Espírito e sob o senhorio de Cristo constitui o outro polo.

²⁵⁷ Ibid., p. 153. É preciso perceber a realidade de Cristo, através de uma meditação e de uma contemplação sobre a sua pessoa e sua obra, nos frutos que se evidenciaram, e nos efeitos que se seguiram, conforme expostos por Calvino, no Livro III de *Institution chrétienne*. A reflexão está centrada na vida do crente; sobre a sua participação na graça de Cristo, percebida no coração do mundo e na Igreja. E, também quanto ao ensino do Espírito.

²⁵⁸ Cf. As seguintes obras de GISEL, P., em aparecem também, além de **Le Christ de Calvin**, os dois pólos: Un salut inscrit en création. In: **Création et Salut**, pp. 146-161; La mémoire comme structure théologique fondamentale. In: **Revue de théologie et de philosophie**, 125, Genève, 1993, pp. 68-70; **Répondre du présent entre héritages et déplacements**, Paris, 200, p. 6 ss.; **La**

específicos é marcado por uma profunda conexão. Um remete ao outro aquilo que lhe é peculiar, no sentido de haver uma aplicação enquanto realidades concernentes à salvação. Essencialmente, se reportam à vida humana no coração da realidade de uma parte, e por outra, à transcendência de Deus. É o que Pierre Gisel denomina de “polaridade cristológico-pneumatológica” estruturante, na sua diferença e na sua complementaridade, na vida do crente no coração da criação.²⁵⁹

A participação na graça de Cristo destaca a transcendência de Deus e uma vontade de manter a humanidade intacta em sua consistência, bem como em suas propriedades. Concede uma atenção voltada à articulação desta face da redenção sobre a criação e suas diversas ordens e realidades. Entra a questão da fé, da santificação e da justificação de uma parte, faz referência a um reenvio à escatologia. Por outra parte, a Igreja é tomada em suas relações de ordem civil.²⁶⁰

A fé como operação interna do Espírito e o reenvio a um objeto qualificado é o que se trata nesta parte com seu conteúdo específico.²⁶¹ A fé é a obra principal do Espírito Santo.²⁶² Este ponto é particularmente desenvolvido pelos reformadores. Longe de dominar, a fé aparece antes subordinada, comandada, instituída. Ela é passiva ou receptiva, e objeto de um trabalho interno, mesmo se a Reforma igualmente a sublinhou como decidida e lúcida, obediente e ligada a um “conhecimento” contra a fé implícita.²⁶³ A fé é mantida pelo Espírito Santo, a qual é bem requerida no desenvolvimento da salvação. Porque esta tem se constituído o

subversion de l'Esprit, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 143 ss. Essa articulação cristológico-pneumatológica, é percebida nesses escritos como algo fundamental da teologia de Pierre Gisel.

²⁵⁹ GISEL, P. Un salut inscrit en création, In: **Création et salut**, p. 121-141. O autor mesmo cita em **Le Christ de Calvin**, p. 154, essa referência.

²⁶⁰ Cf. O que é desenvolvido por Calvino na *Institution chrétienne*, respectivamente, em seus tomos III e IV; enquanto que o livro II, trata da cristologia.

²⁶¹ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 155-159. O plano do Livro III das *Institution chrétienne* surpreende freqüentemente, e Calvino trata, em efeito, longamente, nos capítulos II a X, da <<regeneração>> (ou da <<santificação>> como dirá mais freqüentemente a tradição protestante ulterior) antes de abordar da <<justificação>> (capítulos XI a XIX) que foi o fundamento e o que constituiu a pedra de toque da Reforma. Pierre Gisel utilizou os primeiros capítulos do Livro III, consagrado ao *Espírito* e à *Fé*, segundo a disposição e coerência que encontrou na obra de Calvino.

²⁶² Calvino escreveu no Cap. II, pt. 35 que a fé é <<obra de Deus>>, e ela é precisa no pt. 34, em que <<o Santo Espírito não começa unicamente a fé, mas, a aumenta gradativamente>>. A *Confissão* dita de *Rochelle* faz eco ao segundo elemento do mesmo contexto: <<como é de Deus iniciar, também é dele concluir>> (pt. 21), In: *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, p. 121. In: **Le Christ de Calvin**, p. 156.

²⁶³ CALVINO, J. **Institutas**, II, p. 9. Ao tratar da correta acepção da fé implícita, Calvino argumenta que esta é imperfeita, incompleta, incipiente ou germinal. Diz ele que somos circundados de muitas nuvens de erro, e assim, não compreendemos tudo. Somos peregrinos nesta terra, e não adquirimos aqui a perfeição. Mas, somos desafiados a prosseguir para frente,

que se deve buscar em relação à santificação em Jesus Cristo, e não se pode obtê-la, senão por meio do Espírito Santo.²⁶⁴

Uma leitura cristológica nas obras de Calvino, mostra que ele não hesita em falar de Cristo que deve “habitar em nós” e consta que somos “enxertados nele” ou que nós somos nele “vestidos”. Estas são metáforas bíblicas, mas particularmente encontram o devido apoio. É desta forma que se deve observar a “comunhão” com Jesus Cristo. Aqui se refere a um tema que sempre tem sido tratado por Pierre Gisel: o *insitio in Christum*.²⁶⁵

Existe uma maneira significativa e típica de relacionar a fé a um objeto ou a um “conteúdo”.²⁶⁶ A fé repousa na graça de Deus e visualiza-se na Palavra. Sendo assim, a fé não pode buscar outro bem, senão o próprio Deus. A fé é uma atitude de confiança e de esperança, compreendendo toda a sua dimensão, passando profundamente por uma adesão. A fé não pode compreender ponto de ignorância, mas de conhecimento; o conhecimento de Deus e de sua vontade.²⁶⁷ Destarte, não pode se configurar nenhuma visão racionalizante. Conhecer a vontade de Deus não se restringe à apreensão de certos enunciados ou de certos conteúdos doutrinários, mas supõe bem uma recepção em si mesma, que acontece no coração da pessoa. Recebe-se no coração o verdadeiro conhecimento de Jesus Cristo, como oferta do Pai, mediante o trabalho interno do Espírito Santo, que comunica os bens divinos ao ser humano.

Depois de uma análise acerca de uma comunhão da pessoa humana com Deus por meio de Cristo, tendo como instrumento a fé, agora tem um destaque a regeneração. Essencialmente, pelo Espírito Santo, a regeneração é um trabalho realizado no coração do ser humano.²⁶⁸

Quanto à perspectiva da regeneração aparece relacionada com o lugar da *tradição concreta da graça de Cristo* para o crente. Ela é pois, questão das formas e das modalidades da vida cristã.²⁶⁹ A regeneração tem a ver com a *reforma da*

desembaraçando-nos de tudo o que é da carne. Fé implícita é possível notar-se nos discípulos de Cristo antes de havermos obtido a plena iluminação do Espírito Santo.

²⁶⁴ CALVINO, J. *Institutas*, III, p. 5. É o Espírito Santo quem outorga a fé. A fé é a chave com que se nos abrem os tesouros do Reino celeste e sua iluminação e a agudeza de visão da nossa mente.

²⁶⁵ Cf. CALVINO, J. *Institution*, II, 24. In: *Le Christ de Calvin*, p. 156.

²⁶⁶ CALVINO, J. *Institutas*, III, pp. 25-27. In: *Le Christ de Calvin*, p. 158.

²⁶⁷ CALVINO, J. *Institutas*, III, II, pt. 2. In: *Le Christ de Calvin*, p. 158.

²⁶⁸ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, pp. 160-163.

²⁶⁹ CALVINO, J. *Institutas*, III, VI ss. In: *Le Christ de Calvin*, p. 160.

*imagem de Deus em nós.*²⁷⁰ Essa regeneração é espiritual, pois significa o alvo da imagem de Deus, que restaura o homem.²⁷¹ Essa reforma ou restauração é um processo de um estado inscrito originariamente em Adão e que foi retomado a partir do acabamento em Cristo, numa perspectiva dinâmica que se inscreve no tempo, em que Deus restaura o homem e o conforma à sua imagem. Esse processo é contínuo e crescente.²⁷² É uma militância no coração do mundo e se desenvolve marcada por um dom de perseverança.²⁷³ Dentro de um quadro geral, aparece sublinhada por uma perspectiva teológica retida, que indica sucintamente como a matéria é concretamente tratada.²⁷⁴

No que toca à temática central, a regeneração é dada pela “mortificação de nossa carne” e pela “vivificação do Espírito”.²⁷⁵ Essa temática que na sua dualidade, atravessa toda a realidade da “regeneração” ou da “santificação”, é uma realidade que se lança no coração de um desenvolvimento da vida como tal. Essa é a vida do crente, em seu corpo, de forma integral. Esse corpo tem a ver com a realidade da criação de Deus, pois se pode afirmar que é um feito do Espírito Santo, que nos faz participar de toda a realidade de Cristo. A regeneração é um trabalho interno do Espírito, designando a força e a eficácia de nossa salvação operada por Cristo. No coração do mundo o crente é ratificado como pertencente a Deus, e na abertura de um espaço operado por Cristo, e através dele, se dá a vocação do humano. Essa vocação se concretiza mediante uma ação autenticamente espiritual, porque é mediante a ação do Espírito.

A figura de Jesus Cristo é asseguradamente decisiva à regeneração, mas não se pode ter acesso a ele pela via eclesial ou pela prática de piedade unicamente, as quais têm a intenção de auxiliar e até de presidir²⁷⁶ essa ação. A referência passará, pois, essencialmente pelo Espírito.

²⁷⁰ Cf. CALVINO, J. Commentaire de l'Épître aux Ephésiens, 4, 24. In: **Le Christ du Calvin**, p. 160.

²⁷¹ CALVINO, J. Institutas, III, III, pt. 9. In: **Le Christ de Calvin**, p. 160.

²⁷² Ibid.

²⁷³ CALVINO, J. Institutas, III, XXIV, pt. 6. In: Ibid.

²⁷⁴ Para maior desenvolvimento, se poderá conferir FUCHS, E., La morale selon Calvin, Paris, Cerf, 1986. In: **Le Christ de Calvin**, p. 161.

²⁷⁵ CALVINO, J. Institutas, III, III, pts. 5 e 8. In: **Le Christ de Calvin**, p. 162.

²⁷⁶ Pode-se observar o que escreveu WEBER, M., <<... le sacrament de la pénitence dont la fonction correspond au caractère le plus profond du catholicisme>> (... o sacramento da penitência cuja função corresponde ao caráter mais profundo do catolicismo), L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1904-5, depois 1920), Paris, Plon, 1964. In: **Le Christ de Calvin**, p.163.

Sobre a santificação e a justificação que são outros pontos fundamentais da Teologia, faz-se necessária também uma análise. E, esta parte trata da *santificação* como lugar da encarnação, e a *justificação* como feito heterogêneo.²⁷⁷ Em continuidade à reflexão da exposição teológica acurada de Pierre Gisel, com base em Calvino, procede-se à investigação cristológica fundamentada no Livro III das *Institutas*. Calvino fala da regeneração ou da santificação antes de expor a doutrina da justificação pela fé.

A justificação pela fé permanece como o eixo central da perspectiva calvinista, que por sua vez, antes de tudo, toca o eixo da Reforma, indo de encontro à teologia romana dos méritos, que é acompanhada da organização penitencial que requer em definitivo uma instituição papal. O texto das *Institutas* diz logo de entrada que a doutrina da justificação pela fé é o principal artigo da religião cristã.²⁷⁸ Se a justificação não parece dispor de todos os níveis da única prioridade, este é o momento da compreensão humana, vista da dispensação concreta ou de amadurecimento existencial, que poderá, por uma parte, não coincidir exatamente com o nível propriamente teológico. Isto não implica que a justificação pela fé possa fruir, inegavelmente, de um primado de direito, sendo este o essencial.

A ordem cristológica adotada por Calvino é confirmada através dos pontos que se desenvolvem para uma reflexão aprofundada: a Criação a Escritura, a Igreja, os Sacramentos e a Ordem Civil. Aborda a maneira de participar da graça de Jesus Cristo, dos frutos a que reenviam e dos efeitos que se refletem. A vida do crente é vista como realidade da regeneração. É um lugar percebido de modo inegável como um lugar da encarnação do Espírito. É um momento complexo e dado de forma irreduzível. É um trabalho que é operado em segredo, no mais íntimo do ser, pelo Espírito Santo que o comanda. Convém observar que o fundamento aparece mediante uma heterogeneidade, secreta. Tem, segundo Pierre Gisel, uma relação do estatuto da justificação pela fé com a regeneração. Este é um primado que vem de Deus, que é uma referência a uma realidade que dá estrutura interior.

O momento da regeneração remete à justificação. Esse remeter é processado como desenvolvimento da realidade encarnada de Cristo e sua obra soteriológica.

²⁷⁷ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, pp. 163-167.

²⁷⁸ CALVINO, J. *Institutas*, III, XI, pt. 1. In: *Le Christ de Calvin*, p. 164.

Subentende uma estrutura de realização que passa pela morte, remetendo, por sua vez, à figura eterna do Mediador.²⁷⁹ Esse momento focaliza e toca um ponto altamente teológico, como por exemplo: a criação, externa e universal, é atravessada por uma obra de Deus, que permite identificar-se como dom, instituição e aliança, e também como lugar de testemunho.²⁸⁰ Ou mesmo como a Escritura, ordem da Letra, que se dá como realidade externa, historicamente situada, na distância do crente de uma parte, e como lugar de um trabalho interno do Espírito, de outro. Sua leitura está relacionada com o “testemunho interno do Espírito”. Ainda, a Igreja, que se apresenta sob suas formas visíveis, necessariamente organizadas, que remetem a uma “Igreja invisível”, se pode ignorar as suas fronteiras, porque nela se pode testemunhar a realidade do Espírito de Deus. Assim, como também o sacramento, que requer “um sinal exterior” terreno, carnal e material, e remete ao mesmo tempo à realidade do Espírito, que labora nele e no Cristo que o simboliza sem enclausurá-lo.

Essa realidade da regeneração que remete à justificação faz que o homem não seja marcado por um destino, mas, antes dirigido pelo Deus criador e pela sua providência.²⁸¹ Ele é sujeito à vocação,²⁸² no coração do tempo, da cidade e da secularidade. O homem opera a sua obra sob uma responsabilidade fortemente afirmada e sobre uma ética centrada nas realidades presentes.²⁸³ E, essa realidade onde se configura o homem regenerado, remete-se à glória de Deus, sob forma de testemunho dessa operosidade.

Mas, é preciso entender que existe uma ruptura original (uma assimetria) entre Deus e o homem, ou mesmo entre Deus e o mundo, constituindo a necessidade de uma aliança. Essa aliança está incluída na temática da cristologia, que é uma tomada de conta da Escritura, da irrupção da Palavra, do estatuto da

²⁷⁹ GISEL, P., **Le Christ de Calvin**, p. 165.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 165.

²⁸¹ GISEL, P., *Création et Eschatologie. Création et Providence*. In: **Initiation à la pratique de la théologie**, pp. 678-680. Na teologia de Calvino, se sublinha em primeiro lugar a ligação entre criação e providência. O Deus criador é de relação presente, contínua e ativa com a sua criação. O mundo é obra de Deus. Esta premissa vai de encontro ao estoicismo e ao panteísmo. O mundo é lugar de efetivação e prática ou de história. Assim, a criação é obra de Deus para o homem atuar, mas sob a dependência divina.

²⁸² Cf. MIEGGE, M., *Vocation et travail. Ensaio sobre a ética puritana*, Genève, Labor et Fides, 1989, Cap. 1, e WOLTERSTORFF, N., *Justice et paix s’embrassent*, Genève, Labor et Fides, 1988, cap. 1 (se remarcará, segundo estes dois autores, a referência a Ernst Troeltsch). In: **Le Christ de Calvin**, p. 165.

²⁸³ VINCENT, G., tem bem acentuado este ponto, *Exigence éthique et interprétation dans l’oeuvre de Calvin*, Labor et Fides, 1984. In: **Le Christ de Calvin**, p. 165.

Letra. Nesse sentido e numa situação hermenêutica a qual está ligada, o Antigo Testamento não é ultrapassado pelo Novo Testamento,²⁸⁴ no qual a aliança está inserida. Há, portanto um jogo de profundas correspondências, feitos de analogias e de diferenças.²⁸⁵ Em relação ao tema da Lei, onde se joga uma oposição ao Evangelho, longe está de ser uma oposição, mas remete a um triplo uso, integrando certas entradas de negação e de ultrapassagem. Mas, é também de uma reprise e de uma realização. Há uma recapitulação da cristologia desdobrada segundo o tempo, o espaço e a ordem do homem. Essa temática de aliança se articula assim, na realidade como criação. Uma aliança que é de certa maneira percebida na fé e no Espírito, em recapitular a força e a verdade no coração da realidade, que toca o ser humano e a criação.

A realidade exterior é reordenada e acolhida pelo Evangelho, com uma marca nada menos que de uma dimensão corporal. É uma realidade como criação, uma história como desdobramento e instituição estruturante; um texto com consistência e espaço de figuras diversificadas. É algo que envolve a fé e sua realidade, percebendo um *trabalho do Espírito*, não nos confins, mas no coração dessa realidade. É um trabalho que acontece em segredo, indireto, que inclui um não-entender por parte do homem. Assim, tanto na escatologia como na protologia permanece a transcendência de Deus. Dar-se a onipresença do Espírito. Esse atributo não se confunde com certas antecipações relacionadas a certos espiritualismos, que acontecem de forma livre, de puras interiorizações subjetivas. Nada tem a ver com uma linha pietista, e nem com a de cunho liberal. O trabalho do Espírito é um trabalho interno por excelência, de modo articulado com a realidade. É um trabalho no coração do homem, visto pelo prisma de o conformar à imagem de Deus cristalizada em seu Filho.

A realidade do Espírito está presente em todos os níveis, no coração da realidade que cerca o humano.²⁸⁶ Essa realidade tem conexão com a doutrina da criação, da cristologia, da eclesiologia e dos sacramentos. A base para essa conexão é a relação intratrinitária, ou seja, a articulação entre as pessoas da

²⁸⁴ Cf. ZENGER, E., A Sagrada Escritura de judeus e cristãos. In: **Introdução ao Antigo Testamento**, São Paulo: Loyola, 2003, p. 27.

²⁸⁵ GISEL, P., **Le Christ de Calvin**, p. 166.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 167-172.

Santíssima Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo.²⁸⁷ Essa relação das pessoas da Trindade, faz cair por terra uma visão de “emanação” geral,²⁸⁸ que não representa a consistência própria das pessoas trinitárias. Assim, o Espírito, não será, antes de tudo, senão “força” e “virtude” em oposição de derivação e de subordinação.

De uma maneira efetiva se percebe que o conteúdo da ação do Espírito é força, virtude, vigor, poder, energia, tomada em movimento ou efetuação.²⁸⁹ É o agir de Deus na história, no sentido de haver uma realização que tem uma direção rumo à concretização da criação de uma forma geral. Assim, tudo o que Deus faz é feito pelo Espírito, no Espírito e através do Espírito. Essa é a ação de Deus sob forma pneumática.²⁹⁰ Mas, é fundamental perceber que, na boa cristologia, não há espaço para uma ação do Espírito de modo autônomo. Antes, é uma ação que remete a uma cristologia, como lugar de testemunho referenciado na Escritura e no Sacramento. E, por sua vez, também, tem reflexo na realidade que cerca o humano.

Mediante essas premissas, Pierre Gisel denuncia uma certa forma de cristolatria e um certo espiritualismo entusiasta.²⁹¹ As duas formas contém erros gravíssimos, com reflexões negativas da Teologia na Antropologia, quando se percorre o trajeto doutrinário de uma cristologia ou de uma pneumatologia sob fluxos isolados. É preciso entender que toda ação de Deus passa pelo Espírito, ou que qualquer ação de Deus é feita do Espírito. A ação de Deus no Espírito, aparece de maneira diversificada. O Espírito trabalha no coração dos eleitos, mas também diferentemente, no homem racional e diferentemente ainda, na criação mesma e na sua conservação. Essa diversificação não significa oposição, sem separação.

O lugar mais íntimo, onde se lança diretamente a fé, é o lugar onde se atesta com mais clareza o senhorio de Cristo.²⁹² Este é o lugar da reconfirmação da natureza referente ao Cristo encarnado que, sob a ação do Espírito, é também o

²⁸⁷ Sobre esse assunto importante, cf. as seguintes obras: MOLTSMANN, J., **Trindade e Reino de Deus**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. 224p.; BOFF, Leonardo. **A Trindade e a Sociedade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. 296p.

²⁸⁸ Cf. KRUSCHE, W., *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1957, dès la page une. In: **Le Christ de Calvin**, p. 167.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Ibid.

²⁹¹ GISEL, P., **Le Christ de Calvin**, p. 168.

²⁹² Ibid.

Cristo elevado que envia a uma regeneração e santificação. Jesus não agiu no Espírito em seu próprio favor, mas em favor do seu corpo, a Igreja. Tudo isto, numa instituição e num desenvolvimento mediante os ofícios de profeta, rei e sacerdote. Assim, a carne de Cristo fez-se matéria e lugar de nossa salvação. Através de uma história concreta e de uma individualidade dada, uma e outra repletas de graça, num espaço de “reconhecimento”²⁹³ vai se configurar como realidade testemunhada. Não uma nova lei, mas a interpretação e efetuação correta de uma lei inscrita numa ordem material, reconhecida, celebrada como tal e atualizada. Essa é a lei de Cristo, inscrita no coração e na realidade.

O segundo lugar da obra do Espírito é mais extenso, segundo Pierre Gisel.²⁹⁴ Ele não sobressai unicamente da regeneração estritamente entendida.²⁹⁵ É antes visto ligado a uma antropologia geral e que culmina numa doutrina dos dons ou dos carismas de cada um na criação. A visão do homem na criação original é essencialmente dinâmica e teleológica. A reação da natureza não é, em efeito, tomada como qualidade intrínseca, mas como dom do Espírito. A vida de Adão “antes” da queda passou pela Palavra e pelo sacramento,²⁹⁶ e reclama uma consciência e um reconhecimento de Deus.²⁹⁷ Essa estrutura essencial não foi destruída pelo pecado, mas o seu uso é pervertido, por causa da cegueira e da distorção. A obra redentora atestada na Escritura pela via da obra do Espírito no

²⁹³ A temática do “reconhecimento” é fundamental para definir a ordem da vida crente. Nota-se que o *Catéchisme de Heidelberg* coloca toda a sua terceira parte sob o título “do reconhecimento” (onde ele será questão da Lei, o decálogo, e da oração, o Pai Nosso), depois uma primeira parte, “da miséria do homem”, e uma Segunda, “da libertação do homem”. Teologicamente, o tema do “reconhecimento” parece ligado ao do Senhorio de Cristo (não sem uma certa prioridade acordada do “ofício real”). In: **Le Christ de Calvin**, p. 169.

²⁹⁴ GISEL, P., **Le Christ de Calvin**, p. 169 ss.

²⁹⁵ Existe sempre, segundo Calvino, os usos terminológicos surpreendentes. Assim e por exemplo, no *Commentaire de l’Evangile de Jean*, 1,5, Calvino fala do “Espírito de regeneração” (*in fine*), num contexto onde ele se move justamente e, distingue uma ordem ligada à criação do mundo e da disposição natural de uma parte, e o momento soteriológico de propriamente falar, de outro, em ocorrências relacionadas, respectivamente, a Cristo, “palavra eterna de Deus”, por quem “o mundo tem sido criado” (quem comanda os “dons naturels”) e a “graça da regeneração”, poder pelo qual o “Filho de Deus (...) renova e restaura a natureza decaída”. In: **Le Christ de Calvin**, p. 169.

²⁹⁶ Cf. Institution, I, VI, pt. 1; Commentaire de la Genèse, 2, 9 (a propósito da árvore da vida), retomado na Institution IV, XIV, pt. 18 onde Calvino escreve, depois de ter igualmente falado do arco no céu dado a Noé: “Adão e Noé tiveram essas coisas como sacramentos”. No pt 19, onde se lê, em referência a Santo Agostinho: “Os homens não puderam se unir em alguma religião que seja (...), senão por meio de alguns sacramentos” e no pt. 23: “Quando os doutores da escola colocam uma grande diferença entre os sacramentos do antigo e estes da nova Lei, como se os primeiros não fossem que figuras concretas da graça de Deus (...), esta doutrina é inteiramente rejeitada”. In: **Le Christ de Calvin**, p. 170. É interessante que Calvino se refere aos sacramentos naturais, já estabelecidos na ordem da criação de Deus. É o “conceito amplo de sacramento”.

²⁹⁷ CALVIN, J., *Commentaire de l’Evangile de Jean* 1, 4 (*in fine*), Institution I, I, pt. 5 (início). In: **Le Christ de Calvin**, p. 170.

homem, é uma obra que opera uma recriação e uma renovação. É uma renovação tomada de “uma nova criação”. Está sobre a base da obra de Cristo inscrita no crente e na própria criação. É uma obra que o crente reconhece, porque age em todos os homens, mesmo que eles não a reconheçam como benefício de Deus.²⁹⁸

A questão que se deve precisar não é simplesmente a da regeneração do Espírito ou da adoção filial. A perspectiva cristológica nesse sentido, é estritamente a de falar dos carismas e das funções no interior da Igreja.²⁹⁹ Principalmente, o sacerdócio que é universal, e a eleição como resultado de Deus é reportada não à parte de Deus, mas que se dá numa diversificação temporal e concreta dos carismas, sem garantia e sem linha direta na salvação. Ela não é reportada ao Espírito efetuando a regeneração, mas do Espírito de render efetivamente a obra de conservação da providência e colocando em lugar uma ordem histórica de mediações.

A ordem do Espírito opera contra a idéia de um caos na criação, produzindo vida com estrutura organizada e estabilizada, inspirada e vivificada em seu interior. A ação de Deus opera em dimensões cósmicas, conserva o mundo através dos dons exteriores nos crentes.

Uma realidade em exterioridade nesta parte é desenvolvida como lugar exclusivo de testemunho do trabalho interno do Espírito.³⁰⁰ Segundo Pierre Gisel, tem a ver com o eixo da teologia calvinista, que será visto em sua composição sistemática, tratando-se da obra de Deus efetuada através do Espírito e no Espírito, numa dimensão estritamente soteriológica. É uma obra entendida como sempre presente, tanto na regeneração do homem, quanto na conservação da criação, envolvendo as ordens civil e eclesiástica.

Esse assunto é altamente instrutivo, porque corresponde à pluralidade dos aspectos da obra de Cristo, que tem sido orientada a começar pela temática de sua

²⁹⁸ Cf. GISEL, P., *Le Christ de Calvin*, p. 170. Calvino se reporta aos diferentes dons ou carismas através das artes, das ciências e da vida pública como obra do Espírito. A perspectiva ultrapassa as únicas funções ou ministérios específicos, no sentido de englobar a vida social. As virtudes são do Espírito, que os crentes testemunham, não somente neles, mas também em todos os homens. Sobre este assunto cf. as seguintes obras de CALVIN, J.: Sermon sur Job 32, 8 CR 63, Opera Calvini 35, col. 23; Sermon sur Job, 12, 7ss, CR 61, Opera Calvini 33, col. 577; Institution, II, II, pts. 15, 16; Sermon sur Job 12, 17 a 25, CR 61, Opera Calvini 33, col. 599; Sermon sur Luc, 4, 16-19, Opera Calvini 46, col. 661; Sermon sur Job, 32, 4, CR 63, Opera Calvini 35, col. 23.

²⁹⁹ Cf. KRUSCHE, W., sublinha com força, op. cit., p. 116, precisamente: “A relação do Espírito Santo nos meios de conservação como nos meios de graça presente nas estruturas análogas, porque ela se move segundo uns como segundo os outros, de mediação”. In: *Le Christ de Calvin*, p. 171.

³⁰⁰ GISEL, P., *Le Christ de Calvin*, pp. 172-190.

mediação eterna e de sua obra encarnatória. Essa obra se realiza de modo trinitário: ao Pai, refere-se à origem da criação, que em sua graça eterna e ativa age em prol de uma obra saudável, obra desenvolvida cristologicamente, numa dimensão pneumatológica. Essa ação trinitária alcança os homens penitentes, justificados e tomados em santificação. Uma tal pluralidade da obra do Espírito como estas do Filho e do Pai, vai de par com a recusa de conduzir Deus a um princípio único, homogêneo, colocando o homem em dependência direta, linear, imediata e exclusiva.

Pierre Gisel observa que, se Deus não é redutível a um princípio único e se o homem não depende unilateralmente, existe lugar para uma tomada de conta de *outras instâncias*, que sejam essas da realidade como tal. Realidade relacionada com as resistências ou as promessas que podem ser conjuntas, ou que sejam essas que representam diferentes séries de mediações que estruturam a realidade, no plano “cósmico”, político ou eclesial (mediações ministeriais ou sacramentais).³⁰¹

As instâncias que são indicadas nesta parte, se manifestam como testemunhas de confirmação de uma vida encarnada no coração da vida cristã. Uma encarnação que está plenamente relacionada com um lugar de um trabalho em curso. A temática da regeneração, onde se inscreve uma operação secreta do Espírito, atestará desde já essa tomada de conta de *instâncias terceiras*, irredutíveis, que vem de Deus ao homem, com sua natureza profundamente cristológica.³⁰² Destarte, o eixo teológico da teologia Calvinista é desenvolvido conforme a seguinte estrutura dialética: *Escritura*, elementos *eclesiológicos*, doutrina *sacramental* e a legitimidade da *instância civil*.

1. A Escritura³⁰³

Ela é a base da teologia, como considerou a Reforma. É o seu princípio formal. Mas, é interessante observar que a Escritura não é nada se não estiver unida ao Espírito Santo. Palavra e Espírito não se dissociam.³⁰⁴ Há uma passagem de um princípio formal para uma realidade material. A Escritura e o Espírito se

³⁰¹ Ibid., p. 173.

³⁰² Para esta parte do trabalho, o Livro IV da *Institution chrétienne*, de J. Calvin, foi tomado por Pierre Gisel como base para uma reflexão sistemática.

³⁰³ Sobre este ponto, se poderá ler: MOTTU, H., “Le témoignage intérieur du Saint Esprit selon Calvin”, in: *Actualité de la Réforme*, Genève, Labor et Fides, 1987, pp. 145-163. In: **Le Christ de Calvin**, p. 173.

³⁰⁴ Cf. CALVINO, J., **As Institutas**, Livro I, VI, VII, IX, pt. 3; Livro IV, XIV, pt. 11.

articulam entre si. Esta premissa vai de encontro ao pensamento anabatista que requer uma autonomia do Espírito e que ultrapassa uma inscrição da Escritura, ou por outro lado inverso, de reduzir o Espírito ao texto.³⁰⁵ Essa relação que perpassa a cristologia calvinista é a sua pedra de toque.³⁰⁶ O Espírito está inscrito na textualidade, na corporeidade e na instituição. Há uma realidade nova e criadora, como novidade de vida. A realidade do Espírito remete a uma pessoa trinitária específica, a um lugar diferenciado e articulado com as pessoas do Pai e do Filho. Assim, essa articulação do Espírito/Escritura tem por sua vez a salvaguarda da transcendência e da valorização máxima das mediações como tais.

2. A Igreja e os sacramentos

Depois da Escritura, vem a Igreja e os sacramentos.³⁰⁷ Aqui se deve entender segundo Pierre Gisel, também uma realidade exterior e material necessária. Uma realidade situada e concreta, que não está na livre disposição. Essa realidade aparece ligada a um trabalho interno do Espírito e deve ser entendida no Espírito.³⁰⁸

Na qualidade de *meio exterior* é extremamente necessário afirmar,³⁰⁹ que a Igreja é chamada mais claramente por Calvino de “mãe”. Nesta perspectiva, a realidade da Igreja é vista como realidade de encarnação, paralela, em sua ordem, da encarnação de Cristo. Ele é meio apropriado de desenvolvimento da obra da salvação de Deus. A Igreja é instituição de Deus, e em todo caso é onde o Senhor é visto e reconhecido como presente no meio do seu povo. Assim, para Calvino, é coisa pernicioso e mortal se distrair ou se separar da Igreja. Ela é conhecida de Deus e fundada mediante a eleição divina.

Para que a Igreja se desenvolva, foi dado a ela os ministros, a fim de ensinarem a correta doutrina, reconhecendo a dialética do Espírito e da Palavra, numa dimensão de fé. Da mesma forma, como concretização da Palavra, foram instituídos os sacramentos para o fortalecimento da fé da Igreja. Destarte, as

³⁰⁵ GISEL, P., *Le Christ de Calvin*, p. 174.

³⁰⁶ “Epître à Jacques Sadolet cardinal” (1539), In: *La vraie piété*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 91. In: *Le Christ de Calvin*, p. 174.

³⁰⁷ GISEL, P., *Le Christ de Calvin*, pp. 176-184.

³⁰⁸ Percebe-se, mediante essa postura, que não há lugar para uma reflexão que tenha qualquer traço de deísmo. A criação não é livre em seu modo de desenvolvimento, pois há a presença providente de Deus que a estabeleceu e que a sustenta.

³⁰⁹ Sobre a Igreja na perspectiva reformada, se pode ler de BUEHLER, P., *L’Eglise réformée: une Eglise sans mystère?*, Irenikon, 1988/4, pp. 485-505. In: *Le Christ de Calvin*, p. 177.

marcas da Igreja se tornam bem visíveis: a Palavra pregada e a administração correta dos sacramentos. Essa disciplina eclesiástica é meio de santificação, através dos meios pedagógicos, estes já definidos, no coração da Igreja.

O momento sacramental da Igreja pode servir de ilustração, que se lança no coração de uma relação da Escritura e do lugar da Igreja mantida por essa realidade.³¹⁰ Essa perspectiva se prende à fórmula: “Um Sacramento consiste na Palavra e nos sinais exteriores.”³¹¹ O sacramento é um sinal, um espelho onde se contempla a graça de Deus; um testemunho da graça de Deus. Os sacramentos consolam, nutrem, confirmam e aumentam a nossa fé.³¹²

Segundo Pierre Gisel, essa estrutura visa mostrar uma realidade regida pelo Espírito, conduzindo a uma existência em exterioridade. A base dessa existência está firmada na relação entre a cristologia e a pneumatologia. Essa realidade ordena uma instituição de existência humana, liberada em singularidade. Apresenta seu testemunho de um Deus que age secretamente, produzindo o desenvolvimento da criação. Esse agir de Deus é evocado segundo uma perspectiva análoga e inscrita na Escritura por uma parte, e noutra, as ordens das realidades da criação concretizadas pela vida pública ou civil. Isso significa que a vida concreta de Cristo tem de ser vivida de modo histórico, encarnado, sob o agir do Espírito.

3. O magistrado civil

Este tema tem a ver com os “meios externos”, que comandam seus precedentes sob a dependência do Espírito.³¹³ A relação do Espírito nas funções eclesiais e nas autoridades civis são análogas. De uma parte e de outra, os ministérios se desenvolvem através dos carismas, instituídos tanto uns como outros por Deus e animados pelo Espírito, sendo congruentes com a salvação. Na diferença que se acentua, se faz perceber duas instâncias diferentes: a civil (política) e a eclesial (religiosa). As suas diferenças estão relacionadas com o tipo de responsabilidade, mas são dinamizadas pelo Espírito de Deus. Essas diferenças, segundo Pierre Gisel, vão mais longe, no sentido de haver instâncias que, em efeito, contém uma visão orgânica integrada, no nível cosmológico, com

³¹⁰ GISEL, P., *Le Christ de Calvin*, p. 180.

³¹¹ CALVIN, J., *Institution*, IV, XIV, pt. 4. In: *Le Christ de Calvin*, p. 180.

³¹² Para Calvino somente há dois sacramentos instituídos por Cristo: o Batismo e a Ceia do Senhor.

³¹³ GISEL, P., *Le Christ de Calvin*, pp. 184-190.

repercussões antropológicas, éticas e políticas.³¹⁴ O elemento determinante de estilo dessa existência diferente, desloca-se da forma cristológica, que se desdobra sob uma relação estreita com a pneumatologia, com implicações na vida do crente no mundo.

A observação que faz Pierre Gisel, acomoda o sentido de servir como contribuição para a atualidade, em que essa reflexão seja central no debate do cristianismo e da modernidade.³¹⁵ E, quanto aos princípios da instância civil, trabalhados por Calvino, têm como natureza afirmar que os magistrados são ministros de Deus; são comissionados por Deus para servirem na instância civil. Não somente os pastores, mas também os magistrados, são “vigários de Deus”, e os cristãos lhes serão submissos, pois estão investidos de autoridade.³¹⁶ Neste sentido, Calvino toma para a sua reflexão a base paulina.³¹⁷

Percebe-se que Calvino relaciona a providência com a diversidade de formas civis e políticas, segundo as linhas que evocam o jogo de poderes que se sucedem historicamente, afirmando que a providência de Deus põe um limite ao orgulho. Assim caso as autoridades políticas caiam por corrupção e por outros males, traem a liberdade do povo, do qual eles devem saber que são seus tutores pelo poder de Deus.³¹⁸ Quanto à Igreja o seu poder reside no poder espiritual. É diferente do poder civil, somente em relação ao exercício de autoridade. Mas, é importante observar que os dons que estão a serviço, querem no seio de uma ou no seio de outra, foram e são outorgados por Deus. O Estado tem a sua missão que é defender os direitos dos cidadãos. Há autoridades que portam a espada, a fim de que possa defender a sociedade. A Igreja não porta a espada, mas a Palavra de Deus.³¹⁹ A Igreja tem de ser a consciência crítica do Estado. Ambos têm de desempenhar a missão que receberam do Criador.

³¹⁴ GISEL, P., “La Reforme et as reprise possible aujourd’hui”, In: *Humain à l’image de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 191-211, em ocorrência, cf. p. 193. In: **Le Christ de Calvin**, p. 185.

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ Nos limites que marcam a dualidade de instâncias civil e religiosa.

³¹⁷ BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA, **Romanos 13. 1-4**. Barueri, SP: SBB, 1999.

³¹⁸ GISEL, P., **Le Christ de Calvin**, pp. 187-190.

³¹⁹ Texto reproduzido na compilação “Calvin, homme d’Eglise” (1936), Genève, labor et Fides, 1971², p. 27 ss., aqui: p. 45. In: **Le Christ de Calvin**, p. 190.

4.5

A dimensão do polo pneumatológico

A ordem cristológica segundo Pierre Gisel, com base em Calvino, traz em si uma ação que se concretiza na história, sob a ação do Espírito Santo. Cristologia e pneumatologia: estes são os dois pólos do desdobramento da salvação na história, que têm uma dimensão e amplitude que alcançam o nível cosmológico, mediante duas instâncias que têm suas bases em Deus e nos carismas por ele distribuídos.

Os carismas que Deus outorga, não somente o faz à Igreja, mas também a uma instância civil. Todas as pessoas que recebem dons, estão a serviço de Deus em favor umas das outras e do próprio mundo. Esse resgate de valores, somente se configura em face da encarnação de Cristo Jesus, que agiu no poder do Espírito Santo. Assim, se pode ter uma sociedade marcada por suas diferentes ordens: política, econômica, cultural, religiosa e ética. Para que isso seja uma realidade positiva, é preciso fugir das tentações de espiritualismo, moralismo, literalismo bíblico, profetismo unilateral, que fazem nutrir uma piedade falsa. Não se deve esquecer de um forte acento sobre a transcendência de Deus, e da importância da pessoa e da obra de Jesus Cristo, que contribui para que o sujeito humano seja visto como pólo próprio, e que desenvolva toda responsabilidade pessoal e responda por si ao senhorio de Cristo, através do serviço.

4.5.1

A subversão profunda e abrangente do Espírito

Uma subversão do Espírito³²⁰ implica no desenvolvimento da realidade humana no coração do mundo. O mundo criado por Deus é lugar de prova e de bênção.³²¹ E, a vida segundo o Espírito tem relação mediata e imediata com a realidade mundana. Pierre Gisel tem como ponto de partida para uma reflexão

³²⁰ GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme. Liux théologique – 23. Genève: Labor et Fides, 1993. 217p.

³²¹ GISEL, P., Un salut inscrit en création, pp. 121-161. In: **Création et Salut**. Publications des Facultés universitaires Saint-Louis. Bruxelles, 1989.

teológico-pneumatológica, o terreno bíblico³²² e a tradição dos Padres da Igreja.³²³ As vias judaicas e cristãs, em muito, prestam suas colaborações para um refletir no Espírito. Também, a tradição teológica dos Padres da Igreja é considerada, através de Sto. Agostinho, Sto. Anselmo e Sto. Tomás de Aquino, que são figuras bastante requeridas, para fazer parte do quadro teológico que Pierre Gisel apresenta, com proposições específicas para uma espiritualidade de encarnação ou do desenvolvimento que perpassa de modo interno o humano e o mundo. Estes pontos marcam, sem dúvida, uma grande contribuição para a antropologia.

O desenvolvimento do humano e do mundo passa pelo crivo cristológico-pneumatológico. Dá-se uma passagem pela carne do mundo e a da presença contínua de um Deus trinitário na realidade eclesial.³²⁴ Assim, a cultura, a Igreja e a doutrina apresentam uma relação profunda. Isto, segundo Pierre Gisel, foi esquecido pelo protestantismo. Por isso, é necessário fazer memória das dimensões espirituais e o Deus-Espírito é quem insere o humano na realidade entre a contingência e o Absoluto.

Uma realização que apresenta um acabamento, um complemento, um desenvolvimento, acha-se inscrita particularmente na Bíblia.³²⁵ A realidade de uma realização dentro da própria Bíblia tem sua estrutura que é composta de dois testamentos, que se remetem um ao outro.³²⁶ Se o Segundo se compreende como um desdobramento do Primeiro, é isto o reconhecimento de haver o respeito pelas diferenças, em consequência de um acabamento próprio. Essa forma não impede de existir o Livro total e nem se apresentará segundo uma estrutura dualista, mas aparecerá o traço que persegue essa linha única, um arco, sem ruptura, que se poderá afora perseguir esta linha, ou tudo menos fazer de sua referência bem tomada, sendo que este não é bem o caso, segundo Pierre Gisel.

Se a Bíblia cristã é dupla em sua forma própria, comportando em seu corpo de escritura uma ruptura e um acabamento próprio, é em função dela mesma

³²² GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, pp. 11-61.

³²³ Ibid., pp. 63-87.

³²⁴ GISEL, P., Vérité et tradition historique. In: **Initiation à la pratique de la théologie**, pp. 143-159.

³²⁵ GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, pp. 11-13.

³²⁶ Cf. A obra de ZENGER, E. **Introdução ao Antigo Testamento**, São Paulo: Loyola, 2003, 15-43. O autor propõe que, ao invés de se falar em “unidade”, referindo-se ao Primeiro Testamento, é de bom alvitre falar de “nexo”. Acentua mesmo que há uma relação entre os dois testamentos. É interessante também notar, que Zenger não utiliza a expressão “Antigo” ou “Velho Testamento”, mas Primeiro Testamento. Da mesma forma também para o Novo Testamento, ou seja, Segundo Testamento.

testemunhar uma ruptura efetiva e essencial, inscrita no coração daquilo a que ela remete. Ela remete a um processo de encarnação no mundo, passando por uma cruz, por um momento de julgamento e por uma ressurreição, como acabamento ou realização.³²⁷ Isto significa o testemunho que é proposto por esse processo, e que também reenvia a uma ordem de figuras e de simbolismo, inscritos numa ordem eclesial e sacramental. Sendo assim, não pode se desdobrar como reprise de um eco, mas converge para um evento específico, atado misteriosamente no coração do mundo, de forma pessoal e testemunhando indiretamente do absoluto.

Um feito de acabamento ou de realização, originalmente tratado, marca a própria forma do Livro.³²⁸ Ele proclama essa realização inserida em seu seio, no sentido de haver uma história do homem como seu objeto. Uma história que vai de Adão ao Apocalipse; uma história da humanidade com suas genealogias próprias, suas rupturas e suas redenções; uma história que narra a humanidade na sua relação essencial com Deus. Relação onde essa história se acha mais na defesa ou de maneira provocada, e onde também ela emerge segundo uma estrutura de aliança, em face de um mal recusado. Uma história da humanidade consta narrada no Livro, na Torá e nas suas reprises histórico-proféticas. Ela vem finalmente condensar-se numa figura do “novo Adão”, na articulação de uma história de todos e de sua ultrapassagem nesta figura de “Filho do homem”, plenamente realizada, pois o Livro em sua nova condução, diz acerca de uma genealogia complexa e com uma entrada escatológica.

Por que uma genealogia? Porque é a proclamação vitoriosa que é contada segundo uma dupla linha, cruzada, precisamente porque a figura que elas inserem tem lugar que se sustenta na articulação entre a história de todos e sua ultrapassagem. Ela vai além. Ela é figura de realização, de acabamento, porém, dentro de um modelo específico. Assim, é figura recapituladora, inscrita numa precedência histórica (Mateus 1.1ss). Cristo é a figura central, segundo a tradição literal. Ele é Filho do Homem e Filho de Deus, nascido de Maria e nascido de Deus, corpo de carne e homem segundo o Espírito. Assim, o Livro e a figura central que se sustentam como tais, separados da história do mundo e dos homens, permite haver uma distância. A Bíblia apresenta uma estrutura dupla: ao mesmo

³²⁷ GISEL, P., *La subversion de l'Esprit*, p. 11. Segundo o autor, é uma recriação ou um acabamento, segundo um eixo original que se denomina “escatológico”, último ou heterogêneo.

³²⁸ GISEL, P., *La subversion de l'Esprit*, pp. 11-12.

tempo em que Cristo tem a ver com o corpo humano e a realidade do mundo, se destaca de forma diferenciada. Se o Livro e a figura cristológica são separados da história, e todos tecidos de sua própria carne, são colocados, finalmente, por testemunho de que a história não se complementa, senão no grau de uma passagem além.³²⁹

Embora exista essa diferença, não significa que as duas cristalizações canônica e cristológica se proponham sem nenhuma relação com a história da humanidade. Ao contrário, um vínculo pode em efeito ser essencial e decisivo sem ser direto ou linear. Se, porém, há a fala de ir mais adiante, não se esquecerá que tanto a figura cristológica que o texto sempre faz brilhar, é tomado e contemplado como estando profundamente inscrito na carne e na história humana, feito desta carne e desta história. Desta forma, as realidades de cada um e de todos, tomam uma proporção que se apresenta, segundo uma vida no Espírito, ou segundo o Espírito. A força de uma realização aparece diante dessa realidade pneumatológica, segundo uma ordem da Escritura e cristológica.

Esse espaço tem a ver com as origens da criação, e segundo Pierre Gisel, todos os estudiosos³³⁰ da Sagrada Escritura que sublinham os termos bíblicos traduzidos por Espírito, *ruah* em hebraico, traduz-se por *pneuma* no grego, e especialmente na Septuaginta ou LXX. O termo não foi traduzido por *nous*, porque este é mais intelectual, enquanto *ruah* designa alguma coisa que se move sobre o homem, no exterior.³³¹ *Vento* e *sopro*, têm por sua vez uma parte ligada com o espaço ou com a distância,³³² e se apresentam como força elementar de vida ou potencial de energia, podendo agir com eficácia numa certa direção. Assim, alguns aspectos foram observados por Pierre Gisel.³³³

³²⁹ Para uma reflexão sobre a estrutura de acabamento do modo bíblico – com os momentos centrais de ultrapassagem e de resolução que ela chama através da aliança, do Cântico dos Cânticos, da cristologia e do Apocalipse, se terá vantagem de tomar os trabalhos de BEAUCHAMP, P., notadamente, “L’un et l’autre Testament” II, Paris, Seuil, 1990. In: **La subversion de l’Esprit**, p. 12.

³³⁰ Cf. O artigo de KITTEL, *Esprit*, Genève, Labor et Fides, 1971. In: **La subversion de l’Esprit**, p. 13. Pierre Gisel se limita apenas a esse autor, uma vez que, globalmente, apresenta uma análise da palavra *ruah* fechando com os demais exegetas em sua profundidade.

³³¹ Fortemente sublinhado por KAESEMANN, E., em seu célebre artigo “Geist” da RGG³. In: **La subversion de l’Esprit**, p. 13.

³³² Cf. CAZELLES, H., “L’Esprit Saint dans l’Ancien Testament”, Dieu révélé dans l’Esprit, Les quatre Fleuves 9, Paris, Beauchesne, 1979, cf. p. 6 ss; CHEVALLIER, Max-Alain, “L’Esprit de Dieu dans les Escritures”, In: *Initiation à la pratique de la théologie II*, Paris, Cerf, 1982, p. 437. In: **La subversion de l’Esprit**, p. 13.

³³³ GISEL, P. **La subversion de l’Esprit**, pp. 13-15.

O primeiro aspecto liga o Espírito a um espaço de vida,³³⁴ que é sempre passado sob silêncio. Nas narrativas bíblicas o Espírito apresenta um aspecto mais cósmico, largamente partilhado numa órbita cultural como do Egito e da Babilônia notadamente.³³⁵ No plano de fundo dos textos bíblicos mais específicos, percebe-se que o Espírito continua agindo e também se manifestando na época dita “intertestamentária”, na via propriamente cristã, desenvolvida sob o terreno bíblico. Neste sentido, Pierre Gisel aponta a modalidade espacial do Espírito, que é um espaço de vida³³⁶ quase intermediário entre Deus e o homem. O homem dele participa e dele depende. É um lugar de respiração³³⁷ e de sentido de vida real, possível e precária.³³⁸ O Espírito que paira sobre as águas (Gênesis 1.2) simboliza a sua maneira, o Espírito que dá origem à criação, que precede e faz transbordar a palavra criadora.

O segundo aspecto é a condensação de forças, desde então mais eruptivas, sendo estas mais conhecidas. É um feito considerado arcaico e realista, fazendo parte de um poder relacionado ao contexto religioso ou mitológico, onde há inspirações poéticas ou outras.³³⁹ No Antigo Testamento, o Espírito aparece particularmente como a força de Deus que age no mundo do homem, em prol da vida ou pela morte.³⁴⁰ No Novo Testamento consta o mesmo vocabulário, os “espíritos” podem ser impuros e demoníacos. O espírito pode ser enganoso: ele fará sempre “discernir os espíritos”.

³³⁴ Ibid., pp. 13-15.

³³⁵ Na Grécia antiga se notará uma analogia. Cf. PLATÃO, Phédon, 112, b. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 13.

³³⁶ Espaço habitado de “poderes”, que tem dado lugar a angelologia, e poderá dizer mitológico. Não se pode subestimar que, teologicamente, há uma tal dimensão. Tem-se a vantagem de bem ouvir aqui CORBIN, H. que diz em substância que os anjos são os mediadores necessários do Deus inefável e que, sem eles, Deus se transformará em ídolo antropomórfico, “Le paradoxe du monothéisme”, Paris, L'Herne, 1981. Segundo BARTH, K. se poderá ler “Dogmatique” III/3 (1950), fasc. 14, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 93 s. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 14.

³³⁷ Cf. O artigo de KITTEL, op. cit., p. 56 s. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 14.

³³⁸ Cf. Gn 6. 3 Deus diz: “O meu Espírito não agirá para sempre no homem, pois este é carnal e os seus dias serão cento e vinte anos.” Sal 104. 29 s.: “Se ocultas o rosto, eles se perturbam; se lhes cortas a respiração, morrem e voltam ao seu pó. Envias o teu Espírito, eles são criados, e, assim, renovas a face da terra.”

³³⁹ GISEL, P. **La subversion de l'Esprit**, p. 14. Cf. Platão a propósito da Pythie de Delphes por exemplo.

³⁴⁰ Cf. CHEVALLIER, M.-A., op. cit., p. 437; CAZELLES, H., op. cit., p. 13; KITTEL, art. Cit., p. 78: “Deus agirá (...) <<pelo espírito de julgamento e o sopro da chama>> (...) ele fará morrer o ímpio (...) <<pelo sopro de seus lábios>> pelo seu sopro (...), ele pode aniquilar os homens, pelo seu sopro poderoso (...), ele pode os quebrar”. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 14.

O Novo Testamento apresenta o Espírito como força que age no mais íntimo do homem.³⁴¹ O Espírito é a origem da unção e dos carismas. Os carismas são figuras estáticas e proféticas. Figuras que estiveram marcando a ação dos Juizes, por um tempo, em Israel; nas figuras dos Reis e no carisma menos intermitente; nas figuras de sacerdotes e de sapienciais ou mais francamente nos messiânicos, respectivamente. Portanto, o Espírito releva uma obra realmente criadora ou estrutural. Ele opera no coração do tempo, nas suas modalidades variáveis, mas ele é sempre um poder que vem do exterior, pois o homem não é a sua origem.³⁴² Assim, podem escapar todas as lógicas e as instituições mais seguras. O poder do Espírito contrasta com a fragilidade humana. O Espírito permite a vida do homem, a animação do seu ser, que é corpo e alma. O Espírito faz transbordar a temática da eleição, sua realidade toca a criação em sua globalidade e sua exterioridade.

A unção do Espírito aparece ligada às vocações, no sentido de que estão reservadas a certas pessoas de modo especial, numa história situada e diferenciada por sua vez. Mas, é importante observar que a realidade do Espírito vai se configurar numa promessa mais larga: o povo inteiro participa; todos serão cheios do Espírito.³⁴³ Essa é uma perspectiva final ou escatológica, que é a visão de uma consumação última, de uma realização que se passa por uma extensão a todos e a cada um. Alguns textos do Antigo Testamento acentuam essa realidade.³⁴⁴

O tema do derramamento do Espírito³⁴⁵ se inscreve na perspectiva da aliança. Uma aliança de cunho renovado, onde se conjugam a extensão de todos e a inscrição em intimidade. Em Jeremias 31.31 ss, consta a promessa dessa “nova aliança”. Em Isaías 44.3-5 a figura da água sobre o sedento é símbolo do derramamento do Espírito e a bênção de Deus sobre a posteridade de Israel.³⁴⁶

³⁴¹ GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, pp. 14-15.

³⁴² Este ponto é importante em Pierre Gisel, pois mostra que o homem não pode domesticar o Espírito de Deus. Em meio a tantas ambigüidades religiosas, cujas concentrações são enfatizadas nas práticas que se dizem cristãs, mas não o são; que se dizem ordenar ao Espírito ações sobrenaturais, é importante atentar para essa postura pneumatológica, que apresenta um contraste marcante. O Espírito age onde quer e usa quem quer, assim, se pode observar a sua soberania em toda a criação, pois antes do homem existir o Espírito de Deus já era uma realidade, gerando vida carismática em explosão de graça.

³⁴³ GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, pp. 15-16.

³⁴⁴ A BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA, **Ezequiel 36, 26-27**.

³⁴⁵ A BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA, **Atos 2, 17 e Joel 2, 28-32**.

³⁴⁶ Cf. Também **Ageu 2, 5; Zacarias 4, 6; 12, 19; Neemias 9, 20**; nem contexto negativo: **Isaías 44, 3-5**.

Isaías é o profeta que fala do Espírito numa linha universalista.³⁴⁷ Vejam-se os textos: 42.1; 49 e 50; 60 e 61. Isaías 61.1 ss tem uma incidência em Lucas 4.18-21, onde trata do Espírito do Senhor sobre o Messias ou Cristo. Desde Isaías 11.1, já se percebe a visão do repouso do Espírito do Senhor sobre o renovo que sairia do tronco de Jessé. Assim, há uma promessa de restabelecimento, ligada a uma figura eletiva ou messiânica, relacionada ao Espírito. Esse restabelecimento não se restringe apenas a um passado, mas também a uma perspectiva que se renova constantemente. Há uma realização que tem uma porta aberta de caráter universal, que é a restauração no coração das nações.

Para se entender esta parte Pierre Gisel chama a atenção para o período intertestamentário, no sentido de se atar biblicamente ao tema que envolve um acabamento, uma realização.³⁴⁸ Os dois séculos antes do evento Cristo e o primeiro século da era cristã, período denominado “Intertestamentário”, incide sobre o fim do Antigo Testamento e o começo do Novo Testamento. Nesse período vão se destacar como figuras de referências tanto a Torá como o movimento que implicou no fim de profetismo. É um período marcado pela diáspora, em face de Israel como nação ter perdido a sua autonomia política, vivendo sob o turbilhão de grandes poderes.

No período intertestamentário, desenvolveram-se de forma acentuada no judaísmo, dois tipos de literatura: uma sapiencial e outra de linha apocalíptica. Ambas apresentando modalidades diferentes. Uma extensão das dimensões do mundo na sua universalidade de uma parte, e uma concentração sobre o homem como tal de outra parte. Também, no que concerne ao homem como individual, relacionado com os enigmas do cosmo, algumas referências estruturais foram tomadas como figuras de mediação.

A via literária de linha sapiencial, foi tomada por Pierre Gisel como ponto central, com o propósito de destacar elementos que constituíram bases para uma temática que se desenvolveu a propósito do Espírito e que foram cristalizadas na literatura apocalíptica.³⁴⁹ Essa literatura, testemunha uma reflexão em relação ao homem nas tomadas com os enigmas e as ordens secretas das coisas, de uma forma mais distanciada e mais ansiosa de falar de Deus. Incide num tipo de

³⁴⁷ GISEL, P., *La subversion de l'Esprit*, p. 16.

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 16-25.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 17.

interrogação mais deliberadamente centrado no homem e na sua condição, com seus toques próprios ou as respostas que de si aparecem de imediato muito menos asseguradas, como se o homem estivesse no fim das contas mais entregue a si mesmo.

A literatura sapiencial no período intertestamentário não foi uma via de reflexão radicalmente nova, pois ela esteve presente no plano básico das tradições constituídas na Palavra³⁵⁰ e de sua irrupção na história, como produtora de diferentes cristalizações eletivas, que puderam ser os arautos, os oráculos ou as figuras de unção. Ela faz sair de um claro-obsuro para estar antes dos acontecimentos, e suas produções literárias permaneceram numerosas, com suas características próprias em defesa de uma época. Sendo assim, seja de uma maneira mais extensa ou de outra mais curta, faz parte da terceira parte do cânon.³⁵¹ É justamente nesse período intertestamentário que se viu desabrochar a literatura sapiencial, sendo este onde se constitui a Torá como livro acabado, livro chave. A constituição do Livro fundador e a emergência de uma literatura centrada sobre o homem mais autônomo e mais radicalmente inserido no coração dos enigmas do mundo, como é o caso também do lado sapiencial e apocalíptico. O homem se acha responsável em dar uma resposta própria; ele é obrigado da responsabilidade em seu ser pessoal. Assim, o mundo é constituído numa terceira ordem em sua universalidade, e no seu desenvolvimento próprio, para além do jogo das presenças duais mais diretas de Deus, interpelado à obediência incondicional à Palavra profética.

O período intertestamentário se caracteriza por inscrever figuras personalizadas. As figuras de forma humana, condensando uma realidade racional. Apresentam-se como figuras mediadoras, recapitulando elas mesmas, a ação de Deus em favor de suas criaturas e a realidade do homem respondendo a Deus. Essas figuras são concebidas como parte premente da atividade criadora e

³⁵⁰ A literatura sapiencial tomou lugar no cânon, seja no plano da Torá ou nos profetas, com incidência na constituição da Bíblia judaica e na Bíblia cristã. Seja um como título segundo “deutero-canônico”, nascido em Alexandria, lugar da “diáspora”, de modo mais largo e de transculturação mais acurada que será a Bíblia oficial da Igreja cristã, significativamente dita católica. Nessa dualidade de formas canônicas afluem, por sua vez, duas maneiras diferentes de conceber uma realização das promessas, pois envolve um sentido universal e recapitulativo (Cf. **La subversion de l’Esprit**, p. 18).

³⁵¹ Com mais profundidade Cf. PHILONENKO, M. e DUPONT-SOMMER, A. (Ed.), “La Bible. Ecrits intertestamentaires”, Paris, Gallimard, 1987. Encontra-se a menção da Sabedoria nos pseudepígrafos de estilo e de expressão apocalípticas. In: **La subversion de l’Esprit**, pp. 18-19.

redentora de Deus, e ditas ao mesmo tempo em termos de realidade humana, histórica e espiritual. Tal é o caso da sabedoria personalizada, como também é o caso das tradições mais apocalípticas, das figuras do “Filho do homem” ou de outros nomes da história da salvação, como por exemplo: Adão Enoque, Abraão, Moisés, Esdras, etc. Estes puderam ser portadores de um estatuto de mediação e de recapitulação, no grau de tipologias deliberadamente cósmicas.³⁵²

Pierre Gisel trata de figuras mediadoras e recapituladoras. De um lado, a sabedoria é em efeito um fenômeno humano. Descobre as causas e as regras que presidem a ordem das coisas, sob experiência imediata, com interrogações. Essa Sabedoria, em sua forma e realidade humanas, é justamente dita e glorificada como realidade cósmica, presidindo a criação do mundo, seu efeito duradouro e que preside as realidades do ser e do vir a ser. Ela aparece como figura ensinadora, formadora, que interpela em tudo, espacial e temporalmente. Logo, nestes pontos, a sabedoria antecipa bem o Espírito.

Quando se afirma que a Sabedoria antecipa o Espírito, manifesta Deus se inscrevendo na intimidade do homem, fazendo participar da vida como dada. As metáforas de “espírito” ou de “sopro” e de “sabedoria”, podem coincidir, porque se encontram na mesma ordem de imagens, tanto com o registro de “sabedoria” como de “espírito”. São imagens que evocam movimento, fluidez, irradiação. É um espírito inteligente, santo, único, múltiplo, sutil, mobilizador. Ele penetra todos os espíritos e aflui a presença de Deus, uma pura irradiação da glória do Todo Poderoso. Permanentemente renova o universo e ao longo das eras, ela passa na alma dos santos para formar os amigos de Deus e dos profetas.

A figura da Sabedoria vem também recapitular a Lei que marca centralmente a relação com Deus. No Pentecoste cristão se comemora o dom do Espírito e no Pentecoste judaico a Lei do Sinai. De uma maneira geral, se sabe que

³⁵² Cf. KITTEL, art., p. 110. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 20. Os trabalhos de Ernst Kaesemann são particularmente destacados neste plano básico. Figuras que se inscreveram no horizonte de uma dramatização, como se a história estivesse propriamente tomada em cena, não sem representações <<dualistas>>, tudo menos quanto aos poderes em jogo: quanto aos bons e aos maus espíritos engajados no combate pela Justiça (é esta uma característica de toda a literatura apocalíptica ou de Qumrã). Sublinhou-se que junto a esse fenômeno de uma personalização <<tipologizante>>, no duplo estatuto de mediação e de recapitulação, se acha mais diretamente no plano básico das diferentes reflexões cristológicas do Novo Testamento? Ler certos textos canônicos ou extracanônicos relativos à Sabedoria se verifica um exercício fraco para os que conhecem as mediações sobre o Cristo cósmico achado nas Epístolas aos Efésios ou Colossenses por exemplo (Cf. BONNARD, P.-E., “De la sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la sagesse en personne dans le Nouveau”, in: *La sagesse de l'Ancien Testament* [M. Gilbert éd.], Louvain, Ducullt, 1979, p. 117 ss. In: *Ibid.*, p. 20).

a literatura rabínica associa Espírito de obediência,³⁵³ e na perspectiva neotestamentária há um desdobramento dessa ação.

A Sabedoria é prefiguração do Espírito? De fato, também é que ela se inscreve numa linha de realização, onde o coração do homem e os mistérios do universo se apresentam em correlação, e porque ele os condensa um processo relacional, criador ou recriador. Em face disso, certos Padres da Igreja não hesitaram de ver a Sabedoria como prefiguração do Santo Espírito. Mas, outros, e muitos teólogos ou exegetas viram antes a prefiguração de Cristo.³⁵⁴ O importante é ressaltar que, através da figura da Sabedoria, se pode colocar como temática uma relação do crente com Deus e de Deus com o homem, que leva em conta mais seriamente um desenvolvimento em realidade humana, no tempo e no espaço de todos. Essa situação se sustenta com a sua própria consistência e com os enigmas que se configuram no coração do homem, com sua participação pessoal. A marca da Sabedoria, segundo Pierre Gisel, é antecipar as realidades cristãs do Espírito e sua obra realizada no coração da criação.

Sobre esse quadro pertencente a um momento sapiencial, Pierre Gisel evoca, dentro do que ele chama “ordem das metáforas”, algumas questões. Será que a Sabedoria se diz uma prova do feminino?³⁵⁵ Na língua hebraica *ruah* é uma palavra feminina, que significa “espírito”. Essa palavra denota um princípio feminino, assinalando uma maturação e um nascimento do interior,³⁵⁶ que se sustém em diferença ou em complementaridade, do lado de um princípio masculino que será mais de rupturas e verticalidades? Pierre Gisel afirma que é preciso por um instante haver uma reflexão com uma baliza que ele chama de provisória. E para isso, procedeu a uma análise em alguns teólogos e teólogas nessa área.³⁵⁷

³⁵³ Cf. KITTEL, art. Cit., p. 101 s. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 22.

³⁵⁴ Aqui não se tem a intenção de investigar essa questão, pois se tomaria muito tempo e espaço.

³⁵⁵ GISEL, P. **La subversion de l'Esprit**, pp. 24-25.

³⁵⁶ Cf. HAUGHTON, Rosemary. “Dieu est-il masculin?”, *Concilium*, 154, 1980, p. 81, 85. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 24.

³⁵⁷ Sobre esse vínculo entra a Sabedoria e a teologia feminista, cf. notadamente CADY, Suan, RONAN, Marian e TAUSSIG, Hal, “Sophia. The Future of feminist Spirituality”, New York, Harper and Row, 1986; ENGELSMAN, Joan Chamberlain, “The feminine Dimension of the Divine”, Philadelphia, Westminster, 1979, p. 74 ss; MULACK, Christa, “Die Weiblichkeit Gottes”, Stuttgart, Kreuz, 1983, p. 171 ss., e BOLLI, Michèle, “Une écoute de l'Oubliée: la Sagesse de Dieu”(thèse dactylogr., Univ. Lausanne, 1990). In: **La subversion de l'Esprit**, p. 24.

Essa baliza reflexiva falha em dar significado à relação com Deus sobre um modo irredutivelmente complexo e que parece em todo o caso decisivo. Pode-se colocar antes dessa complexidade onde se desenham as próprias ambivalências da Sabedoria, a marca especificamente feminina que ela esconde ou a polaridade cristológico-pneumatológica que deve ou deverá estruturar o cristianismo³⁵⁸ e as diversas ações da palavra e do espírito que se perfilam, com o que é derradeiro e que pode marcar o seu transbordamento, e talvez o eco rendido à carne e à profundidade do mundo. Isto significa ver Deus para além do sexismo,³⁵⁹ quer ele seja patriarcal ou do inverso sobre o modo da grande ou da antiga deusa,³⁶⁰ sem portanto, reduzir as diferenças estruturadas e estruturantes. Isto é, em sua ordem, render a razão da complexidade intrínseca do humano (homem e mulher), ligada à realidade de um Deus (homem e mulher, o humano é dito: imagem de Deus), situado para além de toda representação unívoca.

A experiência pascal, que é experiência de Ressurreição e do Espírito, marcou profundamente o nascimento da comunidade cristã, a Igreja propriamente dita. Os textos neotestamentários, e particularmente os Sinóticos e os Atos³⁶¹ são importantes nessa reflexão.

Em Marcos e Mateus a narrativa da “boa nova” se faz sob um sinal de realização escatológica, de modo explícito. Essa realização está profundamente relacionada com a ação do Espírito. Nos primeiros versos de Marcos, com base

³⁵⁸ Contra o <<cristocentrismo>> justamente tomado em causa por certas teólogas feministas, cf. SINGLES, Donna, “Quand le féminisme américain redécouvre le Saint-Esprit”, *Lumière et Vie*, 173, 1985, p. 31 (para uma demarcação de uma olhada do cristianismo nesse contexto, cf. também HALKES, Catharina J., “La théologie féministe”, *Concilium*, 154, 1980, p. 137 e BINGEMER, Maria Clara Lucchetti, “La femme: temporalité et éternité”. A mulher eterna e o rosto feminino de Deus, *Concilium*, 238, 1991, p. 134 ss.). Pode-se ler também BERERE, Marie-Jeanne, “La présence des femmes en théologie: vers une conversion de l’image de Dieu selon l’Esprit”, *Lumière et vie*, op. cit., p. 44: <<Depuis des siècles le rapport de l’humanité à Dieu s’appuie en fait sur des schémas de l’imagination Qui défont en quelque sorte la masculinité (...). On oublie très facilement l’Esprit Qui sous la figure innocent, presque anodine, moins prégnante en tous cas, d’une colombe ou d’une langue de feu, complète sans le déranger le binôme masculin du Père et du Fils>>. In: **La subversion de l’Esprit**, p. 24.

³⁵⁹ Pierre Gisel considera importante que não é enriquecer simplesmente um conceito de Deus mais estreitado (visto que <<masculino>>), nem de jogar alternativas opostas, mas, mais radicalmente, de retomar o conceito mesmo de Deus que não deva ser tomado em relação direta da humanidade (Deus não será pensado como correlativo, mas como <<trinitário>>, se o verã) e que deve permitir a fora uma genealogia humana própria, a mesma da criação.

³⁶⁰ Por um itinerário indo nessa direção cf. por exemplo: Mary Daly (em francês: DION Michel, “Mary Daly, théologienne et philosophe féministe”, *EthR*, 1987/4, p. 515-534). Sobre essa temática, cf. RADFORD RUETHER, Rosemary, “La féminité de Dieu”, *Concilium*, 163, 1981, p. 99 ss, e HALKES, Catharina, “Pourquoi la théologie féministe proteste-t-elle contre Dieu le Père?” *Ibid.*, p. 152-164. In: **La subversion de l’Esprit**, p. 24.

³⁶¹ GISEL, P. **La subversion de l’Esprit**, pp. 25-28.

em Isaías, se anuncia um batismo no Espírito, e em seguida o batismo de Jesus administrado por João Batista, inaugurando, portanto, o ministério de Jesus mediante o Espírito. Após seu batismo, Jesus é conduzido ao deserto, momento de iniciação do ministério público. Sobre esses pontos há paralelos em Mateus, se sustentado que o Espírito é por excelência a base da encarnação. Da mesma forma, o Espírito o será na Ressurreição de Jesus. Assim, tanto no desenvolvimento de seu ministério, como em sua exaltação, o Espírito marca a plenitude de todo o curso dessa realização.

O Jesus terreno se sustentou através da força do Espírito, e pelo seu poder expulsou demônios e operou curas. Jesus é o Messias conduzido pelo Espírito e portador do Espírito. Ele combate Satã cujo poder é doravante ligado, desde a experiência do deserto, e se repete no Getsemani. Assim, se pode destacar a importância do seu batismo, momento inaugural da vinda do Espírito, primeiro no batismo e mais tarde, cumprindo-se o que João Batista chamou de batismo de fogo (Mateus 3.11 s., Marcos 1.8, Lucas 3.16 s., João 1.33, cf. também Atos 1.5 e 11.16).³⁶²

Em Lucas e Atos Jesus é apresentado mediante a forma de um “carismático”, nas manifestações segundo as irrupções que marcam o sentido de sua submissão ao Espírito.³⁶³ Ele aparece mais deliberadamente como Senhor do Espírito e segundo uma continuidade mais assegurada.

Na ótica lucana existe uma maior adequação entre o desenvolvimento do ministério de Jesus ou de sua pessoa e o Espírito que ele revela.³⁶⁴ Os milagres são mais tomados em relação com o nome de Jesus que do Espírito propriamente dito. Isso acentua uma forte ênfase no seu ministério sob o Espírito, segundo Lucas 4.18-19: “O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos, e apregoar o

³⁶² Sobre este tema, cf. SCHOONENBERG, “Le baptême d’Esprit-Saint”, in: *L’expérience de l’Esprit* (Mélanges Schillebeeckx), Paris, Beauchesne, 1976, p. 71-96 (cf. também CHEVALIER, “Baptême et don de l’Esprit-Saint d’après le Nouveau Testament”, in: *L’expérience de Dieu et le Saint-Esprit*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 83-117; JAUBERT, A., “L’Esprit dans le Nouveau Testament”, *Les Quatre Fleuves* 9, Paris Beauchesne, 1979, p. 23 ss.) In: **La subversion de l’Esprit**, p. 26.

³⁶³ Cf. KITTEL, art. cit., p. 143 ss., p. 156. In: **La subversion de l’Esprit**, p. 27.

³⁶⁴ Para melhor proveito acerca dessa reflexão, cf. BOFF, Lina, **Espírito e Missão na obra de Lucas-Atos**. Para uma teologia do Espírito Santo. São Paulo: Paulinas, 1995. 220p.

ano aceitável do Senhor.” Aqui, Lucas se fundamenta em Isaías 61.1-2. O interesse de Lucas é que através de Jesus e por ele, o Espírito alcance os discípulos, seja dado exteriormente, como causa instrumental para a dinâmica da Igreja. Assim, o Pai dará os Espírito a todos que o pedirem (Lucas 11.13). Destarte, não é sem motivo que o Evangelho segundo Lucas tenha uma influência tremenda em Atos dos Apóstolos, no momento marcante do início da Igreja, proporcionado sob a dinâmica do Espírito o momento missionário.³⁶⁵

O momento missionário da Igreja, segundo Lucas, é subdeterminado pelo fato profético que Jesus realiza (Atos 3.22 s e 7.37). À Igreja, segundo Atos 2.17 (palavra de Joel) se anuncia a efusão do Espírito sobre todos no fim dos tempos. A descrição de Lucas tem a intenção de mostrar o dom do Espírito e como se insere na história, em nome de Jesus primeiro (Atos 10.38), na comunidade dos crentes incluindo os pagãos.

Sobre isso, a importância do Pentecoste em Atos 2.1ss, se inscreve na nova Aliança anunciada em Lucas 24.49, anunciando o fim da maldição de Babel, no sentido de não se ter uma linguagem única, mas de se compreender cada um na sua própria língua. Essa é a imagem de uma redenção que se dá no coração das nações. Na mesma perspectiva, se percebe uma língua de fogo simbolizando o Espírito,³⁶⁶ pousando singularmente sobre cada discípulo. Assim, se notará que, cada batizado vai receber o Espírito (v. 38), inclusive pagãos (10.44-48; 11.16 s.; 15.8). O dom do Espírito é, em efeito, outorgado como a consequência do batismo.

Através de uma leitura do livro dos Atos, se percebe que o Espírito não é unicamente ligado às manifestações excepcionais e descontínuas. Ele está presente em cada um e globalmente. Verifica-se que o dom do Espírito aparece concebido como um dom particular, específico e circunscrito, contrariamente à teologia paulina. Mas, que faz a Igreja cumprir a sua missão de modo universal.

No Evangelho segundo João percebe-se uma habitação do Espírito no Cristo, e reciprocamente, uma habitação de Cristo no Espírito.³⁶⁷ É uma realidade

³⁶⁵ Cf. BOFF, Lina, **Espírito e Missão na obra de Lucas-Atos**. Para uma teologia do Espírito Santo, pp. 41-61.

³⁶⁶ Reprise de un midrash de Êxodo 19.16 ss que mostra: <<Deus intervindo no ruído e o fogo para formar seu povo e, diz Philon, <<a flâmula tornando-se uma palavra articulada na linguagem familiar nos ouvintes>> >>, CHEVALLIER, M.-A., op. cit. P. 450. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 28.

³⁶⁷ GISEL, P. **La subversion de l'Esprit**, pp. 29-30.

apresentada mais forte do que propriamente nos Sinópticos. É uma manifestação extática e extraordinária. Há uma concentração profunda sobre a pessoa do Filho, sobre seus sinais e os discursos que os acompanham ou os explicitam. Uma concentração sobre um processo de revelação da obra que se pode ver, ou não ver, compreender ou não compreender, crer ou recusar. Enfim, o Cristo joanino não parece depender de um Espírito exterior, mas bem realizar uma conjunção com o próprio Espírito. Cristo transmitirá o Espírito no momento de sua morte (João 19.30), e também a propósito de Ressuscitado (João 20.21-22).³⁶⁸

Convém observar ainda, que no evangelho joanino João Batista não batiza Jesus. Ele rende testemunho sobre o Verbo Encarnado. Jesus é esse sobre o qual o Espírito desceu (João 1.32,33). Assim, tudo se concentra sobre a noção de testemunho, em relação a Jesus primeiramente, numa relação com o Pai de onde veio o Filho. Esta é a noção de origem fundamental, segundo João, numa realidade segundo o Espírito e não segundo o mundo ou a carne (João 3.6; 6.63).

Ter a noção da identidade de Jesus é reconhecer a sua origem, conhecer sua origem implica em saber a origem humana e o seu destino. Esse conhecimento é espiritual, não sendo assegurado por nenhuma autoridade externa, porque o Espírito de Deus é livre e sopra onde quer (João 3.8). Assim, se pode entender que João não está interessado por uma instituição ou na organização de uma comunidade, mas se concentra sobre a vida (João 4.14; 7.38) e sobre a verdade. Estes são temas constantes. Também sobre o amor, que é a notícia central da Primeira Epístola de João, com base no Evangelho (Cf. João 14.21 ss; 15.9 ss; 16.27; 17.23 ss). Vida, verdade (João 4.24) e amor são intimamente relacionados, e a obra de Cristo consiste de revelar ou de testemunhar sobre essa relação.

As noções centrais de vida e verdade, e sobre o processo de testemunho no qual elas são levadas em conta, se recapitulam nos discursos dos capítulos 14 a 17 do Evangelho, considerando o Espírito como aquele que é o defensor. O Espírito é chamado de consolador ou arauto de uma causa (*Paracletos*).³⁶⁹ O *Paracletos* é o Espírito de verdade (João 14.17; 15.26; 16.13) que Jesus promete de enviar a seus discípulos depois de sua partida (João 14.16 e 16.7; cf. também 7.39). O Espírito se sustenta numa mesma relação no mundo que Jesus: ele testemunha da verdade

³⁶⁸ Ibid., pp. 29-30.

³⁶⁹ Em João 2, 1, o <<Paracletos>> se diz do Filho. Sobre o <<Paracletos>> no Evangelho de João se reportará notadamente a CHEVALLIER, M.-A., *Souffle de Dieu II*, Paris, Beauchesne, 1990, p. 468-500. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 30.

que o mundo não pode receber (João 14.17; 16.8). O Espírito tem a mesma origem que Jesus (João 14.16; 16.13). Espírito que glorifica o Filho (João 16.14) ou o Pai no Filho (João 14.13). Espírito que ensinará todas as coisas (João 14.26), que fará caminhar em toda a verdade (João 16.13), que transmitirá tudo o que é do Filho (João 16.15), que estará sempre com os discípulos (João 14.16).

Na teologia do apóstolo Paulo se pode encontrar a presença de uma grande e forte teologia do Espírito Santo.³⁷⁰ Nessa teologia se pode encontrar também a ocasião de refletir acerca da experiência pascal, que se acha globalmente inserida na origem da Igreja cristã. O Espírito se lança no coração dessa experiência pascal e do feito da Igreja, desenvolvendo-se de modo central.

É interessante observar que Paulo não faz nenhuma alusão ao Pentecoste. Ele insere toda a sua pregação mediante o sinal da realização da *Promessa* que Deus fez a Abraão, realização ratificada pela ressurreição de Jesus (Romanos 1.3 s.) e manifestada pela força do Espírito Santo na pregação do Evangelho de Jesus Cristo. Essa realidade é também percebida na vida cristã. Os cristãos são batizados em Cristo (em sua morte e ressurreição, Romanos 6.3 ss.), revestidos de Cristo (Gálatas 3.27); são desde agora, em Cristo, feitos filhos, participando da herança divina (Gálatas 3.18 e 29; 4.1 ss; Romanos 8.14 ss.). O cristão recebe o Espírito (Gálatas 3.14), outorgado pelo próprio Deus (2 Coríntios 5. 5; Efésios 1.14).

A pregação do apóstolo Paulo estava inscrita na dimensão do Espírito (1 Coríntios 2.4 s; 1 Tessalonicenses 1.5 s.). A vida no Espírito é “nova criação”, articulada em torno da cruz de Cristo crucificado, sabedoria de Deus (1 Coríntios 1.21,24 e 30; 2.6 s.). Essa vida está relacionada com a glória divina. Ela desenvolve uma esfera própria, um mundo, à maneira apocalíptica: um campo de forças.³⁷¹ Ela se constitui a vida genuína de liberdade (2 Coríntios 3.17), que é oposta à ordem da letra ou da Lei (Romanos 7.6 e 8; 2 Coríntios 3.6), realidades que o Cristo crucificado tem operado como um retorno à vida no Espírito. Como realidade propriamente escatológica, o Espírito intercede pelos seus com gemidos inexprimíveis (Romanos 8.26). Ele faz que pessoas se associem à criação inteira,

³⁷⁰ GISEL, P. *La subversion de l'Esprit*, pp. 31-35.

³⁷¹ Cf. KITTEL, art. cit., p. 167, com reenvio, clássico, a Ernst Kaesemann. In: *La subversion de l'Esprit*, p. 31.

sendo que esta criação sofre as dores de parto até agora (v. 21-23),³⁷² aguardando a revelação dos filhos de Deus. Assim, foi que o Espírito conduziu a missão evangélica junto dos pagãos, fazendo brilhar a *Promessa* nas dimensões do mundo.

Segundo a teologia paulina, o cristão não vive mais num dualismo corpo/espírito; mais que letra/espírito ou lei/espírito. A realidade do Espírito determina antes um corpo próprio, renovado. Esse corpo renovado existe segundo, para e no Espírito, o corpo de crentes, que é constituído o “templo do Espírito Santo” (1 Coríntios 6.19; 3.16). Quanto à comunidade renovada, ela é “corpo de Cristo”, projeção concreta de seu poder desde agora glorioso. Assim, se percebe que na teologia paulina o Espírito opera essencialmente na ordem da criação e dos corpos (1 Coríntios 6.15 ss). Essa ordem está intrinsecamente ligada a um Messias, nascido de mulher e submisso à lei (Gálatas 4.4) e articulado à morte sobre a cruz (1 Coríntios 1.17 ss; 2). Isso significa uma existência que compreende o mundo e a criação.

O apóstolo Paulo não cessa de refletir em sua teologia acerca do Espírito ou de Cristo ressuscitado (o Senhor glorificado).³⁷³ O Cristo ressuscitado no Espírito é, desde agora, “Espírito vivificante” (1 Coríntios 15.45). Assim, as expressões “em Cristo” e “no Espírito” têm praticamente o mesmo sentido. Portanto, falar do “Espírito em nós” (1 Tessalonicenses 4.8; 1 Coríntios 6.19) e também “Cristo em nós” (2 Coríntios 13.5; Gálatas 2.20) têm o mesmo sentido. Por isso, Paulo afirma categoricamente: “O Senhor é o Espírito” (2 Coríntios 3.17). Ele fala igualmente de “Espírito de Cristo” (Romanos 8.9), e do “Espírito de seu Filho” (Gálatas 4.6), de “Espírito de Jesus” (Filipenses 1.19) ou de “Espírito do Senhor” (2 Coríntios 3.17).

Segundo a observação de Pierre Gisel, as equivalências entre Cristo e o Espírito são relativas aos efeitos. Elas são possíveis quando da ação presente de Deus sobre os crentes e em vista desta visão última ou segundo 1 Coríntios 15.28, Deus será “tudo em todos”. É importante observar também que, Espírito e Cristo não se sobrepõem.

³⁷² Cf. BOUTTIER, M., L'expérience du Père, l'expérience du Fils, l'expérience de l'Esprit. In: L'expérience de Dieu et le Saint Esprit, Paris, Beauchesne, 1985, p. 45. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 31.

³⁷³ Sobre essas equivalências, cf. CONGAR, Y., Je crois en l'Esprit Saint I, Paris, Cerf, 1979, p. 63 ss. E KITTEL., art. cit., p. 198 ss. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 32.

Na teologia paulina constata-se a utilização de fórmulas trinitárias, nas diversas saudações como por exemplo, em 2 Coríntios 13.13, e sobretudo, observa-se justamente o destaque inserido em referência ao desenvolvimento da salvação (2 Coríntios 1.21 s.; Gálatas 4.4 ss.).

Nessa teologia todos os crentes são chamados “santos”, pelo Espírito que os santifica (1 Tessalonicenses 4.7 s.) ou que os consagra (Romanos 15.16). O Espírito é segundo a promessa, conforme a leitura do Antigo Testamento (Ezequiel 36.26-28; Jeremias 31.31-33), inscrita no coração, no mais íntimo do ser humano, de sua identidade. Essa é a configuração que perpassa uma realidade profundamente escatológica, concernente à presença do Espírito, sopro do Ressuscitado. É este o horizonte do pensamento paulino, que contém asseguradamente uma marca escatológica decisiva e essencial; numa ordem concreta do Espírito na história, contra um desvio de linha espiritualista ou entusiasta, notadamente observado em Corinto.³⁷⁴

Observando-se uma relação profunda na teologia de Paulo, numa linha trinitária se sublinhará sem dúvida, como consequência, a propósito de que se o Espírito é único, como Cristo e como Deus que opera tudo em todos, os carismas ou os dons são, para Paulo, diversos (1 Coríntios 12.4-6; Romanos 12.6) e dados a cada um segundo a sua medida. O carisma ou o dom não se constitui em algo excepcional, que promova uns em detrimento de outros, mas ao contrário, é para o serviço. Tem a intenção de fazer concretizar a vida cristã, tomada globalmente como serviço. Esse serviço tem de ser realizado de modo dinâmico, porque tem de ser em amor (1 Coríntios 13), e tudo a ele tem de estar submetido. Assim, significativamente, o corpo espiritual, que é a Igreja, está relacionado com o Espírito de vida³⁷⁵ como força exterior que ampara e age no mais íntimo do ser humano.

³⁷⁴ Sobre esse eixo que comandará a teologia de Paulo, ver o capítulo 4 da obra de GISEL, P., **Vérité et histoire**, Paris-Genève, Beuachesne-Labor et Fides, 1977, 1983².

³⁷⁵ Cf. KITTEL, art. cit., p. 172. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 34.

4.5.2

Um contraste entre as vias judaica e cristã

No campo pneumatológico Pierre Gisel trata de um contraste necessário entre a via cristã e a via judaica, no sentido de mostrar não somente seus perfis, mas também os dados e as entradas inscritas no coração da tradição cristã, com as forças que são suas e os riscos igualmente que se sucedem.³⁷⁶

- **Em primeiro lugar - É preciso considerar o terreno comum e linhas de divisão existentes nessas tradições**

A via que envolve um acabamento perpassa toda a herança bíblica. No mistério que envolve a criação há um drama inscrito no coração da realidade estabelecida. O homem não é o homem que responde direito àquilo que lhe foi dado como dom, dentro de um quadro estabelecido em aliança, larga e profundamente dentro de uma Promessa. O acabamento que está em causa se prende ao homem no sentido de haver uma integração por uma redenção. Na perspectiva bíblica, esse acabamento supõe o homem sair de si e também uma prova de alteridade, de êxodo ou de exílio, bem como de novo nascimento. Esse acabamento passa por uma conversão que envolve toda materialidade corporal, uma entrada na história e uma inscrição inserida no coração da secularidade. Dar-se um caminho em exterioridade e não em nostalgia por um passado que remonta simplesmente as origens. Mas, uma realidade corporificada e não apenas uma ânsia que marca uma lembrança de um estado de perfeição.

Segundo a perspectiva cristã, reluz a via bíblica de um acabamento, de uma realização, que chama a uma encarnação do mistério de Deus e o enigma pascal.³⁷⁷ Articulada sobre a ressurreição de Cristo crucificado e sobre as manifestações do Espírito, uma ruptura vai ser marcada em relação ao culto sagrado, ao Templo e seus sacrifícios, com as regras cerimoniais e a circuncisão respectivamente. Essa ruptura é uma explosão da graça de Deus a todos os povos e a cada pessoa. É uma realização que abre um regime radicalmente histórico, feito de uma tradição humana, de uma Escritura com um rosto e uma regulação

³⁷⁶ GISEL, P., *La subversion de l'Esprit*, pp. 37-61.

³⁷⁷ Cf. QUINZIO, S., "Racines hébraïques du monde moderne" (1990). Paris, Balland, 1992, p. 31 (cf. também p. 54). In: *La subversion de l'Esprit*, p. 38.

doutrinal. Regime aberto no tempo e no espaço do mundo; aberto a todos como órgão público.

Isso tem a ver com um investimento que envolve a totalidade do mundo. Assim, salvo um desvio, a via bíblica de uma realização não significa simplesmente um acabamento secular. Mas, quer dizer o significado do homem e do mundo, mesmo em toda a profanidade, sem arcaísmo recorrente ou fuga espiritualista, que se decidem em efeito, diante de Deus e em função de Deus. É uma realização que tem a ver com redenção. Uma redenção que é operada unicamente por Deus, que se insere nos corpos, no homem e na história. É uma redenção que é traduzida por uma transformação interna.

O judaísmo e o cristianismo são herdeiros dessa mesma veia bíblica.³⁷⁸ Mas, são dois herdeiros diferentes, formando um contraste. Ambos encarnam um feito de realização, mas sobre um modo dessemelhante, com destinos paralelos. São duas figuras necessárias de um mesmo processo que se desenvolvem em sua incompletude diante de Deus,³⁷⁹ no momento em que testemunham cada um por sua parte, de uma realização real e verdadeira, decisiva e não intercambiável.

É importante observar que essas duas veias se originaram de uma mesma situação histórica. Pierre Gisel chama a atenção para o período intertestamentário, no sentido de se perceber um feito de “diáspora”, de estrangeirismo e privação de possessão, expondo-se sem remissão às identidades particulares da universalidade triunfante das “nações”. Nesta situação, tanto o judaísmo quanto o cristianismo vieram consagrar e assumir, tanto um como o outro, uma ruptura com toda legitimação de tipo nacional ou terrena. Ambos passam por uma reinterpretação no sentido de haver uma reorganização simbólica. Um e outro vão se constituir ou se achar num grau de reinterpretação de um passado, que remonta ao que está contido na Escritura, no sentido de uma busca novamente por uma identidade.³⁸⁰

³⁷⁸ Cf. QUINZIO, S., que fala do cristianismo em relação ao judaísmo, op. cit., p. 10, <<son hérésie chrétienne>>. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 38.

³⁷⁹ Cf. QUINZIO, S., op. cit., p. 126, fala a propósito do judeu e do cristão, de sua impossibilidade de ser no mundo uma verdade única. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 39.

³⁸⁰ O judaísmo se constituiu matriz para o cristianismo. Cf. NEUSNER, J., *Judaism in the Beginning of Christianity*, Philadelphia, Fortress, 1984 (trad. Francês: *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, Paris, Cerf, 1986); PAUL, A., *Leçons paradoxales sur les juifs et les chrétiens*, Paris, DDB, 1992. O Novo Testamento é freqüentemente conhecido como um <<midrash>>, um <<targum>> ou segundo de outros procedimentos rabínicos. Cf. NEUSNER, J., *Judaism in the Matrix of Christianity*, Philadelphia, Fortress, 1986 e *Death and Birth of Judaism*, New York, Basic Books, 1987. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 39.

O cristianismo mergulhou suas raízes na efervescência que viu desabrochar os escritos de Sabedoria, florir os apocalipses e se multiplicar as correntes heterodoxas.³⁸¹ Dessa maneira, o cristianismo recebeu um tecido tradicional que se desenvolveu profundamente em seu seio, mas de um modo modificado. Pelo que concerne à figura cristã, se pode afirmar que ela tem tirado do solo judaico toda a sua matriz simbólica, mas que se reorganiza através de uma referência exclusivamente escritural. Esse modo se dá segundo suas próprias representações internas, e se desenvolvem segundo um sistema claramente teleológico ou messiânico. Com isso, o cristianismo persegue e realiza tudo particularmente sob a veia profética. Mas, esta não pode ser reincorporada, senão transformada mediante as veias sapienciais e apocalípticas.

O judaísmo se desenvolveu sob essa linha apocalíptica, e passou a ter um conhecimento finalmente paralelo ao do cristianismo. Entretanto, esse estado se tornou uma das opções possíveis que ofereceu a sua tradição, e se sabe que no tempo de Jesus e do nascimento do Novo Testamento, essas opções diferentes se afrontaram em rivalidade. Esses movimentos foram os mais rabínicos, marcados pelas Sabedorias e seguidos pelos fariseus; movimentos mais sacerdotais, ligados ao Templo; movimentos de diversos retratos, como por exemplo: Qumrã, o Batista; movimentos também de aculturação. Assim, Pierre Gisel afirma que sob certas olhadas, o cristianismo tem radicalizado uma das vozes judaicas, voz que se fez presente nos dias de Jesus e dos apóstolos; voz que trata de um paradoxo de um Deus no mundo, através do imediato que cristaliza a imagem de Deus; voz que fala da misericórdia de Deus e não sua exigência de sacrifício, segundo uma tomada de Oséias 6.6.³⁸²

O cristianismo é fruto do judaísmo, porque um e outro perseguem um destino paralelo, nascido de uma mesma crise e operando uma reorganização simbolicamente análoga.³⁸³ Mas, olhando para além do paralelismo, tanto na situação nova sob a qual respondem, quer nas atitudes adotadas, é necessário dizer que o judaísmo parece num primeiro tempo ter se modificado sem influência cristã maior. No século IV d.C., à hora do triunfo cristão no mundo, é que se pode falar de uma influência importante. Essa influência está ligada a um desafio

³⁸¹ GISEL, p., **Croyance incarnée**, capítulos sobre a *Escritura* e o *Cânon*, pp. 65-108.

³⁸² Cf. NEUSNER, J., *Judaism in the Beginning of Christianity*, p. 95 ss. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 40.

³⁸³ *Ibid.*

renovado e específico, diferente do simples desaparecimento do Templo. A sua destruição no ano 70 d.C. não foi a primeira, e desde já, tornou-se o hábito de achar-se confrontado. No século IV a ausência do Templo se dobra mediante o triunfo histórico do cristianismo. Passa a se desenvolver sob a cadeira de Roma uma figura que coloca fim ao paganismo, e que pretende expressamente ser o “verdadeiro Israel”, e que vai efetivamente herdar em muito o lugar de Israel. É uma situação inteiramente nova.³⁸⁴ É uma crise que tem acento depois que o imperador Juliano autorizou em 361 d.C., a reconstrução do Templo. Houve uma esperança decidida, em efeito, seguida de uma repressão do paganismo, que afetou também à Sinagoga, de uma cristianização da “terra santa” e da conversão de numerosos judeus à fé cristã.

Mas o desenvolvimento do judaísmo não pode ser afetado pela ação cristã. É, provavelmente verdade, que o século IV, na época da *Mishiná*, esta foi produto dos Sábios depois do ano 70, e justamente no ano 200 aproximadamente. Nem é mais verdadeiro sobre o Talmude <<o Talmude do país de Israel>> (aproximadamente 400) e <<do Talmude da Babilônia>> (aproximadamente 600). Assim, o judaísmo que se conhece hoje não se acha unicamente constituído em suas raízes mergulhadas nos primeiros séculos antes da era cristã, segundo estratos sucessivos que marcaram uma vasta reorganização simbólica de herança anterior. Sob a sua forma definitiva, talmúdica, o judaísmo não se apresenta mais unicamente como um movimento paralelo ao cristianismo, constituindo-se um contraste, ponto por ponto.³⁸⁵

A *Mishiná*, essencialmente, é um sistema de santificação, em resposta à parte do Templo. No espírito da Escritura sacerdotal, integrada ou no mandamento da *Torá*, ela pode tomar lugar numa organização onde está a vida cotidiana, na realidade doméstica. Assim, o país inteiro e o povo como tal deveriam seguir a linha de santificação, de purificação e de separação.³⁸⁶ Com isso, a *Mishiná* visa fazer de Israel o lugar onde Deus imprime sua marca. Ela persegue e radicaliza então uma linha anterior, que tem suas raízes na *Torá*. Mas, a sua relação com a *Torá* não é especificamente refletida, e ela não produz senão mais que um sistema hermético, bem diferente da *Torá*. A sua exegese não tem referência específica

³⁸⁴ Cf. NEUSNER, J., *Judaism in the Matrix of Christianity*, p. 83 s. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 41.

³⁸⁵ Ibid.

³⁸⁶ Ibid.

com a teologia da Torá; ela se dá mais como um sistema ordenado teologicamente.

Também como o *Talmude* a *Mishiná* precisamente caminha de outro modo. Produz-se uma exegese mais sistemática, de modo que surpreende até mesmo os modernos. Ela se movimenta notadamente no sentido de dizer como os ensinamentos anteriores são relidos em relação à Escritura. O judaísmo constitui então claramente a teoria de uma *Torá* dual, escrita e oral, cujas formas são igualmente reveladas. A exegese aparece, de direito, intrínseca, dada como norma ou cânon instituído. No mesmo movimento, a *Torá* deveria muito mais ser um simples livro de ensinamentos. Ela está erigida em grandeza que preside a história de Israel e opera sua salvação. Diz-se que, ela mesma, mediatiza a criação. Ela tem claramente suas raízes na Sabedoria. Ela domina a vida de Israel. Ela será a verdadeira e definitiva substituta do Templo, modificando mais profundamente o que não o fez a *Mishiná*. Nota-se, portanto, como o judeu aparece em cena, na sua vida cotidiana e pessoal, que pelo *Talmude*, o Sábio pode fazer figura da *Torá* encarnada.³⁸⁷

Com o judaísmo talmúdico, a Torá apresenta realmente uma salvação análoga à de Cristo segundo os cristãos. O judaísmo talmúdico é resposta igualmente do cristianismo em se organizar como sistema teológico e messiânico. O Messias virá quando Israel tiver plenamente cumprido sua missão, mas ela aportará uma resposta que ultrapassa esse toque. Nesse sentido, o Messias não é mais subordinado a um ritual prescrito. A *Mishiná* falará pouco de salvação, se concentrando sobre uma santificação legal.³⁸⁸ A figura messiânica não é mais central. Enfim, a história não está presente senão que a título de ilustração; e ao contrário da veia apocalíptica, por exemplo, onde a história é vista globalmente, ela é estruturada onde conhece um desdobramento determinado que a conduz a um começo e um fim. Com o *Talmude* as veias proféticas e apocalípticas revivem, deixando sobre seus lados ou integrando as preocupações mais sacerdotais da *Mishiná*. Ultrapassa-se uma visão de tempo como seguido de instantes sem linhas e diretamente reportadas a suas prescrições. Vê-se igualmente interpretar o sofrimento de Israel, e de não ter este mais domínio sobre o seu próprio destino.

³⁸⁷ Cf. NEUSNER, J., *Judaism in the Matrix of Christianity*, p. 122. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 42.

³⁸⁸ *Ibid.*

Cumprir os mandamentos não basta mais. Deus está ligado a uma outra salvação mais radical. O Messias não é mais unicamente uma figura que vem se consagrar numa reação, mas numa figura crítica.³⁸⁹ Passou a existir o messias como uma figura ligada a uma arrogância. Assim, Israel não será salvo senão mediante uma privação de posse mais forte que ele não tem imaginado, mas por Deus unicamente. Aqui se percebe uma analogia com o cristianismo, e cuja característica de resposta, aparece de maneira clara.

- **Em segundo lugar - Verificam-se também forças e fraquezas no cristianismo e no judaísmo.**³⁹⁰

Pierre Gisel afirma que não é possível deixar de lado uma obra que marcou profundamente a diferença entre Israel e a Igreja, que é a “Estrela da Redenção” de Franz Rosenzweig.³⁹¹ É uma obra que influenciou autores judeus, como por exemplo Emmanuel Lévinas³⁹² e Gershom Scholem.³⁹³ A descoberta também pende sobre o grupo de pensadores da “Ecole de Francfort” nos anos trinta.³⁹⁴ Assim, se fará bem meditar sobre Rosenzweig cada vez que se interrogar sobre as relações entre judeus e cristãos, interrogação dramaticamente radicalizada pelo evento extremo, em sentido único, da Shoah.³⁹⁵

A diferença entre as duas veias, a judaica e a cristã, segundo uma análise de Pierre Gisel em Rosenzweig, parte da verdade. É isso que nem um e nem outro não realizam de si unicamente a conjunção última da realidade e da verdade. Se cada um vive bem de uma conjunção da realidade e da verdade, é esta como “parte interessada”. Pois num reenvio a Deus que é mais que a verdade e mais que

³⁸⁹ Cf. NEUSNER, J., *Judaism in the Matrix of Christianity*, p. 134. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 43.

³⁹⁰ GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, pp. 43-47.

³⁹¹ (1921) Paris, Seuil, 1982.

³⁹² Cf. ROSENZWEIG: *Une pensée juive moderne*, <<Les cahiers de la nuit surveillée>>, No 1, 1982, p. 65 ss., <<Difficile liberté>>, Paris, Albin Michel, 1976³, p. 235 ss. E <<Totalité et infini>>, La Haye, M. Nijhoff, 1971⁴, p. XVI. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 44.

³⁹³ <<Le messianisme juif>>, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 449 ss. e <<Les Cahier de la nuit surveillée>>, op. cit., p. 17 ss. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 44.

³⁹⁴ Influência sobre Walter Benjamin notadamente, como assinala DUPUY, B., In: *Les cahiers de la nuit surveillée*, op. cit., p. 142. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 44.

³⁹⁵ Cf. Por exemplo FACKENHEIM, *Penser après Auschwitz*, Paris, Cerf, 1986 (obra aparecida sob um outro título em 1980 segundo Verdier (assim que o número 195 de *Concilium* (1984), <<Le judaïsme après Auschwitz>>, e <<Penses Auschwitz>> (TRIGANO, S., ÉD.), Pardès (Cerf), 1989/9-10 por diversas diferenças. In: **La subversion d l'Esprit**, p. 44)).

a realidade, é precisamente por que ele é Deus, sujeito primeiro e último, com algum predicado mais genérico, mais universal.

Quanto ao avanço de que judaísmo e cristianismo em suas diferenças partem da verdade, significa perseguir Rosenzweig a justo título, no sentido de que essa essência da verdade deve ser partilhada. O pensamento bíblico nasceu em efeito de romper com todo fantasma de totalidade integrante, por converter à particularidade e à eleição, numa certa realização. A dualidade cristã-judaica pode então funcionar aqui como relação recíproca,³⁹⁶ como tomada de guarda dos perigos diferentes que cada um corta, respectivamente, sobre a via do que está em cena, no coração de seu testemunho ou na parte da verdade que é sua. Há um risco de repetição no judaísmo, pela interiorização máxima, como se todo homem estivesse reduzido ao homem judeu; risco de dissolução no cristianismo, pela dilatação máxima no coração do mundo, como se o homem simplesmente homem, e todos os homens, pudessem ser como tal, homem verdadeiro.

A irreduzível existência do judeu contrai o cristianismo ao dizer que ele não chegará mais ao alvo. Existe mais que um ensino para o que consegue entender corretamente isso, que precisou compreender por acabamento ou realização. O apóstolo Paulo, campeão da extensão do cristianismo em universalidade, afirmou que o judeu deve restar justamente no fim dos tempos, como se ele for justamente, e desde já, diferentemente à parte da verdade, para uma verdade sempre prometida ou ainda para vir (Romanos 9-11). Mas afirmar que judeus e cristãos são partes da verdade, pode significar mais que uma partilha necessária da verdade. Tem-se pressentido, a menos de entender a problemática em questão, uma simples abertura entre o humano e o divino, entre a transcendência e em seguida conotando uma desvalorização principal da finitude. Abertura que existe bem, se não se percebe mais em vista unicamente de assegurar a verdade de Deus na transcendência. E em vista também, a todo instante, de assegurar a verdade do homem. A verdade de sua realização real. Uma verdade também que trata de uma relação sobre a obra da criação e da redenção.³⁹⁷

³⁹⁶ BUBER, M., outro grande testemunho do judaísmo de ser riscado, a uma confrontação das perspectivas judaica e cristã (cf. *Deux types de foi. Fé judaica e fé cristã* (1950), Paris, Cerf, 1991) sugere também, a sua maneira e para além de uma oposição mais dividida, que Israel e o cristianismo terão um socorro mútuo a se conduzir (p. 166). Cf. também, a propósito da intenção do livro, p. 32 s. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 45.

³⁹⁷ GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, p. 45.

A verdade em perspectiva bíblica é essencialmente singular, e passa por uma irreduzível particularidade: é que o mundo deve ser obra de um profundo trabalho de integração, ou justamente de acabamento. Assim, a verdade não será outra coisa senão um conceito geral, pelo qual se poderá de qualquer sorte elucidar ou dissolver a essência de Deus. Mas, nem Deus nem o homem, nem o mundo são conceitos entre outros. Eles são consideráveis em suas exigências, abertos sobre o desconhecido, tentados de se fundir em totalidade, mesmo que seja em regime metafísico, ético ou lógico. Eles são na sua estranheza, nas suas figuras incompletas ou mal asseguradas, custeando sua negação possível, todas por sua vez origens de angústia, e também sedutoras. O caminho bíblico passa por uma conversão à particularidade, a facticidade justamente, à contingência. Converter-se à realidade, uma realidade que não é jamais geral nem total, mas que se abre através de um dado determinado. Converte-se para operar um retorno. Ao ser além da realidade, contingente, gratuito, se faz necessário.³⁹⁸

Nessa perspectiva bíblica há uma profunda articulação tanto com uma criação, quanto com uma revelação. A realização não as ultrapassa; antes, ela se concretiza de fato nos corpos, na matéria. Assim, se farão bem perceber corretamente tomados em seus devidos lugares esses dois momentos de criação e revelação. Desta maneira, Pierre Gisel procurou expor uma teologia da criação³⁹⁹ e desenvolveu uma perspectiva sistemática sobre a revelação, em perspectiva cristã, segundo um registro cristológico.⁴⁰⁰

Seguem-se separadamente duas reflexões, uma sobre a via cristã, e outra sobre a via judaica,⁴⁰¹ uma vez que já foram vistas suas semelhanças e diferenças, forças e fraquezas.

É um caminho que tem a sua constituição no mundo, de uma ponta a outra, do começo ao fim. É o cristianismo em seu seio atento para algumas características próprias, no sentido de operar uma revolução, com o propósito de haver uma dinâmica de expansão. Essa dinâmica volta-se para a questão central que envolve o desenvolvimento do mundo, como boa criação de Deus. Mas, a sua

³⁹⁸ GISEL, P., **La création**, p. 9.

³⁹⁹ Ibid., p. 9.

⁴⁰⁰ GISEL, P., **Corps et esprit**, Cap. I; **Le Christ de Calvin**.

⁴⁰¹ GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, pp. 48-56.

ação não tem nada a ser identificado com o que Pierre Gisel denomina de continuidade de terra ou de sangue.⁴⁰²

O cristianismo se lança no mundo diferentemente do judaísmo, apelando para um testemunho inscrito numa via pessoal, envolvendo-se no evento do sujeito, do humano. Essa ação é desprovida das transmissões genealógicas judaicas, simbolizadas pelo exemplo dos rituais que marcaram os antepassados aos filhos.⁴⁰³ O cristianismo tem a sua própria postura, reconhecendo o Espírito como realidade aberta a todos, e como realidade que, ao mesmo tempo, remete essencialmente à via cristã. É o Espírito quem reúne os crentes e os faz ser Igreja. Os crentes são os chamados a se constituírem em Igreja. Uma Igreja que é missionária, perseguindo seu testemunho que é uma existência verdadeira, com plena consciência de uma ação no coração do mundo.

Segundo o ensinamento do apóstolo Paulo em 1 Coríntios 7, cada um será mantido no estado no qual tem sido encontrado. Esta é a visão cristã que abraça o mundo como simultaneidade de todos. Todos são proclamados irmãos, e o mundo seu pertencente (1 Coríntios 3.22). Todos são contemporâneos, e o Cristo é inscrito na proximidade de cada um. Com isso, os judeus acusam os cristãos de uma espiritualização.⁴⁰⁴ Espiritualização por excesso de universalidade, por uma maior expansão, por desritualização, por acento unilateral tomado sobre a reconciliação e amor. No judaísmo, a irredutibilidade da Lei cristalizou uma indepassável exterioridade. Com o cristianismo, se pode assistir a uma possível apoteose do homem, carga de todos os perigos. O paganismo cultivou as pluralidades, mediante fundamento indeterminado; o judaísmo se viu a serviço do Único, fora do mundo; o cristianismo tende a unificar o homem e dar essencialmente o seu recomeço, considerando que a natureza divina e a natureza humana vão operar sua junção, a visão de Deus em si e na de Deus por nos tornar a semear no Espírito que os religa.

Essa operosidade tem suas marcas a começar pelos corretivos litúrgicos no cristianismo.⁴⁰⁵ Por exemplo: a passagem do Sábado para o Domingo. Não é mais o sétimo dia, e sim o primeiro, que é o da Ressurreição de Jesus Cristo. A Páscoa

⁴⁰² Ibid., p. 48.

⁴⁰³ Cf. ROSENZWEIG, F., op. cit., p. 370 s., 409. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 48.

⁴⁰⁴ Assim Gershom Scholem por ex. (Cf. **La création**, p. 91 s.). A mesma coisa segundo QUINZIO, S., op. cit., p. 40 s., 120. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 49.

⁴⁰⁵ Cf. ROSENZWEIG, F., op. cit., p. 417 ss. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 49.

e o Pentecoste, acentuam uma realização das conseqüências da redenção a ser concretizada. Enfim, as festas judaicas não são reprizadas pelo cristianismo. A lógica é bem diferenciada: o judaísmo aparece primeiro com a sua atenção voltada para a esperança e a Lei; o cristianismo é primeiro religião do presente e do amor, apresentando-se sob um regime de representações específicas e necessárias. É um regime segundo o Espírito que aponta para uma cristologia. Essa representação é bíblica e essencialmente eclesial e sacramental.⁴⁰⁶ Assim, a extensão cristã sobre a face do mundo não aparece sem estruturações, que são simplesmente naturais, que fazem parte de sua realidade e sua eficácia.

O modo do cristianismo apresentar Deus pela via cristã no Espírito, aponta para uma universalidade. Não é um *deus* de algum povo, de alguma tribo, de alguma eleição ou de uma certa fundação. Mas, Deus age mediante uma trindade de pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo. Essas pessoas são intrinsecamente ligadas a uma economia ou a um desdobramento diversificado. Não são umas simples ilustrações dos atributos divinos. Mas um Deus que atua asseguradamente numa universalização em exterioridade.

Essa via aprofunda a sua identidade própria, diferentemente da via cristã que apresenta uma expansão em nível universal. Nascida igualmente de um desafio e de uma abertura de privação de posse, o judaísmo que se conhece e cuja visão é definitivamente desenhada com o Talmude, se constitui num grau de uma volta atrás ou de uma nostalgia, mas antes no grau de uma sorte de reprise interna. Memória, reinterpretação, esperança tenaz, fazem corpo a corpo com a Letra de um texto sempre em referência ao novo escrutado; com a mesma vida de um povo exposto à história das nações, um povo ou uma raça cujo testemunho é inseparável de uma geração biológica.

O feito judaico é primeiramente vida, e vida em processo com Deus. Viver e crer; existir e ser fiel a si. Povo de um mesmo gesto e que antecipa um futuro messiânico; que opera a unidade do criado e do revelado; que deve aceitar em tomar alguma sorte sobre si a redenção; de aceitar e de se inscrever sobre seu próprio corpo.⁴⁰⁷ O judeu é profundamente o homem do face a face, que nem tem

⁴⁰⁶ Cf. NEUSNER, J., *Judaism in the Beginning of Christianity*, p. 13. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 50.

⁴⁰⁷ BUBER, M., <<le Dieu vivant embrasse toute entière la polatiré de ce qui arrive au monde, en bien et na mal>> op. cit., (rende de maneira análoga à especificidade do judaísmo face ao

povos, nem mundo a conquistar, nem representações externas a propor como lugar de mediação ou de reconciliação.⁴⁰⁸

A via de acabamento, de realização como expansão concretizada em exterioridade tem seus perigos. Tudo se concentra no seu lugar, no espaço mais íntimo, entre Deus e seu povo. Movimento esse que deixa de fora o externo, não sendo tocado pela eleição e acabamento. Como se o homem de outra nação estivesse encolhido ao homem judeu. A via cristã arrisca de dissolver Deus e de hispostasiar o homem ou mundo. A via judaica arrisca de esquecer o mundo, mesmo se este de qualquer sorte vicarialmente realiza a Lei;⁴⁰⁹ porque o mundo subsiste, de instar os justos escondidos sem os quais o universo se desmoronará. Mas, se sabe que a Lei como tal, não pode nada, diretamente, em favor daqueles que estão fora dela. É uma Lei dirigida ao povo judeu.

Judaísmo e cristianismo possuem um destino comum: o de afrontar o mundo diretamente, sem mediações políticas religiosas ou nacionais próprias. O hebreu do Antigo Testamento formou certamente um povo de entre outros, com suas instituições político-religiosas. Mas, o judaísmo que se conhece hoje é nascido através de um longo processo de transformação generalizada. Com uma dimensão simbólica particular, que não é para além, senão do que assegurar a vida judaica como tal, na sua relação vertical de Deus, na atestação de uma eleição radical, fora do mundo.⁴¹⁰ O judeu pode fazer face livremente à ciência e à cultura das nações. E também à política se for preciso.

O cristianismo nasceu sem realidade e sem projeto político, em plena crise escatológica. Seu Deus esteve sobre a cruz; e é esse o homem como tal, que na sua fé, se acha tomado na vinda do Espírito. As mediações institucionais, políticas

cristianismo enquanto ele em definitivo, principalmente tem a fé como <<abandono confiante>>, falando da << pessoa [que] engaja plenamente suas capacidades >> (p. 71), de um << abandono que vai justamente na ponta >> (p. 74), de um << ser inteiramente com Deus >> (p. 130) ou de uma Lei que (contrariamente a isto que ela se desvia do cristianismo) << se endereça à natureza permanente do homem >> e << o convida a se deixar elevar >>, p. (75) ou à << espontaneidade do homem >>) p. 135). Ele faz em efeito do judeu crente o homem de um << contato direto >> com o ser imperceptível >> de Deus, >> no íntimo >> (p. 129; cf. também p. 130, 152). É aqui essencialmente convidado a uma espiritualidade para a qual o mundo é sempre, e << a toda hora >>, na criação (cf. p. 146): << o contato direto com Deus, esta é a aliança que é estável na criação do homem, não tem sido rompida e nem é sempre >> (p. 154); ou: << o judeu, na medida onde ele não está separado da origem, o é judeu mais exposto [...] está no refúgio >> (p. 161; cf. também p. 162). In: **La subversion de l'Esprit**, pp. 52-53.

⁴⁰⁸ BUBER, M., op. cit., p.154, 149, 128, 115, 138, 139, 95, 145, 137, 164. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 53.

⁴⁰⁹ NEUSNER, J., op. cit., p. 14. In: **Ibid.**, p. 53.

⁴¹⁰ NEUSNER, J., Judaism in the Matrix of Christianity, p. 3 s. In: **Ibid.**, p. 54.

e religiosas se encontravam essencialmente precárias na época do surgimento do cristianismo. Vida entre os tempos; origem de anarquismo. Isso caracterizou o cristão que séculos mais tarde dominou Roma. O cristianismo era um movimento sem estrutura políco-organizacional; sem realidade para marcar o mundo político. Portanto, estava aberto a todos os perigos do mundo político. Nele o homem se achava no centro, radical e diretamente para o melhor ou para o pior.

A persistência judaica e o contraste que ela fornece podem contribuir para que o cristão saiba que Deus e a verdade são sempre relacionados a uma ordem de um crescimento. O cristão arrisca sempre de esquecer, em efeito, que se as vias de Deus passam bem pelo humano, e de uma maneira inaudita, se concretizam de fato no coração dessas vias mesmas; no coração do processo de *Revelação* em causa e das janelas cristológicas que se configuram. Assim, se percebe uma criação que ultrapassa o homem em todos os pontos, e que há uma redenção que não pode vir senão que de Deus unicamente. Acontece um movimento duplo de reenvio na evocação de uma criação incomensurável e a invocação de um Deus outro. Assim, é em crescimento de modo positivo, que a realização da obra corporificada na carne humana e a secularidade das nações, podem se considerar verdadeiras e a serviço real do ser humano.

É importante considerar que a *Revelação* coloca em jogo o encontro da verdade mesma de Deus e do homem, no que constituem o aquilo que é mais central e mais singular. Porque é dada, toda por sua vez, no corpo e na humanidade, no mais íntimo da realidade em sua exterioridade, onde todos podem viver ao mesmo tempo, na centralidade de uma verdade que se tem de testificar e efetuar.⁴¹¹ Mas, é fundamental sublinhar que se abre uma ruptura essencial entre a ordem de Deus e a ordem do mundo, cujo desenvolvimento se diz como uma radicalidade, e não se move de modo nenhum de se rebater sobre esse ponto, não podendo fazer figura de totalidade simplesmente unificante, mas encarnar o contrário, em seu coração mesmo, um princípio de singularidade. É preciso entender que uma realização ou acabamento se desenvolve no coração de uma pluralidade, bem como das diferenças do mundo, produzindo-se nessa diferença a sua própria trama.

⁴¹¹ ROSENZWEIG, F., op. cit., pp. 460, 448, 135. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 55.

Sobre tudo isso, se lança em desenvolvimento pela via cristã, a realidade e a consistência de um polo escatológico, através de um messianismo irreduzível à única figura do Messias-Cristo.⁴¹² O judeu, sem mundo, inteiramente atestado em seu corpo, biológico e ritualizado, vive de esperança. Já o cristão, mais inserido no mundo, encurta o risco de dissolver a consistência de que antes ele vem se indicar como excedente. Isso quer dizer que há uma ordem da criação e uma ordem cristológica.

Uma teologia cristã de acabamento, da vida no Espírito e do escatológico, é uma teologia que se acha particularmente nas tomadas com o mundo de todos, o mundo que a vida cristã deve habitar e transformar, o mundo que o Espírito recapitula figurativamente sob os signos do Reino que vem. O Deus bíblico não é um Deus que nega o mundo. Esse é um Deus radicalmente outro. É um Deus que faz proporcionar uma lembrança diante dele, onde ele cria a partir do nada; é um Deus que se abre segundo a justiça e o amor. Esse Deus é ao mesmo tempo um Deus que acaba o mundo, que continua renovando a sua criação. Assim, acabamento e transformação ou subversão é mais que prolongamento ou que estabelecimento ideal na superfície do mundo. É a ação de um Deus dinâmico e subversivo pelo seu Espírito.

- **Em terceiro lugar - Pode-se verificar a situação e toque de uma teologia cristã de profunda realização**

Para haver um entendimento sobre esse aspecto, faz-se necessário, segundo Pierre Gisel, considerar como ponto de partida o momento de *revelação*.⁴¹³ Esse momento é central na perspectiva bíblica entre judaísmo e cristianismo. A revelação apresenta um surgimento próprio, deduzido antes de tudo de uma lógica que se lança no coração da vida, do ser humano e do mundo. Revelação significa reencontro, processo de identidade e transformação. É muito mais do que comunicações particulares de informações entre um homem e um Deus, constituindo realidades que se configuram como exteriores um ao outro. Na boa

⁴¹² Cf. QUINZIO, S., op. cit., notadamente p. 61 e 126. Em reprise deliberada da teologia cristã, cf. por exemplo: LAURET, B., <<Messianisme et christologie sont-ils compatibles?>>, In: Juifs et chrétiens: un vis-à-vis permanent, Bruxelles, Publications des Facultés univ. Saint-Louis, 1988 e <<Christologie dogmatique>>, In: **Initiation à la pratique de la théologie II**, Paris, Cerf, 1982, p. 421; DUQUOC, C., Messianisme de Jesus et discrétion de Dieu, Genève, labor et Fides, 1984. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 55.

⁴¹³ GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, pp. 56-61.

doutrina cristã, a revelação aparecerá imediatamente articulada ao ser trinitário de Deus.⁴¹⁴ Um Deus diretamente engajado na realidade humana. Isto é em função da revelação admitir uma história antecedente, história de homens e mulheres na qual ela vai se inscrever. Ela não cai arbitrariamente sobre o mundo e sobre o homem. Portanto, se pode falar de uma cristologia, onde se percebe, indubitavelmente, a figura de Deus e a figura de homem, havendo um engajamento em textura humana.

A revelação passa pelo ser humano como feito de Deus, no sentido de se proporcionar uma integração em tudo o que esse humano tem de ser. E, nessa entrada da esfera ou da história da revelação, o homem não é ele em si mesmo, resposta em sua humanidade mesma, e em todos os seus atos, mas uma resposta sempre invertida diante da novidade das situações as quais ele está exposto. O homem deve dar uma resposta de todo o ser e não unicamente a referente a um cumprimento de deveres particulares e exteriores. A compreensão bíblica da revelação difere de outras visões, como por exemplo a do Islã ou a revelação que aparece circunscrita a um momento dado de forma externa do homem e de Deus, sem textura primeiramente necessária, e sem encarnação radical em humanidade. Observando-se, portanto, essas diferenças, a resposta do homem a Deus não mais tem de ser invertida, mas resposta em existência pessoal para além das divisões entre sagrado e profano.⁴¹⁵

A revelação é fruto do “sim” de Deus,⁴¹⁶ percebendo-se bem na realidade do mundo. Ela está ligada a um irreduzível e primeiro sujeito, a uma pessoa. A um “Eu” que é “Sim” em si mesmo e que fez surgir o ser humano e o ser em face de si. Um “Eu” que remete a um “Nome”, que se pronuncia no coração da história humana e justamente indissociável do “Sim”. É em face dessa realidade que a revelação, em perspectiva bíblica, ocupa um lugar literalmente central. É a partir dela que se pode falar corretamente de um “antes” e um “depois”. O “antes” tem uma consistência própria, e o “depois” uma consistência necessária referente ao desenvolvimento verdadeiro da revelação. Desta maneira, a revelação supõe história, aliança e textos antecedentes. Com isso, indica-se um cânon desdobrado,

⁴¹⁴ Como bem desenvolveu BARTH, K., nos seus <<Prolégomènes>> na sua *Dogmatique II/1* (1932), fasc. 2, Genève, Labor et Fides, 1953. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 57.

⁴¹⁵ Sobre essa distinção em relação ao Islã, cf. ROSENZWEIG, F., todo ao longo de *L'Etoile de la rédemption*, notadamente, p. 197 s., 215, 254 ss. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 57.

⁴¹⁶ ROSENZWEIG, F., op. cit., p. 137, 205, 211, 238 s. In: **La subversion de l'Esprit**, 58.

integrando uma hermenêutica interna, com a antecedência de uma história ou inscrita nela, como antecedência de uma realidade criacional que se acha requerida. É o mundo com sua positividade, suas conexões próprias, sua autonomia ou sua independência, ao menos relativas.

Segundo Pierre Gisel uma teologia de acabamento, de realização, de veia inteiramente bíblica, deve sempre lembrar que o mundo é desde o começo, toda coisa e eminentemente o homem, sobreviventes depois da criação, e nela inseridos de modo real. A revelação não cessa de passar pelo mundo com seu peso de realidades particulares, situadas, e com a diversidade de sua textura própria, cultural, política e espiritual, assim como também as suas janelas dialéticas. Como se percebe no mistério do Filho em Deus, onde, segundo a perspectiva cristã, se acha tomado e relacionado o mistério que liga Deus à eleição de Israel, sendo ligado à carne humana, na qual o próprio Filho se encarna.

A revelação não opera segundo uma descontinuidade que retomará a dimensão de tempo, que tem sua efetividade dos instantes sucessivos, por assim dizer, afastado de toda realidade sincrônica e espacial, ou por estar tomada em relação mais ou menos direta com uma intervenção posterior.⁴¹⁷ O valor para a fé é que Deus tem criado o mundo. Destarte, percebe-se um passado que se abre como positividade própria, com sua dinâmica, suas petições e seu drama interno. Deus tem inscrito sua revelação, legitimamente, sobre modo heterogêneo.⁴¹⁸ Essa revelação se concretiza no Filho, marcando um acabamento próprio; e no Espírito se retoma, em sua ordem, concomitantemente, de acabamento próprio, no coração do mundo. Assim, a revelação integra um momento de redenção que ela própria anuncia nesse cenário indicado. E nele, a Igreja aparece como lugar de figuração, dispositivo simbólico que responde, em sua ordem, à representação cristológica. Ela não é o Reino de Deus, mas está a serviço deste. A Igreja tem de cumprir a sua vocação, percebendo a realização de Deus em Cristo pelo Espírito Santo, com o toque de fazer tudo novo.

⁴¹⁷ GISEL, P., *L'excès du croire*, cap. 4.

⁴¹⁸ Em João 5. 17 consta: "Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também." São palavras do Verbo encarnado se referindo ao labor de Deus e ao seu próprio labor. "Até agora..." sugere com intensa propriedade a realidade que Deus realiza constantemente. Os rabinos admitiam que Deus, não obstante ter descansado no sétimo dia (Gn 2.2-3; Êx 20.11), continuava ainda o seu trabalho, especialmente o de dar vida e julgar, cf. vs. 21-22 (BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA, *Comentário de João 5, 17*).

4.5.3

Uma releitura genealógica

Por releitura genealógica, apreende-se o tratamento que é dado a momentos estruturantes da tradição cristã.⁴¹⁹ Não é somente considerar um momento presente, mas bem inserir uma perspectiva que focalize a tradição teológica, de onde se pode tomar o quadro doutrinal, com resultados úteis e mesmo indispensáveis para que a cristandade de hoje e de todos os tempos possa se inspirar. E, como sumário do que segue sobre as reflexões doutrinárias, estão sob análise os seguintes pontos principais: uma cristalização clássica,⁴²⁰ os momentos ulteriores que são mais deliberadamente pensados e vistos como reformas operadas pelo Espírito no coração da criação.

Este ponto trata especificamente da forma clássica, no sentido de ser evidenciada a gênese das definições conciliares sobre o Espírito Santo, tomando-se como base o Concílio de Constantinopla (381 d.C.). A expressão teológica mais desenvolvida do dogma foi constatada nos tratados sobre o Santo Espírito, bem tarde, a partir da segunda parte do Século IV, considerando-se os Padres da Igreja e depois a Idade Média.

Nos dois primeiros séculos da era cristã, uma teologia do Espírito foi considerada como obra na reflexão sobre a Escritura, focalizando-se sua verdade e sua inspiração. Essencialmente, se percebe uma relação que proporciona um nexo entre o Antigo e o Novo Testamento, tratando-se de uma profecia que tem como marca um desenvolvimento, uma realização. Essa realização faz cumprir a sua própria finalidade, implicando conseqüentemente nas características determinadas e em seus limites, bem como na relação que envolve o mistério cruz-ressurreição. Uma teologia do Espírito está pronta a render conta, segundo a Escritura judaica (Antigo Testamento), de Cristo Jesus, com sua história e sua pessoa, e a história da Igreja, no que concerne ao seu passado, presente e futuro.

Também nos primeiros séculos do desenvolvimento da Igreja, diversas facetas, como por exemplo, as correntes gnósticas, influenciaram a reflexão cristã, particularmente a propósito do Espírito. Essas correntes portaram as marcas de

⁴¹⁹ GISEL, P., *La subversion de l'Esprit*, pp. 63-141.

⁴²⁰ Sobre a temática de uma referência a um modelo <<clássico>> em teologia, cf. TRACY, D., *The Analogical Imagination*, Crossroad, 1981, notadamente os cap. 3-7. In: *La subversion de l'Esprit*, p. 63.

uma idéia de realização, diferentemente das perspectivas judaicas e apocalípticas, porém, bem reais. Mas, o encontro concomitante da visão de uma salvação e suas dimensões globais, cósmicas, não seriam articuladas sem proximidade possível com certos temas da teologia paulina, ou sobretudo, da teologia joanina. E, também se anuncia a exigência de uma interiorização da verdade no coração do ser humano e de uma substancialidade primeira e última, entre Deus e a verdade do mundo ou do próprio homem.⁴²¹ Este último tema pode vir a ser revestido de uma confissão da preexistência de Cristo, na sua consubstancialidade, com o Pai justamente. Assim se percebe a famosa expressão grega “homoousia” (mesma substância), que tomou lugar finalmente no coração da doutrina cristã em suas formulações ortodoxas, tanto cristológicas como pneumatológicas.

As formulações conciliares relativas ao Espírito Santo se constituíram no Século IV. A sua genealogia é paralela a que conduziu as formulações cristológicas, quanto as suas entradas próprias e quanto aos elementos históricos. O combate contra Ário, em termos cristológicos a propósito do Espírito, faz que este seja um instrumento operante de Deus no nível da criação, formando uma posição cristalizada pelos <<pneumáticos>>, na segunda parte do Século IV no Ocidente e no Oriente. Acham-se na primeira linha do combate os Pais capadócijs: Basílio de Cesaréia (v. 329-379), Gregório Naziazeno (330-390), Gregório de Nissa (v. 332-394).

No terreno cristão a ortodoxia doutrinal se jogou de forma contrária a toda deriva instrumentalizante. O Espírito é Deus, e todos terão de ser santificados, regenerados ou recriados; terão de ser <<divinizados>>,⁴²² não deificados, afirmaram os capadócijs e seus herdeiros na teologia oriental. Temos de ser recriados, por nós mesmos, e em Deus, isto não indica bem, talvez, sobretudo no contexto cultural ocidental moderno, o vocabulário da <<divinização>>, mas, é preciso entender que assinala a perspectiva global na qual ela se inscreve.

⁴²¹ Através dos contatos com as diferentes correntes gnósticas (mas desde já via o estoicismo através do *pneuma* que é <<o princípio divino derramado no mundo (...), a base material da estrutura do mundo>>), o Espírito será menos <<dom escatológico>> que se enraíza num <<passado original>>, quase substancialmente, Cf. KRETSCHMAR, G., <<Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée>>, *Verbum Caro* 88, 1968, p. 23 ss. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 68.

⁴²² Pierre Gisel chama a atenção para os limites e os riscos de uma tal expressão, corrente na Igreja do Oriente; como tal, ela pode, pelo menos acarretar equívocos. In: **La subversion de l'Esprit**, nota da p. 69.

Se o Espírito Santo não é substancialmente Deus, nós não seremos verdadeiramente divinizados, afirmou Atanásio (*Lettre à Sérapios sur la divinité du Saint-Esprit*, 356),⁴²³ que retoma também a Gregório de Nazianzo (<<Cinquième discours théologiques>>, <<Du Saint-Esprit>>, 380),⁴²⁴ Basílio de Cesaréia (*Sur le Saint-Esprit*, 374-375)⁴²⁵ ou Gregório de Nissa (*Sur l'Esprit-Saint contre les Pneumatomaques Macédoniens*). Aqui aparece o ponto decisivo: o Espírito é o Terceiro, <<como o fruto do tronco é o terceiro a partir da raiz>> (Tertuliano, *Ad Praxeam*, cap. 9.) ou: <<O Pai é luz, o Filho é o brilho, o Espírito é pelo qual somos iluminados>> (Atanásio, *ibid.*, 573, B-D); ou ainda: <<O Pai é a nascente e o Filho é chamado rio, se diz que nós bebemos o Espírito (*ibid.*, 576 A).

O Espírito se inscreve mais freqüentemente na temática bíblica e paulina da <<imagem de Deus>>. Ele deve ser consubstancial ao Pai e ao Filho, por poder nos conformar ao Filho e nos unir ao Pai. Assim, se notará os reenvios constantes ao batismo, lugar de regeneração. O Espírito refere-se particularmente à intimidade, à profundidade, à inabituação. Isso significa que somos a habitação do Espírito. Isto é o que conduz o Concílio de Constantinopla (381), completando Nicéia (325) e precisamente a unidade de substância a propósito do Espírito como se tem visto a respeito do Filho. Assim, o Espírito Santo, que é o Senhor e que vivifica, que procede do Pai, que com o Pai e o Filho, é objeto de mesma adoração e de mesma glória; que falou pelos profetas. Destarte, no curso do século IV, se percebeu a festa do Pentecoste se distinguir, mas não se separar do mistério pascal, sem vir a ser, portanto, uma festa do Santo Espírito, quase autônoma.⁴²⁶

No campo pneumatológico uma das questões teológicas de fundo foi cristalizada na oposição, ou antes na polaridade Oriente-Occidente. A sua expressão suprema que foi considerada como intensa discussão relacionada ao termo “filioque”. O Espírito procede do Pai e do Filho (*filioque*), segundo a adjunção latina contida no *Credo*, adjunção que se quer explicitamente, mas que,

⁴²³ Ad Serapionem, Paris, Cerf, (S. C. 15), 1947. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 89.

⁴²⁴ Discours théologiques, discours 31, No 4 e 28, Paris, Cerf (S.C. 250), 1978, respectivamente p. 282 ss. e 330 ss. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 70.

⁴²⁵ Paris, Cerf (S.C. 17 bis), 1968, p. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 70.

⁴²⁶ CONGAR, Y., sublinha muitas reprises em “Je crois en l'Esprit Saint I”, Paris, Cerf, 1979, 1981², p. 113 s. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 70.

tal qual, tem sempre parecido herética à Igreja oriental, ou do Pai unicamente, pelo Filho (*per Filium*)?

Pierre Gisel em sua obra “La subversion de l’Esprit,”⁴²⁷ antes de tratar da discussão que envolve o *filioquismo*, afirma de modo crítico que a história tem sempre se desenvolvido sob certas desconfianças. Primeiro, a fé do Oriente e do Ocidente tem algo em comum.⁴²⁸ Máximo, o Confessor, já havia reconhecido essa desconfiança.⁴²⁹ O Ocidente sabe que a procedência do Espírito é <<principalmente>> do Pai e não pode ser do Filho que tem título derivado, enquanto que, reciprocamente, o Oriente confessa que o Filho não é estranho ao Pai na processão do Espírito, nem <<economicamente>>, nem <<substancialmente>> (ele é <<hipostaticamente>>). Segundo, se sublinha que se a divergência é bem inscrita na nossa história. É inegável como parte ligada de opções culturais, bem como tomada não dessa divergência mesma, que aparece teologicamente ligada a uma polaridade que se tem simplesmente de desligar por escolher unilateralmente, de modo ideológico, um de seus termos em proveito do outro. O estrito conflito relativo ao *filioque*, em efeito, é considerado o conflito que, como tal parece cortado, e deve ser traçado, e se destina em efeito a uma conjuntura teologicamente instrutiva. Assim, pois precisou se pensar o seu desdobramento mesmo, com suas cristalizações polares e efetivas, de se ver corretamente fazer face, em teologia, nos caminhos que apresentam a vida do homem de hoje.

Seguem alguns dados históricos em relação à discussão. A menção de uma processão do Espírito pelo Pai e pelo Filho se acha nas expressões de fé ou da teologia antes sua inscrição no *Credo* recebido. Os crentes e os Padres do Ocidente são assim por dizer *filioque*, enquanto que o Oriente e o Ocidente estiveram eclesiástica e liturgicamente em perfeita comunhão. É da Espanha e da Inglaterra que veio a inscrição no *Credo*. No terceiro Concílio de Toledo em 589, se tem confessado a fé católica em afirmar que o Espírito tem de ser pregado <<a

⁴²⁷ Cf. pp. 71-72.

⁴²⁸ É nesse sentido que GABUS, Jean-Paul, *op. cit.*, tem razão em afirmar que a discussão sobre *filioque* é <<uma controvérsia infeliz>>. Mas o <<esquecer>>, como ele o desejará, é fazer o impasse sobre nossas genealogias efetivas e as entradas que se desenvolvem. <<Infeliz>>, uma controvérsia não é menos reveladora... e instrutiva. In: **La subversion de l’Esprit**, p. 71.

⁴²⁹ Cf. Sua carta ao presbítero Marinos de Chipre, na metade do Sec. VII, citado por ROULEAU, F., <<A propósito do “filioque”>>, In: Dieu révéle dans l’Esprit, Les quatre fleuves 9, Paris, Beuachesne, 1979, p. 77 e CONGAR, Y., *op. cit.*, III, p. 262 s. In: **La subversion de l’Esprit**, p. 71.

Patre et a Filio procedere et cum et Filio unius esse substantiae>>, mas segundo toda probabilidade, sem introduzir a menção *filioque* na liturgia do Símbolo de Nicéia-Constantinopla. Formalmente, é sob Carlos Magno, e sob sua influência direta e insistentemente, que se fez a introdução <<oficial> do *filioque* no Credo. No Concílio de Frankfurt em 794, denunciado pelo Papa Leão III em 796 e reafirmado pelo imperador e seus teólogos no Concílio de Aix-la-Chapelle em 809.

A introdução do termo *filioque* e sua recitação na catolicidade latina na alta Idade Média se fizeram não sem uma desconfiança histórica. Sabe-se que os *Libri caroline*, no fim do Séc. VIII, acusaram os gregos de terem suprimido o *filioque* do símbolo de Nicéia-Constantinopla, de mesmo que o cardeal Humberto em 1054. O Concílio de Florença em 1439, promoveu uma verdadeira discussão, numa tentativa de acordo, mas sem sucesso, salvo a intenção fortemente proclamada de querer ser em complementaridade, e salvo o reconhecimento que os Padres igualmente habitados pelo Espírito e em comunhão uns com os outros tiveram que ter uma outra fórmula. Assim, do ponto de vista histórico, as coisas deveriam aparece reguladas a todo observador de boa fé. A adjunção foi <<canonicamente ilegítima>>. ⁴³⁰ Não se contenta de explicitar a fé num texto que foi complementar de Nicéia-Constantinopla. Modifica-se o texto, a fora toda consulta e toda recepção do Oriente.

A respeito de hoje Pierre Gisel assim se refere:

Os antigos católicos, os anglicanos, a comissão <<Fé e Constituição>> do Conselho ecumênico das Igrejas em 1978 e 1979 (na unanimidade dos presentes, católico-romanos compreendidos), a liturgia reconhecida dos católico-romanos de rito oriental, a recitação em língua grega do Símbolo na missa católico-romana da Grécia desde 1973, todos reconheceram ou atestaram que a fórmula normativa do *Credo* constava o texto sem o termo *filioque*. A coleção *Psalmes et Cantiques* das Igrejas protestantes romanas (cf. No 171) tem visto a mesma supressão (infelizmente sem debate, quase subrepetidamente). De numerosos teólogos católicos como protestantes se mostram críticos sobre uma olhada no termo *filioque* (entre muitos outros: H. J. Marx, A. de Halleux, J. Moltmann, G.-Ph. Widmer) ou pelo menos de acordo com seu retrato <<oficial>> do Símbolo recebido e recitado liturgicamente (assim, <<formalmente>>, Y. Congar). ⁴³¹

⁴³⁰ Assim, mais claro, cf. CONGAR, Y, op. cit., p. 268. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 73.

⁴³¹ Op. cit., III, p. 269. In: **Ibid.**, 73.

Ao serem devidamente considerados os dados históricos neste trabalho, ainda que de modo conciso, é verdadeiro também que existem algumas entradas de cunho estritamente teológico. Pode-se afirmar em matéria de teologia trinitária, onde se define um acordo sobre a proclamação: unidade de essência (*ousia*) e triplicidade de pessoas (*hypostásis*). Os latinos partiram da natureza ou da essência divina. Os gregos operaram de modo inverso. Eles se debruçaram deliberadamente sobre a pessoa, no sentido de descobrir a natureza ou a essência divina. A natureza ou essência será como o conteúdo da pessoa ou antes das pessoas.⁴³²

A herança latina está concentrada em Sto. Agostinho, Sto. Anselmo e Sto. Tomás. As repercussões são encontradas na Escola Vitoriana.⁴³³

Em Sto. Agostinho um lugar central está reservado (354-430). Pode-se determinar a teologia do Ocidente (Anselmo, Tomás de Aquino) com suas características mais importantes, que foram tratadas no campo das relações. O Espírito é tratado como vínculo de amor mutual entre o Pai e o Filho (Escola de São Vítor, São Boaventura, Escola Franciscana). Existe a igualdade de pessoas na relação trinitária, referindo-se à Santíssima Trindade.⁴³⁴ Essa posição está ligada a uma sorte do primado que implica num acordo, em que a substância ou a essência comum, uma só, vai marcar a igualdade das pessoas. É importante observar que em Sto. Agostinho há um desenvolvimento da perspectiva trinitária, em analogia com o mistério e as entradas do espírito humano ou da alma crente, lugar dos traços ou de vestígios trinitários.⁴³⁵ Essa disposição é como analogia principal do Espírito ao amor ou à vontade, e às entradas indicadas, inserindo o Espírito do lado de que tudo por sua vez faz movimento e unifica. Indica o famoso motivo do Espírito como vínculo do amor (*vinculo caritatis*) entre o Pai e o Filho e sua designação pessoal sob o vocábulo do dom.⁴³⁶

⁴³² Verificar as proposições, freqüentes reprises, de REGNON, P. Th., No fim do Séc. XIX, no tomo I de Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité (Paris, 1982), cf. p. 433 s. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 74.

⁴³³ GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, pp. 76-85.

⁴³⁴ Cf. AGOSTINHO, Santo., De Trinitate, livro VII, VI, 11: <<esse ad se dicitur, persona vero relative>>. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 76.

⁴³⁵ De Trinitate, Paris, DDB, t. 15 e 16, 1955, aqui t. 16, p. 587 s. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 76. Reporta-se também às séries de imagens seguintes, na primeira parte de *De Trinitate*, lá também notadas t. 16, p. 587: <<aeternitas, veritas, voluntas; res, imago, congruentia; aeternitas, species, usus; esse, intelligere, vivere; unitas, species, ordo; origo, pulchritudo, delectatio>>. Enfim, no t. 15, p. 571, se achará um sumário das <<similitudes>> e da <<imagines>>.

⁴³⁶ De Trinitate, livro VI, V, 7; XV, XVII, 29 ss. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 77.

Sobre Sto. Anselmo (1033-1109),⁴³⁷ este prolonga uma perspectiva de Agostinho, mas numa linha que se sustenta mais no nível da razão e de suas deduções de cunho filosófico. A redução das pessoas quanto às relações se achará radicalizada. Em Deus, tudo é *um* e o *mesmo*, salvo para lá onde existe oposição relacional, termo a termo. A redução é acompanhada da declaração segundo a fórmula grega da processão *a patre per filium* que lhe parece incompreensível.⁴³⁸ Se o Espírito procede da deidade do Pai pela deidade do Filho, esta não pode querer afirmar que ele procede, imediatamente, desta mesma deidade do Filho.⁴³⁹ O Santo Espírito vem no sentido em que o Pai e o Filho são um, a saber de Deus, não do modo em que diferem um do outro, pois, o Pai não é nem mais nem menos que Deus, em relação ao outro, o Filho, o Espírito Santo não é, senão, em prioridade do Pai. Assim, Sto. Anselmo passa dos limites, no entender de Pierre Gisel.

Com referência a Sto. Tomás (v. 1224-1274), que persegue Sto. Anselmo sob muitas olhadas teológicas, se sabe de sua preocupação de fazer sobressair a transcendência, a independência e suficiência de Deus. É justamente sobre esse horizonte que ele retoma e destaca a teoria das relações herdada de seus predecessores latinos, indo bem precisar que é a relação que insere e define a pessoa de forma integral e não o inverso. A relação é logicamente anterior ao seu ato. Assim, o Pai não é Pai porque ele engendra, ele engendra porque é Pai.⁴⁴⁰ Essa relação é dita subsistente, porque ela é em Deus, em seu ser absoluto e em sua subsistência mesma, mas esta não levanta senão o Pai, Filho e Espírito, e não são de primeiro as perfeições próprias, absolutas. O Filho é, ao contrário, o que é o Pai, salvo a qualidade de ser Pai. Eles são pois, salvo no que os insere relacional e correlativamente. A diferença é assim redutível na <<relação de origem>>; de

⁴³⁷ ANSELMO, Santo, de Canterbury, L'Oeuvre de, Monologion, De processione spiritu, Paris, Cerf, respectivamente vol. 1 e 4, 1986 e 1990. In: **La subversion de l'Esprit**, 78.

⁴³⁸ De processione, capítulos IX e XIV. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 78.

⁴³⁹ Cf. Op. cit. IX, In: **La subversion de l'Esprit**, p. 78: "Como o Pai e o Filho não diferem na unidade da deidade e que o Santo Espírito não procede do Pai que somente a título da deidade (se verifica aqui claramente a redução da diferença das pessoas nas únicas relações e isto em proveito de um primado dado à mesma essência, à deidade) se esta deidade é semelhantemente no Filho, se não vê como o Espírito procederá da deidade do Pai pela deidade do Filho e não (imediatamente) dessa mesma deidade do Filho. A menos que se diga que o Espírito não procede da deidade do Pai, mas de sua paternidade (não é esta a posição grega, condensada na <<monarquia do Pai>>?) e que ele procede pela filiação do Filho, não pela sua deidade, idéia evidentemente estúpida".

⁴⁴⁰ Para a discussão que se sustenta como pano de fundo desta fórmula freqüentemente repetida nos debates escolásticos ulteriores, segundo Santo Tomás, *Ia Qu.* 40, art. 2 notadamente. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 79.

onde, para o terceiro termo, a necessidade de proceder do Filho, sem que ele não se distinguirá. É necessário afirmar que o Santo Espírito procede do Filho, porque se ele não proceder, ele não poderá de alguma maneira se distinguir.⁴⁴¹ Em efeito, não se pode dizer que as Pessoas divinas se distinguem uma da outra por alguma coisa de absoluta. As três pessoas não terão uma essência única, visto que em Deus todo atributo pertence à unidade de essência. Assim, as Pessoas se distinguem entre elas unicamente através das relações.

Pierre Gisel comenta a respeito da postura teológica de Sto. Tomás conforme o que segue:

O texto é límpido e confirma o que se tem visto. Tomás prossegue, aplicando estes dados de base no caso do Espírito, e segue a argumentação do texto, como se tem visto bem que somente a oposição – ou <<a relação de origem>> - é constitutiva de identidade distinta: <<Mas estas relações não podem distinguir as Pessoas que semelhantemente elas são opostas. A prova é que o Pai tem duas relações: para uma ele se relaciona no Filho, e por outra no Santo Espírito; entretanto, como essas relações não se opõem, elas não constituem duas Pessoas: elas nem pertencem senão que a uma única Pessoa, a esta do Pai. Se pois, no Filho e no Santo Espírito, se não pode achar as duas relações que reportam cada uma ao Pai, estas relações não serão opostas entre elas, para mais senão que as duas relações que se transportam ao Pai, e a cada uma das duas. Então, mesmo que o Pai não seja que uma Pessoa, ele seguirá parelamente que o Filho e o Santo Espírito, e não será que uma Pessoa possuindo duas relações opostas nas duas relações do Pai. Mas esta é uma heresia, porque se destroi assim a fé na Trindade. É preciso que o Filho e o Santo Espírito se refiram um ao outro para as relações opostas. Ou, em Deus, ele não pode ter de outras relações opostas que as relações de origem; e estas relações de origens opostas entre elas não são estas de princípio, de uma parte, e de termo emanado de desse princípio, de outra parte. Em definitivo, se terá de dizer bem que o Filho procede do Santo Espírito – mas pessoa o diz; ou bem que o Santo Espírito procede do Filho: e além isto que confessamos>>.⁴⁴²

Sto. Tomás escreveu claramente contra uma posição que quis que o Santo Espírito pudesse ser distinto do Filho, mesmo se ele não procedesse dele. O Santo Espírito se distingue pessoalmente do Filho, do fato que a origem de um se distingue da origem do outro. Mas, esta diferença de origem consiste em que o Filho procede unicamente do Pai, enquanto o Santo Espírito procede do Pai e do Filho. O Santo Espírito é Amor e Dom, uma vez que o termo *spiritus* indica um movimento, uma impulsão. Isso quer dizer que Deus é Amor e Dom, ou segundo a processão voluntária e amorosa que está em Deus, enquanto ser espiritual está

⁴⁴¹ TOMAS, Santo., Somme Théologique, Ia Qu. 36, art. 2. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 79.

⁴⁴² GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, p. 80.

nele mesmo, sendo para Tomás, realidade, pensamento e vontade.⁴⁴³ O Santo Espírito será, por apropriação, princípio de tudo o que Deus suscita fora de si e que deve participar de sua bondade.⁴⁴⁴

A Escola Vitoriana (do convento de Saint-Victor em Paris, com o notável Richard, morto em 1173), Boaventura (1221-1274) e a tradição Franciscana (J. Duns Scotus, 1266-1308), é apresentada por Pierre Gisel como contraponto. A sua linha tradicional se inscreve em contraste da linha dominante no período escolástico latino, que desabrochou segundo Sto. Anselmo e Sto. Tomás. Ela tem também suas raízes agostinianas, mas não privilegia aquilo que recebeu do Bispo de Hipona, em relação aos mesmos temas. Segundo Anselmo e Tomás, se sublinha nessa tradição a temática da pessoa, assim que sua pluralidade tem o ensino de uma teologia de amor. Acha-se mais desenvolvida próximo aos Gregos.⁴⁴⁵ Boaventura afirmava que a pessoa é anterior à relação, logo a determina. Posição esta que Sto. Tomás conheceu e recusou de passagem. Assim essa postura de desenvolveu como oposição à Escola Tomista.

Em relação às análises anteriores, considerando-se as tradições teológicas que tratam das Pessoas da Santíssima Trindade, e mais particularmente a Pessoa do Espírito Santo, Pierre Gisel acentua um desenvolvimento teológico valioso. Ele apresenta o conteúdo acerca do que concerne sobre uma *Teologia do Espírito como teologia do dom e da superabundância de Deus*.⁴⁴⁶

Essa proposta de reflexão teológica tem sentido em face dos riscos da tradição ocidental, percebidos na modernidade claramente, quer sejam em níveis teológicos ou em graus diferenciados, sobre os terrenos da secularidade (no campo da Filosofia clássica ou em suas rupturas juntamente com a tradição teológica). De modo mais prático esses riscos são admitidos em termos de redução de pessoas ou de oposição, na correlação e na reciprocidade. Mas, é preciso afirmar com precisão, sobre uma verdadeira teologia do Espírito. Deus não é uma simples causa ou princípio no sentido da modernidade clássica. Ele é, no dizer de Sto. Tomás, *ipsum esse subsistens*, positividade em ato, ser em si, e nossa

⁴⁴³ TOMÁS D AQUINO, Somme théologique. La trinité, II, Paris, Tournai, 1946, p. 399. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 81

⁴⁴⁴ Ia Qu 37, art., 2; art. 1; Qu. 38, art. 1. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 81.

⁴⁴⁵ Cf. CONGAR, Y., op. cit., III, p. 149 e para a reprise segundo Duns Scotus, p. 239. Os vitorianos designam voluntários a pessoa pela <<existência>>, conjugando assim a cada essência e origem (ex). In: **La subversion de l'Esprit**, p. 82.

⁴⁴⁶ GISEL. P., **La subversion de l'Esprit**, p. 82.

existência participa de sua verdade como sua realidade, em seu ato mesmo. Esse fato está sobre as diferenças e positivities, comuns a Deus e ao mundo, onde se inscreve a analogia de atribuição que se cristaliza na participação real, ainda que na desigualdade do homem e do ser de Deus.

Como se pode afirmar Deus como positividade e como pessoa? É tão somente na persistência de uma visão trinitária, que obriga pelo menos, dizer Deus como positividade e como pessoa. Deus não é uma causa ou puro princípio de partida de uma linearidade, de uma dependência direta ou de constituição onto-teológica redutora. A reflexão teológica permanece acompanhada de uma mediação da Escritura, figura histórica e concreta sempre comentada, e a nutrição de uma leitura dos Padres da Igreja, bem como de uma prática espiritual e eclesial. Assim, essa reflexão é remetida a uma ordem encarnada do crer.

Deus é positivo e pessoal. É a *hipostasis* no sentido preciso do conceito e da doutrina cristã. Está conjugada particularmente com uma teologia do Espírito, que se desenvolve na tradição latina. O Espírito é visto como o que conclui, como o que sanciona o recolhimento do seu ser extático. O Espírito é a marca de um mover que se afirma e se unifica em uma identidade rica, sintética, quase plural.⁴⁴⁷ Ele é caracterizado como Dom, o Deus-Espírito se sustenta por excelência na articulação de Deus <<em si mesmo>> e de Deus em relação à sua criação (Deus <<para nós>>). Enquanto Dom o Pai e o Filho selam de uma parte a comunicação da vida. Esse Dom diz respeito ao seu vínculo e seu lugar de seu repouso; recapitula de outra parte o que Deus é para o mundo e para o ser humano. Existe um vínculo forte entre <<Trindade imanente>> e <<Trindade econômica>>.⁴⁴⁸ O Dom que Deus é marca a abertura de um movimento dirigido ao exterior em superabundância. Um movimento perfeito e eternamente apropriado, realizado pelo Espírito.

O Espírito que dita a comunhão da vida intradivina será o princípio que dita e comanda a comunhão de Deus fora de si mesmo com e em suas criaturas, bem

⁴⁴⁷ Cf. a posição de BARTH, K., *Dogmatique IV/1*, Genève, Labor et Fides, 1966, vol. 17, p. 214. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 83. O autor se situa no prolongamento dessa perspectiva enquanto ele sustenta que esse <<terceiro>> que é o Espírito, esse é <<Deus que, no entanto que Um e que o Outro, se afirma e confirma sua comunhão consigo mesmo.>>.

⁴⁴⁸ Cf. a reflexão mais aprofundada em FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. **Mysterium Salutis**. Compêndio de dogmática histórico-salvífica. II/1. Petrópolis-RJ: Vozes, 1978, pp. 292-307.

como o princípio de sua comunhão com elas.⁴⁴⁹ Assim, a realidade da criação é oferta ao ser humano, como tempo e lugar de realização própria, específica e encarnada, na finitude e na verdade.

Considerando essa reflexão pneumatológica, o cristianismo introduziu no mundo um tipo de relação original entre o homem e Deus, obtendo-se uma nova maneira de pensar, em termos de cumprimento ou realização. O seu plano básico é semita; sua construção intelectual histórica é revestida no tecido helenístico, marcado pelas grandes filosofias da antigüidade grega e suas releituras, como por suas gnosés e suas Sabedorias religiosas diversas. Nesse terreno, o cristianismo muito recebeu. Ele tem também modificado e transformado o que recebeu. Por exemplo, quando considerou a união das duas naturezas em Cristo, divina e humana, união substancial, mas ao mesmo tempo sem mistura, concreta e historicamente, esse “sem mistura” limita e transmuda o platonismo. Essa é a marca decisiva de uma tomada em perspectiva cristã correta do homem e da criação.

No que concerne ao falar de uma realização ou cumprimento inscrito na carne e na humanidade, pode plenamente conduzir a uma reflexão teológica do Espírito. Mas, é preciso lembrar que, esse polo não pode ser desenvolvido sem o polo cristológico. Isso porque acontece, por sua vez, uma vida encarnada e transmutada no interior. A lógica cristã é profundamente uma lógica de encarnação, que concilia oposições: entre um e o múltiplo, infinito e finito, transcendência e imanência, espírito e carne. Doutrinariamente, a encarnação não se desenvolve sem uma “kenose”, nem sem o mistério pascal. Portanto, o cristianismo se insere como uma terceira via, oposta também em relação aos espiritualismos, quanto aos naturalismos ou aos secularismos. O mistério cristão confirma um dinamismo inscrito na criação. Esse é um ponto que se deve dar atenção. Jogo do múltiplo e da unidade, do vir a ser e do ser, da matéria e do espírito.⁴⁵⁰ Esse jogo impede uma relação potencial simples: Deus e o homem,

⁴⁴⁹ Cf. AGOSTINHO, Santo, De fide et symbolo 9, 19 (Bibliothèque augustinienne 9, p. 56 ss): <<ut Deum credamus non seipso inferus dare>>. Cf. De trinitate XV, XIX, 35 (t. 16, p. 521): <<L’Esprit Saint est le don de Dieu, en tant qu’il est donné à ceux qui par lui aiment Dieu>>. In: **La subversion de l’Esprit**, p. 84.

⁴⁵⁰ É essa uma vontade de fazer lugar e direito da ordem diversificada e dinâmica do criado que conduz à elaboração de uma teoria da contingência das idéias. Cf. VON BALTHASAR, H. U., op. cit., p. 113 s. In: **La subversion de l’Esprit**, p. 89.

esta tentação sutil de todos. Essa relação por sua vez é decisiva⁴⁵¹ e indireta, que escapa às simetrias.

O mistério cristão convoca a uma autonomia no contexto da criação, que não limita seus elementos expressivos, nem os repudia, antes os confirma. Foi necessário ajustar que o criado, em si mesmo, a imanência, a carne, a matéria e sua positividade, vão fornecer apoio à transcendência,⁴⁵² e esta não sem ruptura com a filosofia grega clássica.

É interessante o sentido da temática de uma realização ou de um cumprimento, estar ligado ao destino de uma teologia da criação, da realidade que não pode ser escamoteada. Essa mesma temática toca profundamente a cristologia, uma vez que essa matéria remete à ordem de uma nova natureza, no sentido da perspectiva mediadora em Cristo. A encarnação não vem dizer sobre a produção de uma nova natureza como um monstro, mas tomada em relação do humano e do divino, e atuação ou realização específica das duas naturezas em Cristo.⁴⁵³ Em Cristo há o reencontro do humano e do divino, existindo ao mesmo tempo uma distinção mais forte: o Cristo assume a condição criada e suas necessidades e triunfando do interior, naquilo que é inacessível ao homem. Portanto, Deus assume a natureza humana, consignando que não existe abandono da realidade criada. Essa realização é por excelência obra do Espírito: ela vem se condensar na figura de Cristo, desfazendo, assim, a distância e a diferença.

Depois de uma análise acerca de uma genealogia histórica com implicações profundas nas existências humana e cristã, segue uma reflexão que traz em seu bojo as marcas de reformas, segundo os registros dos historiadores.⁴⁵⁴ Pierre Gisel chama atenção para a Reforma do Séc. XVI, movimento em que o cristianismo ocidental passou a ser marcado por uma heterogeneidade.

A Reforma foi um movimento precedido por ocorrências na Idade Média, com impulsos cristalizados no Séc. XIII, destacando-se movimentos das ordens Franciscana e Dominicana, sem contar o que se chama a Renascença. Essas

⁴⁵¹ Nesse sentido: necessário, mais de uma necessidade <<eminente>> que não é nem necessidade natural, nem racional; JÚNGEL, E., fala de <<mais que necessário>>; Pierre Gisel fala de uma necessidade intrinsecamente marcada por uma gratuidade, op. cit., p. 11; ver também o tema da <<uncanny>> segundo TRACY, D., op. cit., p. 339 ss. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 90.

⁴⁵² Cf. VON BALTHASAR, H. U., op. cit., p. 45., 51 ss. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 90.

⁴⁵³ Cf. VON BALTHASAR, H. U., ibid. p. 191. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 91.

⁴⁵⁴ Cf. CHAUNU, P., *Le temps des Réformes*, Paris, Fayard, 1975. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 94.

reformas inscritas na história e as que são feitas também no presente, constituem-se provas de uma renovação profundamente de acordo com uma perspectiva comandada por um Deus que escapa a uma circunscrição mediante um modelo único e pleno. Por Reforma se entende não um retorno sob um modo de repetição, em busca de um passado perdido, sem uma conotação de revolução. Se existe uma reforma é porque existe uma inscrição na história, com os seus jogos e descontinuidades e de reprises possíveis, com suas diversidades e também na distância que se configura. Essa inscrição é desenvolvida numa história onde se pensa e diz uma estrutura possível, marcada por uma cristologia, a qual se faz perceber a ação de uma renovação, dirigida pelo Espírito e no Espírito.

Observando-se ação do Espírito na história, as reformas que se desencadeiam são respostas que tomam corpo segundo uma tensão entre uma síntese institucional enrugada,⁴⁵⁵ sobre seus poderes ou seus saberes, e a progressiva emergência de uma ordem autônoma secular ou laica, ligada a uma busca pela liberdade. Pode-se verificar a ação dos movimentos místicos dos séculos XVI-XVII,⁴⁵⁶ por exemplo, ou o pietismo no ângulo do protestantismo. Para ilustrar essa realidade, se faz necessário lembrar, como registrou Pierre Gisel, dois exemplos: Joaquim de Fiore⁴⁵⁷ e a Reforma do Séc. XVI.⁴⁵⁸ No terreno católico, também muito se tem pensado, sobretudo, desde o Concílio Vaticano II, com implicações na Igreja no tempo presente,⁴⁵⁹ como frutos da ação do Espírito.

Essa reforma do Espírito e no Espírito não tem a finalidade de repetir as ocorrências do passado, mas de se postar no presente com a dimensão de afirmar, viver e pensar o seu acabamento ou cumprimento. E, para que assim suceda, é fundamental o envolvimento com o mundo, numa dimensão histórica e secular, sem haver a perda em relação ao absoluto, à transcendência ou mesmo ao escatológico. Esse é o verdadeiro trabalho evangélico em nossa intimidade e em nosso presente.

⁴⁵⁵ Cf. CONGAR, Y., op. cit., I, p. 218 ss. e infra pt 3 a. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 96.

⁴⁵⁶ Cf. CERTEAU, Michael de., *La fable mystique. XVIe-XVIIe siècles*, Paris, Gallimard, 1982. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 96.

⁴⁵⁷ Cf. MOTTU, H., *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977, p. 22 ss. In: **La subversion de l'Esprit**, pp. 97-111. Nessas páginas Pierre Gisel aprofunda a linha de Joaquim de Fiore.

⁴⁵⁸ Cf. GISEL, P. **La subversion de l'Esprit**, pp. 111-123.

⁴⁵⁹ Cf. DUQUOC, C., <<Une coexistence conflictuelle: théologie critique et magistère en catholicisme>>, RThPh, 1989/2, p. 165-172. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 96.

Não obstante a esse envolvimento, Pierre Gisel chama a atenção para uma problemática: a do Espírito esquecido ou confiscado. No terreno católico-romano Yves Congar fala de esquecimento do Espírito.⁴⁶⁰ Esse esquecimento é, por uma parte, fruto de uma confiscação de tipo institucional. Isso significa que a Igreja está sempre na linha de frente com seus reflexos de tipo defensivo: a Igreja da Contra-Reforma, e a Igreja da restauração pós-revolucionária. Isso é em face da Reforma, do anabaptismo e das diversas correntes espiritualistas, consideradas como ameaças. Assim, os pedaços do processo são conhecidos: redução da Igreja ao ministério ordenado, justificação de autoridade como tal, concepção extrínseca da verdade.⁴⁶¹ A Igreja é encarnação continuada. Isso quer dizer que o Espírito se une com o corpo eclesial sobre o modo de união hipostática, pensada em registro escatológico. O Espírito é o mais freqüente e estritamente relacionado à articulação de uma estrutura fundada por Cristo. O esquema é linear descendente: Deus, o Cristo, a Igreja.⁴⁶²

Essa confiscação é percebida de modo claro. E, não foi provavelmente por sorte que, na mesma época se desenvolveu uma mística sustentada por experiências extáticas e fora das normas eclesiais, no limiar indizível, às escuras ou de insignificância.⁴⁶³ Esse polo se configurou como uma forma de protesto, constituindo-se um testemunho da verdade de um Deus que opera não apenas no ministério ordenado da Igreja, mas que escapa às normas dogmáticas e institucionais, bem como morais. Essa articulação do Espírito tem uma ordem encarnada que envolve o ato de crer, que arrola uma memória de habitar e uma existência inscrita no coração da criação.

Nesse sentido, a importância do Concílio Vaticano II sobressai no âmbito católico-romano. O Concílio marcou profundamente as matérias apresentadas por um redimensionamento significativo. Deus é mais deliberadamente trinitário, a salvação é mais francamente econômica, a Igreja é essencialmente diversificada e a liberdade religiosa é reconhecida. A liturgia foi reformada em consequência de um envolvimento maior do povo de Deus e da valorização da igreja local.

⁴⁶⁰ Cf. CONGAR, Y., op. cit., I, p. 218 ss. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 124.

⁴⁶¹ Cf. CONGAR, Y., op. cit., I, p. 210 ss. In: **Ibid.**, p. 124.

⁴⁶² Cf. ADAM, K., *Le vrai visage du catholicisme* (trad. P. Richard), p. 71. In: **Ibid.**, p. 124.

⁴⁶³ Cf. A mística espanhola, no Séc. XVI, de Santa Teresa e de São João da Cruz, ou de outras figuras dos séculos XVI e XVII, estudados por CERTEAU, Michel de (Cf. sua bibliografia em *Michel de Certeau*, GIARD, L., ed., Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, p. 251 ss e os dois

Deixando o ângulo católico-romano, segue-se o protestante com suas aporias, que se configuram sobre a oscilação entre uma redução da fé cristológica e uma autonomia espiritualizante.⁴⁶⁴

O protestantismo tem conhecido suas ortodoxias, tanto em terreno luterano, como em terreno calvinista. As implicações do desdobramento protestante nos séculos posteriores à Reforma (final do Séc. XVI, séculos XVII e XVIII), formaram uma teologia marcada por suas luminares e pela visão moderna da razão. Surgiram tendências majoritárias ou dominantes, de influências do tipo cartesiano, aparecendo confrontos e diálogos com a ciência do tempo.⁴⁶⁵ De modo recíproco, essas tendências ortodoxas ou conservadoras perduram desde o século XVIII e para além, marcando algumas igrejas Luteranas na Alemanha, notadamente por operar uma junção com as posições mais especificamente pietistas.⁴⁶⁶

O terreno protestante procurou centralizar-se numa cristologia com seu primado, considerando o senhorio externo de Cristo sobre a Igreja e os sacramentos; o primado da Escritura sobre a tradição; da graça sobre as obras e sobre todo dispositivo penitencial. Sobressaiu a radicalização do drama pecado-graça; a crítica ou tomada de posição mediante uma visão global e integrada com as dimensões metafísicas e naturais, em proveito de um acento inserido sobre a revelação, de forma heterogênea, e sobre a instituição, particular. O dispositivo é bem claro, mesmo se é errôneo fazer uma leitura centrada e determinadamente, como pura redução cristológica. Pode-se observar que a teologia dos Reformadores não é desenvolvida sem uma meditação tanto da Transcendência como tal e da Providência que as realidades da criação, da igreja, do sacramento e do trabalho do Espírito, ao menos em sua face calvinista.

Em terreno protestante, no sentido de haver uma articulação, Pierre Gisel propõe uma leitura calvinista, para responder às seguintes questões: Como se articula o primado cristológico na realidade presente na vida do crente, sua

números especiais das *Recherches de science religieuse*, 1988/2-3, bibliografia p. 413-452). In: **La subversion de l'Esprit**, p. 125.

⁴⁶⁴ Cf. GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, pp. 126-141.

⁴⁶⁵ Cf. LEONARD, E. G., *Histoire générale du protestantisme*, vol. II, Paris, PUF, 1961, PITASSI, M. C., *De l'orthodoxie aux lumières*, Genève, Labor et Fides, 1992 e *Apologétique 1680-1740* (PITASSI, M.-C., éd.), Genève, Labor et Fides, 1991. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 126.

⁴⁶⁶ Especificamente, o pietismo é relacionado a SPENER, F. J., em sua *Pia desideria*, aparecida em 1675; em FRANCKE (cf. *O pietismo de Halle*) e por conta de ZINZENDORF, N. Louis de (1700-1760). In: **Ibid.**, p. 126.

regeneração ou sua santificação, mas também sua relação no mundo? Como se vive, se pensa, se organiza e se nutre a realidade humana do homem salvo ou justificado em Cristo e segundo a fé somente?⁴⁶⁷

As aporias protestantes de uma oscilação entre uma redução da fé cristológica e de uma autonomia espiritualizante, são percebidas nas seguintes linhas: a primeira é o *metodismo* do século XVIII, tendo como expoente J. Wesley, 1703-1791, e seu companheiro Jean de la Fléchère, 1729-1785. Decorrentes dessa linha, seguem-se os *movimentos avivalistas*, típicos do Século XIX, os *movimentos de santificação*, nos Estados Unidos, na segunda parte do Século XIX e os pentecostalismos, especificamente no início do Século XX. Nesses movimentos, destaca-se a segunda experiência distinta da conversão, que é o batismo com o Espírito Santo. Há a mobilização de registros emocionais e corporais;⁴⁶⁸ de uma decisão individual deliberadamente acompanhada do fogo fortemente dado para aquecer as emoções. A teologia que sobressai tem a marca de testemunhos narrativos que de sistematização doutrinal. Há uma tomada de conta de êxtases, de visões, de sonhos, de imagens. A força dos líderes carismáticos tem uma importância terapêutica em detrimento de uma continuidade ou de uma regulamentação mais institucional.⁴⁶⁹

Sobre essa experiência pentecostal, não significa que não exista uma teologia, ou que a experiência apareça antes da doutrina. Assim, se observa algum ponto de uma teologia que não está ausente: a inerrância das Escrituras, o nascimento virginal de Cristo, o sacrifício expiatório, a ressurreição e o retorno de Cristo. Uma boa parte de seguidores é contra o mundo, notadamente em sua forma moderna. Os diversos elementos sobressaem através dos milagres e do excepcional, que através de um gesto de encarnação em textura humana e histórica. Há um certo teor triunfalista acentuado na experiência pentecostal.

⁴⁶⁷ Cf. Neste trabalho o ponto 3, sub-item 3.7, sobre a “Participação efetiva da graça de Cristo”.

⁴⁶⁸ Cf. Por exemplo EWARDS, J. (1703-1758), que escreveu um tratado sobre as emoções religiosas.

⁴⁶⁹ O acento aparece mais considerado sobre o presente do que sobre o passado, uma memória ou uma genealogia mais tomada sobre as discontinuidades e as crises, que sobre as continuidades; mais atentas ao Espírito e suas novidades que no Cristo e seu dom circunscrito e estruturante. Nota-se sempre a conjunção de uma mais forte valorização do Espírito como força propriamente divina e, em matéria cristológica, de um acento tomado sobre a humanidade de Cristo, assim IRVING, E. (1792-1834); acha-se desde já um tal fenômeno segundo certos anabatistas (Cf. BLOUGH, N., *Christologie anabaptiste*, Genève, Labor et Fides, 1984). In: **La subversion de l'Esprit**, p. 128.

Essa teologia que aparece no movimento pentecostal, segundo a visão de Pierre Gisel, é pouco trinitária em sua estrutura. O Espírito aparece sempre apresentado como um seguimento ilimitado de manifestações do poder de Deus como tal. Quanto a Cristo, ele é freqüentemente visto como o estrito equivalente de Deus, Senhor, ou o substituto do Pai.

A segunda linha dentre as aporias protestantes é o *liberalismo*, com dados protestantes modernos. Esse movimento acentua que há uma rejeição de autoridades exteriores ou as positivities institucionais. Há a marca de um evento de uma liberdade do indivíduo, de uma crise de momento doutrinal alimentada pela confiança na razão ou na ciência, da clara consciência das pluralidades humanas ligadas à história ou à geografia. Rejeita-se, no nome do Espírito, todo ministério instituído e organizado, bem como todo sacramento, em proveito dos únicos valores interiores e individuais. Deus, espírito, fala em torno da habilidade humana. Assim, não se distingue um Santo Espírito determinado, em Deus, senão que em registro humano.

O liberalismo protestante ou neoprottestantismo,⁴⁷⁰ testemunha também de uma tentativa grandiosa de articular o cristianismo em modernidade. Nasceu de uma recusa do supranaturalismo ortodoxo,⁴⁷¹ e reatou com uma interrogação desdobrada sobre o horizonte cultural e social. A sua proposta para a Teologia sobrepujou a de uma metafísica, sobre a base do que deve se inscrever também a positividade cristã que o sujeito humano considera como ser moral ou prático.⁴⁷²

A terceira linha se move sobre o terreno propriamente *luterano*. O acento tomado por Lutero sobre a salvação dada em Cristo, é única e totalmente em Cristo. Cristo é o lugar do paradoxo, o mais irredutível lugar onde o absoluto se fez carne e se inscreve sobre uma cruz. A pneumatologia não pode estar senão que subordinada a esse momento central: o Espírito será esse que permite que seja revelada a verdade cristológica. Ele se move mais afora da apropriação de um dado objetivamente jogado, do que de cumprimento de propriamente falar. Mais da efetividade presente de uma verdade plenamente dada que de um processo do

⁴⁷⁰ Expressão de TROELTSCH, E., e reprisado por BARTH, K.

⁴⁷¹ Cf. RENDTORFF, T., <<Religion et histoire>>, in: Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch (GISEL, P. ed.), Genève, Labor et Fides, 1992; Protestantische Identität heute GRAF, F. W. e TANNER, KL. Ed), Gütersloh, Gerd Mohn, 1992). In: **La subversion de l'Esprit**, 130.

⁴⁷² Cf. RITSCHL, A., La théologie en modernité: entre religion, morale et positivité historique (GISEL, P., KORSCH, D. e TÉTAZ, J. –M. ed), Genève, Labor et Fides, 1991; REYMOND, B.,

mundo mesmo, e suspenso de um Deus principalmente universal e para além de toda história.

A grande colaboração de Pierre Gisel em vista dessas linhas surgidas como produtos da realidade heterogênea da Reforma, é a perspectiva teológica de uma *polarização*, sobre a questão da salvação.⁴⁷³ Essa salvação é objetiva em Cristo e efetiva ou apropriada no Espírito. A redenção aparece na abertura de um horizonte que será dado em prol da criação inteira. Assim, uma tal redução aparece como carga de desequilíbrios diversos, que afetam também a representação daquilo que é do Espírito e daquilo que é de Cristo. O Espírito não pode ser reduzido a uma única problemática de atualização da obra do Filho. Quanto ao Filho, ele não pode aparecer reduzido em face da salvação dada à parte de Deus, e também sem a pertinência de sua face propriamente humana.

É preciso que se abandone um vocabulário historicamente datado, que tenha marcado a maior parte dos teólogos protestantes e dos conflitos confessionais, entre protestantes e católicos, entre reformados e luteranos, entre tantos ortodoxos de uma certa leitura dos Reformadores e autores de movimentos pietistas ou pentecostais. Em proveito de quê? De uma perspectiva mais dinâmica, esta de um processo de criação. Perspectiva que ultrapassa certas dicotomias propriamente modernas; perspectivas que ultrapassem certos arcaísmos. A perspectiva de se compreender o homem, sua pertinência ao mundo e sua emergência própria, segundo a dimensão cristológico-pneumatológica.⁴⁷⁴

A teologia que se processará a partir dessa nova compreensão, se moverá mediante um processo de criação e de recriação, ficando bem entendido que, a temática da criação não será reenviada aos confins dos primeiros começos, nem àquela da recriação de momentos últimos. O que aparecerá em jogo deve ser deliberadamente relacionado ao Espírito como polo próprio e positivo, não de modo independente. É preciso conceber a ação ou a obra decisivamente em torno do exterior, como também na contingência. Isso quer dizer em relação à

Auguste Sabatier et le procès théologique de l'autorité, Lausanne, L'Age d'homme, 1976, p. 72 ss. ou ENCREVE, A., op. cit. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 130.

⁴⁷³ Cf. GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, pp. 132-134.

⁴⁷⁴ Este é o motivo, ainda que conciso, de haver uma atenção específica voltada para a proposta de Pierre Gisel. É uma proposta teológica que se configura como a solução para um melhor engajamento da Igreja no mundo, com todas as suas nuances. A percepção de Pierre Gisel admite que, havendo uma fragmentação em proveito de nada, no seio das igrejas cristãs, no sentido de cada igreja comunicar a sua "verdade", a mensagem genuína do Evangelho não atinge às pessoas e à própria realidade. Ainda mais: não pode haver uma recuperação.

exterioridade do mundo e da existência humana, num processo de desenvolvimento. Destarte, o polo do Espírito é obra em exterioridade. Biblicamente, o Espírito preside sempre o envio a uma missão no coração das nações. A realidade do Espírito ultrapassa as individualidades e provoca a subversão de um retorno a uma ordem de realização, de cumprimento.⁴⁷⁵

Pierre Gisel evoca o termo *representação* muito considerado entre alguns teólogos calvinistas.⁴⁷⁶ Esse termo pode ser visto também em temática referente às mediações das realidades históricas, sem redução cristológica.⁴⁷⁷ A personalidade marca um momento que representa, historicamente, tal conjuntura humana, e para além, a própria vida, tomada como processo ou a condição humana. A personalidade é mais que um simples feito de passagem no seio de um processo universal de vir a ser. Antes, ela representa uma maneira única e incomparável, uma potencialidade do homem, ou mais ainda, a potencialidade da própria vida. A representação é feita de uma textura humana global que vem se reunir ou se reconciliar diante de Deus; reciprocamente, uma face de Deus vem também se condensar e se apresentar, mediatamente, diante dos homens.

O feito de representação, portanto, vem se inserir no movimento em exterioridade, que não se reduz à individualidade. Mas, tanto concerne à individualidade como aquilo que toca à Igreja, por exemplo. Nesse sentido eclesial, se encontram na realidade do mundo as expressões inscritas de diversos momentos de prática, do discurso e das obras para o indivíduo, bem como seus sacramentos e suas confissões, seus santos e sua liturgia. Assim, o agir das pessoas remete essencialmente a uma dimensão estética e estrutural da vida, uma

⁴⁷⁵ Cf. BERKHOF, H., que escreveu sobre o momento da missão, em que a pneumatologia tem uma prioridade lógica, tanto sobre a realidade da Igreja. Op. cit., p. 30. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 137.

⁴⁷⁶ Calvino trata em suas obra teológicas sobre o lugar principal, a propósito do próprio Cristo. BATH, K., tem recorrido em sua *Dogmatique*, parágrafo 62 da parte IV, a tese de falar sobre <<a representação provisória de toda a humanidade que Jesus Cristo tem justificado>> e no parágrafo 67 de Jesus Cristo que <<rende a cristandade como seu corpo apto para representar provisoriamente a santificação, cumprindo nele, toda a humanidade>>. O parágrafo 72, na tese sempre fala de <<graça de representar provisoriamente a vocação endereçada em Jesus Cristo à humanidade inteira e mesmo a todas as criaturas>>. Tem-se notado nessas teses que, nas citações, onde ele se move em feito de teses relativas ao poder do Espírito, Jesus Cristo aparece como sujeito, o que é típico da <<concepção cristológica>> apoiada por Barth. Cf. BONHOEFFER, D., *L'Éthique* (1949), Genève, Labor et Fides, 1965 (reed. 1989), p. 182 ss; SOELLE, D., *La Représentation* (1965), Paris, Desclée, 1969; BERKHOF, H., op. cit., p. 63 e VON BALTHASAR, H. U., tudo particularmente na *La dramatique divine*, cf. o vol. III, <<L'Action>> (1980), Paris, Culture et vérité, 1990, p. 5 s. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 138.

⁴⁷⁷ TILLICH, P., *Théologie systematique; L'histoire et le Royaume*, Genève, Labor et Fides. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 138.

vida tomada como processo. O indivíduo participa profundamente de um corpo, material e social, visto como realidade cósmica, e remetido a uma genealogia. Teologicamente, se dirá que o homem torna a sair na ordem positiva e finita da criação, com sua espacialidade e sua temporalidade próprias, na qual ele está ao mesmo tempo tomado em carga dada de acesso a uma identidade indireta, que se inscreve através de suas obras. Mas é preciso considerar que a verdade última do homem aparece essencialmente escatológica. É nesse sentido que as suas expressões no mundo aparecem de forma indireta; numa realidade de genealogia, num regime de interpretações.

4.5.4

Vida segundo o Espírito na realidade do mundo

A vida segundo o Espírito na realidade do mundo não significa um sonho de perfeição, nem muito menos uma realização última. Segundo Pierre Gisel, significa um amadurecimento do ser humano, com suas rupturas e lutos, com seus mistérios e suas transformações internas no cotidiano histórico.⁴⁷⁸

Essa temática está profundamente relacionada, segundo o tema pneumatológico, com os encantamentos do cosmo, as realidades do mal, as promessas de expressões culturais e outras. Principalmente, está relacionada com o absoluto de Deus. Tem a ver com o mistério da identidade humana e preside o desabrochar do desenvolvimento de todas as potencialidades do ser humano, segundo a ação do Espírito. Assim, essa temática apresenta uma face política, porque perpassa o jogo eternamente tomado das fixações ideológicas e das protestações utópicas, onde se tramam as relações de uns com os outros, e do mundo com as suas diversas produções.

O desenvolvimento do ser humano e do mundo têm de passar pela dimensão do polo cristológico-pneumatológico. Esse polo atrai para o significado da encarnação, segundo o mistério pascal, que foi plenamente conduzido pelo Espírito. O Espírito é quem produz a dinâmica da vida e de sua existência em exterioridade.

⁴⁷⁸ Cf. GISEL, P., *La subversion de l'Esprit*, pp. 143-171.

Essa existência em exterioridade tem a ver com uma passagem pela carne do mundo.⁴⁷⁹ Sendo o Cristo concebido pelo Espírito, ele é também confessado como proveniente da carne de Maria. A encarnação não tem nenhum traço de aparência, mas de uma condição inteiramente partilhada. A carne de Cristo é realidade plenamente humana. Assim, afirmar o Cristo inscrito na carne, é dizê-lo inserido no drama da existência humana. As tentações no início de seu ministério (Mateus 4.1-11; Marcos 1.13,13; Lucas 4.1-13) e a prova do Getsemani (Mateus 17.1-8; Marcos 9.2-8; Lucas 9.28-36), mostram o seu drama humano. Essa existência na carne proclama-se como momento revelador, com toda evidência, com toda visibilidade, numa relação direta. Nada do que é humano é estranho em Jesus Cristo. As suas próprias limitações, como a sua ignorância acerca das realidades primeiras e últimas, reservadas ao Pai, e também em relação ao seu próprio destino são identificadas, respectivamente. Enfim, seus gestos e sua pessoa foram matérias de controvérsias e contradições. Ele foi rejeitado e abandonado, traído e negado.

No campo da revelação, teologicamente refletida segundo a perspectiva cristã, significa descortinar um campo onde se pode ver ou não ver, entender ou não entender, compreender ou não compreender. De forma doutrinária, é pelo Espírito que se vê o Pai através do Filho. É pelo Espírito que se conhece o Filho. É pelo Espírito que se opera no ser humano a revelação. E, a encarnação em sua radicalidade, se abre mediante um processo de reconhecimento possível: reconhecimento do mistério do mundo e da existência humana de uma parte, e por outra, do reconhecimento da verdade de Deus, conjuntamente. É deste modo que a criação encontra a saída para a sua libertação do pecado, mediante a ação da encarnação e do agir divino-humano de Jesus Cristo. Ele se fez maldito e tomou sobre si as conseqüências do pecado, com a finalidade de salvar a criação de seu estado degradante.

A ressurreição de Jesus é o evento que marcou profundamente o ápice de seu ministério em favor da criação. Ele ressuscitou pelo Espírito, foi feito Senhor. Teologicamente, isso quer dizer que, o corpo de Jesus se lançou num processo de dimensão cósmica, onde se desenvolve a verdade última do ser humano.

⁴⁷⁹ Segundo P. Gisel, essa é uma relação cristológica, que pode ser observada em suas duas obras: **Le Christ de Calvin** e **Le corps et l'esprit**.

Essa articulação do mistério cristológico faz que o cristianismo inscreva a Igreja numa realidade plenamente humana. Faz um apelo a homens e mulheres, de modo pessoal, a se manifestarem no espaço sagrado em dependência direta de Deus. São interpelados a se constituírem corpo de Cristo; chamados de todas as nações a se constituírem templos do Espírito Santo, portanto, Templos de Deus. Desta forma, se configuram como inscritos na realidade humana, segundo o horizonte mais largo da criação, através da mediação cristológica.

Esse polo cristológico-pneumatológico se situa como momento do Espírito que remete à ação da Santíssima Trindade. O mistério do Espírito aponta para a unicidade do Pai e para a unicidade do Filho, que se revela através do ser humano na realidade do mundo. A revelação da unicidade e da sua singularidade em Cristo, se faz sempre sob o modo de um reconhecimento que nasceu para além de uma ruptura e se diz como trabalho de um fazer memória no Espírito. A salvação ou a redenção não é suspensa de um Deus que comunica sua revelação do exterior e que ordena obediência, antes toma a forma de uma realização no coração das coisas criadas. É um Deus que mergulha na história humana, desde o momento criador até à encarnação, bem como na ação contínua do Espírito, é que conduz o mundo e o homem à realização. O Cristo é o único que se abre como mediação, mas sem o Espírito haverá o risco de não se fazer referência extrínseca. De outro modo também se pode refletir em relação ao Espírito: ele é presença e interiorização, mas sem o Cristo, haverá o risco de não se constituir princípio fusional. Assim, no processo cristológico-pneumatológico, um se diz uma via, enquanto o outro permite que haja a realização plena da vida. Logo, não há nenhuma possibilidade de separação.

Assim, o processo da existência de Deus é presidido, mediante o polo cristológico-pneumatológico, onde o Deus que se abre ao homem é que dá a esse homem um processo de existência. Essa existência é a participação da vida e da verdade que vêm de Deus. O homem não tem do que se orgulhar, porque a sua vida está nas mãos do Criador. Foi isto o que constituiu a vida de Cristo, como resposta ao Pai no coração da realidade do mundo, em toda singularidade e unicidade, marcando uma determinação de Deus, um engajamento, uma positividade forte e circunscrita, que chama a um reconhecimento.⁴⁸⁰ É certo que

⁴⁸⁰ Cf. DUMAS, A., <<Dieu unique et trine>> In: *Initiation à la pratique de la théologie III*, Paris., Cerf, 1983, p. 730 ss. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 152.

foi crucificado no mundo, mas foi figura de testemunho e de cristalização de sua responsabilidade. Em polaridade, o Espírito afirma antes o meio⁴⁸¹ ou o mundo no qual se considera o corpo do homem como resposta, no sentido de haver também essa comunhão. E essa comunhão se projeta na realidade humana, através da qual ele pode responder a Deus inscrito no tempo e no espaço.

A inserção da pessoa de Jesus Cristo, o Filho de Deus, marca profundamente a recepção do amor que somente pode ser perfeito em Deus, porque este é o que outorga o amor.⁴⁸² A perfeição do amor supõe e requer um meio por sua vez eficiente, entre o amante e o amado, não escapando da relação dual e de seu círculo feito de reciprocidade, e por sua vez plenamente assumido em sua positividade mesma. Desta maneira, a vida no Espírito requer essa relação referente a Deus, que dá o amor em sua profundidade. Essa resposta do homem a Deus tem de ser dada mediante a Boa Nova do Evangelho, no coração do mundo, com sua contingência e sua multiplicidade desdobrada na secularidade. Esse evento se recapitula no mais secreto do coração crente e eclesial, havendo a realização escatológica.

O que se entende por *secularidade*, segundo Pierre Gisel?⁴⁸³ A secularidade tem a ver com um mundo contingente, diferenciado e aquilo que envolve uma totalização das diferenças existentes. Tem por lugar a consistência da criação, as resistências da realidade e os dados referentes aos corpos, perpassando um horizonte de universalidade. Desdobra-se entre enigmas e multiplicidade, que podem ser entendidos como pluralidade de culturas, de sociedades ou de povos, diferenças e descontinuidades no desdobramento histórico, dualidade dos sexos, singularidade de cada uma das pessoas. Logo, secular é o que pertence ao século, à história com a sua diversidade.

Mas, fora todo o modelo de integração totalisante, seja social ou eclesial, a qualidade do acesso se ata através da via segundo o Espírito. A relação com os outros que se desenvolve, exige que o homem e a criação estejam à distância de Deus e de todo momento escatológico, que o mal permanece como enigma e provocação, que as diferenças intramundanas não sejam ultrapassáveis e que a

⁴⁸¹ Cf. LABRE, Y., *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Paris, Cerf, 1987, p. 155 ss. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 152.

⁴⁸² Cf. *Dictionnaire de théologie* (EICHER, P., ed.), Paris, Cerf, 1988, p. 105 ss. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 153.

⁴⁸³ Cf. GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, p. 153 ss.

verdade seja ligada ao evento da pessoa. É nessa ótica que o ser humano se encontra situado, relacionado à história e ao terreno bíblico, história legitimamente diferenciada e feita de reprises, de tentações diversas e de reformas sempre novas e necessárias. É nesta mesma ótica que uma teologia cristã correta mostra o Espírito não como substituto de Deus, podendo suceder a Cristo, mas momento específico de uma estrutura global, que se faz positiva face às diferenciações internas.

O mundo de hoje, contingente e enigmático, está contido de diversas racionalidades, com suas especificidades de instâncias que determinam as ordens: civil, política, penal, científica, cultural, estética, moral e religiosa.⁴⁸⁴ Estas instâncias são heterogêneas e estritamente coordenáveis e portanto legítimas. Elas rendem conta das realidades do mundo e da vida humana. Sabe-se quanto de um declive propriamente reacionário tem sido constatado nas diferenciações perfiladas. As diferenciações são percebidas concretamente nos projetos políticos, secularistas e revolucionários.⁴⁸⁵ Assim, é preciso ajustar que hoje, certas teologias juntas a uma valorização do Espírito, e tudo, particularmente, tem um enunciado trinitário, desenvolvendo igualmente as vias que convém. Celebra-se a comunhão das diferenças em Deus, a comunidade das pessoas, a troca recíproca, o amor que interage na história.⁴⁸⁶

Não obstante a essa percepção, se ignora voluntária e frequentemente a existência de uma diferença indepassável entre o Deus trinitário (em si), e seu desdobramento econômico no coração da criação. Mesmo que cada sistema tenha o seu modo próprio de se desenvolver, não se pode desconsiderar a operosidade da Trindade com pessoas diferenciadas, mas formando uma unidade. Assim, não se pode confiscar Deus do aspecto social, reduzindo-o a um monoteísmo e eliminando todo o fundamento direto de um ser social. O Deus trinitário aparece, por sua vez, ligado à história, e despregado para relacionar-se com ela. Assim, se integra um momento escatológico e se pode testemunhar de uma universalidade

⁴⁸⁴ GISEL, P., *La subversion de l'Esprit*, p. 154 ss.

⁴⁸⁵ Cf. GISEL, P., *La création*, p. 201 ss., *L'excès du croire*, Cap. 6 e <<La Révolution française comme figure de l'émancipation>>, *Autres temps*, 1990/maio, p. 27-41.

⁴⁸⁶ Esses dados de Pierre Gisel são colhidos de MOLTSMANN, J., In: *Un salut inscrit en création*, p. 152 ss; e de BOFF, L., *Trinité et société*, Paris, Cerf, 1990. In: *La subversion de l'Esprit*, 154-155.

que nenhum lugar ou império poderá absorver. Assim, o dogma trinitário e a referência ao aspecto político se tocam conjuntamente.⁴⁸⁷

As sociedades modernas têm a tendência de buscar as suas próprias legitimações. Querem se firmar sempre como majoritárias. Mesmo a Igreja, não foi ela fiel à perspectiva que está inserida na dimensão da Trindade, no aspecto de se relacionar como comunidade. Ela tendeu ao contrário, de chamar para si o aspecto de se constituir a comunidade perfeita, com um desenvolvimento próprio. Deste modo, o crente, a Igreja ou o teólogo não devem se orientar por essa via, uma vez que seus compromissos não podem ter a finalidade de almejar projetos totalisantes e isolados. Os projetos têm de passar pelo crivo de perspectivas globais: envolve o mundo e a sociedade. Têm de atingir os níveis individual e coletivo. É um trabalho que tem como objeto próprio o evento das pessoas e suas singularidades, que conduza as pessoas à verdade de Deus, por um terreno e horizonte universal, que envolva a realidade do mundo como criação. Esse aspecto é profundamente teológico e eclesial.

Quais são os dados eclesiais e crentes incontornáveis que se assinalam? Primeiro, é preciso observar o pólo Cristológico-Pneumatológico; segundo, o trabalho do Espírito que estabelece a relação com o mundo e a sociedade de todos. Aqui entra o papel da Igreja cristã, que se compreende como uma realidade humana. Ela é santificada em seu interior, unicamente no grau de seu envio à uma alteridade que a perpassa e que marca a sua missão. Ela é uma realidade humana e mundana, porque vem de Deus, e que está presente em Cristo e no Espírito. Logo, ela é destinada a todos. Ela proclama ao mundo uma libertação que faz haver uma restituição. Essa realidade humana é descrita com mais propriedade por Pierre Gisel como:

Realidade humana, em toda radicalidade de forma e de expressão, a Igreja é ao mesmo tempo *testemunho*: testemunho de Deus que veio ao mundo e segundo o qual única e justamente, o mundo se realiza em verdade. Constituída de um duplo aspecto, que é ela então de modo concreto? A Igreja, é uma realidade *erigida* em lugar e corpo simbólicos: ela não possui nada de si próprio, mas pode sinalizar e significar todos os elementos do mundo.⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ Cf. As constatações que Pierre Gisel observa de PETERSON, E., <<Der Monotheismus als politisches Problem>>, Theologische Traktate, München, Kössel, 1951, p. 45-147. Cf. Também THEOBALD, C., <<La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme du lien social>> In: Monothéisme et trinité, Bruxelles, Publications des Facultés univ. Saint-Louis, 1991, p. 100 ss. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 155.

⁴⁸⁸ GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, p. 158.

Sob esse aspecto, se pode remeter às realidades sacramentais ligadas à Igreja, pois teologicamente se configuram, em efeito, à verdade que ela vive proclama. Verdade que passa a ser experimentada segundo o desenvolvimento do Espírito, no coração do crente batizado, envolvendo realidades sacramentais que tomam corpo no mundo e no humano. Assim, há uma ordem que preenche o espaço mundano com significado pleno. Isto porque é o sacramento constituído de dados materiais e carnis da vida de todos, potencialmente universais, dos dados que são elevados a uma ordem simbólica.⁴⁸⁹ O material quer dizer na esfera do corpo e o simbólico na ordem espiritual. A pessoa é convidada a se alimentar, a comer, a se incorporar física e singularmente. É por isso que os sacramentos são decisivos no que se refere à identidade cristã. Eles remetem a pessoa ao mistério cristológico.⁴⁹⁰

Quanto à vida do crente, duas realidades o tocam profundamente: a *Escritura* e a *diferença entre a ordem da Igreja e os dados da sociedade civil*.⁴⁹¹

A *Escritura* é referência essencial e fundadora. Diferentemente do Alcorão, que foi ditado diretamente por Deus ao Profeta, a *Escritura* cristaliza um testemunho indireto, que passa irremediavelmente por uma reprise por si, em singularidade crente, da verdade mesma que está em jogo, de onde uma diversidade originária se inscreve. Por exemplo, quatro evangelhos retratam a vida de Jesus.

Uma *diferença entre a ordem da Igreja e os dados da sociedade civil*, mostra que a Igreja está fundamentalmente inscrita no coração do mundo. A Igreja não dispõe e não tem de dispor de uma regulamentação social, pois a Bíblia não é um código civil e nem um código penal. A Igreja não tem de se gloriar como modelo ideal. Ela está inscrita no coração da realidade humana e mundana, em sua contingência e sua alteridade.

Segundo Pierre Gisel, a fé cristã em seu gesto próprio, não alça as realidades do mundo. Segundo ele:

⁴⁸⁹ Não há a intenção de se refletir exaustivamente acerca dos sacramentos, pois não é o objetivo do presente trabalho. Mas, é de suma importância que se desenvolva uma reflexão, no sentido de mostrar a relação dos sacramentos com a vida.

⁴⁹⁰ Cf. CALVIN, J., *Institution*, IV/XIV/17 e 22. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 159.

⁴⁹¹ Cf. GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, p. 159 ss.

Ela opera segundo uma função, pois a diferença é também indepassável e legítima, como são de outras funções que são asseguradas de outras instâncias. Eu tenho dito que essa função é <<simbólica>>. Esta assinala primeiro que a vida da pessoa crente, nas suas dimensões individuais e eclesiais, não tem uma tomada de carga das realidades do mundo senão que sob o fundo de uma totalização reputada impossível e perniciosa: as diferenças internas nas realidades do mundo, o mesmo que as diferenças que constituem o mundo como tal, são tidas por indepassáveis; em profundidade, ela mesma se expõe, corpo a corpo, é assim que a fé se ata no que ela é de mais forte e de mais autêntico,⁴⁹² então é que ela se transforma em ideologia desde que ela sucumba à tentação de negar (de ultrapassar ou de integrar) essas realidades. Isso quer dizer que, face ao mundo e seus enigmas que ele condensa, a vida crente nas suas dimensões individuais e eclesiais, sempre se propõe como ordem de significação. Significação irremediavelmente particular nas suas formas concretas (ela está ligada à herança de uma tradição dada e no gesto que é ela própria); significação limitada (ela é específica por sua a ordem de pertinência que é toda sua) e significação proposta da ratificação pessoal (fora toda hegemonização comunitária ou coletiva).⁴⁹³

No seu desenvolvimento simbólico a vida do crente no mundo entende ter sentido diante do enigma do próprio mundo e da existência humana. A sua realização é processada em referência ao mistério cristológico, segundo a ordem e as disposições do Espírito. Esse sentido encontra sua disposição no ato de resolver o enigma, ao demonstrar que a vida do crente se desdobra no coração do mundo, isto é, se desenvolve na própria realidade do mundo.

O cristianismo atesta que a ordem cristológica marca a vida crente que se encarna na realidade do mundo. Essa realidade se aprova e se descobre sempre de novo, no sentido de que ela está investida, interiormente, no coração do mundo. É como o próprio Cristo, que nunca esteve incógnito em sua vida de pleno servir. Assim, a vida cristã não é uma incógnita no mundo.

A fim de que essa realidade marque a vida cristã, bem como a eclesial de modo radicalmente encarnado no coração do mundo, é fundamental o trabalho do Espírito. Segundo a teologia cristã, o trabalho do Espírito se configura sempre sob dependências concretas, herdadas, e operam sempre corpo a corpo com as representações outorgadas. Isso tem a ver com a herança de fé e com a própria Igreja inserida na realidade do mundo. Uma fé e uma comunidade eclesial que testificam do Deus criador que estabeleceu a sua criação e a vida. E essa vida existe no coração da realidade mundana com abertura e recepção a tudo o que pertence ao humano e à própria criação. Assim, o mundo pode apresentar sua

⁴⁹² Cf. toda a obra de GISEL, P., **L'Excès du croire**.

⁴⁹³ Cf. GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, p. 160.

consistência, sua opacidade e materialidade; sua autonomia e sua diferença própria.

Sobre a vida segundo o Espírito na realidade do mundo, pergunta-se: Pode haver uma teologia do Espírito que ultrapasse as diferenças confessionais protestante e católico-romana, por exemplo?

Para responder à questão levantada é preciso atentar para os seguintes princípios: Uma teologia com a dimensão do Espírito, trinitariamente equilibrada, aberta à realidade de um trabalho no coração das diferentes inserções históricas e com suas representações herdadas, não se torna parte apenas de um segmento cristão. Pode-se com isso, indicar um horizonte universal, fora do qual a fé não é concentrada mediante uma particularidade ameaçada de se tornar sectária, ou mesmo sob uma pura interioridade. Caso seja deste modo, corre o risco de virar uma ideologia.

É necessário, segundo Pierre Gisel, haver uma consideração ecumênica mais global. Assegurar a tomada de lugar de elementos estruturantes de uma vida segundo o Espírito. Tem a ver com as variações que são histórica e humanamente essenciais.⁴⁹⁴ Que elementos devem se configurar para o desenvolvimento da salvação, que é a participação na vida como dom que vem de Deus? Pierre Gisel propõe *quatro corretivos* numa perspectiva global, que estão abertos à realidade profana, secular e assimétrica: a história, a cultura, a Igreja e a doutrina.⁴⁹⁵

A História - A fé tem de ser irreduzível nas continuidades históricas, salvando-se de cair numa linearidade ou numa integração unilateral e perniciosa. A realidade tem de ser pensada pelos segmentos cristãos por um horizonte universal, como campo onde a fé se desenvolve. Essa fé não tem de ser de um desses tipos unicamente: pietista, liberal ou ortodoxo.

A Cultura – A fé não pode ser vivida desprendida da realidade, tendo como peculiaridade apenas a matéria espiritual, indiferente às coisas do mundo. Toda visibilidade e todo horizonte de validade universal acentuam a diferença que contradiz ao secreto e ao individual em matéria que se reporta à fé. As realidades

⁴⁹⁴ Segundo Pierre Gisel, uma tal constatação não equivale sancionar teologicamente as diferenças confessionais eclesiais (a Igreja tem podido viver, antes e depois da Reforma, de sensibilidades e de escolas teológicas legitimamente diversas, em estado de comunhão espiritual autêntica...). Cf. **La subversion d l'Esprit**, p. 166, nota bibliográfica 38.

⁴⁹⁵ GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, p. 167 ss.

do Espírito são intrínsecas àquilo que tem um poder de ação na cultura, nas habilidades humanas, pois todo dom perfeito vem de Deus.

A realidade **Eclesial** – A Igreja, teologicamente, é o lugar dos dons do Espírito e das cristalizações figurativas. Uma teologia correta do Espírito não é espiritualizante, em oposição às realidades materiais, positivas e corporais. Isso significa que a Igreja tem de ser puramente humana, de expressão e de sentimento.

A **Instância Doutrinal** – A estrutura da Igreja não pode passar da Bíblia sem mediações doutrinárias, nem históricas, ou propriamente culturais. Para uma operosidade efetiva e à atenção que está de acordo com a teologia correta do Espírito, tem um desdobramento legítimo e plenamente assumido no coração das realidades humanas. Essas realidades se contemplam em suas diferenças históricas, culturais e sociais. Sendo assim, requer uma instância doutrinal, concreta e encarnada, que permita ler as forças e as fraquezas, bem como de apreciar as articulações internas e externas.

Para uma vida segundo o Espírito na realidade do mundo é necessário ter uma visão teológica equilibrada, com seus elementos estruturantes. Essa visão, que passa pelo polo cristológico-pneumatológico, é a forma de haver a participação efetiva da vida plena que é dom de Deus. Ultrapassa as barreiras denominacionais, pois considera um horizonte ecumênico mais global. É a vida que interpela a uma integração em Deus e no cosmo.

4.5.5

Fazer memória do criado no Espírito

Esta parte trata das dimensões espirituais e do Deus Espírito, mas é preciso atentar para o que é profundamente interessante como Pierre Gisel enfatiza sempre, que uma teologia forte do Espírito está relacionada com uma teologia forte da criação.⁴⁹⁶ Essa postura relacional acentua o fato de que essa teologia responde segundo a sua maneira especial, acerca do cosmo na existência cristã. O Espírito permite a compreensão de uma existência que se ata, mediante uma carga de simbolismos, no sentido de responder sobre seus mistérios, e da verdade

⁴⁹⁶ Cf. GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, p. 173 ss.

teológica do Inconhecível que trata das profundezas de Deus no silêncio do mundo.

A reflexão teológica sempre tem de lembrar que se o Cristo se dá como resposta de Deus no coração da realidade, o Espírito significa o “meio” ou o mundo justamente no qual toma corpo a resposta, quer esta seja o Cristo ou em diferença o cristão.

Para se compreender melhor essa reflexão, segundo Pierre Gisel, existe um duplo propósito tradicional. O primeiro é a ausência, no cristianismo, de aspecto propriamente revelado do Espírito.⁴⁹⁷ Somente o Filho se dá em imagem, no grau único de uma figura crucificada no mundo num tempo passado.⁴⁹⁸ Isso sugere a irreducibilidade de uma *kénose*, no sentido de que o Cristo está mais determinado no regime de ausência. Já acerca do Espírito se afirma como efetividade presente da salvação, mas fora de todo aspecto diretamente dado. É uma via que envolve um evento secreto. O segundo propósito tradicional é o Espírito como amor e dom, que comanda não somente o desdobramento cristológico, mas que sustenta igualmente o princípio da criação. Assim, há um engendramento no seio da carne e do cosmo, da mesma sorte que o Cristo engendrado de Maria. O Espírito se confessará como princípio de uma recapitulação de todas as coisas onde a criação se encontra, do modo escatológico, carregado de sua verdade como tal.

Porém, o mundo está marcado por certas *espiritualidades* que se repetem, que retornam. Pode-se verificar que no cenário da existência humana se observa claramente o retorno do religioso, ou os sinais de uma “*revanche de Dieu*”.⁴⁹⁹ Há na sociedade uma busca pela performance religiosa de cunho oriental, o interesse por todo tipo de esoterismo. No campo especificamente cristão há a explosão das diferentes expressões relacionadas à renovação carismática, acentuando-se uma crise latente no Ocidente com sua carga de modernidade ou de pós-modernidade.

⁴⁹⁷ Segundo Pierre Gisel, na linguagem da Igreja do Oriente, se dirá que não existe revelação hipostática do Espírito, cf. BULGAKOF, S., *Le Paraclet*, Paris, Aubier, 1946, p. 168. Sobre essa mesma reflexão escreveu BOUYER, L., que se tem mais uma <<teologia no Espírito>> que uma <<teologia do Espírito>>, *Le Consolateur*, Paris Cerf, 1980, p. 137. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 174.

⁴⁹⁸ Cf. COVIN, M., *Une esthétique du sommeil*, Paris, Beauchesne, 1990. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 174.

⁴⁹⁹ A expressão traduzida do francês é “vingança de Deus”. Cf. O título de KEPPEL, G., Paris, Seuil, 1990. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 175.

Há quem já trate também de uma mudança de paradigma.⁵⁰⁰ Ou como se expressa

Pierre Gisel:

Sobre a base de uma surda consciência de um eco de aventura ocidental do homem, ilustrada particularmente pelo fenômeno da técnica, as perversões totalitárias ou a crise ecológica se deparam com um novo tipo de relação com o cosmo que se busca hoje; que as fronteiras entre as disciplinas são sacudidas, que a partição entre racional e irracional se desloca, que a busca de princípios mais globais e mais unificados se acusa (se falará de pensamento <<holístico>>); (e mesmo, se buscará de bom grado os princípios únicos que podem comandar as ciências e as filosofias). De todo este testemunho, dos títulos de feitos diversos, como também o desenvolvimento de medicinas paralelas, o interesse pela homeopatia, as temáticas da astrologia e da reencarnação, os correspondentes alegados entre macrocosmo e microcosmo, as ciências ocultas ou a evocação de forças superiores, as proposições de novas vias de sabedoria, uma certa explosão da via ecológica, a tomada em causa de visões mais antropocêntricas ou uma psicologia mais integradora que o único modelo freudiano avaliado. Fala-se de bom grado do fluxo ou de concentrações de <<energias>>; apela-se a um pensamento <<positivo>> devendo valorizar ou maximizar nas origens individuais, e freqüentemente segundo as modalidades onde o corpo e o espírito são mobilizados em paralelo, visto em contigüidade ou em profundas interferências.⁵⁰¹

Do lado teológico se assiste ao desenvolvimento de diversos títulos, ou uma redescoberta das realidades simbólicas no nível mitológico, e a uma nova tomada de conta de dados pertencentes e de forças de expressão ou de representação. Recorre-se à dança, ao canto, ao gesto, com a intenção de valorizar as origens de um pensamento analógico ou sacramental. Desconfia-se que a ordem da imagem é humana e teologicamente requerida, da mesma forma que a cena da dramaturgia, da dimensão corporal e estética. Assim, o que se pode perceber é a valorização do sentimento, da subjetividade, da interioridade, das modalidades fortemente individualistas.⁵⁰²

Uma mudança de paradigma pode ter sua pertinência se houver uma relação com a temática da secularização⁵⁰³ que ocupou lugar central no coração do Século

⁵⁰⁰ Cf. KUHN, S., *La structure des révolutions scientifiques* (1962, 1970), Paris, Flammarion, 1983. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 175.

⁵⁰¹ GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, pp. 175-176.

⁵⁰² Assim se expressa BERGER, P., nas nossas sociedades as mais contemporâneas, a cosmologia é enriquecida e a história biografia. Cf. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday, 1967 (1969²), p. 167 (trad. Franç.: *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971). In: **La subversion de l'Esprit**, p. 176.

⁵⁰³ Aqui não se tem a intenção de produzir uma reflexão mais aprofundada, uma vez que não é do interesse do autor tratar desse assunto no presente trabalho. Mas, é de grande importância se produzir esse trabalho.

XX, prolongamento de uma via desenvolvida no Século XIX.⁵⁰⁴ Assim, constituiu um ponto que a fé cristã teve de valorizar, cujo fenômeno mergulhou suas raízes na fé bíblica. Evocou temas como por exemplo: Deus inteiramente outro, a divinização do cosmo, do deserto do Sinai aposto à instalação em Canaã, de uma fé profética e escatológica, de uma espiritualidade do êxodo ou do motivo da cruz. Destarte, o processo de secularização teve parte profundamente ligada ao cristianismo.

Quanto às implicações em termos antropológicos, o processo de secularização formou certos cenários interessantes, servindo como plano básico no pensamento ocidental. Por exemplo: uma autonomia do mundo, dessacralização e acessibilidade a um saber e à uma prática racionais; a liberdade do homem; o uso da técnica e da construção propriamente política, aberta mais ao futuro do que ao passado. Tudo isso se pode perceber hodiernamente, através de elementos dessa mutação evocada, em termos de um chamado que alcança uma generalização. Há uma certa provocação à Igreja e à Teologia diante das dimensões que se dizem novas sensibilidades espirituais, considerando as diferenças alegadas e dadas em termos de corpo e de forças, na percepção de uma participação em termos cósmicos.⁵⁰⁵

Diante dessas abordagens, como se situar teologicamente? Para responder a esta pergunta Pierre Gisel procura apresentar alguns elementos de uma estrutura que acolha e permita refletir sobre a situação contemporânea. Em primeiro lugar é preciso observar as diferenças e ouvir a situação com suas chances e riscos próprios, como é peculiar de qualquer situação. Uma crítica de certos aspectos não deve impedir uma escuta. Em segundo lugar faz-se necessário procurar entender a pluridimensionalidade humana e a verdade teológica. “Le ciel est la partie de la

⁵⁰⁴ Pierre Gisel aponta particularmente, em termos teológicos, para a via protestante dos anos 60 a 70, no Séc. XX. Ele relaciona teólogos de sucesso como por exemplo: COX, H., *La cité séculière* (1965 e 1966), Paris Casterman, 1968 e BUREN, P. van, *The secular Meaning of the Gospel*, Londres, SCM Press, 1963. Numa linha mais luterana: GOGARTEN, F., *Destin et espoir du monde moderne. La sécularisation comme problème théologique* (1953), Tounai, Castermana, 1970. No mesmo contexto cultural ou da história das mentalidades, se pode igualmente chamar de oposição, tornando emblemático justamente, entre <<fé>> e <<religião>>, tal que ela fez herdeiro de BARTH, K (Cf. *L'Épître aux Romains*, e no pto 17 da Dogmatique) e de BONHOEFFER, D (ver certamente suas cartas da prisão de abril de 1944 em *Résistance et soumission*).

⁵⁰⁵ Remeto o leitor ao artigo de GISEL, P., *Le New Age. Entre institutionnalisation de la religion et <<religiosité vagabondante>>. Un regard de théologien*. In: **Revue de théologie et philosophie** **130** (1998), p. 52-64. Exposição feita por Pierre Gisel em 27 de maio de 1997, no quadro de uma série interdisciplinar sobre a *New Age*, organizada pelo Departamento interuniversitário de história e de ciências das religiões>> da Universidade de Lausanne.

création incopréhensible à l'homme, la terre est celle qui lui est compréhensible".⁵⁰⁶ Isso significa preservar um mistério de uma parte, irreduzível à pura racionalidade e ao domínio humano; e a inscrição deliberada desse mistério na criação.

Pierre Gisel se apoia na pneumatologia de Paul Tillich⁵⁰⁷ precisamente na medida onde ela rende conta de uma complexidade irreduzível do homem, bem como de uma ambivalência forte relacionada com Deus. Assim, se verá a diferença teológica fundamental entre Deus Espírito e as realidades espirituais internas do homem ou no cosmo que não é *ipso facto* atenuada. A religião recusa de ser considerada como a síntese das funções do espírito.⁵⁰⁸ Marca, portanto, a diferença clássica entre o divino e o humano, entre o Santo Espírito e o espírito natural. Em termos mais específicos, acentua-se uma diferença radical entre o sagrado e o cultural. Mas esse estado marca, correlativamente, a autonomia humana das vias próprias do espírito. Há uma unidade multidimensional da vida, numa perspectiva ampla. O homem é inserido nas realidades largas da existência, complexas e ambíguas. Desta forma há efetivamente uma integração.

A dimensão do espírito não existe fora da multi-dimensionalidade da vida. Isso quer dizer que há um processo de auto-integração, autocriação, autotranscendência, que constitui a vida e aquilo que atravessa suas polaridades de participação e de individualização da dinâmica e da forma do destino e da liberdade. Essa dinâmica se deve reconhecer de uma dimensão do espírito inscrito na vida e deve deixar-se nutrir de uma teologia do Espírito, sobressaindo sempre a sua diferença. Essa diferença está na força criadora, protestadora e constitutiva do Espírito. A força do *espírito* como dimensão da vida se atualiza na moralidade, na cultura e na religião, mas ela conhece o *Espírito*, no entanto, deve reportar-se a Deus.⁵⁰⁹

⁵⁰⁶ BATH, K., Esquisse d'une dogmatique (1946, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1984, p. 92. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 183. Tradução: "O céu é a parte da criação incompreensível do homem, a terra é aquela que lhe é compreensível."

⁵⁰⁷ **Théologie systématique**, Vol IV.

⁵⁰⁸ TILLICH, P., Philosophie de la religion (1925), Genève, Labor et Fides, 1971, p. 29. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 183.

⁵⁰⁹ TILLICH, P., Théologie systématique IV, p. 114. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 187. Gisel reflete sobre o princípio de correlação desenvolvido por Tillich.

No que toca à realidade das dimensões inerentes à religião ou à dimensão espiritual, o itinerário a seguir serve como orientação para a Igreja, segundo Pierre Gisel:

1. A espiritualidade ou o religioso é reconhecido como uma dimensão constitutiva da vida humana, diferente da ciência, das coisas e da estética por exemplo, mesmo se, no concreto das coisas, essas dimensões interferem umas nas outras. É preciso saber reconhecer e desdobrar a realidade desta dimensão espiritual ou religiosa, os processos que a subentende, as janelas que se juntam. As diferentes <<ciências religiosas>> serão aqui bem vindas ...
2. Se a espiritualidade ou o religioso se expressam no cultural e no histórico, não sendo de cunho de perversão, identificando a verdade, o absoluto ou o divino como tal. Esse fator religioso é reconhecido como riqueza histórica, cultural e antropológica, mas desprovido de valores secularizados.
3. Visto que a espiritualidade ou o religioso assim situados e diferenciados são profundamente humanos, se guardará de privilegiar por princípio a dimensão. Uma teologia cristã bem apresentada acolherá pois não somente as outros próximos do fenômeno religioso, mas igualmente a crítica específica do religioso como tal (através de Marx, Nietzsche ou Freud por exemplo).⁵¹⁰

O que dizer do Deus-Espírito e a diversidade das tradições religiosas positivas? É inegável a existência de tradições religiosas na existência humana, mas a identidade de cada uma não pode ser jogada segundo a perspectiva cristã, quer no grau de uma exposição máxima no mundo, quer na sua contingência de fato, quer na sua diferença sempre nova e no seu horizonte universal. Assim, a condição crente não é *unicentrada*, mas *policêntrica*, de fato e de direito, no âmbito da experiência humana, complexa, ambivalente e necessariamente diversificada. Isto é assim, porque ainda não se conheceu, de fato e de direito, que as instituições eclesiais são essencialmente sujeitas a reformas e reconsiderações constantes.

É inegável a existência de uma realidade religiosa pluralista. E, essa reflexão está sendo bastante ampliada.⁵¹¹ As diversas religiões com suas espiritualidades, chamam para si a proclamação da verdade. Assim, o cristianismo está inserido num âmbito diversificado, não diferentemente do que foi encontrado quando este surgiu, dentro dos quadrantes do Império Romano. Logo, se impetrar um ataque brutal, ferirá a própria essência do cristianismo, que é a paz e amor.

⁵¹⁰ GISEL, P., **La subversión de l'Esprit**, pp. 187-189.

⁵¹¹ Cf. MIRANDA, M. F. **O cristianismo em face das religiões**. São Paulo: Loyola, 1998. 153p.

Mas, é tão somente através do diálogo, de ouvir o outro, que se poderão descobrir as modalidades e as ponderações próprias de uma tradição religiosa.⁵¹²

Pierre Gisel não deseja com isso estabelecer a construção de uma teologia universal das religiões,⁵¹³ nem a intenção de descobrir algum denominador comum nas diversas gestões religiosas da humanidade, mesmo que seja através de seus valores positivos. O que se quer afirmar é a salvação cristalizada em Jesus Cristo segundo a via cristã. Essa salvação é coisa legítima na compreensão interna do cristianismo e se faz inscrita no mundo; mas ela não permite, salvo uma banalização de seu conteúdo ou reivindicação alguma de cunho imperialista escondido.⁵¹⁴

O que Pierre Gisel tem a intenção de refletir está relacionado com a existência no Espírito: o retorno ou a realização entre a contingência e o absoluto.⁵¹⁵ O Deus cristão é dom e liberdade, rosto voltado para o homem e sua criação. Deus se fez assim desta forma em Cristo, justamente “dado por nós”. Assim, se cristaliza o mistério de uma processão: a verdade veio a nós. Portanto, a referência ao Espírito se ativa no coração do homem e da criação. Essa verdade nos santifica e nos faz aceder a nós mesmos na abertura máxima ao que está além de nós. Essa processão é de Deus para Deus, passando pela carne do mundo e a liberdade do homem. Já se sabe que, teologicamente, o mundo é criado pela Palavra e vivificado no Espírito. O Espírito penetra o criado da vida de Deus, de sorte que esse criado se acha por sua vez inclinado sobre essa verdade.

Esse mistério responde à visão de um Deus intra-trinitário, constituindo a marca do que é melhor, fazendo sobressair a matéria ou a existência como tal, porque Deus é a plenitude da existência subscrita. E, na textura propriamente humana, entre a contingência e o absoluto, a vida no Espírito se desdobra essencialmente entre uma ordem de mediação.

Aqui entra a *memória* como momento central de retorno. A tradição teológica tem sempre a *memória* como momento de uma cristalização central e

⁵¹² GISEL, P., *Corps et esprit*, cap. III, pp. 69-91.

⁵¹³ Cf. SWIDLER, L. (Éd), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll, Orbis Books, 1987 e alguns trabalhos de W. C. Smith. In: *La subversion de l'Esprit*, p. 193.

⁵¹⁴ Pierre Gisel não concorda com a tese de RAHNER, K., cf. vários textos de suas *Schriften zur Theologie* (trad. Parcial: *Ecrits théologiques*, DDB). Jesus Cristo cristaliza sua verdade do crente de outra tradição religiosa, ao tratar do <<cristão anônimo>>. Falar dessa forma é afinal de conta, sem grande importância. In: *La subversion de l'Esprit*, p. 194.

⁵¹⁵ GISEL, P. *La subversion de l'Esprit*, pp. 194-210.

decisiva. Tem a ver com o “fazer memória” na linha sacramental e litúrgica, inscrita no coração do mistério propriamente crente. Memória que está ligada com a realidade eclesial, na eucaristia celebrada, em função do retorno da pessoa que vem. Procura-se entender o mistério da verdade da existência e da criação como tais, que vem se recolher no “fazer memória” crente e simbolicamente desdobrada.⁵¹⁶

Fazer memória não significa simplesmente repetir um dado ou um momento passado. Primeiro, porque fazer memória é essencialmente um ato presente.⁵¹⁷ Segundo, fazer memória indica um jogo mais complexo, articulado sobre um momento de origem ou de genealogia presente, na mesma carne e no grau do tempo. A memória inscreve a pessoa e o presente numa estrutura diferenciada e articulada. Num mundo sobrecarregado de contingência, de ruptura e de historicidade. Fazer memória reenvia à uma exterioridade, material, irreduzível. Advém no grau de um deslocamento da morte e de uma subversão do passado. A memória vai ser assim o momento de um evento atado ao presente e no mais íntimo, requerendo uma participação própria. O fazer memória se encarna; é espiritual; é um momento de recapitulação e se cristaliza no ser do crente com todos os registros globalmente antropológicos. Apresenta uma verdade que atinge a pessoa, no mais íntimo de sua totalidade.

A vida segundo o Espírito se desenvolve no coração das realidades do mundo, seculares e diferenciadas, onde a Igreja assegura sua própria diferença e aparece intrinsecamente diferenciada. Essa vida é de plena participação em tudo o que é humano e relacionado com o mundo, com reenvio a Deus. A sua história é trabalhada pelo Espírito na realidade que ele comanda. Essa ação é ocasião de graça, reconhecendo-se o Absoluto, confessando-se um Deus no mais profundo da identidade humana e mundana.

⁵¹⁶ Pierre Gisel tem esboçado o tema da memória em <<La mémoire comme structure théologique fondamentale>>, RThPh, aparece também na <<La révélation selon le christianisme. Entre mémoire et nouveauté>>, Genos 2, 1992, p. 237-249. Cf. <<le rôle absolument central da mémoire dans la vision hébraïque>> (QUINZIO, S., op. cit., p. 21, cf. também p. 51); uma <<remémoration>> ou uma <<anamnèse>>, cf. TILLIETTE, X., L’Absolu et la philosophie, Paris, PUF, 1987, p. 131 ss. e 135. In: **La subversion de l’Esprit**, p. 197.

⁵¹⁷ AGOSTINHO, Santo, Confissões, livro XI. In: **La subversion de l’Esprit**, p. 198.

4.6

Conclusão

Deus pelo seu Espírito subverte toda a estrutura que se enveredou por um caminho contrário, que se esquiva através do não reconhecimento de uma afirmação do mundo como criação. Uma criação divina, com suas propriedades mantidas numa mediação cristológica, sem a qual nada do que foi feito veio a existir. E, no entanto, essa boa criação não está à mercê de seu próprio destino, mas contraria uma linha cética ou mesmo panteísta que tenta confundir criador e criatura. A dimensão de um polo cristológico faz que qualquer distância entre Deus e sua criação seja desativada; e que uma aliança de reconciliação seja inserida no mais íntimo do ser, no coração do mundo. Uma reconciliação estabelecida mediante a encarnação e a obra de Jesus Cristo, que faz o homem participar de toda a herança divina. É nesse sentido que perpassa a dimensão do polo pneumatológico, em que advém uma profunda subversão, que aprofunda uma releitura genealógica, marcando uma vida segundo o Espírito na realidade do mundo de forma dinâmica. Essa ação dinâmica permite que todos possam viver dignamente e em paz com o cosmo.