

Dimensões teológicas da Criação e Salvação na teologia de Pierre Gisel

Nelson Célio de Mesquita Rocha

Introdução

As dimensões de uma teologia que tem como finalidade resgatar a reflexão acerca da criação e da salvação encontram-se no pensamento teológico de Pierre Gisel.¹ A reflexão visa traçar uma linha de sistematização com consequências antropológicas e cosmológicas, uma vez que pela graça do Criador, consta em linha soteriológica o mundo em sua globalidade. É preciso reconhecer a afirmação teológica do mundo como criação, que significa render a Deus toda a glória. Isso é algo que o ser humano não deve esquecer.

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, tornam-se um pólo composto, que é o pólo *cristológico-pneumatológico*. É o modo pelo qual Deus age no mundo e no ser humano.

¹ Pierre GISEL é doutor em teologia da Universidade de Genebra. Exerceu a função de pastor e administrador da editora protestante *Labor et Fides* antes de ser professor da Faculdade de Teologia da Universidade de Lausanne. É professor convidado para ministrar aulas e palestras nas seguintes faculdades: Faculdade de Teologia Protestante de Paris, Faculdade de Teologia Católica de Fribourg, Faculdade Jesuíta de Teologia do Centro Sèvres (Paris), Faculdade de Teologia e de Ciências Religiosas da Universidade Laval. Ocupa a função de Deão da Faculdade de teologia da Universidade de Lausanne, presidente da Associação Francesa para edição das obras de Ernst Troeltsch e para Estudo do Cristianismo no Mundo Moderno, presidente do Instituto de Hermenêutica e Sistemática (Universidade de Neuchâtel) e vice-presidente da Academia Internacional de Ciências da Religião.

Envolve o mistério que não se compreende somente pelas luzes da razão, mas pelo prisma da fé, sendo esta a que ilumina o raciocínio.

1. 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 às pessoas deste mundo. Em face dessa realidade configurada na história, pode-se 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 que remonta os Padres da Igreja. 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.

1.1. A partir da Escritura e da Tradição

Pode-se ressaltar que do ponto de partida da Teologia existe uma pluralidade que envolve alguns pontos² importantes de destaque:

- a) O *espaço de uma história*, que compreende a vida de um povo com sua inscrição em *instituição e texto*;
- b) A *confissão de uma origem*, da qual tem origem esse povo, e que professa na sua história um *nome* que provoca a essência, natureza e missão desse povo;
- c) 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:

² 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.

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.³

A fé e a teologia em sentido cristão não têm em si mesmas a sua própria origem, antes remetem a uma experiência histórica que é regida pela Sagrada Escritura. Isso significa que a fé e a teologia cristãs se entrelaçam e se apresentam sob *passividade*,⁴ pois reconhecem que são obrigadas por uma verdade que não conseguem dominar, mas da qual podem dar testemunho, e esse testemunho é remetido a 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 que há 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 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

³ Cf. GISEL, P. *Vérité et tradition historique*, p. 144ss.

⁴ 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.

momento de instituição, portanto, envolvendo a confissão de uma história. Mas, convém notar que “celebrar a memória” não significa um estado de volta ao passado, todavia, é uma ação voltada para o presente. É o que se pode dizer hoje sobre o sentido do passado. Significa que o passado não está superado, mas sempre presente, e que sob um gesto de fé confessa uma existência em nível comunitário, cujas coordenadas fogem ao desenrolar-se de modo linear, da mera temporalidade. Trata-se de uma existência como emergência intensiva, irredutível e específica, que testifica uma realidade que faz superar a morte em todas as suas dimensões. Esse “celebrar a memória” abrange também um futuro.⁵

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:

1. 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.

2. 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, 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 desses desdobramentos se insere a *verdade*⁶ como testemunha 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 são produção e resposta. Testemunho que confessa uma origem, em se tratando do aparecimento da reali-

⁵ Cf. GISEL, P. *Vérité et tradition historique*, p 146.

⁶ Cf. GISEL, P. *Vérité et tradition historique*, p 147.

dade e da humanidade no sentido espacial-temporal. Isso não tem nada a ver com uma reflexão religiosa de caráter esotérico, nem também como uma decisão dogmática formal; e muito menos ainda confundida com evento puro e 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:⁷

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 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 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, que compreende o mundo, 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

⁷ Ibid., p 147.

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 ou 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, conforme se observa desde as narrativas da criação. Essa verdade tem a ver com uma recapitulação da história que compreende uma universalidade, não excluindo as identidades que pertencem mesmo à própria história, 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.⁸ 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;

⁸ Cf. GISEL, P. *Vérité et tradition historique*, pp. 155-159.

- 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.⁹ 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 *revelação*, que traz em si a proposta de vida inscrita no âmago do mundo e crítica dos ídolos.

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.

1.2. 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, percebe-se uma relação do Criador com a sua criação e uma ligação entre a criação e uma providência.¹⁰ 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. 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

⁹ Ibid.

¹⁰ Cf. GISEL, P. *Création et Eschatologie*, pp. 678-680.

qual tudo se mantém, e que é ponto central de uma afirmação de fé no Deus criador.

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 com 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 a sua obra 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.

1.3. Criação e Salvação na linha soteriológica

Há uma relação profunda entre criação e salvação, constituindo-se, portanto, tema de grande importância da Teologia.¹¹ O que adjetiva essa linha protológico-soteriológica é a mediação cristológica que aparece plena, incontornável e estruturante na Escritura.

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.

A reflexão teológica de Pierre Gisel aponta para uma criação e uma salvação, que não se apresenta estruturada segundo as teodicéias racionalistas. É uma teologia que trata de uma única salvação que atinge integralmente o mundo global,¹² pois é este que está em jogo. A graça redentora se mostra numa revelação no coração do mundo, que se constitui uma revelação do

¹¹ Cf. GISEL, P. *Création et Eschatologie*, pp. 680-682.

¹² Cf. GISEL, P. *Croyance incarnée*. Tradition, Écriture, Canon, Dogme. Genève: Labor et Fides, 1986, pp. 28ss.

mundo; do mundo como criação. Mas, ela é ao mesmo tempo revelação do homem e do mundo, na sua mentira e na sua verdade.¹³

Esse projeto criador e salvador de Deus, que passa pela mediação de Jesus Cristo, segundo o *dynamis* do Espírito, está dentro do decreto divino. O decreto divino jamais rouba do homem a possibilidade de conhecer a razão das coisas na criação. E, através do pólo cristológico-pneumatológico o plano salvífico de Deus é colocado em ação sempre dinâmica, conforme se pode ver a seguir.

2. A dimensão do pólo Cristológico

Em se tratando da cristologia, segundo a exposição sistemática de Pierre Gisel com base em Calvino,¹⁴ este não se desconecta da exposição cristológica da uma medição única da pessoa de Jesus Cristo,¹⁵ 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

¹³ Cf. GISEL, P. **Corps et esprit**. Les mystères de l'incarnation et de la résurrection. Genève: Labor et Fides, 1992, pp. 21 ss.

¹⁴ Para construir uma cristologia de forma sistemática Pierre Gisel utilizou as seguintes obras: WENDEL, F. **Calvin, Souce 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 Réforme**. Entre as obras de Calvino, conta-se: **Institution de la religion chrestienne**, obra central de Calvino, com inúmeros argumentos.

¹⁵ Cf. *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'Evangile 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.

de um regime cristológico-pneumatológico essa imagem é restaurada no ser humano.

Uma vez que o plano básico da cristologia se desenvolve dessa maneira, 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, são enfocados: Profeta, Rei e Sacerdote.¹⁶

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.

2.1. A distância entre Deus e o homem

A cristologia de Pierre Gisel é caracterizada de maneira profundamente teocêntrica. 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.

Um teocentrismo consumado é percebido nitidamente através de um acento fortemente marcado pelo tema da criação, mergulhada na doutrina da “Providência” e concomitantemente, pelo tema da “Predestinação”. 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 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.¹⁷

¹⁶ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 28.

¹⁷ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 30.

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, 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 seu senhorio permanente. É também o primado da Escritura sobre a tradição.¹⁸

O centro dessa reflexão contém elementos que parecem difíceis, mas assinalam uma articulação.¹⁹ Primeiro é preciso considerar a característica já mencionada da cristologia que é o teocentrismo, evocando uma dupla dimensão de facticidade 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.

Quanto ao drama adâmico²⁰, seu desenvolvimento de cunho agostiniano é constituído de estado de integridade, perda e restauração.²¹ Nesse caso, 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

¹⁸ Ibid., p. 31.

¹⁹ Ibid.

²⁰ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 38-44.

²¹ 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.

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.²²

Acerca da vida e obra 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.²³ Assim, o homem não é mais o mesmo homem.²⁴ 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.

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.²⁵ Ele não pode perceber com clareza essa situação. Assim, fora de Cristo tudo se transforma em confusão.²⁶

2.2. *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”.²⁷ A ordem de uma

²² GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 38.

²³ CALVINO, J. *Institutas*, II, I, 11. In: *Ibid.*, p. 43.

²⁴ GISEL, P. *Ibid.*, pp. 42-43.

²⁵ Cf. CALVINO, J. *Institutas*, Vol. II.

²⁶ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, pp. 44-46.

²⁷ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, pp. 47-61.

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.²⁸ 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 argumentação escriturística é frequentemente de referência paulina; sublinha-se 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>>.²⁹ A Promessa é a mesma que no Evangelho, como também o Reino que ela abre; o fundamento é, pois cristológico.³⁰

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 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.³¹ 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.³² O homem nada pode fazer em prol de sua salvação, pois ela é inteiramente de Deus.³³

As três utilidades da Lei³⁴ são matérias que eficazmente produzem efeito, no sentido de se compreender o seu objetivo. São elas: moral, cerimonial e a Nova Lei.³⁵ Sobre a Lei Moral, se entende por oposição à Lei cerimonial (tudo particularmente o sacrifício pelo perdão), que é como em tes-

²⁸ Ibid., p. 47.

²⁹ CALVINO, J. Institutas, II, X, 7. In: **Le Christ de Calvin**, p. 50.

³⁰ CALVINO, J. Institutas, II, X, 9-22. In: **Le Christ de Calvin**, p. 50.

³¹ CALVINO, J. Institutas, III, XIX, 4,5. In: **Le Christ de Calvin**, p. 56.

³² CALVINO, J. Institutas, III, XVII, 3. In: **Le Christ de Calvin**, p. 55.

³³ CALVINO, J. Institutas, III, VII, 4. In: **Le Christ de Calvin**, p. 56.

³⁴ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 57.

³⁵ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, p. 57.

temunho todo o Novo Testamento³⁶ 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 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 cumpri-la.³⁷

2.3. A encarnação, lugar do Mediador

O Evangelho segundo João 1.14 relata: “E esta Palavra se fez carne, e habitou entre nós, e temos contemplado sua glória”.³⁸ Esta proposição é tradicional e clássica, tanto no que concerne à união das duas naturezas, como naquilo que toca sua distinção. Assim, é expresso 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.³⁹

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”.⁴⁰ Isto significa que Cristo se revestiu de nossa carne.⁴¹ De modo central, valoriza-se a expressão de 1 Timóteo 3. 16: “Deus manifestado na carne”. Quanto à encarnação, primeiro e antes de tudo, tem a ver com a temática da revelação. Essa revelação supõe e busca enfatizar um “abaixamento” de Deus, em Cristo.⁴² Esse estado não está diretamente ligado à questão da redenção, articulada como autora da cruz, da morte ou do sacrifi-

³⁶ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 57.

³⁷ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 60.

³⁸ CALVINO, J. *Comentário do Evangelho de João, 1.14* (1553).

³⁹ CALVINO, J. *Institutas*, II, XIV, 1. In: *Le Christ de Calvin*, p. 64.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ CALVINO, J. *Institutas*, II, XII, 3 e 4.; XIII, 1. In: *Le Christ de Calvin*, p. 65.

⁴² CALVINO, J. *Institutas*, II, XII, 1, 2. In: *Le Christ de Calvin*, p. 65.

cio, 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 a 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 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.⁴³ E, quanto se fala estritamente de redenção, enquanto que abaixamento na carne significa 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.⁴⁴

Na realidade, Cristo foi conformado à imagem de Deus, no sentido de tudo quanto de excelência foi impresso no próprio Adão.⁴⁵ Que Adão chegasse à glória de seu Criador através do Filho Unigênito.⁴⁶ É assim, justamente, que o homem pode achegar-se a Deus: através da mediação de Cristo. Uma medição que se deu na carne humana. Deus se fez um de nós. Isso não quer dizer que somos como Deus, mas que podemos nos achegar a Deus através de Jesus Cristo; de realizarmos nossa humanidade segundo a vida e a obra de Jesus Cristo. Tudo isso nos ensina que:

- a) *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.⁴⁷ A encarnação se inscreve numa perspectiva pensada por sua vez, histórica e aberta sobre uma universalidade.
- b) *O lugar e a realidade da encarnação* – O lugar que se inscreve a encarnação⁴⁸ constitui uma veia histórica ou genealógica. São objetos de um verda-

⁴³ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 66.

⁴⁴ CALVINO, J. *Institutas*, II, XII, 5. In: *Le Christ de Calvin*, pp. 66-67.

⁴⁵ CALVINO, J. *Institutas*, II, XII, 6.

⁴⁶ Sobre esta temática cf. MIRANDA, M. F. *A Salvação de Jesus Cristo*, pp. 44-45.

⁴⁷ CALVINO, J. *Institutas*, II, XII, 2. In: *Le Christ de Calvin*, p. 68.

⁴⁸ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 68.

deiro 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 uma mortificação na carne e uma vivificação no Espírito,⁴⁹ que é uma realidade que se reporta a Deus.

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.⁵⁰ 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.⁵¹

c) A exaltação pascal, a humanidade de Cristo – Uma exaltação de Cristo,⁵² 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.⁵³ 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 ins-

⁴⁹ CALVINO, J. *Institutas*, II, XIII, 2. In: *Ibid.*

⁵⁰ 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.

⁵¹ GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 74-75.

⁵² GISEL, P. **Le Christ de Calvin**, pp. 79-81.

⁵³ CALVINO, J. *Commentaire de l’Evangile de Jean*, 13, 32. In: **Le Christ de Calvin**, p. 79.

crito na encarnação e proposta ao crente. E que, por sua vez, se dá justamente como um processo de *revelação*.⁵⁴

2.4. *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. É a realidade da glória e da majestade de Deus.⁵⁵

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”.⁵⁶ 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 *juízo*. 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, sobre o qual o mundo se encontra secretamente submisso.

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.

2.5. *A redenção de Cristo como evento supremo*

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. Sublinha-se 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 essa mediação primeira está na ordem ligada à realidade de um amor gratuito de Deus, de sua eterna misericórdia, que podem ser considerados os *méritos* de Cristo e sua *obediência*.⁵⁷

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., p. 84.

⁵⁶ Ibid., p. 84.

⁵⁷ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 107.

Mutatis mutandis, Cristo é chamado de “Novo Adão”.⁵⁸ Isto quer dizer que, Cristo é visto como figura corporativa e recapituladora. 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, e 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.

A vida em “Adão” aparece rigorosamente como pessoa não-acabada. É consequência diretamente em face da queda, do mal e do pecado.⁵⁹ 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.

Refletindo-se teologicamente, Jesus Cristo é matéria da salvação do ser humano, de modo real, concreto e materialmente.⁶⁰ Assim, todo ser humano 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, pois Deus se engajou no coração da humanidade, agindo na eternidade de modo trinitário.⁶¹

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.

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 apa-

⁵⁸ Ibid., p. 108.

⁵⁹ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 108.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ GISEL, P. *Le Christ de Calvin*, p. 110.

rente 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.

3. A dimensão do pólo 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.

3.1. *A subversão profunda e abrangente do Espírito*

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.⁶² 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.⁶³ A realidade de uma realização dentro da própria Bíblia tem sua estrutura que é composta de dois Testamentos, que se remetem um ao outro.⁶⁴ 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.

Um feito de acabamento ou de realização, originalmente tratado, marca a própria forma do Livro.⁶⁵ Ele proclama essa realização inserida em seu

⁶² GISEL, P., Vérité et tradition historique. In: **Initiation à la pratique de la théologie**, pp. 143-159.

⁶³ GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, pp. 11-13.

⁶⁴ 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.

⁶⁵ GISEL, P., **La subversion de l'Esprit**, pp. 11-12.

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. 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, pois 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.

O primeiro aspecto liga o Espírito a um espaço de vida,⁶⁶ que é sempre passado sob silêncio. Nas narrativas bíblicas o Espírito apresenta um aspecto mais cósmico, largamente partilhado numa órbita cultural.⁶⁷ 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, aponta-se a modalidade espacial do Espírito, que é um espaço de vida⁶⁸ quase intermediário entre Deus e o homem. O homem dele participa e dele depende. É um lugar de respiração⁶⁹ e de sentido de vida real, possível e precária.⁷⁰ 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,

⁶⁶ Ibid., pp. 13-15.

⁶⁷ GISEL, P. **La subversion de l'Esprit**, p. 13.

⁶⁸ Cf. Ibid. **La subversion de l'Esprit**, p. 14.

⁶⁹ Cf. O artigo de KITTEL, op. cit., p. 56 s. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 14.

⁷⁰ 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.”

onde há inspirações poéticas ou outras.⁷¹ 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.⁷²

O Novo Testamento apresenta o Espírito como força que age no mais íntimo do homem.⁷³ O Espírito é a origem da unção e dos carismas. Os carismas são figuras estáticas e proféticas. Figuras que estiveram marcando a ação dos Juízes, 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. 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.⁷⁴ 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.

O tema do derramamento do Espírito⁷⁵ se inscreve na perspectiva da aliança. Uma aliança de cunho renovado, onde se conjuga 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.⁷⁶

Isaías é o profeta que fala do Espírito numa linha universalista.⁷⁷ 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

⁷¹ GISEL, P. *La subversion de l'Esprit*, p. 14.

⁷² Cf. *Ibid.* *La subversion de l'Esprit*, p. 14.

⁷³ GISEL, P. *La subversion de l'Esprit*, pp. 14-15.

⁷⁴ GISEL, P. *La subversion de l'Esprit*, pp. 15-16.

⁷⁵ A BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA, *Atos 2, 17 e Joel 2, 28-32*.

⁷⁶ Cf. Também *Ageu 2, 5; Zacarias 4, 6; 12, 19; Neemias 9, 20*; nem contexto negativo: *Isaías 44, 3-5*.

⁷⁷ GISEL, P. *La subversion de l'Esprit*, p. 16.

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.

Quanto à 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 Sinópticos e os Atos ⁷⁸ são importantes nessa reflexão.

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*).⁷⁹ 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 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.⁸⁰ 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

⁷⁸ GISEL, P. *La subversion de l'Esprit*, pp. 25-28.

⁷⁹ 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.

⁸⁰ GISEL, P. *La subversion de l'Esprit*, pp. 31-35.

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.⁸¹ 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, sendo que esta criação sofre as dores de parto até agora (v. 21-23),⁸² aguardando a revelação dos filhos de Deus.

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 (Gá-

⁸¹ Cf. KITTEL, art. cit., p. 167, com reenvio, clássico, a Ernst Kaesemann. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 31.

⁸² 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.

latas 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.

3.2. *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.⁸³

O desenvolvimento do ser humano e do mundo tem de passar pela dimensão do pólo cristológico-pneumatológico. Esse pólo 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.

Essa existência em exterioridade tem a ver com uma passagem pela carne do mundo.⁸⁴ 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 Getsêmane (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 reconhe-

⁸³ Cf. GISEL, P., *La subversion de l'Esprit*, pp. 143-171.

⁸⁴ 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*.

cimento possível: reconhecimento do mistério do mundo e da existência humana de uma parte, e por outra, do reconhecimento da verdade de Deus, conjuntamente.

A 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.

O pólo 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. 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.

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.⁸⁵ 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.

3.3. Fazer memória do criado no Espírito

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 modo justamente no qual toma corpo a resposta, quer esta seja o Cristo ou em diferença o cristão.

⁸⁵ Cf. GISEL, P. *La subversion de l'Esprit*, p. 153.

Para se compreender melhor essa reflexão, existe um duplo propósito tradicional. O primeiro é a ausência, no cristianismo, de aspecto propriamente revelado do Espírito.⁸⁶ Somente o Filho se dá em imagem, no grau único de uma figura crucificada no mundo num tempo passado.⁸⁷ Isso sugere a irredutibilidade 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 e 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”.⁸⁸ Há na sociedade uma busca pelo desempenho religioso 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. Há quem já trate também de uma mudança de paradigma,⁸⁹ 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 glo-

⁸⁶ 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.

⁸⁷ Cf. COVIN, M., *Une esthétique du sommeil*, Paris, Beauchesne, 1990. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 174.

⁸⁸ A expressão traduzida do francês é “vingança de Deus”. Cf. O título de KEPEL, G., Paris, Seuil, 1990. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 175.

⁸⁹ Cf. KUHN, S., *La structure des révolutions scientifiques* (1962, 1970), Paris, Flammarion, 1983. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 175.

bais 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, certa explosão da via ecológica, a tomada em causa de visões mais antropocêntricas ou uma psicologia mais integradora que é o único modelo freudiano avaliado. Falam-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 contiguidade ou em profundas interferências.⁹⁰

Do ângulo 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.⁹¹

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 création incopréhensible à

⁹⁰ GISEL, P., *La subversion de l'Esprit*, pp. 175-176.

⁹¹ 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.

l'homme, la terre est celle qui lui est compréhensible".⁹² 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 apóia na pneumatologia de Paul Tillich⁹³ 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. 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, auto-criação, auto-transcendência, 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.⁹⁴

No que toca à realidade das dimensões inerentes 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 expressa 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,

⁹² 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."

⁹³ **Théologie systématique**, Vol IV.

⁹⁴ 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.

cultural e antropológica, mas desprovido de valores secularizados.

3. Visto que a espiritualidade ou o religioso assim situado e diferenciado, são profundamente humanos, se guardará de privilegiar por princípio a dimensão. Uma teologia cristã bem apresentada acolherá, pois não somente a outros próximos do fenômeno religioso, mas igualmente a crítica específica do religioso como tal (através de Marx, Nietzsche ou Freud, por exemplo).⁹⁵

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.⁹⁶ 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. Mas é somente através do diálogo, de ouvir o outro, que se poderão descobrir as modalidades e as ponderações próprias de uma tradição religiosa.⁹⁷

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.

Fazer memória não significa simplesmente repetir um dado ou um momento passado. Primeiro, porque fazer memória é essencialmente um ato

⁹⁵ GISEL, P., *La subversión de l'Esprit*, pp. 187-189.

⁹⁶ Cf. MIRANDA, M. F. *O cristianismo em face das religiões*. São Paulo: Loyola, 1998. 153p.

⁹⁷ GISEL, P., *Corps et esprit*, cap. III, pp. 69-91.

presente.⁹⁸ 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 a uma exterioridade, material, irredutível, pois 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.

Conclusão

Deus pelo seu Espírito redimensiona toda a estrutura que se enveredou por um caminho contrário, que se esquia 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 pólo 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 pólo 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 toda a criação.

Résumé

Affirmer le monde comme création est inclination théologique fondamentale. Le monde comme produit du Mot et a soumis à l'ordre de ce Mot de l'établissement, avec marque d'altérité profond dans extériorité. Comme ceci, l'Écriture et la Tradition Théologique sont des configurations qui indiquent une prévoyance

⁹⁸ AGOSTINHO, Santo, Confissões, livre XI. In: **La subversion de l'Esprit**, p. 198.



divine qu'il crée, il sauve et il gouverne, dimension qui trouve dans le christologique-pneumatologique de la perche son identité légitime et sa dynamique. La personne de Jésus Le Christ comme médiateur de la création et du salut c'est remarquable dans l'ampleur d'un mouvement dynamique, d'après l'Esprit, dans le sens de là qui est une réalité de Dieu à l'extérieur de. L'Esprit subvertit et il emmène le Chrétien à l'exercice de la mémoire, je ne mange pas juste une mémoire, mais comme une récapitulation dans niveau sacramentel.

Nelson Célio de Mesquita Rocha

Doutor em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio
Professor do Seminário Teológico Presbiteriano Simonton-RJ
Professor da FAECAD-Faculdade das Assembléias do Brasil – CGADB-RJ
e-mail: prof.nelsoncelio@oi.com.br